

# La critica di Marx all'umanesimo illuminista: una prospettiva ecologica rivoluzionaria

di John Bellamy Foster

(traduzione di Giancarlo Erasmo Saccoman)

[https://monthlyreview.org/2023/01/01/marxs-critique-of-enlightenment-humanism-a-prospettiva-ecologica-rivoluzionaria/?mc\\_cid=a6f883988a&mc\\_eid=8402b4b976](https://monthlyreview.org/2023/01/01/marxs-critique-of-enlightenment-humanism-a-prospettiva-ecologica-rivoluzionaria/?mc_cid=a6f883988a&mc_eid=8402b4b976)

*Questo articolo è stato il discorso programmatico di chiusura della conferenza internazionale su Marx e la Critica dell'Umanesimo presso la Scuola di Arti e Studi Umanistici, Università di Lisbona, Portogallo, 8 novembre 2022.*

Il fatto che Karl Marx sia stato il principale critico rivoluzionario dell'Umanesimo illuminista nel diciannovesimo secolo difficilmente può essere negato. Nessun altro pensatore ha portato la critica dell'Uomo astratto ed egoista dell'Illuminismo in così tante aree: religione, filosofia, stato, diritto, economia politica, storia, antropologia, natura/ecologia, né ha smascherato altrettanto completamente la sua brutale ipocrisia. Ma l'opposizione di Marx all'umanesimo illuminista può anche essere vista come trascendente tutti gli altri resoconti critici fino ai giorni nostri nel suo carattere distintivo come critica dialettica e storica. La sua risposta all'umanesimo borghese non consisteva in una semplice negazione unilaterale, come nella nozione althusseriana di una rottura epistemologica che separa il primo Marx da quello maturo. Invece, ha assunto una forma più radicale in cui la sostanza del suo originario approccio umanista e naturalista era trasformato in un materialismo sviluppato.<sup>1</sup> Il risultato è stato un approfondimento simultaneo della sua ontologia materialista, che ora assumeva un'enfasi definita, corporea, incentrata sulle condizioni di sussistenza umana, unitamente all'estensione di questa all'ambito storico sotto forma di un materialismo pratico.

L'analisi di Marx è stata quindi unica nell'offrire una sintesi superiore che prevede la riconciliazione fra umanesimo e naturalismo, umanità e natura. Piuttosto che fermarsi ad una mera antitesi (come nella maggior parte delle concezioni "post" contemporanee), l'oggetto era il superamento di quelle condizioni materiali del modo di produzione capitalistico che avevano fatto dell'umanesimo illuminista la forma paradigmatica del pensiero borghese. Questo radicale rifiuto dell'umanesimo borghese è stato integrato con la critica del colonialismo, dove il capitalismo era visto come se camminasse "nudo" all'estero, esponendo la sua piena barbarie.<sup>2</sup> A questo riguardo, la risposta rivoluzionaria di Marx all'umanesimo illuminista ha contribuito a ispirare le successive critiche di pensatori anticoloniali come W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon e Aimé Césaire, tutti chiamati allo sviluppo di un "nuovo umanesimo".<sup>3</sup>

Recenti ricerche sui fondamenti ecologici del pensiero di Marx, in particolare della sua concezione del metabolismo dell'umanità e della natura mediata dalla produzione sociale, hanno messo in luce più pienamente la profondità e la complessità della critica globale di Marx al metabolismo sociale alienato del capitalismo. Questa linea di indagine dimostra che, lungi dall'essere antropocentrica o soccombente alla nozione illuministica della conquista della natura, la sua visione abbracciava il regno più vasto di quello che chiamava "il metabolismo universale della natura". Ciò includeva un apprezzamento delle altre forme di vita e la sua critica della distruzione dell'ambiente nella sua famosa teoria della frattura metabolica, dando origine a quella che può essere definita la prospettiva ecologica rivoluzionaria.<sup>4</sup>

I pensatori postumanisti (inclusi i cosiddetti nuovi materialisti) hanno recentemente cercato di sfidare la visione metabolica di Marx e l'ecologia rivoluzionaria in generale, promuovendo un mondo fantasmatico di "ecologia oscura", fatta di iperoggetti e forze vitalistiche. Tuttavia, tali visioni irrazionaliste, come vedremo, falliscono invariabilmente nell'affrontare il criterio fondamentale della filosofia della prassi: l'obiettivo è cambiare il mondo, non semplicemente reinterpretarlo.<sup>5</sup>

## *L'umanesimo illuminista e la critica materialista di Marx*

Per Marx, sulla scia di G. W. F. Hegel, la critica illuministica della religione non ha condotto a un rifiuto totale della visione religiosa cristiana, ma piuttosto, per molti versi, alla sua perpetuazione, attraverso una coppia di opposti identici: l'idealismo assoluto, spogliato da una divinità onnicomprensiva, da un lato, e un materialismo altrettanto assoluto e meccanicistico, spogliato di tutte le qualità sensuali, dall'altro. Entrambi questi opposti che si rafforzavano a vicenda erano evidenti nel razionalismo cartesiano, che ha ripreso dalla teologia cristiana la distinzione dualistica tra anima e corpo, mente e materia, e umanità e natura, che intendeva, fin dall'inizio, riconciliare la scienza meccanicistica con la dottrina religiosa.<sup>6</sup> Come ha scritto Frederick Engels, l'Illuminismo “*ha semplicemente postulato la Natura, invece del Dio cristiano, come l'Assoluto che si confronta con l'uomo*”.<sup>7</sup>

L'umanesimo borghese, sorto in questo contesto biforcuto, è stato caratterizzato da Marx come la nozione di Uomo astratto, o di individuo isolato, spirituale, egoista, “*accovacciato fuori dal mondo*”, privo di connessioni sensuali e relazioni materiali-sociali. Ogni individuo atomistico era visto ancora come una “*monade autosufficiente*” svuotata di ogni relazione, dotata di diritti innati, che giustificano un sistema di “*sfruttamento reciproco*”.<sup>8</sup>

Nascosto in questa nozione astratta dell'uomo borghese non c'era solo lo sfruttamento di classe, ma anche l'espropriazione degli stessi esseri umani, dei loro stessi corpi, come nel colonialismo, il genocidio e la schiavitù. Deplorando il contenuto palesemente razzista di tale cosiddetto umanesimo, Marx osservò, citando una dichiarazione pubblica fatta all'epoca: “*Uno yankee va in Inghilterra, dove un giudice di pace gli impedisce di fustigare il suo schiavo, e lui esclama indignato: 'La chiami una terra di libertà quella dove un uomo non può lamentarsi dei suoi negri?'*”. Cosa poteva significare, si chiedeva Marx, in questo contesto inumano, l’“*uguaglianza dei diritti dell'uomo?*”<sup>9</sup>

L'umanesimo borghese non era meno da condannare per la sua disumanità nel trattamento delle donne. In un articolo del 1862 intitolato “*L'umanità inglese e l'America*”, Marx rimproverò il governo e la stampa inglese per il suo sforzo di scambiare *umanità* come *articolo di esportazione*, nella loro difesa delle ricche donne proprietarie di schiavi a New Orleans, che si stavano scontrando apertamente denigrando le truppe dell'Unione, alle quali era stato detto dal generale occupante dell'Unione che se si comportavano come “*passeggiatrici*”, sarebbero state trattate come tali. Di fronte a queste proteste, presumibilmente altezzose, in Inghilterra, per la grossolana *disumanità* di tali minacce dirette alle donne di classe superiore e proprietarie di schiavi, della Confederazione, Marx notò che questi stessi ipocriti difensori dei diritti delle donne avevano opportunamente perso di vista non solo gli schiavi le cui vite erano in effetti “*divorate*” da queste signore di New Orleans, ma anche l'abuso coloniale inglese delle donne irlandesi, greche e indiane. Né c'era alcuna considerazione rispetto al destino delle donne proletarie che allora stavano morendo di fame nel Lancashire. Il risultato è stato nientemeno che una grande *farsa dell'umanità*, che nasconde la più brutale disumanità.<sup>10</sup>

Eppure, nonostante i suoi aspri attacchi all'umanesimo illuminista, Marx espresse un umanesimo rivoluzionario che finì per essere sussunto nella sua generale concezione materialistica della natura e della storia. Ciò che ha caratterizzato nei suoi manoscritti economici e filosofici come “*umanesimo positivo*”, poi chiamato “*vero umanesimo*”, non aveva nulla in comune con lo “*pseudo-umanesimo*” del pensiero borghese, ma piuttosto era la sua negazione.<sup>11</sup> “*Il comunismo*”, scriveva, “*è l'umanesimo mediato con sé stesso attraverso il superamento della proprietà privata. Solo quando avremo superato questa mediazione nasce l'umanesimo positivo, positivamente originato in sé stesso. L'emergere di una società non alienata aprirebbe la strada al 'naturalismo realizzato' dell'uomo e l'umanesimo realizzato della natura*”.<sup>12</sup> Ciò rappresenterebbe il “*vero emergere*” dell'umanità, sia come “*parte della natura*” sia come realizzazione rivoluzionaria dell'essere sociale umano.<sup>13</sup>

Nella frase di apertura de *La Sacra Famiglia*, Marx ed Engels scrivono: “*Il vero umanesimo non ha in Germania nemico più pericoloso dello spiritualismo o dell'idealismo speculativo, che sostituisce l'autocoscienza' o lo 'spirito' al vero uomo individuale*”. *La Sacra Famiglia* può essere vista come un'opera in cui tale idealismo speculativo è stato combattuto nel nome sia dell'umanesimo che del materialismo, e in cui una concezione dialettica più sviluppata del materialismo reale ha sussunto il vero umanesimo nel pensiero di Marx.<sup>14</sup> Così, Marx scrive che la metafisica speculativa, nata nel XVII secolo e che ha la sua forma più alta nell'opera ottocentesca di Hegel “*sarà sconfitto per sempre dal materialismo, che... coincide con l'umanesimo... il socialismo francese e*

inglese e il comunismo, che rappresenta il materialismo che coincide con l'umanesimo nel dominio pratico".<sup>15</sup> Raccontando le origini del materialismo ne *La Sacra Famiglia*, Marx ha descritto come la resurrezione dell'antico materialismo democriteo ed epicureo avvenuta nel diciassettesimo e diciottesimo secolo abbia generato un nuovo materialismo con *tendenze socialiste*, portando infine al socialismo ottocentesco.

Niente era più contrario allo sviluppo del materialismo, in tal senso, rispetto alla filosofia speculativa seicentesca, in particolare quella di René Descartes, con la sua divisione dualistica di mente e corpo, anima e meccanismo. La metafisica cartesiana, dichiarò Marx, "ha avuto il materialismo come suo antagonista fin dalla sua nascita".<sup>16</sup>

Marx si oppose anche all'idealismo hegeliano che cercava di ridurre sia l'umanità che la natura esterna all'umanità al pensiero puro, "astratto dalle forme naturali", creando un regno mistico di *fantasmi fissi* che operano autonomamente. Hegel, scriveva Marx, vedeva "la storia dell'umanità" come "la storia dello Spirito Astratto dell'umanità, quindi uno spirito lontano, rimosso dal vero uomo. L'individuo umano era ridotto a un fantasma astratto. Tuttavia, se l'uomo non è umano», in quanto sottratto all'essere materiale, l'espressione della sua natura essenziale non può essere umana, e quindi il pensiero stesso non potrebbe essere concepito come espressione dell'essere dell'uomo, dell'uomo come soggetto umano e naturale, con occhi, orecchie, ecc., vivendo nella società, nel mondo e nella natura".<sup>17</sup>

La trattazione dell'"*umanesimo positivo*" nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 deve molto alla filosofia di Ludwig Feuerbach. Tuttavia, come il materialismo di Marx si sviluppò, assumendo una forma più attiva, ruppe con lo stesso uomo astratto di Feuerbach, in cui l'umano non era altro che "la vera solennità di ogni individuo borghese" in grande.<sup>18</sup> Nelle sue Tesi su Feuerbach, Marx rifiutava ogni essenzialismo o concezione fissa della natura umana, scrivendo: "L'essenza dell'uomo non è un'astrazione inerente ad ogni singolo individuo. Nella sua realtà è l'insieme delle relazioni sociali". Ha aggiunto a questo che nel creare una concezione così rarefatta dell'umanità Feuerbach era stato "obbligato ad astrarre dal processo storico... e presupporre un individuo umano -isolato- astratto", che era immutabile.<sup>19</sup> Tutta la storia [umana], scriveva Marx ne *La miseria della filosofia*, "non è altro che una continua trasformazione della natura umana".<sup>20</sup> Non c'era tracia, nell'analisi di Marx, prima o dopo il 1845, di ciò che egli chiamava nel *Capitale* "il culto dell'uomo astratto".<sup>21</sup>

Già nei *Manoscritti economici e filosofici*, Marx, nei suoi commenti sulla Fenomenologia di Hegel, aveva definito l'individuo umano come un "essere sensibile corporeo, reale, vivente" ed un "essere oggettivo", in modo tale che trovino i propri oggetti e bisogni fuori di sé.<sup>22</sup> Ciò doveva costituire il punto di partenza de L'ideologia tedesca e del materialismo storico di Marx, in cui fonde la sua prima antropologia filosofica con un materialismo corporeo: "La prima premessa di tutta la storia umana è, ovviamente, l'esistenza degli individui umani viventi. Quindi, il primo fatto da stabilire è l'organizzazione corporea di questi individui e la loro conseguente relazione con il resto della natura... Si possono distinguere gli uomini dagli animali per coscienza, religione o qualsiasi altra cosa ti piaccia. Loro stessi iniziano a distinguersi dagli animali non appena iniziano a produrre i loro mezzi di sussistenza, passo che è condizionato dalla loro organizzazione corporea".<sup>23</sup> Qui materializzò l'umanità e ne fece il punto di partenza della sua filosofia della prassi. Questa, come sottolineava Engels, fu la prima grande scoperta di Marx: "la legge dell'evoluzione nella storia umana".<sup>24</sup>

### *L'ecologia dialettica umana di Marx*

La prospettiva materialista di Marx, che doveva molto più a Epicuro che a Feuerbach, era ecologica fin dai suoi primi scritti, riconoscendo che l'alienazione umana dalla natura era semplicemente l'altra faccia della medaglia dell'alienazione del lavoro (autoestraniazione umana). Hegel aveva definito la natura come *esteriorità*, esistente nella *forma dell'altro essere*, e rappresentando il regno di un altro distinto che poteva essere trasceso solo nel pensiero. Marx ribatté che questo allontanamento dal mondo materiale della natura dovrebbe "essere preso nel senso di alienazione, un difetto, una debolezza, qualcosa che non dovrebbe essere."<sup>25</sup> In questo modo, Marx dichiarava già nei *Manoscritti economici e filosofici* che l'alienazione dell'umanità dalla natura era il gemello dialettico dell'alienazione del lavoro umano e un difetto che deve essere storicamente trasceso. La doppia alienazione di una natura esteriorizzata e del lavoro umano potrebbe essere superata solo attraverso il socialismo e il comunismo, o una nuova rivoluzionaria relazione al lavoro umano e alla produzione. Marx è stato talvolta erroneamente criticato per il prometeismo, nel senso contemporaneo di adesione al produttivismo estremo e centrato sul determinismo tecnologico della macchina. Eppure, non solo non ci sono segni di ciò nel suo pensiero, ma lui dedicò una parte de *La*

*miseria della Filosofia* a una forte condanna della visione molto esplicita ed estremamente meccanicistica di Pierre-Joseph Proudhon e del suo mito di un *nuovo Prometeo*, che rappresentava le *conquiste umane sulla natura* viste come parte di un *obiettivo provvidenziale*.<sup>26</sup>

Quindi, la critica diretta del Prometeismo meccanicistico è iniziata con lo stesso Marx. La propria identificazione di Marx con Prometeo era di una varietà molto precedente, risalente all'antica commedia greca di Eschilo, che vedeva Prometeo come portatore di luce (all'origine del termine "*illuminismo*") e come figura rivoluzionaria, di uno che ha sfidato gli dei e che era incatenato.<sup>27</sup>

Né vi è alcun segno nell'opera di Marx, anche nei suoi primi scritti, di una netta separazione dell'essere della specie umana e degli altri esseri della specie rappresentati dagli animali non umani, tranne nel senso che gli individui umani erano visti come esseri "*auto-mediatori della natura*", e quindi gli autori del loro stesso estraniamento.<sup>28</sup> Marx ha disegnato la sua comprensione dello sviluppo psicologico delle specie animali dagli studi di Hermann Samuel Reimarus sulle pulsioni animali, rifiutando la nozione di istinti proiettata dal razionalismo cartesiano. Invece, ha identificato sia gli animali umani che quelli non umani come esseri materiali, oggettivi, motivati da pulsioni interiori, mentre cercano la soddisfazione dei propri bisogni al di fuori di sé stessi, come esseri oggettivi.<sup>29</sup> Gli esseri umani si distinguevano in questo dal loro ruolo di "*homo-faber*", ovvero l'animale fabbricante di utensili.<sup>30</sup> Tuttavia, fino alle sue note su Adolph Wagner, Marx ha continuato a sostenere che non solo gli esseri umani, ma anche gli "*animali*" più in generale, "*impara a distinguere 'teoricamente' da tutte le altre cose le cose esterne che servono alla soddisfazione dei loro bisogni... e le attività con cui essi sono soddisfatti*".<sup>31</sup> Marx fu un severo critico della riduzione borghese del non umano operata da Cartesio degli animali alle macchine, osservando che "*Cartesio nel definire gli animali come semplici macchine, visto con gli occhi del periodo di fabbricazione. La veduta medievale, invece, era che gli animali erano assistenti dell'uomo*".<sup>32</sup> Citando Thomas Müntzer, Marx ha sottolineato l'intollerabilità del fatto che nella società borghese, "*tutte le creature sono diventate proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, le piante sulla terra: tutti gli esseri viventi devono diventare liberi*".<sup>33</sup> Nella sua critica del primo capitalismo agroalimentare, Marx ha condannato le condizioni imposte agli animali ridotti allo stato delle macchine merceologiche. Nelle pratiche agricole precedenti, ha osservato, gli animali erano stati in grado di rimanere all'aria aperta, ed ora erano confinati nelle stalle con i relativi meccanismi di alimentazione delle scatole. "*In queste prigioni?*", ha osservato, "*ci sono animali nati e che vi rimangono finché non vengono uccisi?*", con conseguente "*grave deterioramento della loro forza vitale*". Riferendosi a queste condizioni come "*Disgustose!*", ha dichiarato che non era altro che un "*sistema di celle di prigione per gli animali*".<sup>34</sup>

La più ampia prospettiva materiale-ecologica di Marx, tuttavia, doveva manifestarsi pienamente solo nella sua teoria del metabolismo sociale e della frattura metabolica. Quello che ha definito "*l'universale metabolismo della natura*" rappresentava entrambi i processi fondamentali alla base di tutta l'esistenza inorganico e organico, in linea con materia e movimento (energia) e livelli di organizzazione (emergenza). Ha quindi prefigurato lo sviluppo della teoria ecologica generale, dove categorie come l'ecosistema, la biosfera e il sistema terrestre dovevano avere come loro base il concetto di metabolismo. Per Marx, il metabolismo sociale era inteso come la mediazione umana del metabolismo universale della natura attraverso i processi del lavoro e della produzione.

La frattura metabolica, ovvero la "*spaccatura irreparabile nel processo interdipendente del metabolismo sociale*", rappresentava il modo in cui il metabolismo sociale alienato entra in conflitto con il metabolismo universale della natura, generando crisi ecologiche.<sup>35</sup> La sua analisi della frattura metabolica nel capitalismo industriale del suo tempo, focalizzata inizialmente sul furto del suolo attraverso l'invio di nutrienti del suolo, come azoto, fosforo e potassio, a centinaia e talvolta migliaia di miglia, sotto forma di cibo e fibre per i nuovi centri manifatturieri urbani, dove finivano questi "*costituenti elementari*" della terra, inquinando l'ambiente, piuttosto che tornare al suolo.<sup>36</sup> Su questa base, Marx ha sviluppato un punto di vista su come le condizioni della distruzione dell'ambiente, in particolare nella produzione capitalistica, hanno minato l'abitabilità umana: un punto di vista che si estendeva, oltre la questione del suolo stesso, a molteplici problemi ecologici, compreso il ruolo del sistema sociale nella diffusione di periodiche epidemie.

La critica ecologica di Marx, unita a quella di Engels, abbracciava quasi tutti i problemi ecologici conosciuti ai suoi tempi: l'espropriazione dei beni comuni, il degrado del suolo, la deforestazione, le inondazioni, il fallimento del raccolto, la desertificazione, la distruzione di specie, la crudeltà verso gli animali, l'adulterazione alimentare, l'inquinamento, le tossine chimiche, le epidemie, lo sperpero di risorse na-

turali (come il carbone), il cambiamento climatico regionale, la fame, la sovrappopolazione e la vulnerabilità, fino alla stessa estinzione del genere umano. Ora è stato esteso dagli ecologi marxiani, attraverso la sua teoria della frattura metabolica, all'intera serie di fratture antropogeniche nel Sistema Terra presenti nel ventunesimo secolo, compresa la frattura contemporanea nel metabolismo del carbonio terrestre.<sup>37</sup>

*Fantasmisti postumanisti contro la filosofia della prassi.*

Negli ultimi anni, gran parte della critica di Marx all'umanesimo illuminista è stata replicata in quella che viene chiamata la *svolta postumanista* in filosofia, abbracciando una varietà di tentativi di decostruire e destabilizzare l'umanesimo illuminista. Queste nuove prospettive filosofiche attingono principalmente a Nietzsche e Freud e, più recentemente, alle decostruzioni foucaultiane-derridiane-deleuziane del soggetto umano e della natura.<sup>38</sup> Ciò ha portato a una varietà di tradizioni postumaniste, incluso l'ontologia orientata agli oggetti, l'ibridismo latouriano, il nuovo materialismo e il cyborgismo di pensatori come Donna Hataway. Tali punti di vista hanno acquisito una notevole importanza all'interno dei settori della sinistra. Ancora, il postumanesimo (anche se confrontato con il postmodernismo che lo ha preceduto) ha avuto finora una influenza relativamente scarsa sulla stessa teoria marxiana, dal momento che è radicalmente separata dalla filosofia della prassi.

Secondo l'undicesima tesi di Marx su Feuerbach, "*I filosofi hanno solo interpretato il mondo in vari modi; il punto, tuttavia, è cambiarlo*".<sup>39</sup> Un suo corollario è che per capire il mondo devi cercare di cambiarlo. Il postumanesimo si è generalmente accontentato di destabilizzare l'umano e il naturale in modo di rimuovere i ponti teorici e le scale per cambiare il mondo, ed ha persino cercato di minare la nozione stessa di prassi umana, per cui la sua relazione con il marxismo è stata abbastanza limitata. Il postumanesimo è catturato nel mondo dei *fantasmi fissi* descritto da Marx, dove la completa destabilizzazione del concetto di umano significa uno sconvolgimento del "*soggetto umano e naturale, con occhi, orecchie, ecc., vivente nella società, nel mondo e in natura*". Il risultato è un mondo piatto e monistico di oggetti senza soggetto, popolato da monadi senza finestre, assemblaggi illimitati (separati da ogni concezione di emergenza), attanti, ibridi, cyborg e incantesimi - tutt'altro che una concezione dell'essere umano materiale e sensuale, produzione e pratica.<sup>40</sup>

Questo mondo spettrale di fantasmi potrebbe facilmente essere liquidato come una pura distrazione per coloro che sono interessati al necessario cambiamento sociale ed ecologico. Tuttavia, l'ultimo decennio o così ha visto uno spostamento del postumanesimo (in particolare nella forma del cosiddetto "*nuovo materialismo*") nel dominio ecologico, dove si è scontrato con l'ecologia marxiana.

I nuovi pensatori materialisti (o nuovi vitalisti) nelle discipline umanistiche, come Jane Bennett, si sono ispirati in parte alla svolta di Epicuro, che originariamente avrebbe dovuto introdurre la contingenza nel mondo meccanicistico del materialismo democriteo. Tuttavia, Bennett e altri nuovi materialisti non riescono a notare che l'analista di gran lunga più penetrante dell'Epicureismo nel diciannovesimo secolo, e il primo a sottolineare l'importanza della svolta, fu Marx, che ammirava profondamente e attingeva con la sua "*dialettica immanente*", al non meccanicismo e al non-materialismo deterministico.<sup>41</sup>

I nuovi materialisti, provenienti prevalentemente dalle discipline umanistiche, insistono - come se si trattasse di una nuova sorprendente scoperta - che gli esseri umani non sono separati dal mondo fisico come un tutto, ma invece che il divenire umano si traduce in un "*divenire con*" le persone non umane, che costituiscono quella che prima si chiamava "*natura esteriore*".<sup>42</sup> Tali analisti negano qualsiasi status speciale per l'umanità, pur abbracciando un'ontologia piatta in cui tutta la vita, e in effetti tutta l'esistenza, è trattata come una rete nelle sue interconnessioni e fondamentalmente indistinguibile, anche dalla forza dell'astrazione. Replicare una tradizione di pensiero all'interno dell'etica ambientale che risale a mezzo secolo fa, od ancora, basata sulla nozione del valore intrinseco di tutte le cose, il nuovo materialismo vitalistico pone la sua enfasi sull'uguaglianza morale di tutta l'esistenza (o una "*ontologia democratica*") come base stessa della sua prospettiva ecologica.<sup>43</sup>

Inoltre Bennet, insiste su ciò che lei chiama la *vivacità* di tutta la natura, sia organica che inorganica. Tuttavia, lo fa al di fuori di tutto ciò che potrebbe essere descritto come una prospettiva dialettico-naturalista o critico-realista. Tali visioni postumaniste sono separate dal lungo sviluppo della teoria ecologi-

ca, dalla critica dell'economia politica, e dall'intero regno delle scienze naturali, così come della filosofia della prassi.

Nel lavoro di Bennett, alla natura viene dato un significato vitalista, reincantato, aggiungendo semplicemente poteri vitali alle forme materiali.<sup>44</sup> L'obiettivo, come nel pensiero postumanista in generale, è quello di destabilizzare i concetti di umanità e natura creando oggetti simili a fantasmi. Per Timothy Morton, "è un approccio che conserva la qualità oscura e depressiva della vita all'ombra della catastrofe ecologica". A dominare questa ecologia oscura ci sono dei *iperoggetti*, che rappresentano forze spettrali più massicce dell'umanità e al di là della sua portata - come se l'immensità della natura non fosse sempre stata parte della concezione materialista dialettica della natura dall'antichità ad oggi.<sup>45</sup>

Morton, la cui ecologia oscura nichilista non ha assolutamente nulla a che fare con il coinvolgimento del capitalismo o della crisi ecologica planetaria (a parte riferimenti occasionali all'Antropocene), ritiene tuttavia necessario entrare in lotta diretta con l'ecologia di Marx, data la sua enfasi sulla prassi rivoluzionaria.<sup>46</sup> Il concetto centrale del "metabolismo sociale" di Marx diventa, nella riformulazione inventiva di Morton, un mero "metabolismo economico umano" che lascia fuori il resto dell'esistenza ecologica. Ci è stato detto che Marx ha adottato una visione "meccanica e reificata" della natura che è congelata nel passato.<sup>47</sup> Marx è stato ripetutamente accusato di essere "antropocentrico" nell'introdurre la nozione di specie dell'essere umano - ignorando il fatto che anche questo lasciava spazio, nella concezione di Marx, ad esseri di specie non umane.<sup>48</sup> Tutto ciò consente a Morton di ignorare o minimizzare interamente l'analisi ecologica del classico materialismo storico, compresa la nozione di Marx della società umana come forma emergente della natura, la sua ampia adesione alla teoria evolutiva darwiniana e la sua concezione, assieme ad Engels, della dialettica della natura.

Eppure, dopo aver respinto la dialettica e il materialismo storico, l'ecologia oscura di Morton, con la sua miriade di oggetti simili a fantasmi, non può andare *oltre l'antitesi* e non ha nulla di significativo da dire sull'ecologia stessa.<sup>49</sup> La "Dark Ecology", l'"ecologia oscura", senza Natura e Umanità, ritrae un mondo postumanista e neo-materialista pieno di fenomeni spirituali "paranormali", "esseri spettrali" ed *iperoggetti*. È un post-mondo dominato da assemblaggi piatti di umani e non umani, pieni di "energia spettrale e tremante" ed esistente all'interno del "reale simbiotico". Una specie biologica viene ripensata come "entità scintillante" al di là di ogni definizione razionale. Gli *iperoggetti* diventano forze misteriose rimosse da una comprensione materialistica e scientifica.<sup>50</sup> Il materialismo storico è condannato da Morton per la sua prospettiva antiecologica, perché esclude una concezione di tutti gli oggetti come non umani da collocare sullo stesso piano filosofico come esseri umani. Si dice che l'analisi di Marx sia fallita per non riconoscere che petrolio, vento, acqua e vapore appartengono al regno delle *persone non umane*. Il marxismo, ci viene detto, può funzionare solo se diventa una nuova forma di *animismo*, che si estende al di là dell'umano, e anche al di là delle stesse specie viventi, comprendendo, all'interno della sua concezione delle persone, di tutto, dalle rocce ai microbi, in linea con un nuovo vitalistico *imperium* che abbraccia il *paranormale*.<sup>51</sup>

La logica interna di questo mondo postumanista, di fantasmi dell'opera, con il suo destabilizzante misticismo, è evidente negli attacchi alla critica del feticismo delle merci di Marx, presente nell'opera di Bruno Latour, Bennett e Morton. Notoriamente, Latour ha respinto la critica di Marx al feticismo delle merci, assieme alla critica del tutto. Marx aveva sostenuto che dietro le forme feticizzate di apparenza delle relazioni mercantili capitaliste v'erano delle relazioni umane-produttive. Più concretamente, come ha affermato Georg Lukács: "Feticismo significa, in breve, che le relazioni fra gli esseri umani che funzionano per mezzo di oggetti si riflettono immediatamente come cose nella coscienza, a causa della struttura dell'economia capitalista. Diventano oggetti o cose, feticci in cui gli uomini cristallizzano le loro relazioni sociali. Le relazioni umane, come dice Marx, acquistano una 'oggettività spettrale'".<sup>52</sup> Tuttavia, una tale visione del feticismo delle merci, secondo Latour, era troppo arbitraria, fin da allora radicata in particolari concezioni della natura, dell'umanità, della produzione, ecc., ed anzi, di tipi particolari di *fatti*. Avendo sommariamente eliminato in tal modo la critica del feticismo, lo stesso Latour era allora libero di presentare il mondo delle apparenze come fatto di infinite cose, merci, oggetti, ibridi e *attanti*, esistenti all'interno di una *ontologia piatta*, senza su e giù o dentro e fuori, offuscando tutte le distinzioni. In questo mondo di *imbrogli* la reificazione non era più oggetto di critica, e si era così *esaurita*.<sup>53</sup>

Piuttosto, l'obiettivo era quello di universalizzare la reificazione delle relazioni sociali umane, in modo tale che il feticismo delle merci divenisse il modello per analizzare un'infinità di cose assemblate, nella formazione di un'ontologia orientata agli oggetti.

Una tale completa destabilizzazione del concetto di umanità richiede anche la totale destabilizzazione di ogni concezione della stessa natura, di cui l'umanità è parte emergente. Così una parte integrante della teoria di Latour era la negazione della natura come concetto che rappresenta l'intera realtà materiale che, quando egli tardivamente riconobbe l'esistenza della crisi terrestre, per cui l'umanità stava distruggendo il proprio habitat planetario, ha cercato di sostituire le nozioni di natura ed ecologia con la terra, il terrestre e Gaia: un cambiamento discorsivo che ha costituito tutto il suo contributo alla discussione ecologica. Per Latour, il rifiuto postumanista della critica di Marx al feticismo capitalista della merce doveva essere preservato, fino al punto di rivendicare insieme agli ecomodernisti capitalisti del Breakthrough Institute che dovremmo *amare* acriticamente i nostri mostri Frankenstein tecnologici, trascurando il fatto che l'adozione di una tale posizione garantirebbe una totale incapacità di affrontare le dimensioni umano-sociali dell'emergenza ecologica planetaria.<sup>54</sup>

Seguendo le orme di Latour, Bennett e Morton rifiutano entrambi esplicitamente la critica del feticismo delle merci (e della reificazione) di Marx, insistendo sul fatto che invece della "*demistificazione*" di cose/oggetti/merci, l'obiettivo dovrebbe piuttosto essere un loro "*reincantesimo*", o persino una loro "*remistificazione*". Bennett cerca quindi di parlare a nome dell'insita "*forza delle cose*" come attanti non umani, viventi e non viventi, organici e inorganici. Caratterizzano la critica di Marx al feticismo delle merci nel Capitale come intrinsecamente antropocentrico, poiché "*ciò che la demistificazione scopre è sempre qualcosa di umano*", escludendo così i non umani.

Adottando la dottrina metafisica seicentesca del "*conatus*", di Baruch Spinoza o lo slancio interiore che si trova in tutto entità fisiche finalizzate alla conservazione di sé stesse e dei propri movimenti — Bennett insiste sul fatto che "c'è *potere in ogni corpo*". Citando Spinoza, pronuncia: "*In questo senso tutte le cose [gli oggetti] sono uguali. In una discutibile interpretazione di Spinoza, suggerisce che anche le pietre hanno "potere delle cose".* Come ha osservato Engels, "*La nozione di una 'forza vitale' latente in tutte le cose è stato l'ultimo rifugio di tutti i soprannaturalisti*".<sup>55</sup>

Allo stesso modo Morton sostiene che la demistificazione e la defeticizzazione incentrate sull'uomo mirassero al mondo delle merci/cose, dovrebbe essere rifiutato e sostituito da una sorta di rimistificazione, aprendo così lo spazio per i non umani. Rispetto ai non umani, Morton, come Bennett, non si occupa semplicemente di specie reali, materiali, viventi, ma lo estende al regno degli oggetti in generale, abbracciando un'ontologia piatta che pone la collezione di dinosauri di plastica di Theodor Adorno, una barretta di cioccolato e un microbo sullo stesso piano fisico e morale d'un individuo umano che vive in società.<sup>56</sup>

La critica di Marx al feticismo delle merci è così rifiutata dall'ontologia postumanista orientata agli oggetti e da ciò che è stato chiamato il *nuovo materialismo vitalistico*, in nome di un mondo fantasmatico, simile al regno mistico della religione, dove oggetti di ogni tipo assumono il ruolo di esseri spettrali.<sup>57</sup>

Per Morton, il problema non è che il capitalismo modella un velo mistico associato al feticismo delle merci, ma piuttosto che "*il capitalismo non è abbastanza spettrale*" e quindi ha bisogno per diventarlo di più. "Il regno dell'oggetto (il non umano nella sua forma più elementare), scrive, "*è precisamente il regno in cui sta accadendo il feticismo delle merci*". Ma cosa è feticista, a suo avviso, capovolgendo Marx, non è l'incapacità di percepire le sottostanti relazioni sociali, umane, ma piuttosto l'incapacità di dare piena identità spettrale all'oggetto. Così, la defeticizzazione o la "*demistificazione, spogliando bruscamente l'apparenza dalle cose, è l'operazione capitalistica per eccellenza*", e va rovesciata, privilegiando la mistica, lo spettrale e il paranormale. Solo attraverso l'*animazione di merci/oggetti, non vedendoli più come semplici cose, vi sarà 'solidarietà' con gli esseri non umani* — avvolgendo tutto, dai microbi alle nuvole, diventa possibile.<sup>58</sup> In linea con l'orientamento all'ontologia degli oggetti, ci viene detto che "*tutti gli esseri [sia organici che inorganici] hanno persino una rappresentanza, anche mente*".<sup>59</sup>

L'ecologia postumanista, insieme al postumanesimo più in generale, chiude così la filosofia della prassi in nome del livellamento di tutte le cose nella sua piatta ontologia. Qui non c'è più spazio per la considerazione della lunga storia del capitalismo, del colonialismo, del razzismo, dell'imperialismo o

della distruzione ecologica, solo reti infinite di assemblaggi vitali ed iperoggetti, tutti nomadi circolanti sullo stesso piano ontologico senza un ordine o significato essenziale.<sup>60</sup>

Il netto contrasto con il materialismo storico può essere illustrato dal modo in cui Morton seleziona, per la critica, un passaggio dalla descrizione tecnica di Marx di quanto le materie prime sono assorbite nel processo di produzione (nel conto del capitale costante, nel libro primo del Capitale). Citando una frase in cui Marx dice: *“il carbone bruciato sotto la caldaia svanisce senza lasciare traccia; così anche l’olio con cui gli assi delle ruote sono unti”*, afferma Morton, che Marx qui adotta il *“concetto antiecologico di distanza”* verso tali *“non umani”* (cioè il carbone, il petrolio e il grasso) negando che *“gli oggetti hanno una rappresentanza”*.<sup>61</sup> Tuttavia, ciò che Morton può raggiungere nelle sue concezioni postumaniste/postnaturaliste, non riesce a comprendere che carbone, petrolio e grasso non hanno il libero arbitrio, sebbene, come ogni altra cosa esistente, ci sia un flusso perpetuo - e non possono essere utilmente trattate come *“persone non umane”*, paragonabili ad esseri umani. Il carbone bruciato sotto la caldaia non è un proprio essere auto-mediante della natura non più di quanto più di un pezzo di carbone potrebbe deliberatamente decidere di bruciare se stesso e distribuire le molecole di anidride carbonica che ne risultano nell’atmosfera, contribuendo al cambiamento climatico.<sup>62</sup> Qui è necessaria una svolta dal postumanesimo alla realtà.

### *L’attuale ecologia planetaria*

L’attuale emergenza è la più grande minaccia ambientale che la specie umana abbia mai incontrato, mettendo in pericolo la vita di miliardi di persone insieme alla maggior parte delle specie conosciute sulla Terra. Come ha detto Kate Soper in risposta alla destabilizzazione postumanista dei concetti di umanità

e natura, occorre ricordare che *“sono i modi umani di vivere”* e, più specificamente, i modi capitalistici di produrre, *“che stanno distruggendo il pianeta, e [sono] solo gli esseri umani che possono fare qualcosa al riguardo”*.<sup>63</sup> Nella lotta che abbiamo davanti a noi, concentrarsi su fantasmi, esseri spettrali e cyborg non aiuterà. Tutto ciò che esiste non è sullo stesso piano e il mondo non sarà salvato dalle azioni degli oggetti.<sup>64</sup>

Ciò che serve invece è un’umanità rivoluzionaria ispirata dalla ragione e dedita alla lotta per creare ciò che Marx chiamava *“l’unità perfetta nell’essenza dell’uomo con la natura”*. Ciò può essere raggiunto solo attraverso la trascendenza dell’ordine capitalista e la regolazione razionale del *“processo interdipendente del metabolismo sociale”* da parte dei produttori associati.<sup>65</sup> Non c’è altro modo.

## Note

I riferimenti testuali sono citati nella loro edizione originale, alla quale l'autore fa riferimento per l'indicazione delle pagine del testo

1. Louis Althusser, *For Marx* (New York: Vintage, 1969), 32–39, 221–47. Una interpretazione della “*frattura epistemologica*” di Marx più avvincente e focalizzata di quella offerta da Althusser è fornita da Joseph Fracchia inella sua opera monumentale “*Corpi e artefatti*”. Fracchia vede l'enfasi di Marx sull'organizzazione corporea umana nell'Ideologia Tedesca, come punto di partenza del suo materialismo storico. Contrariamente all'interpretazione di Althusser, Fracchia non ritiene che Marx si sia lasciato indietro il suo umanesimo, ma piuttosto che abbia spostato la sua attenzione del suo materialismo verso l'esistenza corporea umana. Vedi Joseph Fracchia, *Bodies and Artefacts* (Boston: Brill, 2022), vol. 1, 1–6; vol. 2, 1209–17. Tuttavia questo spostamento era già prefigurato nei Manoscritti Economici e Filosofici di Marx, rendendolo meno significativo di una svolta.
2. Karl Marx, *Dispatches for the New York Tribune* (London: Penguin, 2007), 224. 2. Karl Marx, *Dispatches for the New York Tribune* (London: Penguin, 2007), 224.
3. Vedi Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 16, 20–21, 31, 46, 100, 179, 181, 315; Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1967), 1; Introduzione di A. James Arnold e Clayton Eshleman, al libro di Aimé Césaire, *Notebook of a Return to the Native Land* (Middleton, CT: Wesleyan University Press, 2013), xi–xx; W. E. B. DuBois, *John Brown* (New York: International Publishers, 2019), 297.
4. Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 30 (New York: International Publishers, 1975), 63.
5. Ovviamente l'impulso irrazionalista non può essere semplicemente definito dalla sua opposizione alla filosofia della prassi, ma piuttosto ha un significato più profondo allo stadio imperialista del capitalismo (e all'attuale tardo imperialismo). L'Irrazionalismo, in questo contesto, può essere descritto, ha scritto Herbert Aptheker, come un continuum, costituito da l'ecclisse della ragione, la negazione della scienza, il ripudio della causalità. Il risultato normale è il cinismo; quello anormale è il sadismo, Il finale è fascismo. Herbert Aptheker, “Imperialism and Irrationalism”, *Telos* 4 (1969): 168–75.
6. G. W. F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 351–53; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 131–32; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 25, 461.
7. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, 419; Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (New York: International Publishers, 1941), 17, 21.
8. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, 162–67; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 410; Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1974), 244; István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Pluto Press, 1975), 220–21.
9. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 210. Marx stava citando una vera dichiarazione di un Yankee proprietario di schiavi dall'originale inglese.
10. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 19, 209–212.
11. Marx, *Early Writings*, 281, 348, 395; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 7. Il termine “pseudo-umanesimo” era usato da Jenny Marx nel 1846 in una lettera a Karl, dove s'era anche riferita in questa connessione alla “infatuazione al progresso”. Ciò rifletteva chiaramente anche il punto di vista di Karl Marx. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 38, 532).
12. Marx, *Early Writings*, 349–50, 395.
13. Marx, *Early Writings*, 328, 395.
14. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 7, 131. Sebbene Althusser ritenesse che il precoce umanesimo di Marx fosse estraneo alla scienza materiale e pre-marxiana, egli aveva da molto tempo dismesso il concetto di “umanesimo reale” che Marx usava per riferirsi alla sua trascendenza dell'umanesimo borghese nella forma di una analisi materialista focalizzata sull'essere umano reale, corporeo, vivente. Vedi Althusser, *For Marx*, 242–47.
15. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 125.
16. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 126–131.
17. Marx, *Early Writings*, 398–99; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 85, 399–400.
18. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 197.
19. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 7–8.
20. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers 1973), 147.
21. Karl Marx, “The Fetishism of the Commodity and Its Secret,” chap. 1 in *Capital*, vol. 1, 1st German ed., marxists.org, *Capital*, vol. 1 (London: Penguin, 1976), 172; Engels, *Ludwig Feuerbach*, 41; István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, 221.
22. Marx, *Early Writings*, 389–90.
23. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 31. The translation here follows Fracchia, *Bodies and Artefacts*, 1–2.
24. Sebbene l'Ideologia Tedesca fosse firmata congiuntamente da Marx ed Engels, questa scoperta fondamentale è stata attribuita da Engels a Marx. Vedi Frederick Engels, “The Funeral of Karl Marx,” in *Karl Marx Remembered*, ed. Philip S. Foner (San Francisco: Synthesis Publications, 1983), 39.
25. Marx, *Early Writings*, 399–400.
26. Marx, *The Poverty of Philosophy*, 98–99, 115, 119–20, 132–44, 155–56, 184; Pierre-Joseph Proudhon, *System of Economical Contradictions* (New York: Arno Press, 1972), 96–101, 117–18, 126–28, 168, 174–75; John Bellamy Foster, *Marx's Ecology* (New York: Monthly Review Press, 2000), 126–33.

27. Nella filosofia antica e durante l'Illuminismo, Prometeo era considerato principalmente per l'illuminazione stessa (come portatore di fuoco per illuminare l'oscurità). Ciò ha portato alla celebrazione, da parte di Marx, di Epicuro come il "*vero illuminista radicale dell'antichità*", identificandolo direttamente con Prometeo. Successivamente, a partire dal XIX secolo, il prometeismo, come è stato rappresentato da Proudhon e Mary Shelley, finì per essere associato all'estremo produttivismo e industrialismo. Era questo ciò che Marx ha assunto nella sua critica a Proudhon. Vedi Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 141; John Bellamy Foster, "Marx and the Environment," in *In Defense of History*, ed. Ellen Meiksins Wood and John Bellamy Foster (New York: Monthly Review Press, 1997), 149–62; Walt Sheasby, "Anti-Prometheus, Post-Marx", *Organization and Environment* 12, no. 1 (1999): 5–44.
28. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, 162–65.
29. John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, *Critique of Intelligent Design* (New York: Monthly Review Press), 86–90; John Bellamy Foster and Brett Clark, *The Robbery of Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000), 132–38.
30. Marx, *Capital*, vol. 1, 286.
31. Marx, *Texts on Method*, 190.
32. Marx, *Capital*, vol. 1, 512.
33. Marx, *Early Writings*, 239.
34. Karl Marx, *Marx-Engels Archives*, International Institute of Social History, Sign. B, 106, 336, quoted in Kohei Saito, "Why Ecosocialism Needs Marx," *Monthly Review* 68, no. 6 (November 2016): 62. Translation altered slightly.
35. Vedi John Bellamy Foster, *Capitalism in the Anthropocene* (New York: Monthly Review Press, 2022), 41–61.
36. Marx, *Capital*, vol. 1, 637.
37. Vedi, ad esempio, John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, *The Ecological Rift* (New York: Monthly Review Press, 2010); Stefano B. Longo, Rebecca Clausen, and Brett Clark, *The Tragedy of the Commodity* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2015).
38. Kate Soper, "The Humanism in Posthumanism," *Comparative Critical Studies* 9, no. 3 (2012): 368–69.
39. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 8.
40. Marx, *Early Writings*, 398; Kyla Wazana Tompkins, "On the Limits and Promise of New Materialist Philosophy," *Emergent Critical Analytics for Alternative Humanities*, issue 5.1 (2016), [csalateral.org](http://csalateral.org). Sebbene gli assemblaggi siano stati riconosciuti come cruciali per le forme materiali fin dai tempi antichi, l'enfasi sugli "*assemblaggi intrecciati*", che negano qualsiasi relazione gerarchica nel mondo materiale e tutte le forme di emergenza o livelli integrativi, in opposizione alla scienza dei materiali e alla dialettica, è peculiare del postumanesimo e il nuovo materialismo vitalistico.
41. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 1, 413; Foster, *Marx's Ecology*, 52–53. Although Bennett admires Epicurus, she forgets that he was, as Marx explained, the main thinker to insist on the need for "disillusionment" in antiquity, and who is thus at odds with her own criticisms of "demystification" as an approach that leads back to the human. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 141; Foster, *Marx's Ecology*, 2–6, 33–39; Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), 62. Nulla è più assurdo di considerare Epicurus come un pensatore vitalista.
42. Simone Bignall and Rosi Braidotti, "Posthuman Systems" in *Posthuman Ecologies: Complexity and Process After Deleuze*, ed. Braidotti and Bignall (New York: Rowman and Littlefield, 2019), 1; Arie Ben Arie, "The New Materialist Approach to Art and Aesthetics," *Well of Faith* (blog), July 29, 2021, [well-of-faith.com](http://well-of-faith.com).
43. Graham Harman, *Bruno Latour: Reassembling the Political* (London: Pluto, 2014), 14.
44. Sulla critica del vitalismo vedi John Bellamy Foster, *The Return of Nature* (New York: Monthly Review Press, 2020), 407–9.
45. Timothy Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People* (London: Verso, 2019), 155; Timothy Morton, *Ecology without Nature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 187; Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), 1, 41.
46. Sul conflitto intrinseco tra l'ecologia marxiana e il nuovo vitalismo materialista vedi SunYoungAhn, "Magic, Necromancy, and the Posthuman Turn," *Monthly Review* 73, no. 9 (February 2022): 26–37.
47. Timothy Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (New York: Columbia University Press, 2016), 26, 166; Morton, *Humankind*, 39, 80, 177. Sulla prospettiva ecologica generale di Marx vedi Foster, *Marx's Ecology*. Anche Bennett esclude la concezione materialistica della natura di Marx ed il suo materialismo ecologico, affermando che il materialismo di Marx è semplicemente una questione di "struttura economica e scambi" (Bennett, *Vibrant Matter*, xvi).
48. Morton, *Humankind*, 41–42. Compare Foster and Clark, *The Robbery of Nature*, 130–51.
49. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, 419.
50. Morton, *Humankind*, 27–39, 54–56, 70–71, 97–99; Morton, *Dark Ecology*, 24.
51. Morton, *Humankind*, 33, 71, 97. Morton giunge fino a censurare Engels per la sua critica dell'occulto nella dialettica della natura, sulla base del fatto che Engels aveva escluso il paranormale. Vedi Morton, *Humankind*, 166; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 25, 345–55.
52. Marx, *Capital*, vol. 1, 163–77. Sulle origini e lo sviluppo della critica di Marx del feticismo, vedi Kaan Kangal, "Young Marx on Fetishism, Sexuality, and Religion," *Monthly Review* 74, no. 5 (October 2022): 46–57; Georg Lukács, *Marxism and Human Liberation* (New York: Dell Publishing, 1973), 251.
53. Bruno Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam? Matters of Fact and Matters of Concern," *Critical Inquiry* 30 (2014): 225–48; Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods* (Durham: Duke University Press, 2010), 9–12; Bruno Latour, *The Politics of Nature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 20; Harman, Bruno Latour, 14, 18, 81, 90, 112–17; Andrew B. Kipnis, "Agency between Humanism and Posthumanism: Latour and His Opponents," *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, no. 2 (2015).

54. Bruno Latour, "Love Your Monsters," Breakthrough Institute, February 14, 2012, [thebreakthrough.org](http://thebreakthrough.org); Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime* (Cambridge: Polity, 2018); Bruno Latour, *Facing Gaia* (Cambridge: Polity, 2017).
55. Bennett, *Vibrant Matter*, xiv–xv, 1–4; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 25, 560; Baruch Spinoza, *Ethics* (London: Penguin, 1996), 75, (III, prop. 6); "From Baruch Spinoza's Letter to G. H. Schuller' (1674)," *Explanantia* (blog), October 3, 2018, [explanantia.wordpress.com](http://explanantia.wordpress.com); Richard Manning, "Spinoza's Physical Theory," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, April 24, 2021, [plato.stanford.edu](http://plato.stanford.edu). Bennett afferma di non aderire al rigoroso vitalismo. Tuttavia, lei si basa su concetti metafisici come la "forza" innata delle cose (basata su una discutibile interpretazione del concetto di "conatus" di Spinoza), sulla nozione di "potere delle cose" e sul " (Bennett, *Vibrant Matter*, 63–65).
56. Morton, *Humankind*, 55, 61–63, 166–71.
57. Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan, and Thomas Nail, "What Is New Materialism?," *Angeleikai: Journal of the Theoretical Humanities* 24, no. 6 (2019): 119.
58. Morton, *Humankind*, 61, 169–70.
59. Morton, *Humankind*, 56–57. Morton lo sa bene dal punto di vista dialettico marxista, il postumanesimo non ha senso: "La logica" di tali critiche, scrive, "dice così: ipnotizzato dal capitalismo, il peccato dello spiritualista è una ontologia piatta, lo spirito è diventato una 'cosa tra le cose'. È ugualmente consapevole che l'idea che tutte le cose abbiano una rappresentanza innata (e persino la mente) può essere criticata come un tentativo di sovra-reificare il capitalismo stesso. Quindi, fa di tutto per insistere che "quello OOO [ontologia orientata agli oggetti] sicuramente non è una manifestazione del feticismo delle merci, ma lo basa sul falso terreno del feticismo delle merci che consiste nel non sminuire così le relazioni umane dietro le apparenze oggettivando quanto il suo contrario: non animare pienamente il mondo delle cose. L'argomento così inverte l'approccio al feticismo introdotto da Marx. Ciò segue la nozione di Latour che la critica del feticismo può essere rivolta come si vuole (Morton, *Humankind*, 59, 169; Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam?").
60. I molteplici pericoli posti dalle forme delle teorie "post" irrazionaliste, con le loro ontologie piatte, possono essere visti nel loro abbandono dell'anticapitalismo rivoluzionario e dell'anticolonialismo. Questo è espresso con forza in Oliver W. Baker, in "Words Are Things": *The Settler Colonial Politics of Post-Humanist Materialism in Blood Meridian* di Cormac McCarthy," *Mediazioni* 30, n. 1 (2016): 1–24. Questioni simili sono sorte in relazione all'afropessimismo, che è stato criticato per la sua ontologia piatta e per la cancellazione regressiva dell'anticolonialismo. Vedi Kevin Ochieng Okoth, "The Flatness of Blackness: Afro-Pessimism and the Erasure of Anti-Colonial Thought", *Salvage*, n. 7 (2020), [salvage.zone](http://salvage.zone); Ato Sekyi-Otu, "Con-Texts of Critique", in *Partisan Universalism: Essays in Honor of Ato Sekyi-Otu* (Quebec: Daraja Press, 2021), 236–51. La principale teorica postumanista Rosi Braidotti afferma: "Ciò che abbiamo imparato dal 1968 è che il capitalismo non fallisce mai". Data questa presunta permanenza del capitalismo, il messaggio del suo nuovo "materialismo vitale" per i movimenti femministi, antirazzisti e di altro tipo si limita a trovare modi per "dissociarsi e mettere le distanze tra noi stessi" e i "modelli di consumo sbagliati", la violenza maschile, e il suprematismo bianco, che costituiscono gli aspetti peggiori del capitalismo contemporaneo (Rosi Braidotti, intervista di Andrés, "ciò che è necessaria è una trasformazione radicale, seguendo le basi del femminismo, anti-razismo e antifascismo, *Cultural Research and Innovation*, 2 aprile 2019, [lab.cceb.org](http://lab.cceb.org); Rosi Braidotti, "Un quadro teorico per le critiche post-umanità", *Teoria, cultura e società* 36, n. 6 [novembre 2019]: 31–61
61. Morton, *Humankind*, 6, 30–34, 59, sottolineature aggiunte; Marx, *Capital*, vol. 1, 311. È importante riconoscere che Morton non sostiene che Marx ignorava l'entropia (cosa che non può essere affermata sulla base di tale citazione o in relazione di ogni altra affermazione di Marx o Engels), ma piuttosto Marx ha semplicemente consentito il carbone per andare "via" nel senso di ignorare la sua rappresentanza come "persona non umana". Su Marx, Engels e la termodinamica, vedi John Bellamy Foster and Paul Burkett, *Marx and the Earth* (Chicago: Haymarket, 2016), 147–64.
62. Bennett va oltre Morton e cerca animisticamente di ascrivere la rappresentanza politica a tutte le "materie vibranti". (Bennett, *Vibrant Matter*, 94–109).
63. Soper, "The Humanism in Posthumanism," 366.
64. L'irrazionalismo dei nostri tempi ha molto in comune con l'irrazionalismo dei primi anni del ventesimo secolo. Deve essere combattuto interamente. Vedi Georg Lukács, *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980).
65. Marx, *Early Writings*, 349; Karl Marx, *Capital*, vol. 3 (London: Penguin, 1981), 949, 959.