

LEONARDO CEPPA

Sohn-Rethel ovvero  
la negazione marxistica del soggetto



FIRENZE  
CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI  
MCMLXXVIII

**BELFAGOR****RASSEGNA DI VARIA UMANITÀ**

diretta da CARLO FERDINANDO RUSSO

## SOMMARIO DEL FASCICOLO IV

ANNO XXXIII

31 LUGLIO 1978

**SAGGI E STUDI**

- STEFANO CARETTI: *Giacomo Matteotti combattente contro la guerra* Pag. 381  
 FRANCO CATALANO: *La frattura del Sessantotto* . . . . . 403

**RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI**

- ALDO ROSSI: *Albino Pierro* . . . . . 419

**VARIETÀ E DOCUMENTI**

- GIORGIO PASQUALI: *Mutamenti nel paesaggio italiano* . . . . . 435  
 OTELLO LOTTINI: *Lingua e nazionalità: castigliano e catalano negli anni Trenta* . . . . . 445  
 LEONARDO CEPPA: *Sohn-Rethel ovvero la negazione marxistica del soggetto* . . . . . 467

**NOTERELLE E SCHERMAGLIE**

- CESARE CASES: *Sorride Adorno?* (per una lettera di Diego Gabutti e Paolo Pianarosa) . . . . . 477  
 MARZIO MARZADURI: *Unione sovietica e semiotica: notizie* . . . . . 482

**RECENSIONI**

- SERGIO SALVI, *Patria e patria* (Giuseppe Grilli) . . . . . 487  
 GIOVANNA BENVENUTI RIVA, *Letteratura e Resistenza*; GIOVANNI FALASCHI, *Realtà e retorica. La letteratura del neorealismo italiano* (Claudio Milanini) . . . . . 489  
 PAOLO ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del '700* (Alessandro Biral) . . . . . 492

**LIBRI RICEVUTI**

- Giorgio Pasquali *corrispondente su Gottinga* . . . . . I  
 « *La critica letteraria contemporanea* » di Luigi Russo . . . . . II-III

Direzione: « La Belfagoriana » 55044 Marina di Pietrasanta Tel. 20.060  
 Segretario: Piero Petacco Redattore: Ugo Dotti  
 Redazione tecnica: Giacomo Annibaldis Francesco de Martino Onofrio Vox  
 Carlo Ferdinando Russo Casella postale 291 70100 Bari Tel. 210.927

Abbonamento annuo Lire 11.800 (est. Lire 18.500) - Sostenitore Lire 50.000  
 Un fascicolo Lire 2.800 (estero Lire 4.000) - Agevolazioni a chi procura nuovi abbonati.

Il prezzo delle annate e dei fascicoli arretrati è fissato rispettivamente in Lire 25.000 e Lire 4.500

Amministrazione:

Casa editrice Leo S. Olschki - Casella postale 66 50100 Firenze Tel. 687.444/5

*ñolas fundamentales (1808-1936)*, Barcelona, Tecnos, 1968; M. TUÑÓN DE LARA, *Medio siglo de cultura española*, Barcelona, Tecnos, 1970; M. TUÑÓN DE LARA, *El movimiento obrero en la historia de España*, Madrid, Taurus, 1972 (trad. it. *Storia del movimento operaio spagnolo*, Roma, Editori Riuniti, 1976); F. VALLVERDU, *Ensayos sobre bilingüismo*, Barcelona, Ariel, 1972; J. VICENS VIVES, *Historia de España y de América*, Barcelona, Vicens Vives, 1961; J. VICENS VIVES, *Aproximación a la historia de España*, Barcelona, Salvat, 1970; J. VICENS VIVES-M. LLORENS, *Industrials i politics*, Barcelona, Vicens Vives, 1958; P. VILAR, *Histoire de l'Espagne*, 1955 (trad. it. *Storia della Spagna*, Milano, Garzanti, 1960); U. WEINRICH, *Languages in Contact: findings and Problems*, The Hague, Mouton, 1966 (trad. it. *Lingue in contatto*, Torino, Boringhieri, 1975).

*Giornali*: « ABC », Siviglia (1936-1938); « El Debate », Madrid (1932-1933); « Domingo », San Sebastián (1936-1938); « Unidad », San Sebastián (1936-1938).

## SOHN-RETHEL OVVERO LA NEGAZIONE MARXISTICA DEL SOGGETTO

Uno spettro si aggira per l'Europa: l'uso ideologico e irrazionale di temi marxistici, scorporati dal loro impianto originario. La deduzione della storia come sviluppo reificato — celebrato a Est nella liturgia del progresso, deprecato a Ovest nel masochismo della crisi — si fonda pur sempre sulla rimozione del soggetto e della sua iniziativa pratica, sulla negazione inconscia delle sue facoltà di riflessione e di organizzazione. In Marx l'autonomia dell'uomo consentiva di costruire un padroneggiamento teorico e pratico della crisi. Certe forme attuali di sociologismo riducono invece il soggetto a componente interna e oggettivizzata della crisi stessa. L'uomo è così interamente coinvolto, può mimare, esprimere o riflettere la crisi, ma mai veramente conoscerla e dominarla. Un secolo e mezzo fa, al culmine dell'ascesa politica borghese, il pensiero classico tedesco aveva saputo tradurre dialetticamente la teoria kantiana della conoscenza in una teoria storica della società. Sulla linea di Hegel, anche la teoria marxiana della divisione del lavoro ribadiva il *trascendimento* dell'uomo rispetto alle sue forme storiche di oggettivazione. Oggi invece la dialettica marxiana viene spesso ridotta a mero *auto-rispecchiamento* della dinamica e dei conflitti sociali. La trasformazione del mondo, ch'era in Marx elemento aggiuntivo e non sostitutivo della sua interpretazione, diventa così surrogato azionistico, radicalizzazione del conflitto, abdicazione a ogni elaborazione teorica. Qui il positivismo s'incontra con la decadenza di Nietzsche e di Heidegger. E forse a torto, come ci sembra, Gianni Vattimo crede di poter anticipare a Hölderlin lo « scacco teorico » su cui poggia il nichilismo eroico del Superuomo (« Tuttolibri » n. 100, ottobre 1977). « Là dove c'è il pericolo, dice Hölderlin, cresce anche ciò che salva ». Senonché ciò che salva, per quell'autore dell'emancipazione borghese, difficilmente può essere disgiunto dalla sagacia e dall'ardimento con cui i « figli delle Alpi procedono sopra l'abisso, su lievi ponti costruiti » (la poesia s'intitola *Patmos*). Altra cosa dunque dell'accidioso *taedium historiae* con cui alcuni nipotini proletarizzati di Zaratustra si lasciano oggi scivolare in una violenza senza eroismo, oppure alzano la maschera degli indiani metropolitani, senz'accorgersi della trappola costituita dalle forme

regressive, particolaristiche e subculturali della soggettività. L'apparente messa fuori gioco dell'individuo sta forse alla base di questa contemporanea distruzione della ragione. La crisi della struttura caratteriale borghese richiederebbe tuttavia un *di più* di ragione. Assistiamo invece ai prodromi di un vitalismo rivoluzionario che — come abbandono regressivo a pulsioni distruttive e auto-distruttive — s'illude di fondare, contemporaneamente, sia la protesta contro una situazione intollerabile dell'esistenza sia la rinuncia a ogni autonomia strategica e razionale del giudizio. Non era il caso di attendere i nuovi filosofi francesi per capire che questa protesta non ha più nulla in comune con quella marxiana.

In questa prospettiva la riscoperta di Alfred Sohn-Rethel si collega a quella di Korsch, due tedeschi che durante il nazismo sono emigrati nell'area anglosassone, sono stati influenzati dal positivismo e hanno lasciato corrompere la teoria sociale in una forma spontaneistica di « pensiero negativo ». Dopo il saggio *Elementi di una teoria storico-materialistica della conoscenza*, pubblicato in « *Marxiana 2* », ottobre 1976 (che noi citeremo con la sigla E), è da poco uscito *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, Milano, Feltrinelli, 1977 (che citeremo con la sigla L). Dal contesto piuttosto eclettico e farraginoso di Sohn-Rethel cercheremo adesso di isolare alcuni nuclei teorici e di scoprire i motivi del suo tardivo successo. La rimozione positivista del soggetto e della dialettica si rivelerà allora come il fondamento ideologico fatto oggi proprio dallo spontaneismo politico. Quella rimozione sta anche alla base dell'impotenza strategica del movimento attuale.

Il primo punto che balza agli occhi è la liquidazione che Sohn-Rethel compie di ogni forma di « teoria della conoscenza ». In stridente contrasto con quanto promesso dal titolo del saggio, Sohn-Rethel afferma che materialismo e *Erkenntnistheorie* sono concetti tra loro incompatibili. Una teoria materialistica della conoscenza è per lui una *contradictio in adjecto* (E, p. 95). Siccome ogni teoria dialettica della riflessione sottintende la irriducibilità della verità alle sue condizioni genetiche e materiali, Sohn-Rethel finisce per accusare la dialettica classica di feticismo. La conoscenza si riduce così a una prestazione intellettuale funzionale al capitale. La teoria della conoscenza (cioè la teoria marxista) diventa invece una « comprensione storico-materialistica dell'epoca », nel senso di una sua « deduzione genetico-formale ». In altre parole il marxismo è rispecchiamento e non costruzione o riflessione teorica. Il piano della esposizione trascendentale o dialettica — che in Kant fondava la scienza newtoniana, in Hegel superava l'intelletto astratto e in Marx criticava l'uso capitalistico della scienza — cede allora il posto all'empirismo unidimensionale. La riduzione della dialettica a deduzione evolutiva delle forme di coscienza è compiuta da Sohn-Rethel secondo i canoni positivistici della Seconda e Terza Internazionale. Anche in lui è individuabile quella separazione immediata tra il rapporto uomo-uomo e il rapporto uomo-natura già illustrato da Lucio Colletti nel famoso saggio su Bernstein (*Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, pp. 61-147). La contrapposizione tra atto di scambio e atto d'uso equivale infatti alla contrapposizione di socializzazione pura e tecnologia lavorativa, rapporto intersoggettivo e trasformazione materiale, la-

voro intellettuale e lavoro manuale. Si veda il passo seguente, davvero illuminante:

Invece che dalla distinzione tra valore d'uso e valore di scambio nei prodotti lavorativi come merce, bisogna prendere le mosse dal particolare rapporto tra atto di scambio da un lato e atto d'uso (inclusivo del lavoro) dall'altro. Infatti nell'atto di scambio si concentra davvero il rapporto puramente sociale, messo in evidenza da Marx, in opposizione al rapporto tra uomo e natura, presente in tutte le specie delle attività materiali d'uso, siano esse attività di consumo oppure di produzione.

Il saggio *Das Geld, die bare Münze des Apriori* (Il denaro, moneta contante dell'apriori) è raccolto nel volume *Beiträge zur Kritik des Geldes* (Contributi a una critica del denaro), Frankfurt-M., Suhrkamp, 1976, che Sohn-Rethel ha scritto in collaborazione con P. Mattick e H. Haasis. Il passo che abbiamo citato si trova a p. 40.

Le conseguenze di questo atteggiamento teorico non possono non essere pesanti. Sia la *conoscenza*, come prestazione intellettuale aprioristicamente funzionalizzata al capitale, sia la *teoria della conoscenza*, come rispecchiamento o deduzione genetico-formale di un'epoca, diventano forme assolutamente *cieche*, in quanto rappresentano un mero epifenomeno, una variabile dipendente e sovrastrutturale rispetto all'essere sociale. Ad onta della prolissità pseudo-scientifica del discorso, esse si riducono in Sohn-Rethel alla descrizione fenomenologica dell'astrazione di scambio, assunta come il punto archimedeo per sollevare il mondo. Non è l'uomo che lavora e pensa, bensì l'astrazione-scambio che si materializza nel denaro, genera la divisione del lavoro e finalmente si riverbera nel cervello: « Non è il pensiero umano a produrre per sua interna spontaneità queste astrazioni formali, ma è al contrario l'astrazione formale dello scambio di merci nella società, che produce il puro pensiero e crea con esso la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale » (E, p. 120). Tutta la storia del pensiero occidentale, dai presocratici ai contemporanei, viene ricondotta inesorabilmente allo sviluppo tautologico, assolutamente separato dalle forme di lavoro, dello scambio e della moneta. Così la legge d'inerzia e il principio di causa, la storia della matematica e lo schema del movimento-materia, Newton e Kant, linguaggio e identità psichica.

Anche l'illuminismo, l'emancipazione politica della borghesia vengono immediatamente ridotte a « riflesso concettuale dell'astrazione-scambio », dunque a pensiero impossibile, spirito che non può conoscersi, linguaggio che non può sapersi. Ecco dischiusa, finalmente, la possibilità di dedurre l'Etica di Spinoza dal mercato olandese delle granaglie! Due millenni di cultura si appiattiscono a indifferenziato riflesso sovrastrutturale. « La sintesi sociale si stabilisce ciecamente come soggetto pensante 'puro' o meramente intellettuale, che coincide con il *nous* antico e l'*ego cogito* borghese » (L, p. 81). L'astrazione-scambio realizza il paradosso di una coscienza che non si conosce: *natura naturans* di cui l'intelletto umano è semplice predicato. Tutto l'impianto di Sohn-Rethel è attraversato da questa cecità positivista. La riduzione nominalistica del concetto a *flatus vocis*,

l'impossibilità del discorso di darsi una fondazione riflessiva sono elementi facilmente individuabili nei suoi lavori. Basta formulare la domanda seguente: se tutta l'attività umana si divide (come dice il titolo piú famoso dei suoi libri) in lavoro intellettuale e lavoro manuale, in quale di questi due emisferi può cadere il discorso teorico di Sohn-Rethel? Da un lato, esso non è prestazione intellettuale funzionalizzata al capitale – pena la perdita della dimensione critica –, dall'altro lato, ovviamente, esso non è fatica manuale. Dunque, letteralmente, il marxismo di Sohn-Rethel *non può* esistere: cade fuori del mondo. Un pensiero che sia puro rispecchiamento, mera deduzione genetico-formale, *flatus vocis* senza peso ontologico, viene necessariamente espunto dal reale. Per questo, ad esempio, le proposizioni del *Tractatus* di Wittgenstein erano insensate, metalogiche, esterne al linguaggio e al mondo. E di qui nasceva la difficoltà di far sparire, in qualche modo, la famosa scala su cui ci si era arrampicati (proposizione 6.54). Nella storia del positivismo la rimozione del soggetto e il tabù gettato sulla riflessione hanno sempre avuto esiti mistici: in questo senso Wittgenstein non è molto diverso da Comte. In pensatori politici come Sohn-Rethel (o Karl Korsch) il misticismo positivistico si atteggia naturalmente a spontaneismo rivoluzionario, a fiducioso abbandono alla dinamica storica e all'auto-rovesciamento del sistema.

Nella teoria classica della società, così come fu impostata da Karl Marx, spirava una temperie affatto diversa. Si prenda ad esempio questo passo celebre: « L'analisi delle forme economiche non possono servire né il microscopio né i reagenti chimici: l'uno e gli altri debbono essere sostituiti dalla forza d'astrazione (*Abstraktionskraft*) » (K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 32). L'astrazione di cui si parla non è certo quella del lavoro eguale, che si condensa metafisicamente nel valore di scambio (cfr. *Il Capitale*, cit., pp. 103-115). Tanto meno – come può pensare Sohn-Rethel – si tratta dell'astrazione come meccanismo formale dello scambio e della transazione. In entrambi i casi ci troveremo di fronte al paradossale risultato che il capitale pensa se stesso, eguale in ciò alla teologica sostanza aristotelica. No, si tratta invece, come appare del resto chiaro, della *Abstraktionskraft* del pensiero umano, ossia dell'astrazione concettuale che costruisce nell'organizzazione del lavoro teorico i reperti dell'indagine storico-empirica. A Sohn-Rethel sfugge completamente il senso della distinzione marxiana tra metodo espositivo e metodo d'indagine, tra ordine logico e ordine storico delle categorie. Egli sembra giustapporre specularmente i due livelli (come già faceva Korsch), unicamente persuaso del fatto che « per Marx la forma è determinata dal tempo » (L, p. 38). Il sottoscritto non si considera particolarmente versato nella spinosa questione della *Darstellung*, cioè della forma teorica dell'esposizione marxiana; tuttavia come non vedere quanto sia azzardata l'affermazione di Sohn-Rethel che la forma valore non abbia nessun rapporto con il lavoro? Come si può affermare che « l'astrazione-merce è astrazione scambio e non astrazione-lavoro »? (L, p. 62). Marx afferma al contrario che la sostanza del valore è il lavoro astratto, e che è la grandezza di valore della merce a regolare i suoi rapporti di scambio (cfr. Marx, *L'analisi della forma di merce*, a cura di C. Pennavaja, Bari, Laterza, 1976, p. 32). Perno del sistema teorico marxiano è la dimostrata mercificazione del lavoro umano, non il carattere vuoto e formale

della transazione, e neppure la separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale.

Quest'ultima, di per sé, non caratterizza la società borghese né rispetto alle società precedenti né rispetto al socialismo. La divisione del lavoro sussisterà infatti anche nel socialismo. Ciò che Marx contesta non è la divisione del lavoro *tout court*, bensì la divisione capitalistica del lavoro, ossia la sua determinatezza formale e storica. Questa implica infatti la *mercificazione* della forza-lavoro, dunque una mediazione siffatta della produzione e del consumo che non muove dalla pianificazione razionale e autonoma della società, ma al contrario dall'automatismo del mercato e dall'interesse capitalistico dell'auto-valorizzazione. Che i lavori del braccio e della mente siano separati non è affatto uno scandalo: anche Robinson Crusoe quando zappava non poteva far di conto. Ciò che per Marx va superato è piuttosto la *natura di classe* della separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale – una connotazione classista che nasce dalla subordinazione del lavoro concreto, individuale, alla valorizzazione del capitale e non, come crede Sohn-Rethel, dalla tautologia dell'astrazione-scambio. Tutta la fenomenologia costruita da Sohn-Rethel per illustrare l'atto di scambio (« al mercato, nei negozi, nelle vetrine le merci sono silenziose... è come se persino la natura trattenesse il fiato nel corpo delle merci », *L*, p. 43) assume come vuota, autosufficiente perché separata, la sfera ideologica della « Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham », ironicamente definita da Marx come l'Eden dei diritti innati. Certo, anche l'operaio « trattiene il respiro » (come dice Marx) quando si trova sul mercato del lavoro, ma solo perché sa di aver « portato al mercato la propria pelle » e di doversene adesso aspettare la conciazione (*Il Capitale*, cit., p. 208). Insomma, l'astrazione ideologica dell'eguaglianza ha come suo contenuto una nuova forma di reclutamento del lavoro (resa possibile dall'emancipazione anti-feudale). Essa non può essere contrapposta come sfera della « socializzazione pura, della socializzazione *in abstracto* » alla sfera del lavoro, della produzione e del consumo (*L*, p. 55). Socializzazione e lavoro non vanno giustapposti, ma mediati. Il mercato, l'intelletto astratto e il denaro non sono « vuoti », ma pieni di lavoro sociale, non sono separati dal lavoro, ma funzionali alla sua transustanziazione, non sono riflesso tautologico del sistema produttivo, ma sua mediazione integrale.

Anche il discorso su Kant è viziato dallo stesso fraintendimento del concetto di astrazione. Il trascendentale kantiano – proprio come il mercato e la merce di Marx – è una astrazione reale, tutt'altro che « vuota ». Sohn-Rethel non ha capito che l'analiticità dei teoremi scientifici (la loro verità universale) è valida per Kant soltanto a posteriori, ossia *dopo* che il ricercatore empirico ha faticosamente costruito la dimostrazione. La matematica, che da un lato rende scambievoli esemplari della stessa specie gli individui empirici, nelle loro attività di calcolo, dall'altro lato non può mai organizzarsi a sistema senza passare attraverso l'avventura della prestazione empirica. In altre parole, anche il più astratto esercizio logico non è solo una platonica, impersonale e disincarnata visione di essenze, ma anche una produzione o costruzione simbolica che risponde a dei bisogni vitali. L'arduo compito della riflessione gnoseologica – da Kant in poi –

consiste appunto nel mediare questi due piani antinomici – quello logico del valore di verità, autosufficiente, e quello empirico della genesi naturale e materiale – senza cadere unilateralmente né nel platonismo formale delle essenze né nel pragmatismo della deduzione o riduzione psicologica.

Difatti non esistono regole a priori per l'estrapolazione di nuovi teoremi: davanti al problema dato ogni ricercatore è interamente solo, e la storia della matematica è – non a caso – una galleria ideale di personaggi storici. A ragione dunque ogni teorema porta il nome di chi lo costruì per primo. Proprio per questo – come capì Adorno e non ha capito Sohn-Rethel (L, p. 69) – il soggetto trascendentale kantiano nasconde il lavoro sociale e il sistema della scienza, ossia quel processo sistematico d'accumulazione pratico-teorica che da un lato è la condizione a priori di tutte le prestazioni empiriche, dall'altro procede solo in virtù di esse, che lo costituiscono nella sostanza. Soggetto trascendentale vuole allora dire soggetto come sistema, mediazione totale, accumulazione storica e strutturale. L'unità di questo sistema non può mai essere « dedotta » dalle condizioni materiali o formali della sua genesi, perché esso si pone come identico rispetto a un contesto naturale che è sempre altro da sé. Solo attraverso il lavoro sociale (che include la mediazione simbolica e con il capitalismo diventa un formidabile sistema d'accumulazione) la soggettività degli uomini si produce come identica a sé. La sintesi che l'Io fa del Non-identico non può essere spiegata geneticamente, perché è in realtà auto-posizione. Questo è il momento di verità della filosofia idealistica, che trapassa nello spirito di sistema della teoria marxiana. Ma anche in Kant la spontaneità era la categoria sistematica suprema della ragion pura. In questa prospettiva il capitale di Marx, come sistema, da un lato *nega* la spontaneità del lavoro intellettuale e manuale, dall'altro è tuttavia sempre costretto a *ricoscerne* l'esistenza – per poterla sfruttare e riprodursi.

C'è un punto fondamentale su cui Marx è in vantaggio rispetto a Kant. Quest'ultimo infatti non poteva ancora intuire (come poi faranno Hegel e Marx) che il rapporto esistente tra il *sistema* da un lato e gli *individui* dall'altro, tra la soggettività universale e i soggetti empirici, non è una costante naturale eterna, ma una variabile storica. Una variabile che può significare progresso storico oppure stagnazione distruttiva. Il soggetto trascendentale di Kant era appunto l'espressione *ancora ottimistica* dell'universalità sociale borghese, la connotazione positiva (ideologicamente sottratta al processo storico) della sostanza come soggetto. Una connotazione che è ancora rinvenibile nella *Fenomenologia* di Hegel. Solo a partire dalla teoria marxiana dell'alienazione e del feticismo la dialettica della produzione e della soggettività acquista delle valenze radicalmente diverse. Nel permanere dell'egemonia borghese, la variazione della composizione organica del capitale – cioè il progressivo prevalere del valore accumulato nella tecnologia rispetto alla componente di lavoro vivo – dà origine a ciò che Adorno chiamerà la « dialettica dell'illuminismo », cioè al capovolgimento del progresso produttivo in distruzione sistematica. La ricchezza sociale si contrappone come « mondo a parte » rispetto ai produttori atomizzati e proletarizzati: invece che condizione di progresso, il sistema diventa allora causa di regressione e di conflitto.

La natura evidentemente *perversa* che sembra oggi attribuibile al rapporto



tra il sistema del lavoro sociale da un lato e gli *individui* produttori dall'altro può dare spazio nuovo al nichilismo. C'è persino chi, sulle orme di Heidegger e dello strutturalismo francese, assume *in positivo* la messa fuori gioco del soggetto, quasi che il deperimento storico di una ragione comunque repressiva possa finalmente aprire le porte alle danze di Dioniso, alla ridente conciliazione dei bisogni, al « vento vittorioso della stanchezza mortale » di cui parlava Zaratustra. È questa, per esempio, la posizione irrazionalistica di Gianni Vattimo in *Il deperimento della politica* sul n. 161 di « Aut-aut » (sett.-ott. 1977). Questo atteggiamento mi sembra frutto di una grave semplificazione. Io credo, per dirla nel modo più diretto, che fino a quando il lavoro sociale e il sistema della scienza avranno bisogno (per riprodursi) di mediarsi e fecondarsi con il lavoro vivente — cioè con il dispendio empirico della fatica manuale e intellettuale — gli individui abbiano il dovere di non darsi per spacciati. L'universalità perversa del capitale, di quel « mostro animato » che, nella metafora marxiana, « lavora come se avesse amore in corpo » (*Il Capitale*, cit., p. 229), non può sottrarsi all'ambiguità di ogni oggettività strumentale. L'uso *capitalistico* delle macchine può sempre essere rovesciato in uso *emancipatorio*: l'oggettività strumentale impedisce infatti di identificare la macchina con lo scopo per cui essa fu inizialmente costruita. Ho usato prima il termine « dovere », con un richiamo intenzionale all'imperativo etico kantiano che (com'è noto) non ha bisogno di nessun « punto d'appoggio né in cielo né in terra », dunque di nessuna deduzione antropologica e di nessuna illuminazione religiosa, giacché « la ragione comanda per se stessa, e indipendentemente da ogni fatto dato » (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Torino, Paravia, 1973, pp. 45 e 78). Certo, la teoria sociale insegna che la conoscenza del sistema e la possibilità del riscatto politico non possono prendere le mosse dalla esperienza *immediata* del singolo soggetto. In questo senso, paradossalmente, l'ideologia borghese, il terrorismo bombarolo e la conferenza di S. Vincenzo sono tutti vittime dello stesso errore. Nella teoria come nella prassi, la verità si disciude soltanto a partire dalla riflessione sistematica *sulle condizioni* trascendentali, cioè socio-strutturali, che presiedono al costituirsi dei processi individuali di formazione. Tuttavia resta vero che questa riflessione — in ultima istanza — possono attuarla soltanto gli individui. Così il mutamento degli stessi rapporti produttivi, come ha scritto Adorno, « dipende in larga misura da ciò che si verifica nella sfera del consumo (...) cioè nella coscienza o incoscienza dei singoli » (T. Adorno, *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1954, p. 4). Sempre che, naturalmente, non si liquidi positivisticamente il concetto stesso di riflessione — come fa Sohn-Rethel — riducendo la riflessione teorica a « spiegazione genetico-formale ».

Se queste considerazioni sono pertinenti, allora si capisce perché l'atteggiamento politico di Sohn-Rethel non possa differenziarsi da quello di Korsch. In Italia è toccato a Enzo Modugno, nella premessa alla già citata rivista « Marxiana 2 », il compito di svilupparne tutti i risvolti spontaneistici ed eversivi. « Filosofia e scienza (...) sono nate ed esistono appunto per questo, per conoscere senza lavorare. Il loro procedere per astrazioni poggia sull'astrazione reale del loro oggetto, la merce, e scomparirà con essa » (p. 9). Modugno accetta subito, scivolando con entusiasmo nello spontaneismo, ciò che a un altro recensore italiano

di Sohn-Rethel (Costanzo Preve in « Lotta continua » del 5 agosto 1977) sembrava una semplice *boutade*. Se il pensiero riflette l'astrazione del denaro, organizziamo gli « espropri proletari », diamo fuoco alle scuole e mettiamoci a « sragionare », che il socialismo non tarderà a venire! Sohn-Rethel non è certo responsabile di queste interpretazioni estreme, anche perché il suo spontaneismo (a differenza che in Korsch) non si afferma mai come partito preso, ma resta vagamente sullo sfondo, come l'esito obbligato d'una impostazione teorica sbagliata. Si veda, per esempio, questa affermazione significativa: « L'intelletto autonomo, nella sua scissione dal lavoro manuale, è affetto da cecità congenita nei propri confronti (...). La vera dialettica appartiene al piano storico dell'essere sociale, in cui si verifica la genesi dell'intelletto » (L, p. 87).

Questa è l'area ideologica dove lo sponto-sociologismo si sposa ai fremiti dionisiaci del pensiero post-nietzschiano. Spiace poter soltanto accennare in conclusione a un problema che andrebbe ben più estesamente sviluppato in una critica analitica complessiva dell'irrazionalismo di sinistra. Voglio però dire che mi sembra sia proprio la rimozione positivista del soggetto a collegare tra loro atteggiamenti teorici del sinistrismo italiano che possono anche risultare discordi sul piano politico. Si pensi, per esempio, al platonismo marxistico di Toni Negri, alla liberazione del simbolico di Vattimo, al pensiero negativo di Cacciari, all'anticapitalismo schizofrenico di Guattari. Una volta che si sia livellato lo scarto della riflessione dialettica rispetto alla spiegazione genetica e alla *ratio* strumentale, vengono di necessità a mancare i criteri teorici per misurare e progettare la società e la storia. Il mondo costituito dalla prassi collettiva, la « seconda natura » del lavoro oggettivato e simbolicamente mediato scadono a rappresentazione illusoria, secondo l'insegnamento di Schopenhauer. Sorge anche la speranza che la « natura prima » delle pulsioni, o il noumeno della volontà, abbiano già in sé il riscatto, e che la storia universale torni a rivelarsi come una segreta storia della redenzione. La partecipazione dell'uomo al suo dramma escatologico potrebbe così ridursi alla radicalizzazione dei conflitti: *pecca fortiter sed crede fortius*. La ragione illuministica e borghese, così come la teoria critica di Marx, avevano intrecciato un delicato equilibrio tra causalità della natura e finalismo pratico, energia delle pulsioni e diritto naturale, non rappresentabilità dell'inconscio e sua strumentalizzazione pedagogica. Solo Schopenhauer cominciò a ridurre il fenomeno kantiano a *illusione* e l'intelletto a *cervello*. La storia dell'irrazionalismo segue la crisi del progetto politico borghese, e vede la drammatica rottura dell'equilibrio un tempo postulato tra la pulsione e il linguaggio, la sensibilità e la ragione. Al tentativo di naturalizzare l'uomo non fa più riscontro quello di umanizzare la natura.

In Nietzsche tuttavia l'individualismo aristocratico voleva almeno « equipaggiare » gli uomini migliori perché portassero in salvo alla posterità la fiaccola dello spirito, minacciato da una crisi di cui il filosofo non riusciva a decifrare le origini sociali. « Tutti coloro che parlano ardentemente a favore della cosiddetta formazione del popolo (...) vogliono conquistarsi, negli epidemici saturnali della barbarie, quella sfrenata libertà che non sarà mai concessa loro dal sacro ordine della natura (...). Quindi il nostro scopo non può essere la cultura della massa, bensì

la cultura dei singoli, di uomini scelti, equipaggiati per opere grandi e durature: noi sappiamo ormai che una posterità equa giudicherà il complessivo stato culturale di un popolo unicamente in base ai grandi eroi di un'epoca, che procedono solitari » (F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Milano, Adelphi, 1975, p. 67). Il nichilismo odierno invece non ha più nulla di ascetico. Solo in apparenza la legittimazione consumistica di forme di sessualità un tempo represses (oralità, omosessualità, incesto) allarga le dimensioni della personalità psicologica borghese. Queste forme d'attività non vengono padroneggiate, permangono regressive e sostitutorie, non inserite nel quadro delle potenzialità individuali. L'Io, caduto vittima della desublimazione e dello scollamento delle strutture familiari classiche, è troppo debole per organizzare i nuovi ambiti di liceità e d'esperienza in un quadro biografico consistente, in una storia di vita rammemorante, in un processo individuale di formazione. Così, per una sorta di tragica ironia, l'irrazionalismo di sinistra può mescolare insieme marxismo e vitalismo, protesta contro la disumanità del sistema e contemporaneo rifiuto della ragione. Inutile dire che le dimensioni della crisi capitalistica rendono oggi assai più virulenta che nel passato l'ideologia della protesta e del « vivere pericolosamente ». Diventa così sempre più difficile mantenersi lucidamente fedeli alla salvaguardia di quella fragile unità della ragione, che è insieme condizione e risultato di ogni discorso critico. Ma proprio qui, e non da oggi, sta il valore propriamente politico della filosofia <sup>1</sup>.

LEONARDO CEPPEA

<sup>1</sup> Dopo la stesura di questi appunti è apparso in Italia un nuovo libro di SOHN-RETHEL, *Economia e struttura di classe del fascismo tedesco*, Bari, De Donato, 1978. Si tratta di una raccolta di saggi che, per il loro oggetto specifico, richiederebbero forse un discorso in parte diverso da quello tentato in queste pagine. Non ci sembra tuttavia che i nuovi saggi infirmo le critiche da noi avanzate alla concezione filosofica di fondo di Sohn-Rethel. Certo, i presupposti teorici da cui muovono le nostre osservazioni andrebbero sviluppati più distesamente. Chi volesse approfondire, per esempio, il rapporto di complementarità che lega la tradizione del positivismo filosofico a quella dell'intuizionismo e del misticismo è rinviato ai saggi di MAX HORKHEIMER, *Teoria critica*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1974 (cfr. vol. 1, pp. 60-61 e *passim*).

Il nostro inquadramento di Marx e di Kant, inoltre, intende esplicitamente riferirsi a due opere della più recente produzione francofortese: ALFRED SCHMIDT, *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, Bari, De Donato, 1973, e PETER BULTHAUP, *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1973.

Un'ultima osservazione, infine, sul cosiddetto pessimismo della sociologia di Francoforte. Abbiamo insistito, nel nostro lavoro, sulla tesi che l'uso capitalistico delle macchine può sempre – in linea di principio – essere rovesciato in uso emancipatorio, giacché l'oggettività della tecnologia e il suo scopo socio-politico, anche se sono elementi *mediati* e non estrinseci, non sono mai tuttavia elementi *identici*. Quanto Horkheimer e Adorno fossero egualmente distanti sia dalle concezioni *empiristiche* della neutralità della scienza sia da quelle *demonologiche* (o romantiche) della sua perversità capitalistica, lo dimostra il passo seguente della *Dialettica dell'illuminismo* (Torino, Einaudi, 1966, p. 46): « Gli strumenti del dominio, che devono afferrare tutti – linguaggio, armi, e finalmente le macchine –, devono lasciarsi afferrare da tutti. Così, nel dominio, il momento della razionalità si afferma come insieme diverso da esso. Il carattere oggettivo dello strumento, che lo rende universalmente disponibile, la sua 'oggettività' per tutti, implica già la critica del dominio al cui servizio il pensiero si è sviluppato ».