



La chiave e il martello: vita e tragedia degli oggetti culturali nella teoria sociologica di Georg Simmel

Authors Davide Ruggieri

Davide.ruggieri3@unibo.it

Dipartimento di Scienze politiche e sociali | Università di Bologna

Abstract *The key and the hammer: life and tragedy of cultural objects in the sociological theory of Georg Simmel.* Once Georg Simmel lectured in Berlin that sociology, as a new discipline amongst humanites, must be compared to a “new key for old masters” or to a “new hammer for old walnuts”. Sociology has a specific task: it explores the life of interactions, not only in regard to the human relationships, but extending this principle to the dynamics of the processes amongst subjects and objects. Firstly, the present essay aims to explore the sociological theory of Georg Simmel toward cultural objects, addressing how strong the seeming pretext of analyzing specific objects (vase loop, frame, chair, clothes, etc.) through metaphors actually represents the need to reconsider the world of objects from a strictly sociological perspective. The order of cultural objects must be interpreted through the codification and understanding of the social order. Secondly, for Simmel the achievement of modernity consists of the “becoming-society” of the world (of cultural objects). In other words, objects represent, trigger, and “irritate” social behaviors, and they operate as instruments of a shared and communal ritual. This peculiar order emerges into the intertwined triad of language (*symbolic sphere*), culture (*value sphere*) and social order (*intersubjective sphere*): within this frame any subject and object might assume its own meaning due to the order given by a unifying and organizing *form*.

Keywords Simmel | Sociology of Culture | Cultural Objects | Tragedy of Culture | Subject/Object





La nostra opera, non appena esiste, non soltanto ha un'esistenza oggettiva e una propria vita che si sono separate da noi, ma contiene in questo essere se stessa, come per grazia dello spirito oggettivo, forze e debolezze, parti costitutive e significatività, delle quali non siamo affatto responsabili e spesso rimaniamo sorpresi.

Georg Simmel (1911)

Time to put the silicon obsession down
Take a look around, find a way in the silence
Lie supine away with your back to the ground
Dis- and re-connect to the resonance now
You were never an island

A Perfect Circle (2018)

1. Cultura, società, oggetti culturali in Georg Simmel

Il rapporto che rende epistemologicamente valida una disciplina come la sociologia della cultura mantiene, nella sua costitutiva agonalità tra dimensione sociale e dimensione culturale, un intrinseco e inestricabile problema. Quando una teoria (sociologica) descrive fenomeni legati a oggetti culturali rischia spesso di cadere in un circolo vizioso: come rileva Richard Grassby a proposito degli studi condotti da gran parte degli storici della cultura, troppo spesso la teoria tende a oscurare una corretta analisi del rapporto tra immagini sociali e oggetti culturali. I fatti sono quasi sempre ricostruiti dalla teoria, non la teoria dai fatti (Grassby, 2005: 600). Occorrerebbe davvero un richiamo al motto fenomenologico husserliano (*"zu den Sachen selbst!"* – "alle cose stesse!") per lasciare che i fenomeni o gli oggetti culturali si manifestino nel loro originario significato e secondo la loro autentica funzione. Veniamo alla distinzione fondamentale (quindi al dilemma) tra « Sociology of culture » e « cultural Sociology » che sostanzialmente fa capo al dibattito innescato negli anni '90 dal *cultural turn* negli studi di Jeffrey Alexander (Alexander, 1995 ; 2003). Il punto è se la cultura (e i suoi oggetti) vada considerata come una variabile dipendente dal mondo sociale oppure se essa debba essere considerata come una dimensione indipendente che comunica e interagisce con il mondo sociale pur senza derivare da esso il suo proprio orizzonte semantico.

Un autore che certamente contribuisce storicamente alla formulazione della questione in oggetto è Georg Simmel, il quale comprende non solo il significato profondo di un rapporto sempre più stretto tra dominio sociale e sfera culturale, ma prova a esplorare il mondo degli oggetti culturali per lasciare emergere da essi il nesso di rapporti che ineriscono al mondo sociale. L'ordine degli oggetti culturali, detto altrimenti, possiede



una propria “dignità ontologica” e il suo meccanismo riflette quello dell’ordine sociale che ad esso afferisce.

Nelle pagine seguenti si intende analizzare il contributo simmeliano in relazione alla questione del rapporto tra cultura e immaginario sociale con particolare riferimento alla funzione degli oggetti culturali nelle dinamiche di strutturazione del sociale nella modernità. Nella sociologia simmeliana si fa largo uso di metafore, e gli oggetti, presi di volta in volta in analisi, non sono solo portatori di un significato materiale, ma innanzitutto simbolico (Tramontana, 2019). La tesi simmeliana che emerge è che tanto più complesso è il sistema socio-culturale di riferimento, tanto più necessario si farà il ricorso agli oggetti (e alla loro funzione simbolico-metaforica) che funge da strumento euristico e orientativo in una dimensione di reciprocità estremamente complessa (su questo tema si veda Blumenberg, 2010; Lakoff e Johnsen, 2003). Uno dei più grandi epigoni simmeliani è, da questo punto di vista, certamente Sigfried Kracauer (Cunico, 1992). La sociologia stessa, in quanto *scientia nova*, viene definita da Simmel con il ricorso di una metafora: Robert Park riporta, in un passaggio di una lezione berlinese del *Wintersemester 1899-1900*, una efficace immagine che Simmel adoperò per descriverne il senso; la sociologia è come una “nuova chiave per vecchi fabbri” o come “un nuovo martello per vecchie noci” (Simmel, 2012: 282). La sociologia, come spesso ricordato in altre occasioni da Simmel, non è una *nuova* perché scopre un nuovo oggetto d’indagine, ma è scienza del sociale in quanto offre un nuovo modo di osservare i processi sociali e culturali. Da questo punto di vista, Wright Mills è forse uno dei più prosperi eredi del pensiero simmeliano nell’insistere sull’idea che il “vedere” sociologico altro non è che un “guardare la realtà con occhi diversi” (Wright Mills, 2014); esso tende cioè, con forza catartica (l’immaginazione sociologica, o “il saper passare da una prospettiva a un’altra”) rispetto al mondo, ai suoi (s)oggetti e alle sue relazioni, a “lasciarli essere”, a “liberarli”.

Mi sembra necessario però chiarire, a questo punto, cosa s’intende nella prospettiva simmeliana per cultura (1), per oggetto culturale (2), e soprattutto definire come questi incidano nella “grammatica” delle immagini sociali e nella costituzione dell’ordine sociale (3). È necessario decostruire in altri termini quel “mito del museo” di cui parlava Quine quando indicava l’erronea convinzione secondo la quale gli oggetti esposti corrispondono a significati e le parole sono intese come etichette (Quine, 1986: 27): il mondo è già da sempre, questo insegna Simmel, un intreccio – e mai una semplice corrispondenza – di significati culturali e disposizioni o pratiche sociali. Mutuando alcune espressioni care al mondo della filosofia del linguaggio, diremmo che “il significato è l’uso” (Wittgenstein), oppure, per dirla con Dewey, esso è fondamentalmente una “proprietà del comportamento”.

(1) Non è compito semplice comprendere sotto quale dimensione Simmel analizzi la cultura nelle sue opere, se cioè con gli occhi del sociologo, del filosofo o dell’antropologo (Kaern, Phillips e Cohen, 1990; Habermas e Deflem, 1996; Frisby e Featherstone, 1998; Harrington e Kemple, 2012; Konersman e Westerkamp, 2015). Probabilmente è più efficace pensare che la relazione stessa tra questi campi del sapere



sia necessaria non solo da un punto di vista ontologico, ma anche metodologico (Pyythinen 2018; Ruggieri 2016; Cantò-Mila 2005 e 2018; Papilloud 2018). La cultura è relazione, espressione sintetica di un complesso rapporto inter e intrasoggettivo. Una prima provvisoria definizione di cultura è data nell'incipit di *Weibliche Kultur* (saggio che fa parte del volume *Philosophische Kultur*), in cui Simmel scrive:

La cultura può essere considerata il perfezionamento [*Vervollkommnung*] dell'individuo in virtù dello spirito oggettivato nel lavoro della specie durante il corso della storia. Si dice che un individuo è colto quando l'unità e la totalità della sua natura soggettiva si realizzano attraverso l'assimilazione di valori oggettivi: costume, conoscenza, arte, religione, formazioni sociali, forme espressive dell'interiorità. La cultura è quindi una sintesi [*Synthese*] tutta particolare dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo, il cui senso ultimo risiede senza ombra di dubbio nel perfezionamento dell'individuo (Simmel, 1985: 213).

L'accumulazione di esperienza da un punto di vista filogenetico nell'uomo si traduce in una riserva di immagini sociali. L'immagine sociale è depositaria di un *significato*, si direbbe quasi archetipico, che è dettato primariamente dal suo *uso* (per riprendere la locuzione di Wittgenstein). Questo Simmel lo esplicita già in un importante saggio del 1885 dal titolo emblematico *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*: la relazione tra la teoria evoluzionistica e una teoria della conoscenza sta proprio nella "evoluzionizzazione degli apriori" (Karlsruhe, 2001; cfr. Helle, 1989), ovvero in quella che potremmo altrimenti definire una storicizzazione dei presupposti epistemologici nella costituzione figurativa del mondo (sociale). Questi aspetti rimandano ad una interessante evoluzione negli studi simmeliani delle ricerche dei suoi maestri berlinesi Lazarus e Steinthal nel campo della *Volkerpsychologie* (Frisby, 1984; Meschiari 1992 e 1996). Questa convinzione simmeliana confluisce nel suo opus magnum *Philosophie des Geldes*, quando scrive:

Nella lingua e nel costume, nella struttura politica e nelle dottrine religiose, nella letteratura e nella tecnica, è depositato il lavoro di infinite generazioni, come spirito oggettivato dal quale ognuno prende quanto vuole e come può, ma che nessuno potrebbe esaurire; il rapporto tra la quantità di questo patrimonio e la quantità di ciò che da esso viene attinto è il più svariato e casuale e l'esiguità o l'irrazionalità delle quote individuali lascia intatti il contenuto o la dignità di quel patrimonio comune, come un qualsiasi essere corporeo non è minimamente toccato dal fatto di essere percepito o meno (Simmel, 1984: 635).

Certo è che nello sviluppo di questa tesi, soprattutto in relazione al rapporto tra soggetto e oggetto nella dialettica culturale, Simmel intravede il carattere dinamitardo e "tragico" della cultura moderna. Ciò che con la cultura si produce diventa sempre più autonomo rispetto alla sua fonte soggettiva, sviluppando una forza distruttiva e autodistruttiva. In un recente saggio dal titolo provocatorio e altisonante *Das Ende der Kultur* [*La fine della cultura*], Ferdinand Fellman conduce un'analisi serrata dell'attualità delle intuizioni simmeliane relativamente al concetto di cultura nel mondo contemporaneo. Oggi cultura e società, sostiene l'autore rileggendo e interpretando



alcuni passaggi fondamentali delle pagine simmeliane sul tema, non sono più concetti congruenti, e anche il loro legame in rapporto alla storia di un popolo o di una comunità, si trova in rotta di collisione. È necessario chiarire quale senso abbia ancora parlare di cultura come di “singolare collettivo” [*Kollektivsingular*] (Fellman, 2015: 79). Simmel ha per così dire anzi “operazionalizzato” la nozione di cultura, come si diceva poco sopra.

Cultura - continua Fellman - non sta più per superiorità dello spirito sulla natura, quanto pericolo [*Gefährdung*] degli uomini in relazione a ciò che producono. In ciò Simmel appartiene a quella cerchia di pensatori europei che sentono il loro tempo come crisi della cultura [...] La tragedia consiste nel fatto che la cultura è sempre in pericolo [*gefährdet*] e che le catastrofi umane non sono incidenti fortuiti. Qui Simmel apre la pista all'imminente arrivo della Prima Guerra mondiale (Fellman, 2015: 80 e 88).

(2) In una lezione del semestre invernale 1906-1907, come riportato da Hermann Schmalenbach, Simmel sostiene che l'anima umana non è né specchio né un contenitore ricettivo-passivo della natura, ma è un ente-“creatore” [*ein Schöpferisches*] rispetto ad essa (Simmel, 2012: 565). L'uomo è l'essere vivente che produce il mondo nel quale vive attraverso una continua rinegoziazione di senso: egli vive *tra* natura e cultura. La cultura, che poi è la sua “seconda natura” - concetto elaborato a partire da *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* del 1911 (Simmel, 1985) -, è il modo con cui egli si presenta al mondo “ideandolo”. Al rapporto dualistico tra uomo (soggetto) e natura (oggetto) si aggiunge all'interno della soggettività un nuovo rapporto paradossale e conflittuale tra spirito soggettivo (immanenza della vita, come percorso di perfezionamento) e spirito oggettivo (forme culturali, che contribuiscono in modo decisivo al quel percorso di perfezionamento). L'uomo costruisce ponti dove la natura mostra abissi; è “essere pontificale” - efficace formula magistralmente adottata da Peter Sloterdijk che, pur non menzionando direttamente Simmel, ne condivide a pieno lo spirito analitico.

L'uomo è l'essere pontificale che, a partire dagli stadi più primitivi della propria evoluzione, getta archi, idonei ad essere tramandati tra le teste di ponte della sua corporeità e quelle inserite nei programmi culturali (Sloterdijk, 2010: 15)¹.

(3) Un oggetto culturale “incorpora” (“embeds”, in un senso che oggi diremmo molto simile all'embodiment elaborato dalla filosofia della mente) *significati culturali*, producendo senso e incanalando comportamenti individuali e sociali (Griswold 1987; 2005). Quello che in un primo senso abbiamo definito cultura, ovvero un deposito di memorie collettive, sedimentato nel corso dei secoli, trova nell'oggetto culturale la sua

¹ L'incipit di *Ponte e porta* (1909) di Simmel recita: “L'immagine delle cose esterne comporta per noi l'ambiguità in base alla quale tutto nella natura può sembrare collegato ma anche separato [...] Soltanto l'essere umano di fronte alla natura possiede la capacità di unire e di dividere, grazie a questo modo di procedere in base al quale ogni cosa è sempre il presupposto dell'altra” (Simmel, 2012a: 1).



dimensione per così dire pratico-operativa. Un oggetto culturale in altri termini veicola il senso della *forma* culturale di riferimento: per fare un esempio, un'opera d'arte veicola una dotazione di senso artistica rappresentando un mondo (quello intenzionato dal soggetto creatore) e costruendo un mondo condiviso (tutti i significati più o meno pratici e operativi che tale opera può generare nella mente dei suoi fruitori).

Se la cultura in senso tradizionale, ovvero come patrimonio identitario di una comunità (locale, nazionale, storica ecc.), funge da strumento di *integrazione individuale*; la cultura in senso moderno ("operativo") funge invece, in forza dei suoi oggetti, sempre più come strumento di *integrazione sistemica*. Quest'ultimo aspetto dipende dal fatto che la cultura stessa è un giano bifronte, composto da una parte soggettiva e una oggettiva (oggettuale):

La cultura consiste - e questo è determinante per la sua comprensione - nell'incontro di due elementi, che non ha nessun contenuto preso per sé: l'anima soggettiva [*die subjektive Seele*] e il prodotto oggettivo spirituale [*das objektiv geistige Erzeugnis*] (Simmel, 1985: 192).

La modernità non è solo il luogo della lacerazione e mutua estraneizzazione tra questi due elementi, ma anche quello della loro progressiva dipendenza reciproca. Nelle riflessioni mature di Simmel emerge un interesse esplorativo notevole per tutte quegli atteggiamenti culturali collettivi (civetteria, avventura, vita metropolitana, moda ecc.) nei quali si fa chiaro questo rapporto strettissimo e paradossale tra forze soggettive (individuali) e istanze oggettive (forme sociali e culturali).

Che lo spirito crei un'oggettività indipendente, attraverso cui il soggetto si sviluppa verso se stesso a partire da se stesso, è il concetto di ogni cultura; ma proprio in questo modo quell'elemento determinante, integrante della cultura, è predeterminato ad uno sviluppo autonomo che continua a consumare le forze dei soggetti e a trascinare i soggetti con sé senza tuttavia portarli al proprio livello: lo sviluppo dei soggetti non può percorrere la via presa dallo sviluppo della via degli oggetti (Simmel, 1976: 105).

Uno dei temi più controversi nell'analisi degli oggetti culturali in Simmel è il rapporto che lega "forma" e "contenuto". Forte del dibattito neokantiano di fine Ottocento a cui Simmel prese vivacemente parte (Köhnke, 1996), la questione della distinzione epistemologica tra forma (*Form*) e contenuto (*Material*) è presente in tutte le digressioni socio-culturali sul tema, che spesso fungono da cornice teorica propedeutica (dagli scritti espressamente sociologici a quelli di filosofia della cultura). Il materiale caotico e plurale della realtà è ricondotto dall'intelletto umano sotto il dominio della forma. La parola chiave simmeliana di *Wechselwirkung* identifica qualsiasi forma di azione reciproca tale da far convergere in una forma contenuti specifici di diverso genere. Nel caso dei fenomeni sociali, ad esempio, impulsi e fini individuali convergono in forma interattiva generando "forme di socializzazione" (*Formen der Vergesellschaftung*): questa è la tesi sostenuta fin dal primo scritto sistematico di Simmel *Das Problem der Sociologie* (1894), che poi convergerà - in una versione fortemente ristrutturata - nel primo



capitolo del suo *opus magnum* del 1908 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*.

Le cause e i fini particolari, senza che sia stata raggiunta una socializzazione, rappresentano in un certo senso la massa, il *materiale* del processo sociale; che la realizzazione di queste cause, la promozione di questi fini determini un'azione reciproca e una socializzazione tra i suoi esponenti, questo rappresenta la *forma* di cui quei contenuti si rivestono e sulla cui separazione da questi ultimi, in forza dell'astrazione scientifica, si fonda l'intera esistenza di una specifica scienza *della* società (Simmel, 2014: 40-41).

L'ideazione della forma è il condensamento di materiale disomogeneo e disordinato (fini particolari) che proviene dall'interazione tra individui: tale forma è la sedimentazione di una azione reciproca. Le forme – siano esse sociali o culturali – hanno però la peculiarità non solo di rappresentare e veicolare tali fini, ma anche di orientare e significare l'azione individuale. Simmel aveva una particolare predilezione per la sfera estetica, e ne subiva fortemente il fascino. Arti liriche ma anche plastiche: la sua devozione per Rodin lo portò ad una vera e propria concettualizzazione di una nuova idea del “dare forma” a ciò che è informe per natura. L'artista francese riesce a conferire forma all'anima moderna, alle sue nevrosi, alle sue contraddizioni, alla sua costitutiva trasmutabilità: egli è l'artista del movimento e della “legge individuale” (Simmel, 1985: 154 e ss.).

Mnemosyne (Bilderatlas) di Aby Warburg è una raccolta di circa 60 tavole ricoperte di stoffa nera su cui, appuntate centinaia di riproduzioni fotografiche (tra cui opere d'arte antiche e contemporanee, disegni, reperti archeologici, ritagli di giornale, francobolli e fotografie). Il *Bilderatlas* è la trasformazione del significato “formale” di “atlante” in senso cartografico (almeno come ci è stato tramandato da Mercatore in poi) (Johnson, 2012: 10): è una ideazione di uno spazio geografico immaginario-collettivo. La giustapposizione in questo lavoro produce un ordine che non è in nessun luogo: è la messa in opera della memoria e dell'immaginario. In questo progetto, come non mai, emerge con chiarezza il concetto warburghiano di *Pathosformel*: identificazione nell'immagine di forma e contenuto di una superiore unità di valenza espressiva, al di là delle modificazioni stilistiche. Il risultato è la creazione di un universo visuale in cui convivono e dialogano tra loro immagini tra le più lontane. In questa concezione innovativa di cultura, di prodotto culturale, Warburg risente certamente tanto della lezione simmeliana, sebbene – come molti – il suo giudizio verso il maestro fu ingeneroso. Aby Warburg (e suo fratello Max) conoscevano molto bene l'opera di Simmel, al punto che era nelle intenzioni di Max proporgli un incarico accademico a Hamburg nel 1915, quando già da circa un anno Simmel ricopriva un incarico presso l'Università di Strasburgo. Come emerge da uno scambio epistolare tra i fratelli, inspiegabilmente Aby si oppose con forza, ritenendo che Simmel, al di là dei suoi “virtuosismi” e della sua indiscussa intelligenza, potesse rappresentare un pericolo dal punto di vista accademico, considerando la sua ecletticità e il suo relativismo (l'estratto di questo scambio epistolare si trova ora in Simmel, 2008: 937-938).



2. La dialettica degli oggetti culturali : vita e tragedia della cultura in Simmel

Jane Bennett ha recentemente indagato il campo di quello che viene definito “vital materialism”: viene preso in considerazione il vasto settore delle relazioni che legano non solo le persone tra loro, ma in genere “umani” e “cose”, sostenendo più precisamente la tesi di una agenzialità non esclusivamente umana, ma anche materiale e “cosale” (Bennett, 2010). Bennett cerca, quindi, di dare voce al “Thing-Power”. Il nome di Simmel nel suo più celebre volume *Vibrant Matter* manca completamente e mi pare una lacuna significativa per quello che la teoria simmeliana ha fornito a sostegno della sua tesi. In un saggio del 1909 dal titolo *Die Zukunft unserer Kultur* Simmel aveva fornito una emblematica esplicazione di quello che intende per nuovo rapporto tra soggetto e oggetti (culturali):

Il soggettivismo della vita individuale moderna” [*der Subjektivismus des modernen Individuallebens*], “il suo arbitrio sradicato” [*seine wurzellose Willkür*], non è nient’altro se non l’espressione del fatto che questa incalcolabile ed estesa, complessa, arricchita cultura degli oggetti e delle istituzioni rende possibile all’individuo di raggiungere la relazione interna unitaria alla totalità culturale (Simmel, 1957: 96).

Uno dei testi probabilmente più suggestivi ed emblematici nella teoria (della vita sociale) degli oggetti in Simmel è *L’ansa del vaso* [*Der Henkel*]: si tratta di un saggio inserito in una coerente cornice teorica (il volume *Philosophische Kultur*, dato alle stampe nel 1911). *L’ansa del vaso* è elemento accessorio e marginale dell’oggetto in sé (il vaso) che tuttavia merita un’attenzione analitica di tutto rispetto: l’ansa infatti non è puro ornamento, ma si configura come quell’elemento che collega due “mondi” (quello *reale-esterno*, in cui governa il principio pratico dell’utile, e quello *ideale-immaginario*, ovvero quello dell’arte, in cui governa il principio estetico del bello e del dilettevole).

Il principio dell’ansa: essere il medium dell’opera d’arte con il mondo, medium che è tuttavia perfettamente compreso nell’opera d’arte, trova infine conferma nel fatto che il suo pendant, l’apertura del recipiente nel lato da cui si versa il liquido, dipende dallo stesso principio (Simmel, 1976: 80)

L’armonizzazione tra questi due mondi è fornita da un “atto” straordinariamente naturale, ovvero l’investimento simbolico che subisce l’oggetto nella cancellazione del limite “spirituale” tra interno ed esterno. L’anima soggettiva, spiega Simmel, sperimenta, grazie all’ansa, l’oggetto (il vaso) non più come strumentalità (Simmel, 1976, p. 77 e ss.), ma come “finalità” intrinseca, come autoreferenzialità (è quello che in Simmel ho definito altrove il meccanismo dell’*inversione teleologica*): esso diventa così un oggetto estetico. L’anima e il suo immaginario si costituiscono in forza di quella “reciprocità” [*Wechselwirkung*] che è la cifra di tutto il moderno: gli oggetti non sono



(mai) più semplici oggetti e il soggetto non è (mai) un fruitore passivo di essi. Non è più possibile separare contesti semantici di riferimento: l'ansa - «l'unità della visione» [*Erscheinung*] - perde la sua dimensione autentica se ci si limita a considerarla *esclusivamente* dal punto di vista utilitaristico-pratico o *esclusivamente* da quello estetico.

[...] Bisogna considerare l'*ampiezza* dei rapporti simbolici, che si manifesta proprio nella loro validità anche per ciò che è insignificante in sé e per sé. [...] Un'entità appartiene assolutamente all'unità di un campo che la comprende e, nello stesso tempo, è rivendicata da un ordine delle cose completamente diverso, che le impone una finalità dalla quale la sua forma viene determinata, senza che questa forma risulti per questo meno inserita nella prima connessione, come se la seconda non esistesse affatto (Simmel, 1976: 81).

Più avanti nel testo Simmel spiega che analogamente in altri ambiti (morale, estetico ecc.) si verifica un meccanismo simile in cui emerge l'ambivalenza di questo discorso: tendiamo a trasferire in questi ambiti un valore e una normatività "oggettivi" tanto che questi domini finiscono per esercitare in noi una forza "reale", altrettanto reale come quella che muove i nostri movimenti interiori e soggettivi. Le leggi, scrive Simmel in *Normatività dell'opera d'arte*, possono essere ricondotte nell'uomo sostanzialmente a due orientamenti, "naturale" e "normativo": nel primo caso indicano una necessità reale, nel secondo una ideale (Simmel, 2012a: 31).

L'inquadramento teorico di questo stato di cose viene fornito da Simmel nel ben più celebre saggio *Concetto e tragedia della cultura* (1911) in cui l'autore sostiene che lo spirito soggettivo deve abbandonare la propria soggettività "[...] per vivere quel rapporto con l'oggetto attraverso il quale si attua il processo dell'acquisizione della cultura" (Simmel, 1976: 87). Oggettivazione dello spirito (cultura) e simbolizzazione dell'oggetto sono due processi potentissimi che determinano la vita sociale dell'individuo moderno: quelle che Simmel definisce le "forme oggettivamente spirituali" sono l'arte, il costume, la scienza e gli oggetti costruiti secondo un fine, la religione, il diritto e la tecnica - tutte "stazioni" che lo spirito deve percorrere per conquistare il suo proprio valore, ovvero la propria cultura.

La vita che assumono tali oggetti culturali consiste nel fatto che essi non dipendono più dall'attività psichico-soggettiva di chi li percepisce, ma dal "valore" che essi assumono - una volta accordato e condiviso socialmente - un valore che "non ha bisogno di soggettivazione" (Simmel, 1976: 91). Spiega quindi Simmel:

Il valore specifico della cultura è inaccessibile al soggetto se non lo raggiunge attraverso realtà obiettivamente spirituali: e queste sono valori di *cultura* solo in quanto sono tappe di quel cammino che l'anima percorre da se stessa a se stessa, da quella che si può chiamare la sua condizione naturale alla sua condizione culturale (Simmel, 1976: 92).

Questo determina quel carattere paradossale, "tragico" e contraddittorio della vita moderna: sempre più forte cresce la dipendenza dello spirito soggettivo di conoscersi e riconoscersi attraverso oggetti culturali, divenuti sempre più autonomi e sentiti quasi come estranei. Simmel comprende che è in opera un capovolgimento strutturale nello



spirito umano: la modernità, in forza della progressiva divisione del lavoro, della differenziazione sociale e della necessaria contingentizzazione del mondo (il tutto messo in moto dalla richiesta di sempre maggiore “reciprocità”) consegna all’uomo un nuovo rapporto interattivo, dinamico, ma “tragico” tra forza soggettiva e elemento oggettivo. La forza produttiva dei soggetti (immaginario sociale e culturale) non è più un polo antitetico rispetto alla sfera degli oggetti: questi ultimi entrano di fatto nell’immaginario collettivo con una consistenza ontologica nuova – e questo stato di cose ridisegna funzioni e significati. Un’automobile, uno smartphone, un gilet giallo, una protesi robotica (per fare alcuni esempi a noi vicini), non conservano più un significato passivo, legato alla loro strumentalità (praticità), ma cominciano a diventare elementi proattivi di una vita culturale nuova. Rivendicano il proprio diritto “normativo” di esistenza. La conclusione del saggio *Concetto e tragedia della cultura* è davvero emblematico:

La grande impresa dello spirito, superare l’oggetto come tale, creando se stesso come oggetto, per ritornare a se stesso arricchito da questa creazione, è possibile infinite volte; ma lo spirito deve pagare questo auto-compimento con la tragica chance di veder prodursi nell’autonomia del mondo da lui creato, che è la condizione di questo auto-compimento, una logica e una dinamica che conducono con rapidità crescente i contenuti della cultura ad una distanza sempre maggiore dal fine della cultura (Simmel, 1976: 109).

Mi sembra palese l’infinita riserva di significati che questo ragionamento simmeliano possa avere in termini di ricadute teoriche nell’attuale dibattito sul rapporto tra uomo e “macchine” – dalla cultura *Cyborg* (Haraway, 1995) fino alla contemporanea *Robotics culture* (Samani et al., 2013) e al tema del *post-human* (Braidotti, 2013; su quest’aspetto si veda anche Al-Amoudi e Morgan, 2018).

Nel fenomeno sociale della moda Simmel aveva avuto modo di rilevare come all’interno dei rapporti dialettici di imitazione e distinzione, che muovono gli individui, l’oggetto che viene simbolicamente investito di tali forze sociali contrastanti assume una dimensione centrale.

La moda innalza l’insignificante facendone il rappresentante di una totalità, l’incarnazione particolare di uno spirito collettivo. Secondo il suo concetto, la moda non può mai essere una norma adempiuta da tutti, ed ha quindi la proprietà di rendere possibile un’obbedienza sociale che è allo stesso tempo una differenziazione individuale (Simmel, 1985: 39).

In *Sociologia* (1908) Simmel aveva intuito che non solo gli oggetti nello spazio esercitano una forza simbolica nella loro continua azione reciproca, ma lo spazio stesso è un concetto sociologico che consente la pensabilità di quel «tra» come «reciprocità meramente funzionale» (Simmel, 1989: 525). In ogni azione sociale lo spazio è non solo contenitore, ma anche cornice semantica relazionale (“frame” avrebbe detto più tardi Goffman) – e, ancora con una potente metafora, dove ciò che collega – il ponte – è possibile rinvenire una unione, allo stesso tempo vi si rileva una distanza (Simmel, 1989: 76). Le relazioni hanno sempre questa duplice veste, ovvero quella di unire e



separare. Il celebre saggio simmeliano *Ponte e porta* (1909), richiamato poco sopra, ricalca sostanzialmente questa teoria che Simmel ritiene idonea sia nelle sue indagini sociologiche *sensu strictissimo* sia in quelle a metà strada tra filosofia e sociologia della cultura.

L'analisi condotta sugli oggetti culturali è in Simmel la testimonianza di un nuovo modo di produrre sapere: la sociologia, come si è detto, è un *vedere*, uno scoprire ciò che è già da sempre sotto gli occhi. Nelle pagine introduttive di *Philosophische Kultur* Simmel ricorre ad una favola per spiegare il compito del suo lavoro. Un contadino in punto di morte confida ai suoi figli di aver nascosto un tesoro nel suo campo: i tre si mettono a dissodare il terreno in cerca di quel tesoro che alla fine non troveranno mai. Il lavoro di ricerca, il dissodamento del terreno, aveva però fruttato loro tre volte di più di quanto prometteva quel tesoro. Allo stesso modo Simmel è convinto che il compito dello "scavare" sia "la necessità e l'intima determinatezza del nostro spirito" (Simmel, 1985: 11), giacché, come nella favola, aver dissodato il mondo porterà frutti inattesi². Ecco allora che anche oggetti come le "rovine" o le "alpi" (più in generale "il paesaggio") sono l'occasione di una riflessione sul rapporto tra uomo e natura, tra cultura e natura. Si tratta di elementi in cui l'uomo, in quanto essere vivente eccentrico, manifesta il suo modo proprio di vivere, di vedere e di abitare il mondo. L'uomo possiede, tra le tante qualità proprie della sua essenza, l'arte dell'incorniciare (*framing*): l'atto dell'incorniciare consente di ricondurre, secondo una modalità semanticamente coerente e corretta, un frammento in forza di una totalità immanente. È quello che accade con le cornici delle opere d'arte che "isolano" la rappresentazione di una realtà dalla realtà stessa, consentendo l'istituzione della legalità interna dell'opera d'arte.

Uno scenario interessante ai fini del nostro discorso è quello recentemente illustrato da Luciano Floridi nell'opera collettanea *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Le intuizioni di Floridi sembrano particolarmente interessanti soprattutto quando, riprendendo la celebre distinzione di Hayeck tra "kosmos" e "taxis" (tra processi evolutivi e costruzione), evidenzia uno iato epocale nella nuova vita che gli artefatti possono avere (anche in relazione al mondo umano):

In the onlife-world, artefacts have ceased to be mere machines simply operating according to human instructions. They can change states in autonomous ways and can do so by digging into the exponentially growing wealth of data, made increasingly available, accessible and processable by fast-developing and ever more pervasive ICTs (Floridi, 2015: 10).

² Questa immagine avvicina molto il *modus operandi* di Simmel a quello di Benjamin (suo grande estimatore), il quale fu una volta definito – a buona ragione – da Hannah Arendt un "pescatore di perle" (Arendt, 1993): Benjamin fa a fondo nelle sue ricerche e scopre nelle profondità del mare perle che sono frammenti spendenti di una unità/totalità divenuta impossibile.



3. La costruzione estetica del «contesto sociale»: la lezione di Simmel tra linguaggio, cultura e ordine sociale

I recenti studi e ricerche sul “campo” di Charles Goodwin hanno contribuito sensibilmente a restituire alla vita degli oggetti la giusta dignità ontologica in un senso sociologico. Attraverso una attenta decodifica delle immagini in luoghi di lavoro (tribunale, scavo archeologico, esperimenti chimici ecc.), ma più in generale dell’*ordine delle cose*, della loro interazione e del significato che è in continua negoziazione tra soggetti (attori) sociali, Goodwin insegna che il «contesto sociale» è il frutto di una interazione strutturale e strutturante (Goodwin, 2003). Linguaggio (sfera dei significati), cultura (sfera dei valori) e società (ordine intersoggettivo) sono in un sempre più stringente rapporto di interdipendenza.

Georg Simmel insegna per primo che la cultura è il superamento del rigido dualismo soggetto-oggetto (D’Andrea, 1999: 60 e ss.), nel senso che nella modernità essa rappresenta un *processo* di perfezionamento soggettivo-individuale attraverso il rapporto “tragico” con gli oggetti³. In più, diremmo oggi, questa *tensione produttiva* si edifica sempre più in una dimensione estetico-linguistica: *estetica*, in un senso che rimanda alla contingenza, al quel “libero gioco delle facoltà” (il piacere prodotto dalla forza dell’immaginazione nel Kant della *Critica del giudizio*), a quella dimensione libera e creativa dell’interazione; *linguistica*, perché sempre più quel processo di perfezionamento di cui si accennava poco sopra è intelaiato nella triade linguaggio-cultura-società. Non si dà ordine sociale se non attraverso un certo ordinamento culturale che è innanzitutto una “forma di linguaggio” o una pratica discorsiva (Benhabib, 2005). Charles Taylor in modo sintetico ed efficace sostiene che “un linguaggio non serve solo a *ritrarre* noi stessi, ma concorre a *costituire* le nostre vite” (Taylor, 1985: 10) e, in un’altra occasione, ritiene esplicitamente che “un Sé esiste soltanto all’interno di quelle che io chiamo reti di interlocuzione” (Taylor, 1993: 36). Tutto ciò accade sullo sfondo di quell’«universalismo interattivo», di cui parla

³ Il rapporto tra soggetto e oggetto nella filosofia della cultura (come anche nella sociologia) di Georg Simmel rappresenta un orizzonte problematico che andrebbe approfondito in una sede appropriata. È noto che nella sezione “sintetica” di *Philosophie des Geldes* Simmel abbia dedicato un’analisi dettagliata del rapporto tra soggetto e oggetto in relazione allo “stile di vita”, che nella modernità ristrutturava questo dualismo in una forma inedita e interattiva. Non più una pura interiorità (soggetto) contrapposta ad una pura exteriorità (oggetto), ma – come testimonia l’incipit di *Concetto e tragedia della cultura* – il soggetto (uomo) è quell’essere che s’inserisce nell’ordine naturale generando, attraverso gli oggetti, una “seconda natura”, ovvero interiorizzando l’oggettivo ed exteriorizzando il soggettivo. In *Grundfragen der Soziologie* il sociologo berlinese avrebbe poi ulteriormente indagato gli esiti sociologici di questa “ristrutturazione”: egli individua, infatti, una “differenza di livello” tra il soggetto individuo [*Subjekt Individuum*] e il soggetto massa [*Subjekt Masse*] che si estende per tutta la vita sociale (Simmel, 1983: 66): nel rapporto individuo-società emerge infatti quel carattere interattivo e dinamico che si concretizza nei due movimenti generativi fondamentali di socializzazione [*Vergesellschaftung*] e individualizzazione [*Individualisierung*].



Benhabib, all'interno del quale le culture "[...] ci forniscono sia le narrazioni sia pratiche, sia le enunciazioni sia gli atti" (Benhabib, 2005: 36).

Si tratta di raccogliere un insegnamento che viene da lontano, da Goffman, Schegloff, Sacks, e in generale da tutti quegli studiosi che si sono sforzati a partire dagli anni '50 di dimostrare come esista un ordinamento simbolico che tiene insieme sfera del linguaggio, ordine sociale e mondo degli oggetti (culturali). Si può così tentare il compito, già evidenziato da Foucault (Foucault, 1998: 50 e ss.), di rintracciare quella "trasparenza" originaria (e perduta) di Babele, ovvero quella che lasciava che le parole somigliassero a cose, che significassero cose. La "dispersione delle lingue", in realtà, come sostiene di recente Belardinelli, potrebbe rappresentare simbolicamente una possibile nuova condizione antropologica (un nuovo *ordine*) da leggere come modello per la società della globalizzazione, in cui la pluralità delle culture e la sfida di un "discorso universale" rimette al centro quella triade produttiva di linguaggio, cultura e società. Riprendendo il celebre esperimento mentale di Quine, l'uomo può trovare nella "traduzione" un potente esercizio culturale, sociale, teologico (Belardinelli, 2018). Lo sforzo di lasciare essere l'Altro si manifesta nel linguaggio, nelle transazioni culturali, nello sforzo di comprendere i significati che si incorporano in segni, oggetti, pratiche.

Simmel aveva intuito in modo lungimirante che il linguaggio - in particolare la conversazione - esercita un particolare ruolo sociale e culturale. In un prezioso saggio del 1910 *Soziologie der Geselligkeit* Simmel focalizzava l'attenzione su quel fenomeno tutto particolare della "socievolezza", ovvero dell'astrazione formale alla seconda potenza di ogni interazione sociale. Quando infatti la *Wechselwirkung* si è liberata e sganciata da tutti i suoi riferimenti "materiali" (dai suoi contenuti), essa diventa puro esercizio sociale nella forma di gioco. La "forma della forma" che si dà con Simmel nella socievolezza, tale astrazione dell'astrazione, si concretizza in modo esemplare nella conversazione:

È nella conversazione [*Gespräch*], nel supporto di ogni comunanza umana, che si rivela infine in che misura la socievolezza porti a compimento l'astrazione di quelle forme sociologiche di interazione altrimenti significative per il loro contenuto, conferendo ad esse, nel loro ruotare su di sé, un ruolo umbratile [...] Nella socievolezza il discorrere [*Reden*] diventa fine a se stesso, non in senso naturalistico, come nella chiacchiera [*Geschwätz*], ma nell'*arte* dell'intrattenimento che segue le sue proprie leggi artistiche (Simmel, 1997: 53, cfr. Simmel, 1999).

Il discorrere come *arte* vuol dire nient'altro che attraverso la pratica intersoggettiva del discorso emerge un piano normativo che restituisce ordine al discorso stesso, agli attori, alla dimensione culturale, alla sfera del significato ultimo dell'interazione stessa. Il Goffman di *Frame Analysis* è forse il più attento sociologo a spingersi nella direzione indicata da Simmel: l'analisi della sfera della conversazione e del linguaggio sotto l'aspetto performativo e drammaturgico apre, come è noto, uno scenario nuovo nelle indagini sulle interazioni quotidiane (Goffman 2001). L'interazione intersoggettiva



coinvolge gli individui su più livelli e su più significati, intelaiando una trama complessa tra ambito enunciativo, ordine sociale e dimensione culturale. L'identità è il prodotto di questo intreccio.

Vale la pena fare un ultimo chiarimento sul concetto di "forma" in relazione al rapporto tra soggetto e oggetto e tra individuo e collettività, anche relativamente alle pratiche discorsive. Tutto ciò che è dato come forma (anche rispetto a un contenuto) esprime, come si è detto, una forza simbolica che rimanda a un orizzonte semantico socio-culturale di riferimento inteso in termini di totalità interattiva. Anche se una vita degli oggetti (culturali) nel mondo contemporaneo non è più solo possibile, ma anche necessaria, l'appello simmeliano che segue – preso dall'opera *Grundfragen der Soziologie* – resta in fondo un monito, o quanto meno una indicazione significativa sullo stato di cose fin qui evidenziato: "La forma è sempre una connessione introdotta da un soggetto che opera proprio nel senso del connettere" [*Die Form, die immer eine Verbindung ist, nur von einem verbindenden Subjekt hinzugefügt wird*] (Simmel, 1983: 38; cfr. Simmel, 1999: 66). È sempre importante, cioè, non dimenticare che il senso della connessione (formale) di "ordini" di qualsiasi sorta è da rintracciare in ultima analisi nel soggetto – e quando Simmel parla di soggetto fa ancora riferimento alla dimensione antropologica fondamentale che sostiene qualsiasi forma di interazione. Rimanda, in altri termini, a quell'unità fondamentale dell'individuo che non è mai oggetto di una conoscenza, ma sempre di un "esperire vivente" [*Erleben*] (Simmel, 1983: 37), ovvero a quel centro spirituale oggettivante, ma inoggettivabile che è l'uomo – "l'unità di un vivere sociale tanto intellegibile quanto enigmatico" (Simmel, 1983: 41). Lo spostamento degli interessi verso il "soggetto morale" negli ultimi studi di Foucault si muove proprio all'interno di una domanda di senso sulle "forme di vita" e sulle "pratiche di sé" (Fassin, 2019: 78 e ss.; Foucault, 2018).

Per concludere, quindi, si torna alla dimensione triadica di linguaggio, cultura e società richiamato poco sopra e che trova nella dimensione estetico-narrativa la sua ragion d'essere. Goffman riteneva che i giochi sono attività che costruiscono mondi (Goffman 2003: 41), al punto da far emergere una "forma altamente strutturata di fatidicità reciproca". L'aspetto ludico-estetico nella teoria sociologica simmeliana è certamente un motivo dominante, in particolare nelle sue opere mature. È necessario che il sociale, assecondando il processo di progressiva differenziazione e complessità sistemica, sviluppi al massimo stadio la sua contingenza, la sua pluralità, la sua indeterminatezza (Mongardini, 2009). E questo compito riesce meglio dove il sociale si esprime come arte e come gioco. Nella lezione berlinese del *Wintersemester 1900-1901* sopra menzionata e riportata da Robert Park, Simmel sostiene che "[...] l'opera d'arte esprime i contenuti della vita senza la vita stessa" (Simmel, 2012: 349). Essa raggiunge cioè un livello tale per cui i contenuti della vita (sociale) sono sganciati in un puro gioco di forme, in quel già richiamato kantiano "libero gioco delle facoltà" (di intelletto e immaginazione). Nella dimensione estetica il *principium rationis* è ricondotto a quella "finalità senza fine" che determina l'esperienza del bello: l'intelletto [*Verstand*] dona normatività all'immaginazione [*Einbildungskraft*] nella forma della narrazione interculturale e



intersoggettiva. Molto è stato detto e scritto sulla presenza di temi estetici che emergono in maniera eccentrica in gran parte dei saggi simmeliani, e c'è chi, come Robert Nisbet ha ritenuto che proprio questo atteggiamento "estetico" abbia sottratto Simmel dall'essere etichettato secondo una determinata tradizione o teoria:

Remove the artist's vision from the treatment of the stranger, the dyad, and the role of secrecy, and you have removed all that gives life. In Simmel there is that wonderful tension between the aesthetically concrete and the philosophically general that always lies in greatness. It is the aesthetic element in Simmel's work that makes the full absorption of his sociological substance by anonymous, systematic theory (Nisbet, 1968: 156).

L'oggetto culturale svolge quella funzione estetica che gli consente di librarsi al di sopra di contenuti specifici. È ancora nelle battute introduttive del saggio *L'ansa del vaso* che Simmel rimarca la differenza tra la strumentalità degli oggetti comuni e l'autonormatività e autoreferenzialità degli oggetti estetici, introducendo così il tema dell'ansa che gioca un ruolo di mediazione tra il mondo degli oggetti e quello puro dell'arte:

L'oggetto reale è in un rapporto di interazione con tutto ciò che fluttua o permane intorno ad esso, mentre il contenuto dell'opera d'arte ha reciso questi fili e fonde soltanto i suoi elementi in una unità autosufficiente. Per tutto questo l'opera d'arte ha un'esistenza al di là della realtà (Simmel, 1985: 101).

Simmel aveva ben compreso che la società moderna, teatro della vita sociale complessa, caotica e sempre più intrecciata, intensifica naturalmente quell'apertura contingente e pluralistica col fine di consentire la liberazione (nel senso di redenzione dal loro isolamento) degli oggetti che orientano il nostro agire collettivo. La libertà degli oggetti culturali: in un senso soggettivo e oggettivo del genitivo; gli esiti tragici della cultura non vanno arginati, ma accelerati e superati, lasciando così essere gli oggetti culturali nella loro pura autonomia. Soggetto e oggetto acquisiscono sempre nuovo senso in una dimensione narrativa e interconnessa. Si rinuncia a qualsiasi forma di essenzialismo (nella definizione di collettività, culture e soggetti), ma si rimanda sempre alla dimensione di quella "connessione (*forma*) introdotta da una soggettività" (universale, plurale, interculturale), di cui Simmel ci parlava già circa cento anni orsono. La svolta narrativa, d'altra parte, come sostiene Didier Fassin, è sempre una svolta soggettivistica, che consente di rintracciare sempre nuove forme di vita sociale che si coagulano attorno a certe pratiche e ordinamenti (Fassin, 2019).

Il sociologo berlinese aveva intuito che un oggetto prodotto culturalmente dall'uomo cessa di fatto di essere qualcosa di riconducibile esclusivamente allo spirito soggettivo: una volta creato, un oggetto culturale rivendica il suo proprio diritto alla vita, senza che questo si traduca per forza in una di "tirannia dell'oggettivismo" (Nisbet, 2017: 305 e ss.). L'intelligibilità dei fenomeni della globalizzazione passa allora sempre da quel crocevia essenziale in cui oggetti e pratiche culturali, ordinamento sociale e pratiche



discorsive (intra e intersoggettive) sono, per dirla con Wittgenstein, “strutture omologhe” che rappresentano e raffigurano in ugual misura il mondo in cui viviamo.

Bibliografia

Alexander, J. (1995), *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, London, Verso.

Alexander, J. (2003), *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, New York, Oxford University Press.

Al-Amoudi, I. e Morgan, J. (a cura di) (2018), *Realist Responses to Post-Human Society: Ex Machina*, London, Routledge.

Arendt, H. (1993), *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, Milano, Mondadori.

Belardinelli, S. (2018), *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Benhabib, S. (2005), *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino

Bennett, J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, North Carolina, Duke University Press.

Blumenberg, H. (2010), *Teoria dell'inconcettualità*, Palermo, :duepunti.

Braidotti, R. (2013), *Posthuman*, Cambridge: Polity Press.

Cantò-Mila, N. (2018), *Georg Simmel's Concept of Forms of Association as an Analytical Tool for Relational Sociology*, in F. Dépelteau (a cura di), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 217-230.

Cunico, G. (a cura di) (1992), *Kracauer: il riscatto del materiale*, Genova, Marietti.

D'Andrea, F. (1999), *Soggettività e dinamiche culturali in G.Simmel*, Roma, Jouvence.

Fassin, D. (2019), *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*, Milano, Feltrinelli.

Fellman, F. (2015), *Das Ende der Kultur. Wie Georg Simmel den Begriff der Kultur*



soziologisch dekonstruiert, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 9 (1-2), pp. 79-94.

Foucault, M. (1998), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli.

Foucault, M. (2018), *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano.

Floridi, L. (a cura di) (2015), *The Onlife Manifesto. Being human in a Hyperconnected Era*, London, Springer.

Frisby, D. e Featherstone, M. (a cura di) (2018), *Simmel on Culture: selected writings*, London, Sage Publishing.

Frisby, D. (1984), Georg Simmel and social Psychology, *Journal of the History of the behavioural Sciences*, XX (2), pp. 107-127.

Goffman, E. (2001), *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando.

Goffman, E. (2003), *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, Bologna, Il Mulino.

Goodwin, C. (2003), *Il senso del vedere*, Roma, Meltemi.

Grassby, R. (2005), Material culture and Cultural History, *The Journal of Interdisciplinary History*, 35 (4): 591-603.

Griswold, W. (1987), A Methodological Framework for the Sociology of Culture, *Sociological Methodology*, 17, pp. 1-35.

Griswold, W. (2005), *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino.

Habermas, J. e Deflem, M. (1996), Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays, *Critical Inquiry*, 22 (3), pp. 403-414.

Haraway, D. (1995) *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1985).

Harrington, A. e Kemple, T.M. (a cura di) (2012), Special Issue on Simmel, *Theory, Culture & Society* 29(7/8), pp. 7-25.

Helle, H. (1989), Epistemologia ed evolucionismo in Georg Simmel, *Idee*, 7/8, pp. 25-40

Johnson, C. (2012), *Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Image*, New York, Cornell University Press and Cornell University Library.



Kaern, M., Phillips, B.S. e Cohen, R.S. (a cura di) (1990), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Springer, Dordrecht.

Karlsruhen, T. (2001), *Simmels Evolution der Kantischen Voraussetzungen des Denkens*, *Simmel Studies*, 11, pp. 21-52.

Köhnke, K. (1996), *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und soziale Bewegungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Konersmann, R. e Westerkamp, D. (a cura di) (2015), Special Issue on Simmel, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 1-2, pp. 7-9.

Lakoff, G. e Johnsen, M. (2003), *Metaphors we live by*, London, Cambridge University Press.

Meschiari, A. (1992), Fondamenti dello storicismo. La psicologia dei popoli di Moritz Lazarus, *Giornale critico della filosofia italiana*, III, pp. 447-500.

Meschiari, A. (1996), Moritz Lazarus e Georg Simmel, *Giornale critico della filosofia italiana*, I, pp. 52-82.

Mongardini, C. (a cura di) (2009), *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, Milano, FrancoAngeli.

Nisbet, R. (1968), *Tradition and Revolt*, New York, Random House.

Nisbet, R. (2017), *The Sociological Tradition [1973]*, Oxford-New York, Routledge.

Papilloud, C. (2018), *Georg Simmel and Relational Sociology*, in *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 201-216.

Pyythinen, O. (2018), *The Simmelian Legacy. A Science of Relations*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Quine, W. O. (1986), *La relatività ontologica e altri saggi*, Roma, Armando.

Ruggieri, D. (2016), *La sociologia relazionale di Georg Simmel. La relazione come forma sociale vitale*, Mimesis, Milano.

Samani, H.; Saadatian, E.; Pang, N.; Polydorou, D.; Newton F.O.N.; Nakatsu, R.; Tzu Kwan Valino Koh, J. (2013), "Cultural Robotics: The Culture of Robotics and Robotics in Culture", *International Journal of advanced Robotics Systems*, 10 pp. 400-410.

Simmel, G. (1957), *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion,*



Kunst, und Gesellschaft, Stuttgart, Koehler Verlag.

Simmel, G. (1984), *Filosofia del denaro*, Torino, UTET.

Simmel, G. (1983), *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Milano, Feltrinelli.

Simmel, G. (1985), *Saggi di cultura filosofica*, Parma, Guanda.

Simmel, G. (1989), *Sociologia*, Milano, Ed.Comunità.

Simmel, G. (1997), *La socievolezza*, Roma, Armando.

Simmel, G. (1999), *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft*, in *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, GSG 16, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Simmel, G. (2008), *Briefe 1912-1918. Jugendbriefe*, GSG 23, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Simmel, G. (2012), *Kolleghefte und Mitschriften*, GSG 21, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Simmel, G. (2012a), *Ponte e porta. Saggi di estetica*, Bologna, CLUEB.

Sloterdijk, P. (2010), *Devi cambiare la tua vita*, Milano, Cortina.

Taylor, C. (1985), *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, C. (1993), *Le radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli.

Tramonatana, A. (2019), *I cristalli della società. Simmel, Gehlen, Benjamin, Baudrillard e l'esistenza multiforme degli oggetti*, Milano, Meltemi.

Wagner, G. e Müller, K. (2016), *The sociological Imagination: a reductionist reading*, in G.Oaks (a cura di), *The Anthem Companion to C.Wright Mills*, London, Anthem Press, pp. 179-190.

Wright Mills, C. (2014), *L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore.