

Introduzione

Lo scritto è diviso in quattro parti, queste possono si essere indipendenti l'una dall'altra, tuttavia, la lettura è pensata per avere un ordine consecutivo in quanto tutte sono o il prologo o l'epilogo di un'altra.

Nella prima parte, *Approccio foucaultiano e benjaminiano alla storia come continuità*, sono trattati i "punti di contatto" all'interno del pensiero e delle teorie dei due filosofi novecenteschi. Entrambi, se pur partendo da punti diversi ed in certi casi addirittura diametralmente opposti, trattano il tema della "storia ufficiale" e della legittimità di strutturare una teoria che possa trattare in modo differente il passato. Michel Foucault individua tramite la lettura di Nietzsche, una critica della storia ufficiale fatta da "un gran numero di materiali accumulati e pazienza", una teoria che scava nelle parti dimenticate e sfortunate della storia rendendogli merito, la genealogia. Walter Benjamin tratta invece il tema in "Sul concetto di storia", l'ultimo scritto dell'autore prima della sua tragica morte, in cui, tramite l'ausilio di Marx e del suo materialismo (ma anche di Nietzsche di cui si sente sicuramente un forte eco) affronta la questione dei dimenticati, dei perdenti della storia, arrivando a conclusioni che penso possano definirsi affini a quelle di Foucault.

Nella seconda parte del testo, *Costruzione del materialismo storico in critica ad Hegel e Feuerbach*, si affronta il vero e proprio materialismo e come questo si è costruito. Karl Marx superando il suo maestro Hegel ed il suo contemporaneo Feuerbach arriva alla strutturazione di una teoria che poggia le sue basi nella "materia", che non sia lineare o con una direzione precostituita e che sia però dinamica.

All'interno della terza parte, *Schmidt sul rapporto materiale uomo-natura in Marx*, viene trattato il tema dello sviluppo del marxismo in legame agli enti non umani e degli sviluppi filosofico-interpretativi degli scritti marxiani sul concetto di materia e natura.

Infine, nell'ultima parte, *Critica dei nuovi materialismi sul concetto di materia non umana del passato*, si analizza la nascita dei "new materialism" un nuovo panorama filosofico che ha al suo interno interpreti difficilmente accomunabili sotto un solo nome, in quanto trattano tematiche di ampio campo in modi estremamente variegati e in certi casi opposti. Lo scopo di questa ultima parte è quello di porre gli occhi su altri tipi di materialismi che hanno uno sguardo nuovo su tematiche come: materia, natura, agency ed innumerevoli altre.

La strada percorsa dal materialismo all'interno di questo scritto ne tratta: l'utilizzo all'interno della storia, lo sviluppo in Marx e nei futuri filosofi marxisti e le critiche poste dai new materialism (questo è di fatti il motivo del titolo).

Come ultimo punto prima di lasciar spazio allo scritto vero e proprio, è di mio interesse

esprimere la non linearità dell'analisi all'interno del panorama storico-filosofico. Il testo ha al suo interno una direzione ed un'organizzazione ma non ha come scopo quello di dare una visione storico-lineare del materialismo e dei suoi sviluppi.

Approccio foucaultiano e benjaminiano alla storia come continuità

Quanti conoscono l'Unità 731? Quante persone saprebbero anche solo a grandi linee raccontare cosa fosse l'Unità giapponese 731?

Questa è un'ovvia ma a mio parere necessaria provocazione. Sicuramente c'è chi conosce e chi studia questo "lato del Giappone" della seconda guerra sino-giapponese. Ma sono altrettanto sicuro che in gran parte dei libri di storia (soprattutto nipponici) non esista neanche una nota a margine che ne parli.

L'Unità 731 era un'unità segreta dell'esercito giapponese che aveva il compito di sviluppare e testare nuove armi chimico-biologiche su esseri umani. A capo dell'operazione c'era Shiro Ishii, un microbiologo e generale giapponese, mentre Masaji Kitano ne era il secondo in comando. L'Unità si macchiò di innumerevoli crimini durante gli esperimenti, tra cui: iniezione di virus, forzatura di atti sessuali tra persone sieropositive, esperimenti su infezioni letali e molto ancora; per altro, le vittime di tali atrocità perdevano il nome e diventavano "maruta" ossia "tronchi" o "pezzi di legno". Gli Stati Uniti garantirono segretamente ai membri dell'Unità 731 l'immunità in cambio dei dati ottenuti dalle loro "ricerche" e tutt'oggi le persone che commisero quegli atroci atti rimangono impunte. Questa storia viene raccontata come "L'Unità 731, l'Auschwitz asiatica dimenticata"¹. Ho voluto raccontare questi tragici eventi per avere un saldo punto di partenza, un punto di partenza che fosse difficilmente scansabile e da cui poter iniziare a parlare dei dimenticati della storia.

Questa è una "piega"; fatta da eventi dimenticati e da conseguenze scansate, un buco nell'idea generalmente diffusa del Giappone del XX secolo.

Tramite un'analisi foucaultiana è possibile comprendere come il "potere" che produce la "verità" che si comunica tramite un "dispositivo" ovvero il "discorso", influenzi e controlli la cultura e dunque le masse. Tutto ciò ha l'obiettivo di indurre un certo comportamento, un comportamento delle idee ma soprattutto del "corpo". Foucault è oggi conosciuto come il filosofo del "potere", il pensatore che più di tutti nel '900 ha sezionato questo argomento. In opposizione a Marx, che pensava che il potere, la religione, l'educazione e tutto ciò che non fosse "rapporti di produzione", facesse parte della "sovrastruttura"; Foucault, individua nel potere stesso la "struttura", che modella il resto del mondo individuale e societario di ogni essere umano.

Nello specifico, il filosofo strutturalista arriva alla teorizzazione della "biopolitica".

Un tempo, ci dice Foucault, il potere si manifestava con la possibilità di decidere sulla vita o

sulla morte di un dato individuo. Ad oggi si manifesta con il controllo esclusivamente della vita di questo. Il potere è la norma, è l'impossibilità materiale di compiere certe azioni, è la categorizzazione delle devianze, degli esclusi (in quanto omosessuale anche lui ebbe problemi proprio in questo senso).

La sua analisi del potere ha avuto ed ha tuttora un'enorme risonanza, Byung-Chul Han, per esempio, in "Infocrazia" parte proprio dalle analisi foucaultiane del potere per trattare un nuovo dominio, quello dei mass media e dei big data.

Date queste nozioni è facile giungere alla conclusione che la "storia ufficiale" non sia il "passato in quanto tale" (usando una terminologia benjaminiana) bensì un "ciò che è stato" (usando la stessa terminologia). I crimini dell'Unità 731, rimasti impuniti, fanno parte della totalità della storia, del pieno passato dell'umanità, del "passato in quanto tale". Tuttavia, andando in Giappone, sedendosi in un qualsiasi banco di scuola, quella strage rientra a far parte del "ciò che è stato", dunque una storia parziale degli eventi, una storia controllata dal discorso e dunque dal potere.

È ora possibile trattare il tema della "continuità" e della "linearità" della storia all'interno di Michel Foucault e Walter Benjamin. Parlare di storia in quanto successione lineare e sicura degli eventi, equivale a parlare di "filosofia della storia", di "filosofia naturale della storia". Un interprete su tutti da poter portare come esempio è Hegel e la sua visione storicista nella "Fenomenologia dello Spirito", in cui lo spirito scopre sé stesso e si manifesta nella storia. Tutto è manifestazione e tutto ha ragion d'essere per tal motivo, il percorso è progressivo e lineare, un progresso dialettico di tesi, antitesi e sintesi che si conclude con la piena conoscenza razionale dello Spirito.

Questa lettura filosofica degli eventi e dei processi storici è in realtà illusoria. La storia è in primo luogo formata da rapporti materiali (nel caso di Marx di produzione) ed in secondo luogo da contingenze e casualità. Andare contro una "filosofia naturale della storia" porta come conseguenza, andare contro una visione direzionale e positiva. Walter Benjamin più volte obietta questa idea, scardinando il credo della modernità, contro il "progresso": "C'è un quadro di Klee che si chiama "Angelus Novus". Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessabilmente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenerli, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo progresso, è questa bufera" ².

Questa è la tesi IX di "Sul concetto di storia" in cui Benjamin, riferendosi ad un quadro di Paul Klee, racconta dell'angelo della storia. Questo è un'entità di collegamento, di legame; l'angelo che viene da una dimensione a-storica è il messaggero del passato. Lo storico

dovrà “riconnettere i frammenti”, raccogliere il messaggio lasciato dall’angelo, che vede tutta la storia, ne vede tutte le “macerie”, ne vede tutti i vincitori e i vinti. Questa è per l’angelo la “catastrofe”, la storia dei vincitori che non è altro che storia di sconfitti. Costretto in questo volo, scorge tutto il passato e si avvicina al futuro. Questa inesorabile camminata tra le macerie dei vinti è la “bufera”, è il “progresso”. Questa è una visione della storia “messianica”, una visione redentiva della storia che trova nei “frammenti” del passato lo strumento per interpretarlo con specificità e correttezza. Tutta la storia è storia di vincitori e vinti, di cui i primi hanno le redini della narrazione.

In un’altra tesi, la XVI, Benjamin parla della lettura del passato, dell’interpretazione di questo, portata avanti dal materialista storico:

“Il materialista storico non può rinunciare al concetto di presente che non è passaggio, ma nel quale il tempo è in equilibrio ed è giunto a un arresto. Questo concetto infatti definisce appunto *quel* presente in cui egli, per quanto lo riguarda, scrive storia. Lo storicismo offre l’immagine “eterna” del passato, il materialista storico un’esperienza con esso, che resta unica. Egli lascia agli altri di sfiancarsi con la prostituta “C’era una volta” nel bordello dello storicismo. Egli rimane padrone delle sue forze: maschio abbastanza da scardinare il *continuum* della storia”³.

Il compito che il filosofo affida al materialista storico è quello di scardinare il “continuum” e giungere ad un arresto, ad una frattura del tempo. Da quel presente in arresto il materialista dovrà riscrivere la tradizione, riscrivere la continuità, avere un rapporto unico con il passato. L’espressione “C’era una volta” è un eco della Seconda Inattuale di Nietzsche, nella quale scredita lo storicismo e l’idea di una storia “tradizionale”. Per Benjamin è possibile “redimere” il passato, vendicare i vinti della storia; l’atto rivoluzionario porta con sé i caduti che l’angelo della storia vede nel suo viaggio. Scardinare la storia dei vincitori e riscriverne un’altra, una storia più accurata che lasci più spazio, questo è ciò che il materialista storico deve fare.

In Benjamin la storia non è un “continuum” progressivo e positivo dell’uomo nel tempo. Questa è formata da “monadi” in “urto”, da eventi che portano con sé significati che lo storicismo non coglie. Come nella I tesi, c’è un meccanismo che sembra un “automa” e che vince ogni partita a scacchi automaticamente, allo stesso modo potremmo pensare che la storia sia formata così? No, in quanto l’automa in realtà ha un “sistema di specchi” ed all’interno un “nano gobbo, maestro nel gioco degli scacchi, che guidava per mezzo dei fili la mano del manichino”. La storia non va avanti né per automatismi, né per inevitabilità, lo scorrere di questa è discontinuo e ricolmo di contingenze che la rendono frammentata e casuale⁴.

A mio avviso Michel Foucault sarebbe in forte accordo con le conclusioni benjaminiane. Anche lui affronta il tema della continuità della storia e ne elabora una teoria antistoricista, non a caso fu ampiamente criticato proprio dagli storici per il suo approccio “genealogico”. Nell’Opera “Microfisica del potere”, Foucault dice:

“Di qui, per la genealogia, un’indispensabile cautela: reperire la singolarità degli

avvenimenti al di fuori di ogni finalità monotona; spiarli dove meno li si aspetta e in ciò che passa per non avere storia - i sentimenti, l'amore, la coscienza, gli istinti; cogliere il loro ritorno, non per tracciare una curva lenta d'un'evoluzione, ma per ritrovare le diverse scene della loro assenza, il momento in cui non hanno avuto luogo (Platone a Siragusa non è diventato Maometto)"⁵.

Nell'estratto si parla di "cautela", di "spiarli", di rintracciare le forme dell'uomo che non hanno potuto risuonare nella storia che tutti conosciamo. Contro la ricerca di "una curva lenta d'un'evoluzione", la genealogia è cercatrice dei momenti, dei vuoti della storia in cui gli eventi si sono nascosti. Come Platone rimane sé stesso anche a Siracusa, le cose hanno un momento storico e portare quel momento in un progresso lineare significa non tenere in considerazione le condizioni materiali che le hanno scaturite. La tipologia di ricerca da compiere è di questo tipo:

"Ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni - gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi; è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo - non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità e l'accidente"⁶.

Come visto, la costante critica foucaultiana alla storia come continuità avviene in modo filosoficamente parallelo alla critica benjaminiana. Entrambi i pensatori trattano la storia con minuzioso riguardo e con assoluta attenzione ai "frammenti", alle "lotte" che hanno inconsapevolmente portato fino ad oggi. Nonostante ciò, sono innegabili le differenze tra i presupposti filosofici dell'uno e dell'altro. Foucault sarebbe in disaccordo sull'idea di "compito infinito" e "messianismo" benjaminiano; troverebbe difficile accettare l'idea di un'umanità redenta nella storia.

I motivi che hanno portato Benjamin a scrivere "Sul concetto di storia" sono motivi di impellenza e necessità. Negli ultimi giorni della sua vita il filosofo ha stilato una serie di "tesi", una serie di pensieri sul compito interpretativo per la storia dell'uomo. Benjamin auspicava ad una redenzione dell'umanità del passato nell'umanità del presente e per far questo poneva come base fondante delle sue teorie filosofiche le credenze ebraico-religiose.

Foucault partiva invece da tutt'altri presupposti: durante la giovane età aveva problemi nell'accettazione della propria sessualità e sviluppò tendenze autodistruttive. In quel periodo, infatti, non era possibile essere liberamente omosessuali, lo stigma sociale e politico in quella direzione era assoluto. Per tal motivo, il giovane Foucault, fu portato alla riflessione su temi come: sessualità, devianza, follia, normalità.

Sicuramente l'impellenza che ha colpito l'uno e l'altro filosofo, era un'impellenza esistenziale, radicale nella sua intimità. Tuttavia, Foucault non avrebbe concordato sulla concezione di struttura benjaminiana, quale: religione, messianismo e linguaggio.

Porto ora un ultimo ragionamento, un'analisi dell'analisi.

La comprensione di pensieri strutturati e strutturanti come quelli dei filosofi trattati, non ha potuto fare a meno di avvertire e tenere in conto delle differenze tra gli stessi. Le cause,

come precedentemente osservato, sono cause “materiali”, situazioni pragmatiche in cui i pensatori si sono dovuti ritrovare per l’ideazione di un dato pensiero. Non sono la costruzione di qualcosa che giunge qui tra noi da un cielo più alto, o un’idea costruita e sviluppata nei tempi fino a giungere a loro. Da qui segue il prossimo capitolo, che tratterà esattamente l’idea di causa materiale e il ragionamento che ha portato tale idea allo sviluppo.

Costruzione del materialismo storico in critica a Hegel e Feuerbach

Nel corso della storia ci sono stati innumerevoli filosofi e pensatori che hanno influenzato le filosofie e i pensieri del futuro. Uno tra questi è Karl Marx, le cui teorie hanno generato una frattura, un punto di non ritorno con le filosofie a lui precedenti.

Durante la sua vita si occupò di economia, politica, sociologia, filosofia, sviluppando e criticando tesi che risuonano fino ai giorni nostri.

In particolare, in questo capitolo verrà trattato il tema del “materialismo storico”, forse la teorizzazione più rivoluzionaria di tutto il pensiero marxiano.

In realtà il termine non fu coniato da Marx, bensì da Engels. Nonostante ciò, la tesi che porta alla costruzione dello stesso materialismo è da attribuire principalmente agli scritti di Marx.

Ma cos’è il materialismo? Come si struttura?

Per rispondere è necessario conoscere il panorama culturale in cui Marx ha cominciato il suo cammino filosofico.

Ci troviamo nella Germania dell’800, la cui filosofia dominante era l’Idealismo. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, il più influente e importante filosofo di questa corrente era il più noto e riconosciuto Professore di quel tempo. Marx approcciandosi all’Idealismo e alle frange della sinistra hegeliana comincia a scrivere una serie di saggi contro la struttura filosofica idealistica. In “L’ideologia tedesca” scrive:

“Esattamente all’opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita”⁷.

Questo passo è esemplificativo di tutto il pensiero marxiano a parer mio. La critica all’Idealismo è totale. Di fatti, quest’ultimo aveva invertito il paradigma mondo-pensiero, facendo derivare il primo dal secondo e rendendo tutta la sfera della sensibilità una semplice manifestazione imperfetta dell’“Assoluto”.

In questo passo si torna invece alla radice del mondo, alla radice che permette una reale conoscenza del mondo. Marx dice che la filosofia tedesca “discende dal cielo sulla terra”, in qualche modo potremmo dire che il “pensiero” si fa “materia” e che dunque la seconda è comprensibile e sperimentabile solo in virtù di una sfera ontologica superiore. Per Marx

invece bisogna partire dalla “materia” per salire “dalla terra al cielo”.

In due estratti di “Per la critica dell’economia politica”, rende chiaro e limpido questo concetto:

“La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per sé stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell’esistenza”⁸.

“Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari [...] L’insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale su cui si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condizionata, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza”⁹.

Questo è uno dei nodi cardine del materialismo: le credenze politiche, spirituali, giuridiche, educazionali, artistiche dell’uomo; dipendono da ciò che viene chiamata “struttura”, ovvero: il rapporto tra le forze produttive che determinano i rapporti di produzione (dunque economici). Proprio da qui parte Marx per parlare dell’essere umano. Tutto ciò che Hegel fa ricadere nella “struttura”, per lui rientra nella “sovrastruttura” (usando un gergo marxiano). Marx studia la storia dell’umanità *cercando* le cause materiali, Hegel studia la storia dell’umanità *partendo* dalle cause spirituali.

Lenin, a tal proposito, riferendosi al primo volume di “Il Capitale” dice:

“Come l’evoluzione non pretende affatto di spiegare ‘tutta’ la storia della formazione delle specie, ma soltanto di portare a un livello scientifico i metodi di questa spiegazione, così anche il materialismo nella storia non ha mai preteso di spiegare tutto, ma soltanto di elaborare ‘l’unico metodo scientifico’”¹⁰.

Tuttavia, all’interno dei suoi scritti, Marx non rigetta solo l’Idealismo hegeliano. Pone anche delle forti e salde critiche sulla concezione materialistica di Feuerbach (altro grande obiettore di Hegel, nonché suo allievo, proprio come il filosofo rivoluzionario).

Ludwig Feuerbach, filosofo facente parte della sinistra hegeliana, ha una concezione atea del materialismo, una concezione puramente pragmatica. La materia è materia *in sé*, non materia spirituale, men che meno religiosa.

Questo è in realtà per Marx un ottimo punto di partenza, già superiore a qualsivoglia forma di Spiritualismo. La materia è tale in quanto empiricamente salda e per questo poggia su basi *reali*. Tuttavia, ci sono dei problemi nella concezione feuerbachiana; dei problemi che hanno a che fare con il concetto di “sociale” e di “prassi”.

Nella I tesi di “Tesi su Feuerbach”, Marx rende evidentemente chiari queste questioni:

“Il difetto principale d’ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l’oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti sotto forma dell’*oggetto* o dell’*intuizione*; ma non come *attività umana sensibile*, prassi; non soggettivamente. Di

conseguenza il lato *attivo* fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo, – che naturalmente non conosce l'attività reale, sensibile in quanto tale. – Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero, ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*. Egli, perciò, nell'“Essenza del cristianesimo”, considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teorico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico. Egli non comprende, perciò, il significato dell'attività ‘rivoluzionaria’, ‘pratico-critica’”¹¹.

In primo luogo, viene individuato all'interno dei materialismi in generale, un problema: l'esclusione dell'“attività umana sensibile” e della “prassi”, dal campo della riflessione materiale. A questo consegue uno sviluppo *incompleto* del “lato attivo” dell'essere umano. Invece, parlando nello specifico del materialismo feuerbachiano, riconosce l'intuizione materiale degli “oggetti sensibili”, ma la ritiene sterile, astratta, in quanto tali oggetti non comprendono l'“attività umana”. Feuerbach limita il campo materiale in una zona teorica che non tiene in conto l'attività “pratico-critica”.

L'uomo è un animale statico, quasi non comunicante con il mondo esterno; tale visione preclude ciò che Marx indica come l'attività oggettuale della “prassi”. Nella III tesi rende evidente questa critica:

“La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra della società.

La coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita o compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*”¹².

Qui, il filosofo di Treviri, indica una direzione fondamentale per la concezione materialistica: “l'educatore stesso deve essere educato”. L'essere umano ha la facoltà di modificare il proprio ambiente, è capace di “auto-trasformazione”, è in grado di modificare sé e l'ambiente che lo circonda. Gli esseri umani sono agenti che possono variare le circostanze e questo, per Marx, trova risposta solo nella “prassi rivoluzionaria”. Nella V tesi il concetto viene ribadito sotto questa forma:

“Feuerbach, non soddisfatto del *pensiero astratto*, vuole l'*intuizione*, ma egli non concepisce la sensibilità come attività *pratica* umana-sensibile”¹³.

Marx ricorda l'importanza dell'attività “pratica” dell'umano, riconoscendo però a Feuerbach la critica al “pensiero astratto”.

All'interno della VI tesi, viene invece trattato il tema dell'essere umano come entità sociale: “Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza *umana*. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali.

Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto:

- ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano astratto - *isolato*;
- l'essenza può dunque esser concepita soltanto come 'genere', cioè come universalità interna, muta, che legghi molti individui *naturalmente*¹⁴.

Quest'importantissima riflessione di Marx apre le porte ad una critica della concezione generale dell'*individuo*. Spesso si pensa all'essere umano come un'entità singola, immersa in un mondo nel quale a *queste* e *quelle* possibilità d'agire, così però non è. L'essere umano è da sempre e per sempre inserito in un "contesto sociale", in un gruppo, in una collettività. La falsa dicotomia che vede l'individuo e la collettività come categoricamente separati, deriva da un'errata concezione dell'essere umano. Tutti (salvo ovviamente casi limite) siamo inseriti in un mondo sociale, fin da piccoli. La famiglia è una forma di società, così come lo è la scuola e il lavoro. Non esiste un individuo presociale, un umano disgiunto dalla massa che vive in solitudine. Noi, neurologicamente parlando, siamo individui sociali, anzi, "ultrasociali" citando Michael Tomasello¹⁵.

Questo è un tema affrontato fin dai tempi della "Politica" di Aristotele, nella quale scriveva:

"L'uomo è per natura un essere sociale, e chi vive escluso dalla comunità è malvagio o è superiore all'uomo"¹⁶.

Feuerbach, che "non penetra nella critica di questa essenza reale", non concepisce l'essenza umana come interconnessa, bensì come isolata.

Citando poi l'ultima delle tesi, la XI, a parer mio la più dirompente, Marx scrive:

"I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta di *trasformarlo*"¹⁷.

Questa è forse la critica più aspra e cruda di tutte le tesi, che si erige sulle basi teoriche delle precedenti e che indica una direzione nuova, inesplorata. Marx, costruendo la strada per uscire dalle "colonne d'Ercole", invita tutti i filosofi, chiusi nella loro "torre d'avorio", ad uscire a farsi spazio nel mondo reale della "prassi", smettendo di "interpretare" il mondo e cominciando a "trasformarlo".

Ora, date queste analisi, è possibile comprendere che cosa sia e come sia strutturato il materialismo storico di Marx.

Partendo dalla nozione di "essere sociale", dunque di un umano inserito nel panorama interconnesso della società, si può ampliare il discorso, trattando il tema dei "rapporti di produzione". Il lavoro *umano* è sempre e comunque una forma di lavoro *sociale* e in quanto tale ha dunque bisogno di un'organizzazione. Questa, è divisa in: rapporto con la *natura* e rapporto con l'*interumano*. Tuttavia, il lavoro in generale è dipendente dall'ambiente nel quale gli esseri umani vivono, e dalle "forze produttive" (cioè gli strumenti, le capacità e i saperi di cui dispongono). La variazione della divisione del lavoro, influenza anche i rapporti tra individui in relazione all'ambiente e alle forze di produzione.

Per Marx, la capacità dell'umano sta nell'utilizzo efficace ed efficiente delle forze di produzione. Al variare dell'ambiente, queste dovranno variare di conseguenza e con esse, le forme di relazione, che a loro volta agiscono retroattivamente sulle forze produttive. Queste forze influenzano e condizionano i rapporti di produzione; la "struttura economica", dunque, condiziona la determinazione di altre sfere sociali, quali: politica, cultura, filosofia, istruzione ecc.

Tirando le fila di questo intricato tema se ne possono trarre una serie di conclusioni: in primo luogo, l'eliminazione della dimensione mistico-spirituale all'interno dell'analisi storico-materiale dell'essere umano. La comprensione della materia umana come dinamica e trasformativa, oltre che pluralmente interconnessa e dunque con un'essenza "sociale". L'intuizione dell'agire umano come capacità oggettiva e materiale, la "prassi". E infine, la strutturazione di ciò che si può definire come "condizioni materiali"; ovvero quell'"humus" da cui si generano tutte le forme del pensiero, tutte le idee di un certo contesto sociale o individuale.

L'analisi di Marx sul tema della "materia" è tutt'oggi ampiamente discussa, è dunque autoevidente la portata rivoluzionaria che questo pensatore ha avuto su tutta la filosofia occidentale (e non).

Schmidt sul rapporto materiale uomo-natura in Marx

Alfred Schmidt, allievo della Scuola di Francoforte e in particolare di Adorno e Horkheimer, è stato un professore e filosofo di altissimo rilievo.

In questa parte dello scritto verrà trattato il suo saggio "Il concetto di natura in Marx", opera critica ed interpretativa degli scritti marxiani, nonché sua tesi di laurea.

Schmidt, qui, affronta ed approfondisce il pensiero del filosofo di Treviri trattando con assoluta serietà e meticolosità il tema della materia extraumana; all'interno dell'introduzione del 1993, scrive:

"In Marx ed Engels si trovano gli elementi di una sensibilità verso i problemi dell'ecologia [...].

Marx inizia molto presto a criticare l'influenza negativa dell'economia capitalistica sull'immagine moderna della natura"¹⁸.

Per comprendere questa sua affermazione è necessario leggere come questo tema venga affrontato negli scritti marxiani, all'interno dei quali, precisamente in "Il Capitale", vi è scritto.

"Nell'agricoltura moderna, al pari dell'industria delle città, l'aumento della produttività e il maggior rendimento del lavoro si acquistano a prezzo della distruzione e dell'inaridimento della forza lavoro. Inoltre ogni progresso dell'agricoltura capitalistica è un progresso non solo nel senso dell'arte dello sfruttamento del lavoratore, ma anche nell'arte di spogliare il terreno; ogni progresso nell'arte di accrescerne la fertilità per un periodo, un progresso nella rovina delle fonti durevoli di fertilità [...] La produzione capitalistica sviluppa la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo esauendo nello stesso tempo le

due fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e il lavoratore”¹⁹.

Già all’interno di questo estratto è possibile scorgere un’importante indicazione per l’idea marxiana de rapporto uomo-natura. Nell’ultima frase da a questi ultimi due l’attributo del “luogo della ricchezza”. Ovviamente, ma questo lo vedremo dopo, per Marx esiste una differenza qualitativa tra uomo e natura, tuttavia, tale differenza è meno scontata di quanto si pensi. Si tenga presente che l’uomo è sì dominatore, ma non di una natura “illuministica”, totalmente plasmabile e lavorabile, bensì di una natura che dinamicamente cambia le nostre condizioni.

Partendo dalla visione materialistica di Marx, Schmidt utilizza nella sua analisi un’importante citazione del *Capitale*:

“Tutte le scienze devono fondarsi sulla *natura*. Una teoria resta sempre una semplice ipotesi, finché non viene trovata la sua *base naturale*”²⁰.

La filosofia, per parlare della materia ci si deve in un qual modo “immergere”; le basi di una teoria che sia realmente scientifica, non possono poggiare le fondamenta su un concetto come il “pensiero”.

La natura viene trattata come “insieme”, come “totalità”. Gli esseri umani, in virtù del loro essere “materiali”, fanno parte della “realtà”, che è però preumana; la natura conserva una “priorità genetica”, un proprio statuto d’insieme nel quale l’umano si è formato. Non tenere in conto questo, equivale a non trattare la natura come parte del reale, ricadendo in un idealismo antimaterialistico. Schmidt su questo tema si esprime in tal modo:

Il mondo sensibile non è per Marx “una cosa data immediatamente dall’eternità, sempre uguale a sé stessa, bensì il prodotto dell’industria e delle condizioni sociali”; ma questo mondo, mediato socialmente, è pur sempre un mondo naturale e come tale precede storicamente qualsiasi società umana”²¹.

Tutto ciò ha come argomento la natura estranea all’umanità. Questa, di fatti, nel momento in cui si è trovata accompagnata dall’umano, ha cambiato statuto ed è diventata comprensibile “soltanto attraverso le forme del lavoro sociale”.

Milcíades Peña, storico e politico argentino, nella sua opera “Che cos’è il marxismo?” scrive proprio a tal proposito:

“Il marxismo [...] afferma che ovviamente il mondo fisico è esistito prima dell’uomo. Ma benché questo sia scontato, il marxismo insegna che quando l’uomo è apparso sulla terra, la materia ha cessato di esistere indipendentemente dalla coscienza dell’uomo, perché dal primo momento l’uomo attua dentro la natura, e la trasforma. Di modo che se è certo che l’oggetto è esistito come oggetto indipendente solo prima dell’apparizione del soggetto, a partire dall’apparizione del soggetto l’oggetto perde la sua indipendenza, entra in relazione permanente con il soggetto, e soggetto e oggetto esistono solo in funzione l’uno dell’altro, e l’uno attraverso l’altro, senza che nessuno dei due possa concepirsi “indipendentemente” dall’altro”²².

Natura e umanità sono strettamente connesse in un rapporto di reciprocità indissolubile. Per Marx la prima ha statuto di “realtà” in cui la seconda opera.

Schmidt scrive sul tema un’analisi di Marx, all’interno del quale giunge alla nozione di “ricambio organico”. Il termine è “legato alle leggi della natura preesistenti agli uomini.

Ogni forma che viene imposta agli elementi naturali deve ubbidire alle leggi che regolano il processo materiale.”

L’umano non può andare al di fuori delle “leggi naturali”, può solamente “cambiare le forme dei materiali”, usando i termini dello stesso Marx.

Quest’ultimo, ritiene che la natura sia considerabile, essenzialmente, nell’ambito dell’*utile*, di una “conformità a scopi” puramente umana. Tuttavia, la natura non è completamente “dominabile”, come abbiamo appena visto, lo è nella misura in cui lo si fa in *accordo* con essa, o meglio, in accordo con le sue *leggi*.

Nonostante queste indicazioni, così non è stato, l’essere umano non ha avuto un rapporto con la natura conforme rispetto ai suoi attributi, la dominazione è stata totale. Ad oggi la situazione globale, ambientalmente e socialmente parlando, è disastrosa. I presupposti razionali dell’uso della natura non sono stati rispettati e le conseguenze a brevissimo e a lungo termine sono catastrofiche. Una frase di Alfred Schmidt riecheggia come monito per l’umanità:

“In futuro non potrà cessare lo sfruttamento della natura, ma gli interventi umani su di essa dovranno essere razionalizzati, in modo che i loro effetti più lontani restino controllabili. La natura deve quindi venir privata a poco a poco della possibilità di vendicarsi degli uomini per le loro vittorie su di essa”²³.

Questa, vedendola in modo “romantico”, è una vendetta della natura; una rivolta armata di maree, siccità e riscaldamento climatico.

L’essere umano ha per troppo tempo usato le risorse naturali a sproposito, non rispettando le leggi della “matrigna”, che, oramai stufa e senza neanche guardarci in volto, ci caccia fuori dal suo regno.

Schmidt, nell’ultima pagina del *Concetto di natura in Marx*, scrive:

“Benjamin ha ragione quando dice che, di fronte al male che gli uomini fanno a loro stessi e alla natura esterna invece di realizzare una giusta prassi, conservano ancora la loro buona ragione le fantasie più eccentriche e le utopie più ardite. Oggi, che le possibilità tecniche degli uomini superano per più versi i sogni degli antichi utopisti, appare più probabile che queste possibilità realizzate negativamente, si traducano in forze distruttive, e così, invece di una prosperità, come sempre limitata umanamente, producono il disastro totale: quasi una atroce parodia del mutamento pensato da Marx, in quanto soggetto e oggetto vengono non conciliati, ma distrutti”²⁴.

Critica dei nuovi materialismi sul concetto di materia non umana del passato

Sulle orme del precedente capitolo, verrà qui trattato il tema del ripensamento della “materia” attuato all’interno di un nuovo panorama filosofico: i nuovi materialismi.

Il termine ha due derivazioni: “new materialism” fu coniato da Rosi Braidotti in un’intervista del 2012, mentre “neo-materialism” fu usato per la prima volta nel 1996 da Manuel De Landa; nonostante la vicinanza dei termini, le esigenze da cui nascono sono ben diverse. Braidotti vuole formulare una teoria che possa porre attenzione alla situazionalità, dunque

alla corporeità del soggetto, mentre De Landa vuole un punto di riferimento che possa stare al passo degli sviluppi del complesso militare-industriale e della politica internazionale. Con il termine “nuovi materialismi” si cerca di raggruppare un gruppo eterogeneo di pensatori e pensatrici che intendono sviluppare una nuova teoria della materialità.

Quest’ultima è una questione piuttosto controversa, perché gli approcci e le metodologie sono a volte estremamente distanti tra di loro e quasi inconciliabili.

Lo sviluppo dei *new materialism* va di pari passo con lo sviluppo delle scienze della natura, delle scienze sociali, dei femminismi e delle nuove teorie ontologiche. Ciò porta ad un approccio trasversale tra le varie discipline e campi del sapere, che non può che essere un bene; tuttavia, può anche generare discrepanze e grandi difficoltà nel racchiudere sotto un unico ombrello i nuovi materialismi.

Ci sono però degli ovvi punti di contatto, la formulazione di una nuova prospettiva filosofica deve nascere da un’esigenza: spiegare qualcosa che in passato non è stato trattato a dovere.

La “raison d’être” di questa nuova prospettiva viene espressa da Lorenzo D’angelo e Gianluca Pozzoni in questo modo:

“Il *new materialism* [...] denuncia alcuni limiti gravi che possono venire variamente declinati come ‘antropocentrismo’ o ‘economicismo’, ossia un’attenzione esclusiva ai rapporti di classe che mette in subordine ogni altro aspetto della realtà materiale. [...] l’attenzione dedicata dal neo-materialismo alla corporeità, alla sessualità, al genere, alla biopolitica, all’animalità non umana, alla *agency* del vegetale o addirittura dell’inorganico ecc. deve essere intesa come un tentativo di superamento di questi limiti²⁵.”

Il superamento dei vecchi materialismi meccanicisti e del materialismo storico è l’obiettivo dei nuovi filosofi della materia: dare spazio a ciò che nella filosofia non lo ha mai avuto.

L’*agency* non umana è una delle colonne portanti nella teoresi neo-materialista, la capacità di produrre effetti e la concezione della materia non umana come *attiva*, sono alcuni dei punti focali su cui si strutturano le nuove prospettive interpretative del mondo: la natura non va pensata come inerme, bensì come produttrice di cause ed effetti.

L’umanità non è la sola ad agire in modo pratico, non ha uno statuto ontologico superiore alla materia; l’essere umano è immerso in un mondo più ampio e colmo di agenti naturali. Inoltre, non va pensata la realtà come separata con parti incompatibili, bensì come formata da enti materiali in relazione ed interconnessione tra loro e noi.

Verranno qui trattati i pensieri di alcune tra le più importanti filosofe neo-materialiste: Jane Bennett, Karen Barad e Donna Haraway, la prima facente parte della corrente cosiddetta “vitalista” e le seconde di quella “performativa”.

Il pensiero di Bennett affonda le radici nella visione di Gilles Deleuze, che scorgeva una nuova filosofia nell’America del Nord, permeata dal pragmatismo. La pensatrice individua in due figure principali le basi per la propria teoria etica: Walt Whitman e Henry David Thoreau.

È da tener poi presente che Bennett, nell’articolazione del proprio pensiero, tende ad

utilizzare *versi*, più che *concetti*, questo perché la poesia è lo strumento prediletto dall'autrice nel trattare l'ambito dell'etica.

Dalla poesia "Song of myself" di Whitman, elabora una configurazione dell'umano e del non-umano che supera il correlazionismo. Queste sono le parole usate da Enrico Monacelli per descriverne il pensiero:

"Per Bennett soggetto umano e oggetto non-umano sono figure provvisorie che partecipano democraticamente a una complicata e dolorosa negoziazione in cui le parti in causa sono unite da uno scambio libero e gratuito. [...] il soggetto umano, come tutto il resto dell'esistente, dall'inorganico fino al regno animale, si sostiene e si afferma solo attraverso un incessante movimento di 'influssi ed efflussi'. [...] Tutto ciò che esiste non si regge sull'eterna correlazione fra un soggetto-centro e un oggetto-periferia, ma su un costante avanti-e-indietro (back-and-forth) fra vari agenti"²⁶.

Questo processo di "avanti-e-indietro" è governato da un ordine non gerarchico di *simpatie* e *antipatie*, che gestiscono il posizionamento degli enti all'interno del cosmo.

La situazione etica che Bennett crea intorno a questa descrizione del funzionamento della materia è pluralista. Il soggetto deve imparare a staccarsi dalle forze del mondo, imparando a governare gli "influssi" che lo attraversano e lo "squassano". Ma l'etica non ha bisogno di autorità in questo pensiero, è un'arte che porta a saper giostrare la propria esistenza in risposta e in sintonia alle *simpatie* e *antipatie* del cosmo (gli spunti di questa teoria sono da ricondurre all'etica della decantazione di Henry David Thoreau).

Jane Bennett individua una forma di comportamento collettivo che scardina le principali posizioni della modernità: ragione e fede. Questo, prende il nome di "incanto".

Monacelli in "New Materialism" ne espone così gli attributi:

"L'incanto [...] non è ragione gelida, dato che considera il tutto come un'unità irriducibile ed esterna alla piena comprensibilità umana, che ci stupisce con la sua immensità, ma non è nemmeno fede, dato che non suppone alcun ordine e nessuna trascendenza. È l'accettazione razionale ma stupita dell'inesattezza e del sorprendente"²⁷.

Il ripensamento della nostra stessa umanità parte, dunque, da un sentimento di spaesamento che permette la visione di una natura non-antropocentrica, quindi rende il rapporto uomo-mondo un democratico fluire di sensazioni.

Le parole con cui la stessa Bennett tratta il tema sono le seguenti:

"Umanità e non-umanità hanno sempre messo in scena un'intricata danza. Non c'è mai stato un momento in cui l'agenzialità umana sia stata altro che un reticolo di ripiegamenti di umanità e non-umanità; oggi questa commistione è diventata più difficile da ignorare"²⁸.

Gli enti sono abitati da forze (simpatie, antipatie, pulsioni ecc.) queste sono la "motivazione" che li spinge ad agire e ad avere una data *agency*. La postulazione di tali forze permette l'eliminazione di una sostanza *unitaria*, dando alle forze stesse il compito di legare gli enti.

Il paradigma che Bennett vuole sovvertire (come anche le prossime autrici) è quello della dominazione dell'umano sulla natura, infatti, trattandola come un paesaggio passivo e

sterile si rischia di eliminare la legittimità della sua essenza in quanto *connessione*. L'agency non umana ha la possibilità di sovvertire la nostra permanenza nel cosmo, e solo avendo un rapporto democratico con quest'ultimo potremo viverci in sintonia.

Passiamo ora ad analizzare il pensiero di Karen Barad.

La riformulazione della realtà portata avanti dalla autrice, è figlia delle teorie del fisico Niels Bohr. Citando Ilaria Santoemma:

“La rivoluzione teorica di Bohr [...] risiede nel rifiutare l'esistenza delle cose come entità ontologicamente individuali, con confini e attributi netti. Secondo Barad [...] non ha senso parlare di *relata*, cioè di parti pre-esistenti che interagiscono, allo stesso modo è necessario oggi interpretare gli *entanglement* materiali come specifiche riconfigurazioni del mondo”²⁹. L'atomo in Barad è da pensarsi come “creatura queer”: come materia che emerge sotto forma di relazionalità dinamica, “un farsi-disfarsi di mondo”.

La materia “composta” e “aggrovigliata” si riformula continuamente escludendo qualsiasi stato di staticità e *queerizzando* la molteplicità del mondo. Tuttavia, ciò che accade non può esser descritto con il termine “interazione”, bensì bisogna parlarne come “intra-azione”:

“A differenza del termine ‘interazione’ [...] che presuppone l'esistenza di entità dotate di un'essenza ben definita prima di entrare in una relazione, il neologismo ‘intra-azione’ [...] intende esprimere l'idea che nessuna entità può esistere al di fuori di un processo di relazione”³⁰.

Questo fenomeno attualizza ed elimina certe realtà, l'interazione all'interno del mondo si struttura in quanto “esclusione costitutiva”. La capacità di agire non è dunque posseduta da un ente, bensì, intrinseca nella riconfigurazione della realtà prodotta nell' intra-azione. Donna Haraway, un'altra pensatrice neo-materialista, vicina per tematiche al pensiero di Barad, ha trattato la configurazione della realtà, non da un punto di vista quantistico, bensì da una costruzione “biologica”.

La visione della natura come “pacifica” e “razionalizzabile” è ciò contro cui l'autrice scrive e descrive tramite l'ausilio dei cyborg.

“Fra i cyborg di Haraway – figurazioni che l'autrice introduce per un generale ripensamento del valore dell'ibrido – non esistono infatti androidi o umanoidi potenziati. [...] sono creature come l'OncoTopo o la Bianconiglia, rispettivamente il topo geneticamente modificato per condurre le ricerche sul cancro al seno e una coniglia di laboratorio. Cavie non-nate da donna, ma generate in laboratorio, in queste creature i confini fra biologico e tecnico non sono mai netti e i loro assemblaggi sconfinano dal perimetro della loro singola esistenza”³¹. Non esiste una natura “pura”, questa è sempre “compromessa” dall'umano, dall'animale, dall'organico e dal tecnico, l'ambiente naturale va compreso come “luogo comune”.

I corpi sono “nodi generativi material-semiotici”, non è dunque una gerarchia della dimensione discorsiva su quella materiale, c'è invece un “nodo” in cui l'individuo si genera in rapporto alle influenze sia materiali che discorsive.

La molteplicità delle sfaccettature dell'umano viene descritto da Haraway tramite l'utilizzo

del termine compostismo:

“Il compostismo [...] sta ad indicare allo stesso tempo sia la materialità immanente ai processi terrestri, la ricchezza di questi scambi intra-relati, che il contraltare sporco e dissonante dell’eccezionalismo umano che insegue forme di vita trascendenti, scenari asettici e vaccinati contro la dimensione deperibile di quello scarto materiale che è la terra. [...] quelle ‘alterità significative’ con cui con-dividere i guai che compongono il mondo”³². L’umano deve guardare in basso nella terra, deve tracciare l’orizzonte etico con cui abitare il mondo, senza “osservare il cielo”. La prospettiva di una convivenza con la realtà extra-umana è permeata di reciproca collaborazione.

I pensieri delle filosofe appena trattati (ovviamente in modo non esaustivo, la complessità di questi ultimi avrebbe bisogno di un saggio esteso) fungono da “buco di una serratura” per sbirciare le nuove prospettive e i nuovi ambiti di ricerca per la comprensione di un “reale” più articolato, in cui si dà spazio ad una lettura non-antropocentrica della natura e degli animali non umani. Ci sono evidenti differenze tra i new materialism e i materialismi dell’antichità; tuttavia, il dibattito in merito non può concludersi con una banale supremazia dei primi sui secondi. È necessaria un’articolazione interpretativa che approfondisca i temi dell’uno e dell’altro nella creazione (a parer mio) di una sintesi che renda giustizia al pensiero materialista e alle sue sfaccettature.

Conclusioni

In virtù della crisi socio-ambientale che tutto l’umano e il non umano sta subendo, c’è l’esigenza di sviluppare strumenti interpretativi adeguati a comprendere la complessità del fenomeno.

Per quanto mi riguarda, sono in pieno accordo con la “linea di pensiero” neo-materialista, sul tema della rielaborazione del concetto di “natura” e penso che dagli anni di Marx, le prospettive siano nettamente cambiate. Ritengo però che sia necessaria un’integrazione e non un’esclusione del materialismo storico sui temi dell’attività pratica umana. D’altronde il sistema capitalistico in cui viveva Marx era di gran lunga meno “sviluppato” (non in senso positivo) di quello odierno e penso dunque che le teorie materialiste di quest’ultimo e di Engels abbiano bisogno di interpretazioni e adattamenti per poter essere ancora attuali. Questo è il senso proprio del marxismo, che si propone come una visione dinamica degli eventi e che, negli anni, grazie all’apporto di pensatori come Marcuse, Labriola, Gramsci e innumerevoli altri, è riuscito a non divenire obsoleto.

È di certo vero che il materialismo storico tende ad una direzione antropocentrica e che la natura è comprensibile in Marx solo tramite l’appropriazione pratica attuata dall’umano, tuttavia, già al tempo era chiaro che esistessero delle leggi indipendenti dall’uomo a cui questo doveva render conto. Quindi, è secondo me importante riconoscere i limiti ma anche la lungimiranza della teoria marxiana. Inoltre, si può non esser d’accordo con le teorie di Marx; tuttavia, la lettura materiale degli eventi storici è divenuta il canone della

comprensione della realtà così come la conosciamo, e ciò secondo me non può che essere un bene.

Le ricerche e gli sviluppi dei nuovi materialismi sono un panorama relativamente recente nella filosofia e penso che negli anni acquisiranno una portata più che rivoluzionaria (più di oggi si intende).

Mi trovo piuttosto interdetto nel giudicare la moralità come una questione non totalmente umana, in quanto ritengo che questa si sviluppi con la nascita di un ambiente sociale complesso e a con lo sviluppo di canoni comportamentali da rispettare nella convivenza civile. Ma penso sia di indubbia importanza la lettura dell'agenzialità non umana per futuri campi di ricerca e per la comprensione di un cosmo che è più "vivo" di quanto si possa pensare. Il mondo in cui viviamo è più complesso ed esteso rispetto alle teorie marxiane ed è quindi necessaria una formulazione che tenga conto di questo fatto. Tuttavia, ci sono due punti in cui dissento fortemente con i neo-materialismi.

In primo luogo, l'appiattimento interpretativo attuato nei confronti dei materialismi precedenti. Tratarli come "tutti un po' simili" penso sia un problema dal punto di vista filologico, come tra l'altro viene esplicitamente detto in "New materialism".

In secondo luogo, lo sviluppo di teorie esclusivamente "intellettuali", che propongono un nuovo modo di pensare il rapporto uomo-natura, ma non un nuovo modo per agire su esso. In conclusione, il viaggio a cavallo del materialismo storico, dei suoi utilizzi, dei suoi sviluppi, delle sue interpretazioni e delle sue critiche, può secondo me stimolare una comprensione critica del modo di leggere il mondo in cui viviamo; proprio come hanno deciso di fare tutti gli autori e le autrici che sono all'interno di questo saggio.

Andrea Proietti è studente di filosofia presso l'Università degli Studi Roma Tre. Il testo che pubblichiamo è un breve saggio di filosofia politica commissionato dalla sua università come compito per un esame.

1. Hal Gold, *Japan's Infamous Unit 731: Firsthand Accounts of Japan's Wartime Human Experimentation Program*, North Clarendon, Tuttle Publishing, 2019.[↔]
2. Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 35-37.[↔]
3. Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 51.[↔]
4. Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 21.[↔]
5. Michel Foucault, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 29.[↔]
6. Michel Foucault, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 35.[↔]
7. Karl Marx-Friederich Engels, Prefazione a *L'ideologia tedesca* in *La concezione materialistica della storia* a cura di Nicolao Marker, Roma, Editori Riuniti, 2023, p. 72.[↔]
8. Karl Marx, Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 4.[↔]
9. Karl Marx, Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 5.[↔]

10. Lenin, *Che cosa sono gli "amici del popolo" e come lottano contro i socialdemocratici?* in *Il concetto di natura in Marx*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020, p. 103.[↔]
11. Karl Marx, *Tesi su Feuerbach* in *La concezione materialistica della storia* a cura di Nicolao Marker, Roma, Editori Riuniti, 2023, p. 57.[↔]
12. Karl Marx, *Tesi su Feuerbach* in *La concezione materialistica della storia* a cura di Nicolao Marker, Roma, Editori Riuniti, 2023, p. 58.[↔]
13. Karl Marx, *Tesi su Feuerbach* in *La concezione materialistica della storia* a cura di Nicolao Marker, Roma, Editori Riuniti, 2023, p. 58.[↔]
14. Karl Marx, *Tesi su Feuerbach* in *La concezione materialistica della storia* a cura di Nicolao Marker, Roma, Editori Riuniti, 2023, p. 59.[↔]
15. Michael Tomasello, *Unicamente umano*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 12.[↔]
16. Aristotele, *Politica*, 1252a.[↔]
17. Karl Marx, *Tesi su Feuerbach* in *La concezione materialistica della storia* a cura di Nicolao Marker, Roma, Editori Riuniti, 2023, p. 60.[↔]
18. Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020, pp. 42-43.[↔]
19. Karl Marx, *Il Capitale* in *Il concetto di natura in Marx*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020 p. 44.[↔]
20. Karl Marx, *Il Capitale* in *Il concetto di natura in Marx*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020 p. 79.[↔]
21. Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020, p. 90.[↔]
22. Milcíades Peña, *Che cos'è il marxismo*, Torino, Associazione Rjzanov, 2023, pp. 48-49.[↔]
23. Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020, p. 223.[↔]
24. Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020, p. 242.[↔]
25. Lorenzo D'angelo e Gianluca Pozzoni, *New materialism* a cura di Lorenzo D'angelo, Luca Pinzolo, Gianluca Pozzoni, Milano - Udine, Mimesis, 2021, p. 23.[↔]
26. Enrico Monacelli, *New materialism* a cura di Lorenzo D'angelo, Luca Pinzolo, Gianluca Pozzoni, Milano - Udine, Mimesis, 2021, p. 53.[↔]
27. Enrico Monacelli, *New materialism* a cura di Lorenzo D'angelo, Luca Pinzolo, Gianluca Pozzoni, Milano - Udine, Mimesis, 2021, p. 60.[↔]
28. Jane Bennett, *Vibrant matter: A political ecology of things* in *New materialism* a cura di Lorenzo D'angelo, Luca Pinzolo, Gianluca Pozzoni, Milano - Udine, Mimesis, 2021, p. 62.[↔]
29. Ilaria Santoemma, *New materialism* a cura di Lorenzo D'angelo, Luca Pinzolo, Gianluca Pozzoni, Milano - Udine, Mimesis, 2021, p. 146.[↔]
30. Marco Bernardini, *New materialism* a cura di Lorenzo D'angelo, Luca Pinzolo, Gianluca Pozzoni, Milano - Udine, Mimesis, 2021, p. 164.[↔]
31. Ilaria Santoemma, *New materialism* a cura di Lorenzo D'angelo, Luca Pinzolo, Gianluca Pozzoni, Milano - Udine, Mimesis, 2021, p. 145.[↔]
32. Ilaria Santoemma, *New materialism* a cura di Lorenzo D'angelo, Luca Pinzolo, Gianluca Pozzoni, Milano - Udine, Mimesis, 2021, p. 153.[↔]