

**OLIVIER AGARD, PIERPAOLO ASCARI, FEDERICO BERTONI, ANDREA BORSARI,
TONINO GRIFFERO, ANSELM HAVERKAMP, MICAELA LATINI, ANDREA PINOTTI**

CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ
nelle forme della cultura

A cura di
PIERPAOLO ASCARI E ANDREA BORSARI

Bologna
University Press

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Architettura dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Dipartimento di Eccellenza MIUR (L. 232 del 01/12/2016).



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI ARCHITETTURA
DIPARTIMENTO DI ECCELLENZA MIUR
(L. 232 DEL 1/12/2016)

Fondazione Bologna University Press
Via Saragozza 10, 40123 Bologna
tel. (+39) 051 232 882
fax (+39) 051 221 019

© 2023 Bologna University Press

ISBN 979-12-5477-159-4
ISBN online 979-12-5477-160-0
ISSN 2532-926X

www.buonline.com
info@buonline.com

Progetto Open Access - Consorzio Alphabet
Quest'opera è pubblicata sotto licenza CC-BY-4.0

Progetto grafico di copertina: Andrea Bonazzi, Flavio Viscardi

Immagine di copertina: Foto Andrea Bonazzi

Impaginazione: Sara Celia

Stampa: Global Print (Gorgonzola – Milano)

Prima edizione: Ottobre 2023

Indice

INTRODUZIONE	
<i>Discontinuità e continuità</i>	5
<i>Pierpaolo Ascari – Andrea Borsari</i>	
Metaphor, Discontinuity and Latency	
<i>Blumenberg's Metaphorology between Aristotle and Saussure</i>	15
<i>Anselm Haverkamp</i>	
«Camaleonte dell'energia»	
<i>La Pathosformel come neutro in Aby Warburg</i>	25
<i>Andrea Pinotti</i>	
Ernst Robert Curtius: <i>Topos</i>	39
<i>Federico Bertoni</i>	
Siegfried Kracauer's historical anthropology of photographic image	53
<i>Olivier Agard</i>	
Ernst Bloch e i passaggi di città	65
<i>Micaela Latini</i>	
Felt Body and Atmosphere	
<i>The (Neo)phenomenological Paradigm</i>	75
<i>Tonino Griffiero</i>	

Alfred Sohn-Rethel: forma-merce e forma-pensiero	87
<i>Pierpaolo Ascari</i>	
Epoche, pseudomorfofi, rioccupazioni	
<i>Hans Blumenberg, Hans Jonas e il problema delle soglie epocali</i>	99
<i>Andrea Borsari</i>	

Alfred Sohn-Rethel: forma-merce e forma-pensiero

Pierpaolo Ascari

1. Allo sviluppo del nostro tema contribuirebbe in modo non trascurabile un esame preliminare dell'operazione ermeneutica compiuta da Ernst Cassirer nel 1918 con la pubblicazione di *Vita e dottrina di Kant*. Una simile indagine dovrebbe rinviare al magistero di Hermann Cohen e Georg Simmel, alla precedente pubblicazione dei primi dieci volumi delle opere kantiane a cura dello stesso Cassirer (tra gli altri) e al contemporaneo spostamento degli accenti interpretativi dalla prima alla terza critica, dove si consuma il passaggio dalla forma intesa come regolarità fisica e meccanica del mondo fenomenico al prendere-forma che si determina nella contingenza del giudizio riflettente. Perché rimane proprio quello il contesto al quale si richiama implicitamente Alfred Sohn-Rethel quando nel 1989 ripercorre la genesi della «semi-intuizione» che lo avrebbe indotto per tutta la vita a precisare il modo in cui «la forma merce comprende in sé il soggetto trascendentale». Tutto avrebbe avuto inizio nel 1921 all'Università di Heidelberg, infatti, dove lo stesso Sohn-Rethel ricorda di aver trascorso un anno e mezzo a compulsare le prime sessanta pagine del *Capitale* «in combinazione con un seminario sui *Prolegomeni* di Kant tenuto da Ernst Cassirer a Berlino nel 1920»¹. Senza assumere impegni eccessivi, allora, limitiamoci a constatare che il libro di Cassirer precede di soli due anni il seminario di Berlino e che assegna ai *Prolegomeni* un ruolo davvero cruciale nei rapporti tra la *vita* e la *dottrina* di Immanuel Kant. Anzi, a stupire potrebbe risultare proprio la disinvoltura con la quale Cassirer abbandona il piano dell'analisi concettuale per trasformare i *Prolegomeni* (1783) in una specie di premessa spirituale allo sviluppo del criticismo e delle riflessioni condotte da Kant in alcuni testi quali *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?* (1784), *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) o *Fondamenti metafisici alla scienza della natura* (1786). Perché il mo-

¹ A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Weinheim, VHC, 1989, p. V. Cito dall'ultima edizione tedesca perché questo passaggio non è presente nella traduzione italiana, condotta su un'edizione precedente.

mento sarebbe quello in cui Kant, «nel dominare con lo sguardo il lavoro fin lì compiuto, si sentì disposto a una nuova produttività di vasto impegno»² che nella prospettiva del passaggio da una ricerca sulle condizioni di possibilità della *conoscenza* a una filosofia critica dell'*esperienza* lo spinge a riarticolare la propria riflessione in merito alla società, la storia e la natura. Pur riconoscendo loro un «contenuto effettivo», pertanto, Cassirer si limita a menzionare il rapporto non solo esplicativo ma dinamico che i *Prolegomeni* intrattengono con la *Critica della ragion pura* (1781), ma quello che più gli preme è sottolineare il modo in cui si completano nella «nuova produttività» alla quale stanno dando corso. I *Prolegomeni* del seminario di Berlino e dunque di Sohn-Rethel, insomma, sono verosimilmente quelli che secondo Cassirer si sarebbero innanzitutto evoluti in un «nuovo abbozzo della filosofia kantiana della natura», che per coerenza al trascendentalismo continua a negare alla materia una posizione originaria ma la concepisce come «un'altra espressione per l'agire e la legalità delle forze»³. Un secondo elemento degno di annotazione dovrà riguardare il corpo sociale, la cui sussistenza «ha le sue radici, come [la sussistenza] della materia, nell'attrazione e nella repulsione: in un antagonismo delle forze»⁴. Terzo, la storia «nel senso stretto del concetto secondo Kant si dà per noi solo dove consideriamo una determinata serie di eventi in modo tale da non guardare soltanto alla successione temporale dei loro singoli momenti o alla loro connessione e coappartenenza causale, ma riferendoli all'unità ideale di un "fine" immanente»⁵. Si tratta di un resoconto molto sommario, me ne rendo conto, ma se adesso la materia si definisce in rapporto all'azione, la società risulta un corpo costitutivamente conflittuale e il movimento della storia abbandona il piano fenomenico della causalità per risolversi soltanto *idealmente* nell'immanenza di un fine, gli strani esperimenti che Alfred Sohn-Rethel sta conducendo nel 1921 con l'obiettivo di stabilire un nesso tra il Kant di Cassirer e il materialismo storico risultano all'improvviso meno arretranti.

Al termine di questi esperimenti, con la pubblicazione nel 1970 di *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, i richiami a Kant e al materialismo potrebbero ancora risentire di quel primo impulso⁶. Da un lato il dualismo kantiano inteso come scissione tra il noumeno e il fenomeno viene considerato «un rispecchiamento della realtà capitalistica infinitamente più vero dei tentativi dei suoi successori», i quali, non assegnando più all'immanenza di un fine il carattere comunque derivato che manteneva nei termini dell'idealismo trascendentale, la identificheranno senza residui con la storia dello spirito⁷. Dall'altro il riferimento di Sohn-

² E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, trad. di G.A. De Toni, Roma, Castelvecchi, 2016, p. 202.

³ *Ibidem*, p. 202.

⁴ *Ibidem*, p. 204.

⁵ *Ibidem*, p. 206.

⁶ Senza spiegare in quali termini, d'altronde, è lo stesso Sohn-Rethel ad ammettere questa possibilità in A. Sohn-Rethel, S. Breuer, B. von Greiff, *Differenzen im Paradigmakern der Kritischen Theorie. Teil II*, in «Leviathan», 2 (1986), p. 313.

⁷ A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, trad. di V. Bertolino e F. Cappellotti, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 33.

Rethel rimane quello alla forma fenomenica della *Critica della ragion pura* e dei *Prolegomeni*, anche se a determinarla non saranno più i giudizi sintetici a priori ma i rapporti sociali, implicando una dimensione trasformativa e una conseguente mutevolezza delle forme alle quali, nel mondo fenomenico e logico-deduttivo della prima critica, corrispondevano soltanto i limiti della percezione. In altre parole, come aveva già scritto in una lettera a Theodor Adorno del 29 aprile 1937, Sohn-Rethel è ancora convinto che Kant sia stato coerente nella svalutazione della conoscenza sensibile e nella relativa concezione della forma, dal momento che le necessità comportate dai principi della matematica non si possono effettivamente desumere da un rapporto più diretto con la natura, ma questo non significa che tali necessità si possano considerare «in noi a priori», pur rimanendo la conoscenza vincolata alle condizioni non meno aprioristiche della «relazione in cui gli uomini hanno a che fare con gli uomini», al consumo degli uni e al lavoro degli altri, vale a dire allo *sfruttamento*. Poi, dando l'impressione di voler comunque riconoscere in Kant un predecessore, Sohn-Rethel conclude: «Per questa relazione di sfruttamento degli uomini sugli uomini, come fonte della reificazione e delle forme di coercizione normativa del pensiero, mi sembra che abbia un senso usare l'espressione "sintetica". È lo stesso senso nella distinzione tra caucciù "naturale" e caucciù "sintetico", in quanto con "sintetico" si indica l'origine pratico-umana del risultato»⁸.

2. Nei termini di *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, così, l'origine pratico-umana e normativa delle forme di pensiero verrà integrata nella definizione di *sintesi sociale*, con la quale bisognerà intendere l'insieme coerente delle funzioni che mediano il rapporto dei singoli individui tra di loro e con la società⁹. In questa prospettiva, spiega Sohn-Rethel, a sostanziare la relazione reciproca è innanzitutto quello che gli uomini fanno, non quello che pensano¹⁰, permettendoci di attribuire a Kant il limite di aver confuso le «forme socializzate di pensiero» con una sintesi trascendentale che a differenza delle azioni non è possibile collocare nel tempo e nello spazio. Ma il soggetto kantiano, nella misura in cui pensa attraverso un intelletto universale e lavora con un corpo individuale, rimane proprio quello sussunto al modo di produzione capitalistico, dove alle forme fenomeniche e sempre identiche della deduzione trascendentale subentrano le forme storiche e sociali dello sfruttamento. Forme, queste, attraverso le quali si potrebbero chiarire i rapporti tra l'eredità kantiana e l'eredità hegeliana nella riflessione di Marx, per il quale «la forma è determinata dal tempo e in esso nasce, passa e muta», proprio come accade nella dialettica di Hegel, dove però il processo

⁸ T.W. Adorno, A. Sohn-Rethel, *Carteggio 1936-1969*, trad. di L. Garzone, Roma, Manifestolibri, 2000, p. 60.

⁹ Per un'interpretazione della nozione di *sintesi sociale* come tentativo di integrare il concetto di *socializzazione* di Georg Simmel e il *concetto-funzione* di Cassirer si veda V. Zanin, *Alfred Sohn-Rethel. Scienza, tempo, denaro*, Canterano, Aracne, 2018, pp. 13-15. Alla ricerca di Zanin credo si possa fare riferimento più in generale come alla più solida e completa monografia in lingua italiana sulla biografia e sugli scritti di Sohn-Rethel.

¹⁰ A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 26.

di genesi e di mutamento si risolve integralmente nel movimento del pensiero e il lavoro manuale di contatto con la natura, dunque, finisce nel dominio assoluto del lavoro intellettuale. Ma una volta che «pensiero e essere non sono più contrapposti, sono diventati uno, esattamente come tutte le antitesi e le dicotomie della riflessione filosofica», assistiamo all'espressione più radicale delle filosofie che si limitano a interpretare diversamente il mondo senza trasformarlo, perché anche alla «forma di trasformazione dell'essere» non viene più concesso di implicare un movimento esterno alle determinazioni del pensiero¹¹. Le forme di Hegel si potranno pertanto determinare in anticipo attraverso la logica, laddove per Marx la storia umana rappresenta soltanto una parte della storia naturale¹² e qualunque riduzione della natura alla presunta immanenza dello spirito assume un carattere ideologico¹³. Ma se anche il Kant di Cassirer non si era posizionato in modo molto diverso interpretando la materia come «un'altra espressione per l'agire e la legalità delle forze» ed escludendo quindi che la natura si potesse esaurire nel negativo, ora il riferimento teorico di Sohn-Rethel è un altro, perché ritiene che per comprendere quale sia l'atteggiamento del materialismo storico rispetto alle scienze naturali e alle loro forme ci si possa completamente affidare «all'eccellente studio di Alfred Schmidt dal titolo *Il concetto di natura in Marx*»¹⁴.

Secondo Schmidt, allora, Marx avrebbe ereditato da Feuerbach il superamento della separazione tra l'anima e il corpo, assumendo la posizione che gli consente di cogliere l'effettivo rapporto che i fenomeni culturali intrattengono con la sfera della produzione materiale. Ma se con Feuerbach assistiamo al momento in cui l'individuo in carne e ossa spodesta lo spirito assoluto restituendo alla corporeità una funzione positiva, con Marx si rende necessario oltrepassare anche il naturalismo al quale rinviano le nuove prerogative concesse all'intuizione sensibile nella direzione non più idealistica delle forme assunte dalla natura nella contingenza della prassi. La natura esterna rimane prioritaria, proprio come lo era in rapporto alla vita innanzitutto sensibile nella quale si costituiva il soggetto di Feuerbach, se non fosse che questa priorità si può cogliere soltanto nelle forme storiche e sociali della mediazione¹⁵, assegnando alla natura la duplice e concomitante valenza di una totalità più che umana e di un momento storicamente e socialmente determinato della prassi umana. Una prima conseguenza di questo impianto teorico riguarda lo statuto della percezione, la quale

¹¹ *Ibidem*, p. 34.

¹² *Ibidem*, p. 38.

¹³ Per una lettura critica di questa conclusione si vedano V. Chanson, *Sohn-Rethel et le projet d'une critique matérialiste de la connaissance. Un rapport au marxisme problématique?*, e C. Brenni, *Entre critique kantienne et critique marxiste. Hegel ou l'angle mort de Sohn-Rethel*, entrambi in «Recherches germaniques», 15 (2020), pp. 108-117 e pp. 119-129.

¹⁴ A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 24.

¹⁵ A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, trad. di G. Baratta e G. Bedeschi, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020, p. 81. Per una valutazione del ruolo svolto dallo studio di Schmidt nella prospettiva dell'ecosocialismo e per valutarne gli eventuali limiti, che investono implicitamente anche l'impostazione di Sohn-Rethel, si veda J.N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Verona, ombre corte, 2022, pp. 25-37.

si configura come la mediazione storica di un mondo naturale che precede storicamente qualunque società¹⁶. Dal momento che gli uomini hanno esclusivamente a che fare con i modi di esistenza di una materia concreta, però, non si tratta di una precedenza di ordine ontologico, ma della logica relativa alle forme nelle quali si determina la prassi, condizionate da una dinamica complessiva della natura che non si lascia integralmente comprendere nella sua determinazione storica e sociale. Scrive Schmidt: «Proprio per il fatto che i materiali naturali obbediscono alle leggi proprie, gli scopi umani si possono realizzare mediante i processi naturali. I contenuti di questi scopi non sono soltanto storico-sociali, bensì sono anche condizionati dalla struttura della materia stessa»¹⁷. Questa struttura «non è data affatto una volta per tutte», ma viene differentemente identificata dalla prassi che in quanto mediazione ne postula la mutevole e trasformativa compresenza, lasciandosi interpretare nei termini di un potenziale autonomo che si modifica in rapporto alla propria realizzazione specifica e la cui conoscenza non può che affidarsi a una «filosofia della discontinuità»¹⁸. In polemica con Lukács, dunque, Schmidt giunge alla conclusione che la natura alla quale fa riferimento Marx non è soltanto una categoria sociale e non si risolve nel processo storico di appropriazione intellettuale da parte dell'uomo¹⁹, perché tra la forma umana e la materia che si combinano nella prassi permane un rapporto di *non-identità*. La sola forma che sembrerebbe sottrarsi a questa non coincidenza – ed è qui che la lettura di Schmidt entra più direttamente in contatto con le riflessioni di Sohn-Rethel – è quella della «pseudo-physis» dei rapporti umani mediati dalle merci²⁰, perché «il valore di scambio di una merce non contiene assolutamente alcun materiale naturale. Esso è indifferente rispetto alle sue qualità naturali, poiché in esso, quale incarnazione del lavoro umano in generale, misurato attraverso il tempo impiegato, è dissolta ogni determinatezza naturale»²¹.

Da questo stesso problema prende le mosse *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, con il quale Sohn-Rethel dichiara di voler procedere a un «ampliamento e proseguimento dell'analisi marxiana delle merci»²². Perché nel rapporto di scambio «è come se persino la natura trattenesse il respiro nel corpo delle merci, finché il prezzo deve restare immutato»²³, dando vita a una variante storica e specifica della *sintesi sociale* che Sohn-Rethel definisce *società sintetica*, nel senso del caucciù. Se la sintesi sociale corrisponde all'insieme delle funzioni che mediano il rapporto tra le azioni dei singoli individui e le orchestrano in un movimento unitario, ora quelle funzioni vengono completamente assorbite dal denaro, un sistema di nessi con il quale «la natura si ferma» e viene pertanto a mancare l'elemento «extraumano»

¹⁶ A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, cit., p. 90.

¹⁷ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸ *Ibidem*, p. 93.

¹⁹ *Ibidem*, p. 133.

²⁰ *Ibidem*, p. 99.

²¹ *Ibidem*, p. 128.

²² A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 31.

²³ *Ibidem*, p. 43.

che nella prospettiva di Schmidt ci consentiva di pensare alla determinazione delle forme (e non alla loro semplice reiterazione) nel farsi della prassi sociale. A questo punto, infatti, i comportamenti dei soggetti che entrano in relazione attraverso l'equivalente universale del denaro producono «un formalismo che ha insieme il carattere “puro” dell'astrazione e una realtà spazio-temporale», l'*astrazione reale* dunque, una forma che si riproduce sempre identica nella concretezza delle più svariate circostanze storiche e sociali. Così, al congelamento della non-identità operato dal soggetto e dall'azione di scambio, corrisponderà una natura intesa come «mondo materiale degli oggetti» completamente a disposizione del lavoro intellettuale, vale a dire che «l'astrazione dalla natura diviene a sua volta natura astratta»²⁴.

3. Il processo di emancipazione dalle forme sensibili comportato dall'astrazione reale giungerebbe a compimento con la fisica galileiana. In una nota di *Il denaro. L'apriori in contanti* (1990), gli argomenti a favore di questa ipotesi storiografica vengono ricondotti all'analisi sviluppata da Alexandre Koyré in un saggio intitolato *Galilée et la révolution scientifique du XVII^e siècle*²⁵. L'analisi formale, per la precisione, dal momento che nella prospettiva di Koyré non c'entrano più nulla il rapporto di scambio e l'astrazione reale, ma se la natura sensibile cede la scena a una natura che parla la lingua della matematica è piuttosto perché la fisica moderna ha preso le mosse dallo studio degli astri, dove il contributo epistemologico della mano e degli organi di senso può risultare effettivamente trascurabile²⁶. Così, il metodo ipotetico-deduttivo che avrebbe ereditato dall'astronomia conduce la fisica terrestre alla scoperta di una strana legge fondamentale, quella di *inerzia*, secondo la quale un corpo abbandonato a se stesso mantiene lo stato di quiete o di movimento fintanto che non viene sottoposto all'azione di una qualunque forza esterna. Strana, sostiene Koyré, in quanto la legge d'inerzia e i concetti di spazio e di movimento che le sono correlati non dipendono affatto dall'osservazione, ma dalla scelta paradossale di «sostituire il mondo reale dell'esperienza quotidiana con un mondo geometrico ipostatizzato e di spiegare il reale attraverso l'impossibile»²⁷. Non si spiega altrimenti la tendenza a considerare «naturali» l'isolamento di un corpo dallo spazio circostante, il suo riposizionamento in uno spazio omogeneo e infinito (quello della geometria euclidea) e l'identificazione della quiete e del movimento con i *due stati* di un corpo sempre identico a se stesso, proprio come nel rapporto di scambio – ma questo Koyré non lo dice – la natura sembrava trattenere il respiro nel corpo delle

²⁴ *Ibidem*, p. 68. Proprio a questo snodo storico-concettuale risalirebbero le origini del cosiddetto *capitalocene* secondo J.W. Moore, *Natura sociale astratta e limiti del capitalismo*, in Id., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, trad. di A. Barbero e E. Leonardi, Verona, ombre corte, 2017, pp. 73-138.

²⁵ A. Sohn-Rethel, *Il denaro. L'apriori in contanti*, trad. di F. Cappellotti, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 97-98.

²⁶ A. Koyré, *Galilée et la révolution scientifique du XVII^e siècle*, in Id., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 197.

²⁷ *Ibidem*, p. 199.

merci. Le cose non stavano affatto così nella fisica di Aristotele, per esempio, la quale si basava sul principio esattamente opposto del primato concesso alla percezione e un corpo in movimento, pertanto, non cambiava soltanto in rapporto agli altri corpi ma stava subendo esso stesso una trasformazione²⁸. In altre parole, non ammettendo la possibilità di isolare un corpo nell'astrazione dell'esperimento, il moto richiedeva sempre l'intervento esterno di una causa o di un motore senza i quali si tornava a determinare lo stato di quiete²⁹. La prossimità di una tale formulazione ai fenomeni del mondo effettivamente percepito e al conseguente senso comune, sostiene Koyré, avrebbe causato alla rivoluzione compiuta da Galileo non pochi problemi, ma la nuova scienza sarebbe comunque riuscita ad affermare una concezione della natura che subordina l'essere a un dover essere necessitato a priori³⁰.

L'obiettivo che si pone Sohn-Rethel, dunque, potrebbe consistere nello stabilire quali siano la genesi e la logica formale di questo «dover essere» che nella lettera citata ad Adorno definiva analogamente «necessità del pensiero», assumendosi il compito di riportare la causa dell'astrazione alla sua origine. Se il metodo galileiano implica una concezione della natura differente rispetto a quelle che l'hanno preceduto, è proprio perché prescinde dalla realtà materiale e dal mondo sensibile, isolando i fatti dal loro contesto abituale e obbligandoli a confrontarsi nella loro ipotetica e forzata dislocazione. La stessa validità dell'esperimento e dei suoi indicatori, in questo senso, dipendono dalla capacità di eliminare le interferenze causate dal «fattore uomo». Così, «la mano attiva che deve sapere perché, quando, dove e come deve intervenire si è ritirata dalla prospettiva galileiana e ha lasciato il posto all'impostazione del problema che vuol sapere come si verifichino le trasformazioni, senza che vi si mescoli una mano umana»³¹. Il «dover essere» della natura avrà quindi a che fare con l'eliminazione non meno dovuta della mano, contestuale allo sforzo complessivo di astrarre il lavoro dell'intelletto da qualunque traccia di attività sensibile. La dinamica, di conseguenza, sarà ancora quella di un mondo in cui la natura si ferma o trattiene il fiato, come Sohn-Rethel ha detto della sintesi sociale operata dal denaro e dallo scambio di merci ai quali si riferisce la necessità di escludere qualunque trasformazione che non riguarda il passaggio da un proprietario all'altro e il cui contenuto, quindi, è puramente sociale. Ma l'astrattezza che presiede a questo passaggio dipende esclusivamente dall'interazione e in essa si genera, indipendentemente da quanto accade nelle coscienze, vale a dire che il «dover essere» comune alla logica formale della rivoluzione scientifica e della forma-merce non rinvia a un imperativo, ma è una realtà di fatto³². A questa realtà, che rimane quella dell'astrazione

²⁸ *Ibidem*, p. 201.

²⁹ *Ibidem*, p. 202.

³⁰ *Ibidem*, p. 211.

³¹ A. Sohn-Rethel, *Il denaro*, cit., p. 22.

³² *Ibidem*, pp. 25-26. Per il modo in cui questa indipendenza dalle coscienze di una realtà di fatto può costituire il nucleo di un pensiero «rigorosamente transindividuale» si veda J. Read, *Abstract Materialism: Sohn-Rethel and the Task of Materialist Philosophy Today*, in Id., *The Production of Subjectivity. Marx and Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 323-338.

reale, Sohn-Rethel si riferisce nei termini di «seconda natura», intesa come realtà puramente sociale e «in contrasto con la natura prima o primaria nella quale noi ci troviamo sullo stesso piano con gli animali»³³. Quanto alla genesi, la separazione del puro intelletto dalla dimensione in cui ci troviamo con gli animali intrattiene un rapporto senz'altro decisivo con i «fondamenti categoriali e matematici delle scienze della natura [...] create nel XVII secolo», ma la sua gestazione attraversa tutta la scolastica medievale e l'arte della disputa per risalire fino alle origini della filosofia greca e della matematica³⁴.

Perché una volta individuato nel denaro il sistema di nessi corrispondente alla separazione, sarà il conio della moneta a produrre la frattura storica che si sarebbe poi evoluta fino al soggetto trascendentale. Il denaro nella sua forma monetaria, dunque, che per la prima volta viene coniato nel VII secolo «ai confini ionic della Grecia», rende tangibile l'astrattezza dello scambio tra le merci dislocate nei vari territori³⁵, creando un'ulteriore consonanza tra le cose divenute merci e i corpi che Galileo dislocava nella dimensione «sintetica» dell'esperimento. Ed è all'astrazione compiuta attraverso la circolazione del denaro che andranno ricondotte le radici storiche e formali non solo della filosofia greca, ma delle forme sempre identiche nella quali si può tuttora determinare la conoscenza della natura una volta che la sintesi sociale l'avrà separata dalla non-identità o dalla dimensione extraumana che le competono³⁶. Tra la *forma-merce* (della quale il denaro è l'equivalente universale) e la *forma-pensiero* sembra così crearsi la «segreta identità» della quale Sohn-Rethel sarebbe andato in cerca dai tempi di Heidelberg, l'*idée fixe* che come scriverà molti anni dopo gli sarebbe costata una vita da outsider. Con un'importante eccezione, perché «dopo la seconda guerra mondiale a Birmingham – ricorderà – dove mi ero stabilito come profugo antinazista, incontrai nel professor George Thomson l'unica altra persona a mia conoscenza che abbia parimenti riconosciuto la connessione di tipo genetico-formale tra filosofia ed economia finanziaria»³⁷.

4. Quel loro incontro viene ricordato e giudicato significativo anche da Thomson, che nella prefazione del 1955 a *I primi filosofi*, sottolineando l'influenza che la circolazione della moneta e delle merci avrebbe avuto nello sviluppo della filosofia greca, scrive: «A questo proposito debbo molto al dr. Alfred Sohn-Rethel, i cui studi su Kant lo hanno condotto, indipendentemente da me, a conclusioni analoghe [...]. Non solo egli mi ha permesso di leggere in manoscritto la sua opera, ma nel discutere la mia mi ha aiutato a valutare meglio la profonda importanza filosofica dei capitoli iniziali del *Capitale*»³⁸. La ricerca di Thomson prende le mosse dall'Oriente antico, quando ancora l'equivalente che rendeva possibile lo

³³ A. Sohn-Rethel, *Il denaro*, cit., p. 30.

³⁴ *Ibidem*, p. 4.

³⁵ A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 58.

³⁶ A. Sohn-Rethel, *Il denaro*, cit., p. 32.

³⁷ A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 21.

³⁸ G. Thomson, *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica*, trad. di P. Innocenti, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. 3-4.

scambio dei beni era costituito dall'argento, un materiale che non essendo sempre identico a se stesso poteva comportare delle variazioni qualitative e compromettere quindi il compimento dell'astrazione correlata alla vigenza di una misura effettivamente universale. Detto per inciso, nei termini di Schmidt fatti propri da Sohn-Rethel, quello dell'argento si potrebbe considerare un caso esemplare dell'iniziativa che la natura extraumana e le forme non esclusivamente storiche e sociali nelle quali si esprime la materia continuavano a detenere in rapporto alla prassi della circolazione. Ma le cose cambiano nel VII secolo – procede Thomson – quando insieme al conio della moneta si cominciano ad affermare una serie di saperi che si emancipano dall'esperienza concreta e che solo in questo modo si possono definire propriamente universali, dando corso a una svalutazione degli individui preposti al mantenimento di un contatto comunque necessario con la realtà fisica (il lavoro manuale) e alla conseguente suddivisione della società in classi³⁹. Nel frattempo, ai nuovi saperi della classe dominante non può che corrispondere una natura più astratta, perché dedotta o implicata dalle leggi e dai principi che ne regolano l'appropriazione per mezzo del lavoro intellettuale, e sarebbe questo il movimento storico al quale aderiscono anche le origini del pensiero filosofico. Scrive Thomson: «Quando passiamo da Talete ad Anassimandro, dai milesi a Pitagora, ad Eraclito e infine a Parmenide, ci accorgiamo che il concetto di materia diviene sempre meno qualitativo e concreto, finché Parmenide ci mette di fronte a una pura astrazione, atemporale e assoluta»⁴⁰. Perché lo sviluppo della teoresi si determina in rapporto alla divisione tra il lavoro intellettuale e il lavoro manuale, una separazione alla quale devono corrispondere due classi gerarchicamente distinte e una conseguente degradazione della materia sensibile, ora considerata inerte e mossa alternativamente dall'amore (Empedocle), il *nous* (Anassagora) o il motore primo (Aristotele), ora intesa come illusione (Parmenide). Tanto vale a dire, conclude Thomson, che l'essere parmenideo è «il riflesso mentale del lavoro astratto impersonato dalle merci».

La ricostruzione di Thomson risulta insomma sovrapponibile a quella di Sohn-Rethel, che come abbiamo visto lo considera effettivamente un sodale nello sforzo di stabilire una «connessione di tipo genetico-formale tra filosofia ed economia finanziaria», ma le sue conclusioni ci permettono di fare due importanti precisazioni. La prima riguarda uno spostamento interno alle analisi dello stesso Sohn-Rethel, che nelle pagine di *Lavoro intellettuale e lavoro manuale* aveva descritto il pensiero astratto proprio come un «riflesso» dell'astrazione reale, ma per poi tornare sui propri passi in un saggio del 1974 intitolato *Die Formcharaktere der zweiten Natur*. Ora la logica non è più quella del *rispecchiamento* ma dell'*identificazione*, nel senso che l'astrazione reale non si *riflette nelle* ma è *coestensiva alle* articolazioni del pensiero astratto, proprio come le forme in cui si determina la conoscenza della natura nella prima critica di Kant non trattengono un riflesso della cosa in sé ma identificano il

³⁹ *Ibidem*, p. 181.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 307.

soggetto della conoscenza⁴¹. La seconda precisazione riguarda il genere di astrazione al quale andrebbe ricondotta la nascita della filosofia e che Thomson individua nel «lavoro astratto» incorporato dalle merci, rimanendo così fedele all'unico passaggio teorico di Marx dal quale Sohn-Rethel dichiara di volersi discostare. Perché il lavoro oggettivato nelle merci può risultare una grandezza confrontabile soltanto in funzione dell'esigenza di procedere a un tale confronto, vale a dire che la necessità logica di un'equivalenza universale deve precedere la grandezza che consente di istituirla ed è l'astrazione dello scambio, di conseguenza, a comportare l'astrazione del lavoro⁴².

Per illustrare il modo in cui l'esecuzione manuale viene così subordinata a uno sforzo integralmente teorico e sociale, Sohn-Rethel cita l'esempio di Talete, che ritrovandosi a dover misurare la distanza delle navi dalla costa dovette ricorrere a una tecnica di misurazione alternativa rispetto a quella vigente. Starebbe qui, spiega, «l'immensa differenza che sussiste fra le economie di terraferma dell'Egitto e della Mesopotamia fondate sullo sfruttamento agrario [...] e le forme produttive delle città-Stato greche basate sulla navigazione, sul commercio di rapina e delle merci...»⁴³. In Egitto esisteva un tipo molto diverso di geometria riconducibile in ultima istanza alla misurazione per mezzo della corda, qualcosa di molto più simile al nostro giardinaggio che alla nostra matematica, finché il commercio navale non obbligò i greci a sostituire la corda – che richiedeva soprattutto un'esperienza pratica e si poteva utilizzare soltanto sul luogo – con l'impiego di strumenti quali la riga e il compasso⁴⁴, rompendo così «l'unità artigianale di mano e mente». Sarebbe poi questo, come abbiamo visto, il momento in cui si affermano la forma-pensiero che dovrà evolvere fino alla costituzione del soggetto trascendentale (passando per la fisica galileiana) e il relativo sfruttamento della classe deputata al lavoro manuale. In altri termini, al «processo storico di separazione fra produttore e mezzo di produzione» corrisponde una teoria atemporale della verità che la nascita della matematica e della filosofia, attraverso la sintesi sociale, passeranno in consegna alle scienze della natura. Scrive allora Sohn-Rethel: «Anche se il capitale non

⁴¹ A. Sohn-Rethel, *Die Formcharaktere der zweiten Natur*, in C. Bezzel (ed.), *Das Unvermögen der Realität: Beiträge zu einer anderen materialistischen Ästhetik*, Berlin, Klaus Wiesenbach, 1974, pp. 185-207. Sui limiti della prospettiva del *rispecchiamento* (ma in una ricostruzione che non tiene conto della successiva autocritica dello stesso Sohn-Rethel) si veda L. Ceppa, *Sohn-Rethel ovvero la negazione marxistica del soggetto*, in «Belfagor», 4 (1978), pp. 467-475.

⁴² A. Sohn-Rethel, *Il denaro*, cit., p. 28. L'impianto argomentativo di Sohn-Rethel viene assunto anche da S. Khatib, «Sensibile-sovransensibile»: *l'estetica dell'astrazione reale*, in S. Gandesha, J.F. Hartle (a cura di), *Marx estetico*, trad. di R. Vitali, Milano, Mimesis, 2020, pp. 158-159. Secondo Khatib, per comprenderne le ragioni è necessario considerare «un'inversione logico-temporale costitutiva della forma del valore» in base alla quale ciò che viene prima nella realtà (la grandezza che si va a scambiare) non coincide con ciò che viene prima in termini logici (la scambiabilità). Per un'analisi più articolata del problema si veda ancora L. Colletti, *Kant, Hegel, Marx*, in *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969, pp. 275-285. Per il significato effettivamente attribuito da Marx al lavoro astratto in quanto astrazione reale si veda A. Tosel, *Marx et les abstractions*, «Archives de Philosophie», 2 (2002), pp. 311-334.

⁴³ A. Sohn-Rethel, *Il denaro*, cit., p. 60.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 57-58.

ha creato la scienza della natura e la scienza della natura non nasce nel momento in cui viene sussunta nel capitale, ma si sviluppa in piena e sistematica indipendenza, entrambi discendono dalla stessa ed unica radice, cioè dall'astrazione reale originariamente sociale della forma-merce dalla natura del materiale delle merci, quindi dalla socializzazione che si autonomizza dal lavoro e si trasferisce o meglio si capovolge nella funzione della proprietà, del denaro e del capitale»⁴⁵. E il sovvertimento di questa «stessa e unica radice» non può che implicare «l'eliminazione della separazione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale», dunque, il solo programma rivoluzionario dal quale dipende una corretta interpretazione del potere effettivo dei lavoratori⁴⁶.

5. In conclusione, allora, varrà la pena sottolineare come gli esiti della riflessione che a partire dalla «semi-intuizione» del 1921 lo avrebbe occupato per tutta la vita si fossero già annunciati in un ambito apparentemente autonomo e minore della produzione di Sohn-Rethel, nel 1926, all'epoca dei suoi soggiorni napoletani. Quando di Napoli avrebbe immediatamente notato le capre che facevano la guardia ai negozi durante la pausa del pranzo, le vacche che pascolavano al quarto piano delle abitazioni e le galline negli studi dei professori universitari, ma il «sostrato rurale della città» gli sarebbe apparso soprattutto in forma di manifatture completamente sprovviste di macchine, dove la produzione si atteneva soltanto all'utilizzo di martelli, tenaglie, lime e cesoie⁴⁷. Non per motivi di arretratezza, sostiene Sohn-Rethel, ma perché il napoletano diffida delle cose che funzionano per conto proprio. A testimoniare questo genere di diffidenza sarebbe allora un capostazione di Castellammare che interpellato in merito agli orari e al binario di un treno gli avrebbe risposto: «Quello se ne va da solo, come faccio a sapere dove va e quando?»⁴⁸. Le macchine vengono intese come degli automi ai quali contendere l'iniziativa della prassi e quando i treni non circolano, in agosto, le gallerie ferroviarie possono quindi diventare luoghi di ristoro e di festa. Le macchine risultano interessanti solo quando si rompono o non funzionano, infatti, facendo indietreggiare la «pura *force majeure*, imperscrutabile come le vie del Signore» che le ha fatte magicamente funzionare⁴⁹. Perché la tecnica comincia «non appena l'uomo può opporsi all'automatismo cieco e ostile della macchina e può entrare nel suo mondo», dal momento che appropriarsi della macchina non significa sentirsi obbligati a utilizzarla in base a delle

⁴⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁷ A. Sohn-Rethel, *Ingorgo in via Chiaia*, in Id., *Napoli: la filosofia del rotto*, trad. di S. Custoza, Napoli-Milano, Alessandra Caròla Editrice, 1991, p. 22. Sul soggiorno napoletano di Sohn-Rethel e le sue implicazioni concettuali si vedano M. Mittelmeier, *Adorno a Napoli. Un capitolo sconosciuto della filosofia europea*, trad. di F. Cuniberto, Milano, Feltrinelli, 2019; I. Chambers, *Mediterranean Crossing. The Politics of an Interrupted Modernity*, Durham-London, Duke University Press, 2008, pp. 78-79; A. Métraux, *L'invitation au voyage ou les tableaux en prose d'Alfred Sohn-Rethel*, in «Recherches germaniques», 15 (2020), pp. 230-238.

⁴⁸ A. Sohn-Rethel, *Ingorgo in via Chiaia*, cit., p. 20.

⁴⁹ A. Sohn-Rethel, *La filosofia del rotto. Della tecnica napoletana*, in Id., *Napoli: la filosofia del rotto*, cit., p. 41.

prescrizioni, ma scoprire in essa una parte del proprio corpo. In questo modo, scrive Sohn-Rethel, il napoletano «distrugge la magia – nemica dell'uomo – della macchina che funziona senza intoppi, e si installa nel mostro smascherato e nella sua anima ottusa, compiacendosi di averla incorporata e di dominarla»⁵⁰. Non più funzionale a qualche fine preordinato, la macchina subisce allora le più impensabili e benefiche deviazioni, nella galleria ci si ripara dalla calura, il motore di una motocicletta serve a montare la panna, quello di un motoscafo a preparare il caffè, le automobili difettose vengono rimesse in sesto con un pezzetto di legno trovato per strada e anche le porte, a Napoli, servono unicamente per rimanere aperte. E «in questo modo imprevisto – conclude Sohn-Rethel – la tecnica moderna fornisce suo malgrado a questo diciassettesimo secolo che inopinatamente continua, pur essendo fornito di tram elettrici e di telefono, formidabili aiuti e strumenti al servizio delle libertà di questa vita. I meccanismi non possono qui rappresentare la continuità di civiltà per cui sono stati predisposti; Napoli volta loro le spalle»⁵¹. Alla società sintetica dell'astrazione reale e alla reiterazione di forme sempre identiche, così, Napoli sembra opporre una sintesi sociale che in un articolo apparso il 21 marzo del 1926 sulla *Frankfurter Zeitung*, Sohn-Rethel aveva già definito «l'ideale del rotto», ma che nei termini più elaborati dei rapporti tra forma, natura e materia ai quali dovrà appodare la sua riflessione si potrà ugualmente ricollegare alla «filosofia della discontinuità» con la quale Alfred Schmidt ha identificato il materialismo.

Una discontinuità che a questo punto non dovrebbe risultare forzato attribuire alle forme compromesse con le ragioni sempre contingenti del corpo e dell'esperienza pratica, nuovamente esposte all'elemento extraumano della natura che interviene ma non si esaurisce nella prassi sociale. È la natura che Sohn-Rethel potrebbe aver descritto nelle pagine ancora napoletane in cui un asino manda in tilt il traffico di una strada sensibile alla congestione «perché corre in un avvallamento tra due colline e non si può pertanto aggirare»⁵². La stessa natura che nel racconto intitolato *Dudley Zoo* prende le sembianze di un elefante⁵³, il quale essendosi adagiato sul cofano dell'auto appena acquistata dalla famiglia Croft la rende sospetta agli occhi della polizia. Perché ora il proprietario deve riferire di una disavventura talmente improbabile da suscitare l'incredulità degli agenti, un genere di individui che per vocazione e temperamento tenderanno a concepire ancora la forma in termini di legalità senza necessariamente coglierne e apprezzarne il carattere incidentale.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 42-43.

⁵¹ *Ibidem*, p. 44.

⁵² A. Sohn-Rethel, *Ingorgo in via Chiaia*, cit., p. 13.

⁵³ A. Sohn-Rethel, *Dudley Zoo. Eine Elefantengeschichte*, in Id., *Das Ideal des Kaputten*, Bremen, Edition Bettina Wassmann, 2008, pp. 41-43.