

DAVID FASENFEST (a cura di), *Marx Matters*,
Leiden/Boston: Brill, 2022, p. 366, € 27,40.
ISBN 1573-4234

Paolo Missiroli

EMAIL: pmissiro@unimore.it

Il volume che viene qui recensito è una raccolta di saggi che, come quasi tutti i volumi collettanei riusciti, più che essere accomunato da una tesi fondamentale, lo è da una domanda a cui, per l'appunto, dà risposte significativamente diverse. Il curatore la formula in questo modo: "Why Marx matters?". Ci preme riportare l'inglese perché in una ipotetica traduzione italiana la ricchezza concettuale di questa domanda si perderebbe. Essa, in forma affermativa, dà anche il titolo al libro. In primo luogo, tale questione in inglese significa, evidentemente, l'interrogarsi sull'importanza, la centralità, le capacità ermeneutiche relativamente al nostro stesso mondo dell'impresa teorica marxiana. In questo senso, "Marx matters" è traducibile con l'affermazione, tanto diretta quanto generica e, in ultima istanza, poco significativa, che sì, Marx conti, abbia importanza. L'inglese "matters" contiene però un altro senso, più nascosto ma decisivo: chiedersi se "Marx matters" significa cioè interrogarsi ancora una volta sul problema teorico-pratico del *materialismo*. Tutti, o quasi, gli interventi sono orientati cioè non solo dalla consapevolezza che Marx *conta* (il che però significa ben poco), ma anche dalla domanda sul ruolo del materialismo marxiano nell'analisi del presente. È intorno alla questione dell'importanza oggi, sul piano politico, del *materialismo* che gli interventi del volume curato da Fasenfest ruotano, pur con punti di vista, come accennavamo, significativamente diversi. La raccolta è da segnalarsi, nella sua totalità, non tanto come testo che indichi una nuova lettura possibile dell'opera marxiana e nemmeno una singola strada per un suo impiego nel presente politico, bensì per la coerenza con cui tenta di elaborare e di rispondere in modo plurale alla questione più profondamente filosofica del lavoro marxiano, cioè quella della produzione materiale come genesi e come radice della vita degli esseri umani.

Il testo è così organizzato. Dopo una breve introduzione e un più lungo saggio di Tabb che sottolinea alcuni elementi del presente, come la finanziarizzazione dell'economica, lo sviluppo dell'intelligenza artificiale, l'esplosione dell'industria della cura, a suo parere anticipati dall'analisi marxiana del modo di produzione capitalistico, il volume si divide in due parti. La prima si pone il duplice compito di individuare i luoghi teorici fondamentali della critica dell'economia politica marxiana e le implicazioni, variamente interpretate, che essa ha per il presente. In tale sezione sono presenti capitoli, come quello di Saad-Filho (cap. 4), che sono eccellenti introduzioni alla critica dell'economia politica marxiana e ai suoi concetti fondamentali e altri, come quello di Brass (cap. 7) che invece cercano di analizzare alcune riflessioni contemporanee alla luce della critica dell'economia politica. In una seconda parte del volume, invece, si trovano approfondimenti su alcune questioni più immediatamente politiche relative alla contemporaneità, quali l'eco-socialismo, il razzismo e il colonialismo, il concetto di intersezionalità e quello di populismo. Un testo così vasto contiene naturalmente tutta una serie di prospettive ulteriori che cercano di illuminare il presente alla luce del testo marxiano: segnaliamo, in particolare, il capitolo di Ciancanelli (cap. 6) sul ruolo politico del denaro o la convincente discussione intorno al concetto di finanziarizzazione di Fine (cap. 3) a partire dal secondo libro del Capitale. Conviene dedicarsi soprattutto al primo per illuminare una prima possibilità, tra le altre, del *materialismo*

marxiano sul piano politico. Ciancanelli, in generale, ribadisce una tesi tanto evidente, in Marx, quanto dimenticata: il denaro in quanto tale è un mezzo di dominazione politica, nella misura in cui esso, per necessità, diviene un feticcio, cioè un oggetto che contiene *potere sociale*. Questa presa di potere del denaro come mezzo di scambio generale, sottolinea l'autrice, non è un'illusione, ma la realtà materiale del modo di produzione capitalistico. Il denaro, dunque, lungi dall'essere semplicemente il facilitatore degli scambi economici, un mezzo tecnico neutrale che si tratterebbe di utilizzare positivamente, è *il problema*. Da questo punto di vista per l'autrice ogni prospettiva riformista che rifiuti la costruzione di spazi sociali sempre più ampi dove il denaro abbia sempre meno peso è destinata per necessità al fallimento. Si può vedere come, nel volume in oggetto, anche le analisi più astratte (come lo è la teoria monetaria marxiana) servano uno scopo mediatamente pratico-politico.

Data l'enorme vastità di temi che, come il lettore può comprendere, vengono trattati nei quattordici saggi che compongono il volume, ne abbiamo arbitrariamente scelti due, più uno dal sapore filosofico, che ci paiono attraversare il lavoro. Il primo, che ci pare fondamentale da un punto di vista teorico e pratico, è quello che J Das (cap. 5) definisce come la contrapposizione tra *identity politics*, che a suo avviso è l'approccio dominante alla *social oppression*, e la *class politics*, radicata invece nella lettera marxiana. In generale, secondo l'autore, la politica dell'identità è relativa esclusivamente a ciò che la gente pensa; prendendo a riferimento soprattutto bell hooks (Gloria Watkins), secondo la quale i sistemi di oppressione si fondano su un suolo ideologico più che su uno materiale, J Das sostiene che qualsiasi azione o visione del mondo che ignori le relazioni di classe serva a supportare la classe dominante. In modo assolutamente netto, dunque, l'autore sostiene la necessità di ricondurre tutte le lotte oggi presenti sul piano dell'identità alle relazioni di classe determinate dal modo di produzione capitalistico: questo non significa che il razzismo non sia una forma di oppressione, ma che questa sia un semplice sottosistema determinato del modo di produzione in generale. Questa visione, che traduce il materialismo marxiano e in generale la sua critica alla formalità della libertà borghese in una forma di riduzionismo radicale, porta J Das a criticare apertamente il concetto di *intersezionalità*, che è invece l'oggetto del saggio di Bohrer (cap. 12), il quale si apre con una critica esplicita ad alcuni studiosi di Marx che accusano ogni forma di intersezionalismo di essere ideologia borghese. La tesi di Bohrer è che la critica al marxismo portata avanti dall'intersezionalismo, cioè dal tentativo di teorizzare specifici problemi sperimentati da soggetti identificati non solo come proletari ma come donne, *black people*, omosessuali, lungi dall'indebolire l'approccio materialista lo rafforzi, complessificando un edificio teorico altrimenti troppo fragile, sprovvisto di elementi che lo differenzino internamente. Nell'ottica di Bohrer, dunque, l'intersezionalismo marxianamente informato dialettizza un materialismo piatto come quello di J Das, mostrando come patriarcato, razzismo e sfruttamento di classe si costruiscano insieme, interagendo, senza una gerarchia predeterminata. Si muove in questa direzione, radicalizzandola attraverso il concetto di "capitalist racial state", il lavoro di Bower (cap. 11), dedito all'analisi del movimento *Black lives matter* negli Stati Uniti. Si tratta di un saggio importante, dove l'autrice tenta di leggere la forma istituzionale stessa degli USA come costituita necessariamente su razzismo e sfruttamento del lavoro femminile, dunque di collegare il modo di produzione capitalistico nella sua patria d'origine al razzismo (nel suo rapporto inscindibile, genealogicamente, con lo schiavismo e con la forma socio-istituzionale della piantagione) e alle discriminazioni di genere. Anche altri saggi, come quello di Brass (cap. 7), cercano di trovare una forma di politica materialistica non riduzionistica a partire dall'utilizzo della concettualità marxiana, nel caso specifico servendosi della nozione di *esercito industriale di riserva*, per leggere la questione del razzismo nell'attuale congiuntura globale. Sullo stesso piano si pone il saggio di Dello Buono e Bell Lara (cap. 8) sulla recezione di Marx nell'America latina. In un momento storico di

presa di rilevanza sul piano accademico-politico del pensiero decoloniale e dunque di tutta una serie di critiche, spesso rivolte a quest'ultimo, come eccessivamente relativista e anche giustificazionista rispetto a pratiche, tradizioni e modalità di pensiero reazionarie, i due autori sottolineano come la figura di *Carlos Marx* abbia avuto nel continente sudamericano il ruolo al contempo di liberatore rispetto ad alcuni eccessi riguardo a figure dotate di una certa ambiguità (come la figura di Bolivar) e di baluardo contro la *sovietizzazione* eccessiva del movimento socialista e comunista sudamericano. La figura di Che Guevara, a parere dei due autori, rappresenta perfettamente questo connubio di rapporto con il locale e aderenza al movimento storico globale per l'emancipazione. In fondo, si pone tra l'altro in queste pagine, è bene renderlo evidente, l'antico dilemma tra l'universalismo progressista contrapposto al radicamento nella località delle lotte, ovvero, risalendo ancora più indietro, il problema dell'Illuminismo. Marx si è confrontato con tale dilemma nella celeberrima lettera (e relative bozze, oggi disponibili) a Vera Zasulič, che gli chiedeva ragioni sulla possibilità di un passaggio, nella Russia rurale di fine '800, direttamente al comunismo. La risposta di Marx, che conviene citare per mostrare quanto tale dilemma universale/locale sia co-originario rispetto all'elaborazione di Marx, è questa: «l'analisi data nel Capitale non fornisce ragioni né pro né contro la vitalità della comune rurale; ma lo studio apposito che ne ho fatto, e di cui ho cercato i materiali nelle fonti originali, mi ha convinto che la comune è il punto di appoggio della rigenerazione sociale in Russia. Tuttavia, perché essa possa funzionare come tale, occorrerebbe prima eliminare le influenze deleterie che l'assalgono da tutte le parti, poi assicurarle condizioni normali di sviluppo organico». Emergono appieno, in queste righe, le tensioni a cui accennavamo rapidamente, che sono quelle, in altra sede, del rapporto tra modo di produzione nel suo sviluppo globale, nel suo rivelare isomorfismi sempre più stringenti e le varie specificità particolari dei luoghi. Marx, in queste righe che, come è stato fatto notare, fanno emergere una concezione *plurale* della temporalità storica (ma anche, si può aggiungere, della geografia, contro all'idea della globalizzazione come spazio liscio, sempre uguale a sé stesso), mantiene intatta questa tensione, senza risolverla. Da un lato, infatti, la specificità del luogo è ineliminabile e anzi essa deve tracciare la linea per la costruzione pratica del modo di produzione comunista in Russia. Dall'altro lato, tuttavia, Marx specifica che esistono delle influenze che non sono affatto immediatamente locali e che fanno evidentemente parte dello sviluppo capitalistico nella sua immediata dinamica globale e globalizzante che vanno tenute in considerazione. Né localismo, né universalismo piatto; né materialismo meccanico come scansione stadiale del processo storico; né culturalismo assoluto. L'intera prospettiva politica marxiana pare determinarsi al di là di questi dualismi. Si tratta di problemi immensi, ma di cui un rapido accenno alla questione palestinese, al ruolo di Hamas nel suo tentativo di liberazione e allo stesso tempo, almeno questa è la proposta di gruppi consistenti dell'organizzazione, di istituzione di uno Stato Islamico, dunque nel giudizio che può essere dato relativamente al suo ruolo storico nella fase attuale, può far comprendere immediatamente l'importanza e la difficoltà.

Rivolgiamoci ora a un altro protagonista di tantissime riflessioni contenute nel volume, cioè il concetto di populismo, la cui pratica ha segnato l'ultimo decennio di larghe parti della globalizzazione capitalistica. Lo scontro tra populismo e marxismo risale a ben prima di Lenin. Come ogni scontro così aspro, esso rivela anche alcuni punti in comune, una sorta di soglia di confusione, tra i due contendenti. In ogni caso, nel volume in oggetto il populismo, anche nelle sue declinazioni comunemente considerate di "sinistra", come nelle prospettive di Laclau e Mouffe, è considerato come esempio di "politica postmoderna". Tracciare una linea di distinzione tra la "politica postmoderna" e l'*identity politics* a cui si accennava precedentemente è quasi impossibile. Nella misura in cui, infatti, il populismo alla Laclau-Mouffe consiste nella creazione *discorsiva* del soggetto politico, esso viene considerato come sprovvisto di una base materiale solida; e anche, come nel caso del saggio

di Brass (cap. 13), non si considerino le posizioni dei due teorici ma l'esperienza storica del populismo agrario, esso viene considerato in generale come *reazionario* e, in generale, qualsiasi forma di apprezzamento del populismo è considerata parte di un *cultural turn* da criticare in nome del ritorno al materialismo marxiano. Solo il saggio di Langman (cap. 14) tende a fare un distinguo tra alcuni movimenti sociali populistici progressisti e invece il cosiddetto populismo di destra come quello nato intorno alla figura di Donald Trump.

È importante sottolineare come in queste pagine si giochi una partita teorico-pratica di prim'ordine, che è quella dello statuto post-fondazionale delle teorie politiche contemporanee. Olivier Marchart ha sottolineato, dal 2007 in avanti (Marchart 2007), sulla scorta del post-strutturalismo e in particolare del lavoro di Derrida, che quanto di più tipico vi è del pensiero politico contemporaneo è la sostanziale assenza di un'origine definita e visibile (che essa sia l'antropologia hobbesiana o l'epopea dello spirito hegeliano) a partire da cui *fondare* i sistemi politici. Ogni forma politica dopo la modernità è così costretta a confrontarsi continuamente con un punto cieco, quello dell'origine, che obbliga a *ontologizzare*, a interpretare il suolo su cui tale forma si costruisce: questo fa sì che la condizione stessa della politica dopo il fondazionalismo moderno sia da un lato *incerta* e dall'altro costitutivamente aperta, sempre rivedibile. Ogni ordine sociale è così pensato (e sperimentato praticamente) come sospeso nel vuoto, secondo la felice espressione di Niklas Luhmann, in rapporto esclusivamente con sé stesso. Non è facile vedere dove e come tale prospettiva, che a molti pare oggi inevitabile, lasci spazio al materialismo, cioè a una prospettiva teorica che conceda una forma di agentività a un'esteriorità non costruita dal sistema sociale medesimo e dalle sue articolazioni. Certamente l'ottica di J Das prima riportata ricade a pieno titolo in una prospettiva fondazionalista: vi è una struttura ontologica chiara, che è quella delle condizioni materiali, che la critica dell'economia politica illumina interamente e che determina di conseguenza la politica e impone un certo tipo di atteggiamento alle forze rivoluzionarie. Tuttavia, già Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 2008, 175) criticava tale posizione sostenendo che, in fondo, ogni realismo radicale si trasforma per necessità in un decisionismo assoluto a causa della mai completa oggettività del reale stesso, e d'altra parte di recente uno studioso italiano ha letto tutto il lavoro di Merleau-Ponty e quello del suo allievo Lefort in un'ottica non distante dal post-fondazionalismo (Di Pierro 2020). Non pare dunque impossibile connettere l'idea per cui dopo il '900 sia impossibile pensare in modo fondazionalista la politica con una forma non meccanicistica di materialismo. In effetti, quello che appare da questo volume è una sorta di diatriba tra una lettura *sistemica* del pensiero marxiano, in cui, cioè, gli elementi che compongono il sistema sociale interagiscono a partire da una base materiale (che ne costituisce l'ambiente, lo sfondo) che però non determina ma si interpenetra con i vari sottosistemi della società e una lettura invece che riduce i vari sottosistemi (che cessano così di essere tali) alla centralità assoluta della classe e dell'economia politica. Tale discussione, che ritroviamo trasversalmente al volume, attraversa l'intera storia teorico-pratica del marxismo: non è che la riedizione, evidentemente molto aggiornata, dello scontro contro l'economicismo già intrapreso da Lenin in Russia o da Gramsci contro Bordiga. D'altra parte, nell'attuale congiuntura filosofico-storica, il tema del *realismo* e in generale del materialismo, dell'identificazione di un'esteriorità non costituita culturalmente che ha un effetto reale nei confronti della storia, dei sistemi sociali e psichici, pare assolutamente ineludibile e, oggi, le posizioni costruttiviste, anti-realiste e – sul piano della teoria politica – quelle che sottolineano l'assoluta autonomia del politico, paiono destinate alla scomparsa. Nel modo in cui impostano le questioni sopra rilevate, gli autori che difendono la possibilità di integrare l'intersezionalismo con il marxismo, sembrano al contempo raccogliere e portare oltre sé stessa l'ambizione di una politica post-fondazionale: in esse, la *materia* non è un oggetto con alcune caratteristiche determinate da cui si tratterebbe di raccogliere delle indicazioni puntuali sull'azione politica o sulla

forma sociale comunista, bensì una sorta di *ricettacolo*, qualcosa che stabilisce dei limiti e delle condizioni ma che non può determinare, a partire da cui istituire, attraverso un lavoro di interpretazione e rielaborazione, un mondo diverso. Da una prospettiva generale e che si interseca con alcune questioni filosofiche pur non esplicitate nel libro, al centro di questo saggio vi è dunque la questione del materialismo. Già Adorno segnalava che il *materialismo* marxiano non è una «dottrina della natura» (Adorno 1973, 450), un culto ingenuo di ciò che è immediatamente presente, bensì «l'atteggiamento che presenta il bisogno vitale come il momento decisivo» (Adorno 1973, 371) e costituisce la critica immanente del *sistema* capitalistico come totalità organizzata ma non organica e dunque contraddittoria, la messa in movimento dell'apparato generale a partire dai suoi stessi mezzi. Le discussioni che troviamo in questo volume sembrano indicare che solo in questo tipo di concezione sistemico-critica è possibile impiegare ancora una volta l'interezza del lavoro marxiano, nella misura in cui ogni «materialismo ha per principio una tendenza a smascherare» (Adorno 1973, 369). Si tratta di una questione assolutamente fondamentale, su cui anche molto di recente è intervenuto nel dibattito in lingua italiana un libro importante, *Guerre culturali e neoliberalismo* di Mimmo Cangiano: anche in questo testo la questione è interamente relativa al rapporto difficile, ma non necessariamente contraddittorio, tra *identity politics* e *class politics*. Si tratta, evidentemente, di un tema all'ordine del giorno sia da un punto di vista pratico che teoretico. Solo riuscendo a cogliere questo nesso tra *materia* e *cultura*, forse, il materialismo potrebbe trasformarsi in *ontologia politica*. È questo un compito teorico ineludibile, per chi è ancora convinto che Marx importi, ma che un materialismo ingenuo sia più dannoso che interessante.

Bibliografia

- Adorno, T. W. (2007). *Terminologia filosofica* Trad. it. A. Solmi. Torino: Einaudi.
- Di Pierro, M. (2020). *Claude Lefort e la fenomenologia del politico*. Pisa: ETS.
- Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou & Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2008). *Le avventure della dialettica*. Trad. it. D. Scarso. Milano: Mimesis.