

УДК 141

DOI: 10.17506/18179568_2023_20_2_10

МАРКSOBA КРИТИКА ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО ГУМАНИЗМА

**Джон Беллами Фостер,**Орегонский университет,
Юджин, США,
jfooster@monthlyreview.org*Получена 13.02.2023.**Поступила после рецензирования 24.03.2023.**Принята к публикации 07.06.2023.**Переведено и перепечатано с разрешения журнала Monthly Review.**© Monthly Review. Все права защищены.**

Для цитирования: Фостер Дж.Б. Марксова критика просветительского гуманизма // Дискурс-Пи. 2023. Т. 20. № 2. С. 10–31. https://doi.org/10.17506/18179568_2023_20_2_10

Аннотация

В статье исследуется марксова критика просветительского гуманизма, направленная на установление подлинного, реального гуманизма, синонимичного реально-

* Статья представляет собой переработанную заключительную речь автора на международной конференции «Маркс и критика гуманизма», прошедшей в Школе искусств и гуманитарных наук Лиссабонского университета в ноябре 2022 г. Статья была опубликована в январе 2023 г. в журнале *Monthly Review*. См.: Foster J.B. (2023). Marx's critique of Enlightenment humanism. A revolutionary ecological perspective. *Monthly Review*, 74(8), 1–15. https://doi.org/10.14452/MR-074-08-2023-01_1. При работе над переводом в изначальный текст автором были внесены уточняющие дополнения. Также профессор Фостер по просьбе редакции журнала «Дискурс-Пи» написал небольшое обращение к российским читателям. Переводчик и научный редактор – П.Н. Кондрашов, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права УрО РАН.

© Фостер Дж.Б., 2023



му материализму. Решающее значение для этой точки зрения имела экологическая критика Марксом капиталистического общества, сосредоточенная на восстановлении гармоничных отношений между человечеством и природой. В своем анализе он подчеркивал необходимость революционной практики, коренящейся в новой экологии человека и создании мира за пределами капитала. Автор статьи показывает, что в современном постгуманизме во многом бессознательно воспроизводится марксова радикальная критика таких базовых идей просветительского гуманизма, как антропоцентризм, онтологическое разделение между человеческими и нечеловеческими животными, противопоставление общества и природы, прометеанство. Однако сам Маркс обвиняется постгуманистами в этих просветительских «грехах», приведших к глобальному экологическому кризису. В то же время постгуманисты в рамках своей плоской онтологии объявляют тотальное равенство и солидарность между всем существующим – от микробов до облаков. По их мнению, только такая «демократическая онтология» способна предотвратить вселенский экологический кризис. Однако автор статьи полагает, что плоская онтология, киборгизм и новый материализм в действительности превращаются в безумное производство фантомов, что заводит в тупик, поскольку в этой «фантазмагории» обрывается всякая связь с реальным миром. И только поворот от постгуманизма к реальности может уберечь планету от экологических разрывов и кризисов, порожденных капитализмом. Это может быть достигнуто посредством обращения к марксовой философии праксиса и его экологической концепции социального метаболизма.

Ключевые слова:

Маркс, просветительский гуманизм, постгуманизм, человеческие и нечеловеческие животные, плоская онтология, реальный материализм, экология, капитализм, философия праксиса, социальный метаболизм.

UDC 141

DOI: 10.17506/18179568_2023_20_2_10

MARX'S CRITIQUE OF ENLIGHTENMENT HUMANISM

John Bellamy Foster,

University of Oregon,
Eugene, USA,
jfoster@monthlyreview.org

Received 13.02.2023.

Revised 24.03.2023.

Accepted 07.06.2023.

Translated and reprinted by permission of Monthly Review magazine.

© Monthly Review. All rights reserved

For citation: Foster, J.B. (2023). Marx's Critique of Enlightenment Humanism. *Discourse-P*, 20(2), 10–31. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/18179568_2023_20_2_10

Abstract

The article explores Marx's critique of Enlightenment humanism, aimed at establishing real humanism synonymous with real materialism. Marx's ecological critique of capitalist society was thus crucial as it was focused on the reconciliation of humanity and nature. Marx's analysis emphasized the need for revolutionary praxis, rooted in a new human ecology and the creation of a world beyond capital. The article shows that modern posthumanism largely unconsciously reproduces Marx's radical criticism of such basic ideas of Enlightenment humanism as anthropocentrism, the ontological division between human and nonhuman animals, the opposition of society and nature, and Prometheanism. However, Marx himself is accused by posthumanists of these Enlightenment "sins" that have led to a global environmental crisis. At the same time, posthumanists declare, within the framework of their flat ontology, total equality, and solidarity between everything that exists – from microbes to clouds. According to them, only such a "democratic ontology" is able to prevent a global ecological crisis. But from the author's point of view, the flat ontology, cyborgism and new materialism actually turn into an insane production of phantoms, which leads to a dead end, because in this "phantasmagoria" all connection with the real world is cut off. And only a turn from posthumanism to reality can save the planet from ecological rifts, disruptions, and crises generated by capitalism. This can be achieved by referring to Marx's philosophy of praxis and his ecological concept of social metabolism.

Keywords:

Marx, Enlightenment humanism, posthumanism, human and nonhuman animals, flat ontology, real materialism, ecology, capitalism, philosophy of praxis, social metabolism.

Обращение к российским читателям

Я чрезвычайно рад, что моя статья «Марксова критика просветительского гуманизма» публикуется в России. Журнал *Monthly Review*, где я являюсь редактором и где настоящая статья вышла в январе 2023 г. (вместе с важной статьей Петра Кондрашова «Размышления о ленинской диалектике»), основан в мае 1949 г., в разгар красной паники в эпоху маккартизма в США. Все последующие десятилетия журнал оказывал критическое сопротивление капитализму. *Monthly Review* с подзаголовком «Независимый социалистический журнал» всегда отождествлялся с целями Октябрьской революции и попытками построить социалистические альтернативы во всем мире, что продолжается и в XXI столетии.

В последние годы *Monthly Review Press* (издательское подразделение *Monthly Review*) опубликовало такие работы, как *Reconstructing Lenin: An Intellectual Biography* (2015) Тамаша Крауса и перевод с немецкого книги

Radek: A Novel (2022) Штефана Хейма. Мы также подготовили в 2017 г. специальный выпуск журнала *Monthly Review* «Революция и контрреволюция: 1917–2017», где рассмотрели вопрос о распаде СССР.

Настоящая статья является результатом длительного развития марксистской экологии за последнюю четверть века, где *Monthly Review* играет ключевую роль, связанную с реконструкцией экологической критики в наследии Маркса и Энгельса, методология которой рассматривается как решающая для преодоления сегодняшнего планетарного экологического кризиса. Такая реконструкция привела к новым дебатам по поводу материалистической философии и диалектики. В этом контексте мы также рассматривали и советский/постсоветский вклад в экомарксистскую мысль, например, в моей статье «Позднесоветская экология и планетарный кризис» в июньском номере журнала *Monthly Review* за 2015 г.

В *Monthly Review* мы с нетерпением ожидаем установления прочных отношений с российскими учеными, занимающимися марксизмом.

Джон Беллами Фостер, 3 марта 2023 г.

Введение

Вряд ли можно отрицать тот факт, что Карл Маркс был выдающимся революционным критиком просветительского¹ гуманизма в XIX в. Ни один другой мыслитель не распространил критику абстрактного, эгоистического человека эпохи Просвещения на столь многие области – религию, философию, государство, право, политическую экономию, историю, антропологию, природу/экологию, и не разоблачил так полно ее жестокое лицемерие. Но марксову оппозицию просветительскому гуманизму можно рассматривать также и как превосходящую все другие критические подходы (вплоть до тех, которые существуют в наши дни) своей диалектической и исторической критикой. Реакция Маркса на буржуазный гуманизм не сводилась к простому одностороннему отрицанию, как это имеет место, например, в альтюссеррианском представлении о духовном развитии немецкого мыслителя, согласно которому эпистемологический разрыв 1845 г. резко отделил раннего («гуманистического») и зрелого («научного») Маркса (Althusser, 1969, pp. 32–39, 221–247). Вместо этого она приняла более радикальную форму, в которой суть его первоначального гуманистического и натуралистического подхода трансформировалась в развитый материализм².

¹ Английское слово Enlightenment (Просвещение), взятое в форме прилагательного, на русский язык может быть переведено как просветительский и просвещенческий. Прилагательное «просвещенческий», как правило, используется для обозначения чего-либо, относящегося к эпохе Просвещения (XVIII в.). Поскольку в статье речь идет не только и не столько об этой эпохе, то в переводе мы используем слово «просветительский». – Прим. переводчика и научного редактора.

² Более убедительную и сфокусированную интерпретацию «эпистемологического разрыва» Маркса дает Джозеф Фраккиа в своем монументальном труде «Тела и артефакты». Он рассматривает марксово акцентирование внимания в «Немецкой идеологии» на телесной организации человека как исходный пункт его исторического

Результатом такой трансформации мысли Маркса стало, с одной стороны, углубление его *материалистической онтологии*, которая приобрела определенный *телесный* акцент, сосредоточенный на анализе материальных условий человеческого существования; с другой – распространение результатов этого анализа на историческую сферу в форме *практического материализма*.

Таким образом, анализ Маркса уникален тем, что предлагает более высокий синтез, предусматривающий примирение, согласование гуманизма и натурализма, человечества и природы, общества/культуры и природы. Вместо того чтобы остановиться на простой констатации их противоположности (как это делается в большинстве современных «пост» концепций), его целью было устранение тех материальных условий капиталистического способа производства, которые сделали просветительский гуманизм (сущностно фундированный, укорененный в дуалистическом противопоставлении человека/общества и природы) парадигмой буржуазной мысли. Это радикальное неприятие Марксом буржуазного гуманизма было объединено с критикой колониализма, в которой капитализм рассматривался как «обнаженный», без всякой мишуры, обнаруживая и разоблачая тем самым свое собственное радикальное варварство (Marx, 1997, p. 224). В этом отношении революционный ответ Маркса на просветительский гуманизм вдохновил более позднюю критику таких антиколониальных мыслителей, как Уильям Дюбуа, Франц Фанон и Эме Сезер, которые призывали к развитию «нового гуманизма» (Arnold & Eshleman, 2013, pp. xi–xx; Du Bois, 2019, p. 297; Fanon, 1967, p. 1; Sekyi-Otu, 1996, pp. 16, 20–21, 31, 46, 100, 179, 181, 315).

Недавние исследования экологических основ мысли Маркса, особенно его концепции метаболизма человечества и природы, опосредованного общественным производством, более полно выявили глубину и сложность общей марксовской критики отчужденного социального метаболизма капитализма. Это направление исследований демонстрирует, что марксово видение, далекое от антропоцентризма или подчинения просветительскому понятию о покорении природы, охватывало более широкую сферу того, что он называл *универсальным метаболизмом природы*. Эта критика Маркса включала оценку других форм жизни и критику разрушения окружающей среды в его знаменитой теории *метаболического разрыва* (metabolic rift), из которой возникло то, что можно назвать *революционной экологической перспективой* (Marx, 1975a, p. 63).

Постгуманистические (в том числе так называемые *неоматериалистические*) мыслители в последнее время пытались бросить вызов метаболическому видению Маркса и революционной экологии в целом, продвигая свои концепции о фантомном мире «темной экологии», гиперобъектах и виталистических силах. Однако такие иррационалистические взгляды, как мы увидим, не в состоянии обратиться к фундаментальному критерию философии праксиса, согласно которому цель состоит в том, чтобы *изменить* мир, а не просто *переосмыслить* его³.

материализма. В отличие от интерпретации Альтюссера, Фраккиа не утверждает, что Маркс после 1845 г. отбросил свой гуманизм, скорее, он сместил фокус своего материализма на человеческое телесное существование (Fracchia, 2022, pp. 1–6, 1209–1217).

³ Конечно, иррационалистический импульс определяется не только его

Просветительский гуманизм и марксова материалистическая критика

Вслед за Гегелем просветительская критика религии привела Маркса не к тотальному отрицанию христианского религиозного воззрения, а, скорее, во многих отношениях к его увековечиванию через пару тождественных противоположностей: с одной стороны, абсолютный идеализм, лишенный всеобъемлющего божества, и столь же абсолютный и механистический материализм, лишенный всех чувственных качеств, с другой. Эти подкрепляющие друг друга противоположности были очевидны в картезианском рационализме, который перенес из христианской теологии дуалистические различия между душой и телом, разумом и материей, человечеством и природой, и который с самого начала имел целью примирить механистическую науку с религиозным учением (Engels, 1975a, p. 461; Hegel, 1977, pp. 351–353; Marx & Engels, 1975a, pp. 131–132). Как писал Энгельс, Просвещение «просто постулировало Природу вместо христианского Бога как Абсолют, противостоящий Человеку» (Engels, 1941, pp. 17, 21; Engels, 1975b, p. 419).

Возникший в этом раздвоенном контексте буржуазный гуманизм Маркс охарактеризовал как представление об абстрактном человеке, обособленном, духовном, эгоистическом индивидууме, «обретающемся вне мира», лишенном чувственных связей и материально-общественных отношений. Каждый атомизированный индивид рассматривался как «самодостаточная монада», лишенная всяких отношений, но наделенная врожденными правами, оправдывающая систему «взаимной эксплуатации» (Marx, 1974a, p. 244; Marx, 1975c, pp. 162–167; Marx & Engels, 1975b, p. 410; Mészáros, 1975, pp. 220–221).

В этом абстрактном понятии буржуазного человека была скрыта не только классовая эксплуатация, но и экспроприация самих людей, самих их тел, как при колониализме, геноциде и рабстве. Сожалея об откровенно расистском содержании так называемого гуманизма, Маркс заметил, цитируя публичное заявление, сделанное в то время: «Янки приезжает в Англию, где мировой судья не дает ему выпороть своего раба, и с негодованием восклицает: «Вы называете это страной свободы, где человек не может колотить своих ниггеров?» Что, спрашивал Маркс, могли означать «равные права человека» в этом бесчеловечном контексте? (Marx & Engels, 1975b, p. 210).

Буржуазный гуманизм заслуживал не меньшего порицания и за бесчеловечное обращение с женщинами. Так, в 1862 г. в статье «Английская гуманность и Америка» Маркс упрекал английское правительство и прессу за их попытки использовать понятие «человечность» в качестве «предмета экспорта» в защиту богатых леди-рабовладеллиц в Новом Орлеане, которые открыто противостояли

противопоставлением философии праксиса, но и имеет более глубокое историческое значение, связанное с империалистической стадией капитализма (и сегодняшним поздним империализмом). Иррационализм в этом контексте можно изобразить, как писал Герберт Аптекер, в виде континуума, состоящего из «затмения разума, отрицания науки, отрицания причинности. Нормальный результат – цинизм, ненормальный – садизм. Финал – фашизм» (Aptheke, 1969, pp. 168–175).

войскам Конфедерации, очерняли их неприличными словами и жестами, и по отношению к которым представитель Конфедерации генерал Батлер «издал прокламацию, где предупредил, что с ними поступят, как с уличными девками, если они будут продолжать вести себя, как уличные девки». Перед лицом этих якобы высокомерных протестов в Англии по поводу вопиющей «бесчеловечности» таких угроз, адресованных рабовладельцам из высшего сословия Конфедерации (угроз, которые Пальмерстон назвал «позором»), Маркс заметил, что эти же ханжеские защитники прав женщин удобно упустили из виду не только своих собственных рабов, чьи жизни разве что не были съедены живьем этими новоорлеанскими дамами, но также и английское колониальное насилие над ирландскими, греческими и индийскими женщинами. Не принималась во внимание и судьба пролетарских женщин, голодавших в то время в Ланкашире. В результате получилось не что иное, как грандиозный «человеческий фарс», скрывающий самую жестокую бесчеловечность под именем «гуманности» (Marx, 1975b).

Тем не менее, несмотря на свои резкие нападки на просветительский гуманизм как абстрактную, антиисторическую и даже лицемерную идеологию, Маркс развивал свой революционный гуманизм, который стал частью его общей материалистической концепции природы и истории. То, что он охарактеризовал в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» как *позитивный реализм*, позже названный *реальным гуманизмом*, не имел ничего общего с «псевдогуманизмом» буржуазной мысли⁴, а, скорее, был его отрицанием (Marx, 1974b, pp. 281, 348, 395; Marx & Engels, 1975a, p. 7). «Коммунизм, – писал он, – это гуманизм, опосредованный самим собой через отмену частной собственности. Только тогда, когда мы снимем это опосредование, возникнет *положительный гуманизм*, положительно исходящий из самого себя». Возникновение неотчужденного общества открыло бы путь к «осознанному натурализму человека и осуществившемуся гуманизму природы» (Marx, 1974b, pp. 349–350, 395). Это означало бы «реальное возникновение» человечества как «части природы» и революционную реализацию человеческого социального бытия (Marx, 1974b, pp. 328, 395).

В самом первом предложении «Святого семейства» Маркс и Энгельс писали: «У *реального гуманизма* нет в Германии более опасного врага, чем *спиритуализм*, или *спекулятивный идеализм*, который на место *действительного индивидуального человека* ставит «самосознание», или «дух» (Marx & Engels, 1975a, pp. 7, 131). «Святое семейство» можно рассматривать как произведение, в котором с таким спекулятивным идеализмом основоположники одновременно боролись как во имя гуманизма, так и во имя материализма, и в котором более развитая диалектическая концепция *реального материализма* включала, вживляла *реальный гуманизм* в мышление Маркса⁵. Так, он пишет, что спекулятивная

⁴ Термин «псевдогуманизм» употребила Женни Маркс в 1846 г. в письме к Марксу, также упомянув в этой связи «одурманенность прогрессом». Это ясно отражало и взгляды самого Маркса. См.: Jenny Marx to Karl Marx. 24 March 1846. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 38, pp. 529–532). New York: International Publishers.

⁵ Хотя Альгоссер утверждал, что ранний гуманизм Маркса стоял вне материальной науки и был домарксистским (*pre-Marxian*, т. е. существовавшим до формулирования

метафизика, возникшая в XVII в. и получившая свою высшую форму в работах Гегеля в XIX столетии, «будет навсегда побеждена материализмом, который... совпадает с гуманизмом... Французский и английский социализм и коммунизм представляют собой материализм, совпадающий с гуманизмом в практической области» (Marx & Engels, 1975a, p. 125).

Также Маркс выступал против гегелевского идеализма, стремившегося свести как человечество, так и внешнюю по отношению к человечеству природу к чистому мышлению, «абстрагированному от естественных форм», создавая мистическое царство «неподвижных фантомов», действующих самостоятельно. Гегель, как писал Маркс, видел «историю человечества» как «историю Абстрактного Духа человечества, следовательно, духа, далекого от реального человека». Человеческий индивид был сведен к призрачной абстракции. Однако, «если нет человека», поскольку он оторван от материального бытия, то и «проявление его сущности не может быть человеческим, а потому и мышление не могло рассматриваться в качестве проявления сущности человека как человеческого и природного субъекта, наделенного глазами, ушами и т. д., живущего в обществе, мире и природе» (Marx, 1974b, pp. 398–399).

Трактовка «позитивного гуманизма» в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» во многом обязана философии Людвиг Фейербаха. Однако по мере того, как материализм Маркса развивался, принимая все более активную форму, он порвал с абстрактным человеком Фейербаха, который был не чем иным, как «истинным воплощением буржуа» (Marx & Engels, 1975b, p. 197). В своих «Тезисах о Фейербахе» Маркс отверг любой эссенциализм, или фиксированное представление о человеческой природе, написав: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». К этому он добавлял, что создавая столь утонченную концепцию человечества, Фейербах был «вынужденным абстрагироваться от хода истории... и предположить абстрактного – изолированного – человеческого индивида», который оказывался еще и неизменным (Marx, 1975d, pp. 7–8). Вся человеческая история, писал Маркс в «Нищете философии», «есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» (Marx, 1973, p. 147). Более того, в его анализе ни до, ни после 1845 г. не было никаких признаков того, что он назвал в «Капитале» «культуром абстрактного человека» (Engels, 1941, p. 41; Marx, 1976, p. 172; Mészáros, 1975, p. 221).

Уже в «Экономическо-философских рукописях» (в комментариях к «Феноменологии» Гегеля) Маркс говорил о человеческом индивиде как о «телесном, реальном, живом, чувственном», «объективном существе» и том, что человек находит свои объекты и потребности вне себя (Marx, 1974b, pp. 389–390). Это положение стало отправной точкой в «Немецкой идеологии» и исходным

Марксом основных принципов материалистического понимания истории, собственно марксизма. – Прим. переводчика и научного редактора), ему не удалось отвергнуть концепцию реального гуманизма, которую Маркс позже использовал для обозначения своего выхода за пределы буржуазного гуманизма в форме материалистического анализа, фокусирующегося на реальном, живом телесном человеке (Althusser, 1969, pp. 242–247).

пунктом исторического материализма Маркса, в котором он объединил свою раннюю философскую антропологию с *телесным материализмом*: «Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – *телесная организация* этих индивидов и *обусловленное ею отношение их к остальной природе...* Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни, – шаг, который обусловлен их телесной организацией» (Marx & Engels, 1975b, p. 31).

Здесь Маркс одновременно *материализовал* человечество и сделал данный момент отправной точкой для своей философии праксиса. Это, как подчеркивал Энгельс, было первым великим открытием Маркса – «закон эволюции в человеческой истории»⁶.

Марксова диалектическая экология человека

Материалистическая точка зрения Маркса, которая в гораздо большей степени обязана Эпикуру, чем Фейербаху, была экологической, начиная с его самых ранних работ, ибо признавала, что отчуждение человека от природы было просто другой стороной медали *отчуждения труда* (человеческого самоотчуждения). Гегель определял природу как «внешнее», как существующее «в форме инобытия» и представляющее собой царство *другого*, которое может быть трансцендировано, преодолено только в мысли. Маркс резко возражал, что это отчуждение от материального мира природы, эту «внешность надо здесь понимать в смысле отчуждения, в смысле недостатка, порока, которого не должно быть» (Marx, 1974b, pp. 399–400) в подлинно человеческом, гуманном обществе, т.е. в коммунизме, где сняты все имманентные противоречия и имеет место «*подлинное* разрешение конфликта между человеком и природой и между человеком и человеком» (Marx, 1974b, p. 348). Таким образом, еще в «*Экономическо-философских рукописях*» Маркс заявил, что отчуждение человечества от природы – это диалектический двойник отчуждения человеческого труда и недостаток (изъян), который необходимо исторически преодолеть. Двойное отчуждение и *внешней природы*, и *человеческого труда* может быть преодолено только с помощью социализма и коммунизма, или *нового, революционного отношения*, с одной стороны, *к природе*, с другой – *к человеческому труду и производству*.

В связи с этим Маркса иногда ошибочно критиковали за *прометеанство* в современном смысле его приверженности крайнему продуктивизму и машиноцентричному технологическому детерминизму. Однако в его мысли нет никаких признаков этого; более того, он посвятил часть «Нищеты философии» решительному осуждению весьма эксплицитной, крайне механистической точки зрения Пьера-Жозефа Прудона и его мифа о «новом Прометее», который сим-

⁶ Хотя «Немецкая идеология» была написана в соавторстве, это фундаментальное открытие Энгельс приписывал Марксу (Engels, 1983, p. 39).

волицировал человеческие «завоевания природы», рассматриваемые как часть «провиденциальной цели» (Foster, 2000, pp. 126–133; Marx, 1973, pp. 98–99, 115, 119–120, 132–144, 155–156, 184; Proudhon, 1972, pp. 96–101, 117–118, 126–128, 168, 174–175). Следовательно, непосредственная критика механистического прометеанства началась самим Марксом. Собственное отождествление Маркса с Прометеем было гораздо более ранним, восходящим к древнегреческой пьесе Эсхила, в которой Прометей рассматривался как несущий свет (позже породивший понятие Просвещения) и как революционный титан, богоборец, бросивший вызов богам и закованный в цепи⁷.

Очень важным для современной марксистской критики постгуманизма в наследии Маркса является то, что он, начиная с самых своих ранних работ, никогда не проводил в эколого-онтологическом аспекте резкого разделения существ *человеческого* вида и существ других видов, представленных (в постгуманистической терминологии) *нечеловеческими* животными, кроме как в том смысле, что человеческие индивидуумы рассматривались им как «самоопосредующие природные существа». Разделяя идею Германа Реймаруса о *влечениях* и отвергая понятие инстинктов, он определил как людей (человеческих животных), так и нечеловеческих животных в качестве материальных, предметных существ, мотивируемых внутренними побуждениями и ищущих удовлетворения своих потребностей вне себя (Foster et al., 2008, pp. 86–90; Foster & Clark, 2000, pp. 132–138).

И в этом плане, действительно, оказывается, что человеческие и нечеловеческие животные *идентичны* в самом своем эколого-онтологическом основании: *то*, как они, движимые своими влечениями, удовлетворяют потребности посредством обмена веществ (метаболизма) с внешним миром, составляет *способ их бытия в мире*. Но эта фундаментальная *идентичность* (принадлежность к миру живой природы, наличие влечений и потребностей) никоим образом не мешает быть им *различными* по своим специфическим для каждого вида способам удовлетворения потребностей (человек, как *Homo faber*, удовлетворяя свои *человеческие* потребности, существует в своем *человеческом* мире, в то время как у кошки или дерева свои собственные специфические потребности, способы их удовлетворения и свои, стало быть, уникальные миры, в которых они живут).

Поэтому Маркс был суровым критиком декартовского буржуазно-инструментального сведения нечеловеческих животных к машинам. Цитируя Томаса Мюнцера, Маркс указывал на нетерпимость к тому факту, что в буржуазном обществе «вся тварь сделалась собственностью – рыбы в воде, птицы в воздухе, растения на земле; ведь и тварь должна стать свободной» (Marx, 1975c, p. 172). В своей критике раннекапиталистического агробизнеса Маркс осудил

⁷ В античной философии и в эпоху Просвещения Прометей олицетворял главным образом само просвещение (как несущий огонь, освещающий тьму). Это привело к тому, что Маркс прославлял Эпикура как «истинного радикального просветителя древности», отождествляя его непосредственно с Прометеем. Начиная с XIX в. прометеанство, представленное Прудоном и Мэри Шелли, стало ассоциироваться с крайним продуктивизмом и крайним индустриализмом. Именно на это Маркс опирался в своей критике Прудона (Foster, 1997; Marx & Engels, 1975b, p. 141; Sheasby, 1999).

условия, налагаемые на животных, доведенных до состояния товарных машин. Он отмечал, что в прежних сельскохозяйственных практиках нечеловеческие животные могли оставаться на открытом воздухе. Теперь они были прикованы к стойлам с сопутствующими механизмами кормления. «В этих тюрмах, – писал он, – животные рождаются и остаются до тех пор, пока их не убивают», что приводит к «серьезному ухудшению жизненной силы». Назвав эти условия «отвратительными!», Маркс заявил, что это не что иное, как «система тюремных камер для животных» (цит. по: Saito, 2016, p. 62).

Однако более широкая материально-экологическая перспектива Маркса должна была полностью проявиться только в его теории социального метаболизма и метаболического разрыва. То, что он назвал «универсальным метаболизмом природы», означало совокупность фундаментальных процессов, лежащих в основе всего существования, как неорганического, так и органического, в соответствии с материей и движением и уровнями организации этого существования. Таким образом, эта перспектива предвосхитила развитие экологической теории вообще, где такие категории, как экосистема, биосфера и система Земли, должны были иметь в своей основе понятие метаболизма. Социальный метаболизм понимался Марксом как опосредование человеком всеобщего метаболизма природы посредством труда и производственного процесса. Метаболический разрыв, или «непоправимый разрыв во взаимозависимом процессе социального метаболизма», означал то, как отчужденный социальный метаболизм вступал в конфликт с универсальным метаболизмом природы, порождая экологические кризисы (Foster, 2022, pp. 41–61). Его анализ метаболического разрыва в промышленном капитализме того времени первоначально был сосредоточен на ограблении почвы путем отправки питательных веществ, таких как азот, фосфор и калий, на сотни, а иногда и тысячи миль в виде пищи и клетчатки в новые городские производственные центры, где эти «элементарные составляющие» земли в конечном итоге загрязняли окружающую среду, а не возвращались в почву (Marx, 1976, p. 637).

На этой основе Маркс разработал способ рассмотрения того, как разрушение экологических условий, в частности в капиталистическом производстве, подрывает возможности для жизни людей, – точка зрения, которая выходила за рамки вопроса о самой почве и охватывала многочисленные экологические проблемы, включая роль социальной системы в распространении периодических эпидемий. Экологическая критика Маркса, наряду с критикой Энгельса, охватила почти все экологические проблемы, известные в его время: экспроприация общин, деградация почв, вырубка лесов, наводнения, неурожай, опустынивание, уничтожение видов, жестокое обращение с животными, фальсификация пищевых продуктов, загрязнение, химические токсины, эпидемии, разбазаривание природных ресурсов (таких как уголь), региональное изменение климата, голод, перенаселение и угроза исчезновения самого человеческого вида. В настоящее время экологи-марксисты распространили марксову теорию метаболического разрыва на весь набор антропогенных разрывов в земной системе, существующих в XXI в., включая современный разрыв в метаболизме углерода на Земле (см., например: Foster et al., 2010; Longo et al., 2015).

Постгуманистические фантомы vs философия праксиса

В последние годы большая часть марксовской критики просветительского гуманизма была воспроизведена в так называемом постгуманистическом повороте в философии, охватив множество попыток деконструировать и дестабилизировать просветительский гуманизм. Эти новые философские взгляды опираются главным образом на ницшеанскую и фрейдистскую, а в последнее время на фуко-дерридианско-делезианскую деконструкцию человеческого субъекта и природы (Soper, 2012, pp. 368–369). Это привело к возникновению множества постгуманистических традиций, включая *объектно-ориентированную онтологию*, *латуровский гибридизм*, *новый материализм* и *киборгизм* таких мыслителей, как Донна Харауэй. Данные взгляды получили значительную известность в левых кругах. Тем не менее постгуманизм (даже по сравнению с предшествовавшим ему постмодернизмом) до сих пор имел относительно небольшое влияние на саму марксистскую теорию, поскольку радикально оторван от философии практики.

Согласно одиннадцатому тезису Маркса о Фейербахе, «философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (Marx, 1975d, p. 8). Отсюда следствие: чтобы *понять* мир, вы должны стремиться *изменить* его. Поскольку постгуманизм обычно довольствовался расшатыванием понятий *человеческого* и *природного* способами, которые разрушают теоретические инструменты изменения мира, и даже стремился подорвать само понятие *человеческой* практики, его отношение к марксизму было весьма ограниченным. Сущность постгуманизма схватывается в изображаемом Марксом мире «неподвижных фантомов», где полная дестабилизация понятия человека означает разрушение «человеческого и естественного субъекта, имеющего глаза, уши и т. д., живущего в обществе, в мире и в природе». В результате такого антропологического разрушения-расшатывания в спекулятивных построениях постгуманистов возникает *плоский монистический мир объектов без субъектов*, населенный монадами без окон, безграничными ассамбляжами/сборками (оторванными от какой-либо концепции эмерджентности), актантами, гибридами, киборгами и чарами – чем угодно, только не концептами материально-чувственного человеческого бытия, производства и практики (Marx, 1974b, p. 398)⁸.

Те, кто *действительно* заинтересован в необходимых социальных и экологических изменениях, легко могли бы отбросить этот постгуманистический призрачный мир фантомов как чистое безумие. Однако в последнее десятилетие произошел сдвиг постгуманизма (особенно в форме так называемого *нового материализма*) в область экологии, где он столкнулся с марксистской экологией. Новые материалистические (или новые виталистические) мыслители

⁸ Хотя сборки были признаны решающими для материальных форм еще с древних времен, но акцент на «переплетенных сборках/ассамбляжах», которые отрицают какие бы то ни было иерархические отношения в материальном мире и все формы возникновения или интегративные уровни, в противовес материальной науке и диалектике, характерен именно для постгуманизма и нового виталистического материализма (Tompkins, 2016).

в гуманитарных науках, такие, например, как Джейн Беннет, частично черпали вдохновение в концепте *отклонения* Эпикура⁹, которое первоначально предназначалось для введения случайности в жестко каузальный механистический мир материализма Демокрита. Однако Беннет и другие новые материалисты не замечают, что самым пронизательным аналитиком эпикуреизма в XIX в. и первым, кто подчеркнул важность момента отклонения, был именно Маркс.

Новые материалисты, вышедшие в основном из гуманитарных наук, настаивают (как если бы это было неким *новым* неожиданным открытием), что человеческие существа не отделены от физического мира в целом. Но вместо этой констатации имманентного единства человека и мира отныне *становление человеком* в постгуманистическом дискурсе означает некое «*становление с*» нечеловеческими¹⁰ личностями, которые, по сути дела, составляют то, что пре-

⁹ Речь идет об учении Эпикура о *спонтанном отклонении* (παρέγκλισις, clinamen) атомов от прямолинейного движения падения в пустоте, в результате чего атомы, сталкиваясь друг с другом, порождают мировой *вихрь* (δίνη), в котором образуются различные атомарные структуры (от планет и звезд до животных, растений, человека и психики, души). В своей докторской диссертации (1841) Маркс показал, что отклонение атомов в системе Эпикура, играя фундаментальную роль, означало: 1) привнесение в мир спонтанной случайности (τύχη); 2) отмену неминуемой судьбы (εἰμαρμένη) как жесткой каузальной детерминации; 3) условие для формирования самосознания. – Прим. переводчика и научного редактора.

¹⁰ Понятие «нечеловеческое» (non-human, nonhuman) является одним из ключевых в постгуманистическом дискурсе. В самом первом приближении *нечеловеческое* – все то, что *не относится к человеку; нечеловеческий Другой; все, кроме человека*. Как считают постгуманисты, с античной древности и до сих пор *нечеловеческие Другие, нечеловеческие сущности* (от атомов и звезд до рек, гор, облаков, жилых помещений, транспортных средств, гаджетов, растений, животных до головоногих и одноклеточных) в рамках *антропоцентризма* несправедливо рассматривались и рассматриваются как нечто инертное, мертвое, неспособное к самостоятельному движению, как «вещи», лишённые активности и субъектности. Ценность всего *нечеловеческого* определяется только тем, что оно *служит человеку* в качестве ресурсов, пищи, объектов эстетического созерцания. Человек же при этом надменно мыслится как мера всех вещей, вершина эволюции, пуп Земли, повелитель и завоеватель природы, единственное во Вселенной разумное существо, несущее в себе искру Божию – бессмертную душу. В противовес этой иерархической, репрессивной, маскулинной, колониальной, субъект-объектной онтологии постгуманисты предлагают совершенно иной взгляд на мир – *плоскую объектно-ориентированную онтологию*, в рамках которой элиминируется онтологический, психологический и эпистемологический разрыв между *human* и *non-human*, а все *нечеловеческие сущности* наделяются субъектностью, политическими правами, становятся равноправными личностями. В постгуманистической онтологии *нечеловеческие Другие* – это многочисленные актанты, нередуцируемые сингулярности, альтернативные субъекты, агенты, медиа, тела, личности. Если в XX в. имел место *антропологический поворот*, то сегодня мы уже наблюдаем *поворот к нечеловеческому*. Хотя, как показывают экомарксисты, в том числе Дж. Б. Фостер, у Маркса никогда не было надменного «антропоцентризма», характерного для просветительского буржуазного

жде называлось *внешней природой* (Bignall & Braidotti, 2019, p. 1). Такого рода аналитики отрицают какой-либо особый статус человечества, придерживаясь так называемой *плоской онтологии*, в которой вся жизнь, да и вообще все существующее, в своих взаимосвязях рассматривается как нечто паутинообразное, внутри которого не представляется возможным фундаментально отличить одно сущее от другого даже силой абстракции.

Воспроизводя традицию мышления в экологической этике полувековой и даже большей давности, основанную на понятии внутренней ценности всех вещей, виталистический новый материализм акцентирует внимание на *моральном равенстве всего сущего* (или «*демократической онтологии*») как основе своей экологической перспективы (Harman, 2014, p. 14). Более того, он настаивает на том, что называет «*вибрацией*» всей природы, как органической, так и неорганической. Тем не менее он делает это вне всего, что можно было бы описать как диалектико-натуралистическую или критически-реалистическую перспективу. Такие постгуманистические взгляды оторваны от длительного развития экологической теории, критики политической экономии и всего царства естествознания, а также философии практики.

В работах Джейн Беннет природе придается виталистический, заново заколдованный смысл, просто навязывающий жизненные силы всем без исключения материальным формам (Foster, 2020, pp. 407–409). Цель, как и в постгуманистической мысли в целом, состоит в том, чтобы дестабилизировать представления о человечестве и природе путем создания фантомоподобных объектов. Так, для Тимоти Мортон «темная экология» – это подход, который сохраняет «*мрачное, депрессивное качество жизни в тени экологической катастрофы*». Доминирующими в такой экологии являются «*гиперобъекты*», обозначающие призрачные силы, более массивные, чем человечество, и находящиеся за пределами его досягаемости, как будто необъятность природы не была всегда частью материалистической и диалектической концепции природы с древних времен по сегодняшний день (Morton, 2007, p. 187; Morton, 2013, pp. 1, 41; Morton, 2019, p. 155).

Мортон, чья нигилистическая темная экология не имеет ничего общего с капитализмом или планетарным экологическим кризисом (кроме случайных отсылок к антропоцену), тем не менее считает необходимым вступить в прямую борьбу с марксовской экологией, учитывая ее упор на революционную практику¹¹. Основной социально-экологический концепт Маркса – «*социальный метаболизм*» – в изобретательном перефразировании Мортон становится простым «*человеческим экономическим метаболизмом*», который, якобы, не учитывает, игнорирует экологическое существование всего остального сущего. При этом утверждается, что Маркс придерживался «*механического и овещенного*» взгляда на природу, которая «*застыла в прошлом*» (Morton, 2016, pp. 26, 166;

гуманизма, а было совершенно противоположное видение места человека в мире, тем не менее постгуманисты как раз-то обвиняют основоположника в таковом. – *Прим. переводчика и научного редактора.*

¹¹ О внутреннем конфликте между марксистской экологией и виталистическим новым материализмом см. Sun Young Ahn, 2022.

Morton, 2019, pp. 39, 80, 177)¹². Более того, Маркса неоднократно обвиняли в «антропоцентризме», особенно из-за введения им понятия *человека как родового существа*, не принимая во внимание тот факт, что это также *оставляло место* в его концепции и для выделения *нечеловеческих родовых существ* (Morton, 2019, pp. 41–42; см. также Foster & Clark, 2000, pp. 130–151).

Все это позволяет Мортону полностью игнорировать или преуменьшать экологический анализ классического исторического материализма, включая представление Маркса о человеческом обществе как эмерджентной форме природы, его широкую приверженность дарвиновской эволюционной теории и его концепцию, наряду с Энгельсом, диалектики природы.

Тем не менее, отвергая диалектику и исторический материализм, Мортон в своей темной экологии с ее мириадами фантомоподобных объектов не способен выйти «за пределы антитезиса» и не может сказать ничего осмысленного о самой экологии (Engels, 1975b, p. 419). В своих книгах «Экология без природы», «Темная экология» и «Род человеческий» он изображает постгуманистический, новоматериалистический мир, изобилующий «паранормальными» духовными явлениями, «призрачными существами» и «гиперобъектами». Это *постмир*, в котором доминируют плоские сборки людей и нелюдей; мир, наполненный «призрачной, трепещущей энергией» и существующий в «симбиотической реальности». Биологический вид переосмысливается как «искрящаяся сущность», выходящая за рамки всякого рационального определения. Гиперобъекты становятся таинственными силами, недоступными для материалистического и научного понимания (Morton, 2016, p. 24; Morton, 2019, pp. 27–39, 54–56, 70–71, 97–99).

Исторический материализм осуждается Мортоном за его антиэкологическую точку зрения, исключаящую представление обо всех объектах как о нечеловеческих существах, которые должны быть помещены в тот же философский (онтологический) план, что и люди. Так, утверждается, что анализ Маркса потерпел неудачу из-за своей неспособности признать, что нефть, ветер, вода и пар принадлежат царству «нечеловеческих людей». Марксизм, как нам говорят, может работать только в том случае, если он станет новой формой «анимизма», выходящей за рамки человека и даже за пределы самих живых видов, включающей в рамках постгуманистической концепции личности все – от камней до микробов – в соответствии с виталистическим новым империумом, который охватывает «паранормальное» (Morton, 2019, pp. 33, 71, 97)¹³.

Внутренняя логика этого постгуманистического мира призраков оперы с его дестабилизирующим мистицизмом наиболее наглядно обнаруживает себя в нападках на марксову критику товарного фетишизма в работах Бруно

¹² Дж. Беннет также исключает материалистическую концепцию Маркса о природе и его экологический материализм, утверждая, что материализм Маркса был просто вопросом «экономических структур и обменов» (Bennett, 2010, p. xvi).

¹³ Мортон заходит столь далеко, что порицает Энгельса за его критику оккультизма в «Диалектике природы» на том основании, что Энгельс (вместо того чтобы исследовать не поддающееся объяснению научными методами. – Прим. переводчика и научного редактора) просто отгородился от паранормального (Morton, 2019, p. 166; Engels, 1975a, pp. 345–355).

Латура, Джейн Беннет и Тимоти Мортон. Латур, как известно, отверг и марксову критику товарного фетишизма, и критику в целом. Маркс утверждал, что за фетишизированными формами проявления капиталистических товарных отношений скрываются производственные отношения между людьми. Более конкретно сформулировал это Георг Лукач: «Фетишизм вкратце означает, что отношения между людьми, функционирующие посредством объектов, непосредственно отражаются в человеческом сознании как вещи благодаря структуре капиталистической экономики. Они становятся объектами или вещами, фетишами, в которых люди кристаллизуют свои общественные отношения... Человеческие отношения, как говорит Маркс, приобретают «призрачную объективность» (Lukács, 1973, p. 251; см. также Marx, 1976, pp. 163–177; Kangal, 2022, pp. 46–57).

Однако такой взгляд на товарный фетишизм, по Латуру, был слишком произволен, т. к. коренился в частичных, урезанных представлениях о природе, человечестве, производстве и т. д., и даже в отдельных типах «фактов». Кратко изложив таким образом критику фетишизма, Латур затем смог свободно представить мир явлений как один из конгломерата бесконечных вещей, товаров, объектов, гибридов и «актантов», существующих в рамках плоской онтологии, без разделения верха и низа, без внутреннего и внешнего, что, собственно говоря, стирает все различия. Овещнение в этом мире «запутанных вещей» уже не было предметом критики, которая тем самым «выдохлась» (Harman, 2014, pp. 14, 18, 81, 90, 112–117; Kipnis, 2015; Latour, 2004, p. 20; Latour, 2010, pp. 9–12; Latour, 2014, pp. 225–248). Скорее, цель состояла в том, чтобы универсализировать овещнение человеческо-социальных отношений таким образом, чтобы товарный фетишизм стал моделью для анализа бесконечности собранных вещей, формируя объектно ориентированную онтологию.

Такая тотальная дестабилизация концепции человечества требует также тотальной дестабилизации любой концепции самой природы, эмерджентной частью которой является человечество. Отрицание природы как понятия, обозначающего всю материальную реальность, было настолько неотъемлемым компонентом теории Латура, что, когда он запоздало признал существование земного экологического кризиса, в результате которого человечество разрушает свою планетарную среду обитания, то попытался заменить представления о природе и экологии *землей*, *земным* и *Гайей* (Gaia) – дискурсивное изменение, которое составило весь его вклад в экологическую дискуссию. Для Латура постгуманистическое неприятие марксовской критики капиталистического фетишизма товара должно было быть сохранено, вплоть до заявлений вместе с капиталистическими экомодернистами из Института прорыва (Breakthrough Institute), что мы должны некритически «любить» наших технологических монстров Франкенштейна, игнорируя тот факт, что принятие такой позиции гарантировало бы полную неспособность справиться с человеческими и социальными аспектами самой планетарной экологической чрезвычайной ситуации (Latour, 2017, 2018).

Следуя по стопам Латура, Беннет и Мортон открыто отвергают критику Марксом товарного фетишизма (и овещнения), настаивая на том, что вместо «демистификации» вещей/объектов/товаров целью должно быть не их «рас-

колдовывание» (как это было у Маркса), а скорее, их повторное очарование, даже *ремистификация*. Тем самым Беннет пытается говорить от имени внутренней «силы вещей» как нечеловеческих актантов, как живых, так и неживых, органических и неорганических. Она характеризует критику Марксом товарного фетишизма в «Капитале» как *антропоцентрическую* по своей сути, поскольку «то, что раскрывает демистификация, всегда является чем-то человеческим», тем самым отсеивается, выносится за скобки *нечеловеческое*. Принимая метафизическую доктрину Баруха Спинозы о *conatus*, или о внутреннем побуждении, которое можно найти во всех физических сущностях, направленных на сохранение себя и своих движений, Беннет настаивает на том, что в *каждом* теле есть жизненная, движущая сила. Цитируя Спинозу, она заявляет: «В этом отношении все вещи (объекты) равны». В сомнительной интерпретации Спинозы Беннет предполагает, что даже камни обладают такой «силой». Как заметил Энгельс, «представление о «жизненной силе», скрытой во всех вещах, было последним прибежищем всех сверхнатуралистов» (Bennett, 2010, pp. xiv–xv, 1–4; Engels, 1975a, p. 560; Manning, 2021).

Аналогичным образом Мортон утверждает, что демистификация и дефетишизация, ориентированные на человека, направленные на мир товаров/вещей, должны быть отвергнуты и заменены своего рода ремистификацией, тем самым открывая пространство для нелюдей. Говоря о нечеловеческих существах, Мортон, как и Беннет, не просто имеет дело с реальными, материальными, *живыми* видами, но распространяет эту категорию *нечеловеческого* на царство объектов *в целом*, охватываемых плоской онтологией, которая ставит коллекцию пластиковых динозавров Теодора Адорно, плитку шоколада и микроб на один физический и нравственный уровень с человеческой личностью, живущей в обществе (Morton, 2019, pp. 55, 61–63, 166–171). Таким образом, критика Марксом товарного фетишизма отвергается постгуманистической объектно-ориентированной онтологией и тем, что было названо «виталистическим новым материализмом»; отвергается во имя призрачного мира, сродни мистическому царству религии, где объекты всех видов играют роль призрачных существ (Gamble et al., 2019, p. 119).

Для Мортона проблема не в том, что капитализм формирует мистическую завесу, связанную с товарным фетишизмом, а скорее, в том, что «капитализм недостаточно призрачен» и, следовательно, должен стать еще более призрачным. «Царство «объекта» (нечеловеческого в его самой основной форме), – пишет он, – именно то царство, в котором функционирует товарный фетишизм». С этой точки зрения, извращающей мысль Маркса, фетишистской оказывается не неспособность понять лежащие в основе товарного фетишизма человеческие, социальные отношения, а скорее, неспособность придать ему полную призрачную идентичность. Таким образом, дефетишизация или «демистификация, грубо снимающая видимость с вещей, оказывается капиталистической операцией *par excellence*», и ее необходимо обратить вспять, отдав предпочтение мистическому, призрачному и паранормальному. Стало быть, только посредством оживления (одушевления) товаров/предметов, когда мы перестанем воспринимать их как обычные вещи, станет возможной «солидарность с нечеловеческими существами», охватывающая все – от микро-

бов до облаков (Morton, 2019, pp. 61, 169–170). В соответствии с объектно-ориентированной онтологией нам говорят, что «все существа (как органические, так и неорганические) обладают деятельностью, даже разумом» (Morton, 2019, pp. 56–57).

Таким образом, постгуманистическая экология, наряду с постгуманизмом в целом, элиминирует философию праксиса во имя нивелирования, уравнивания всех вещей в рамках своей плоской онтологии, в которой не остается места для рассмотрения долгой истории капитализма, колониализма, расизма, империализма или экологического разрушения. Здесь имеют место только бесконечные сети жизненных сборок и гиперобъектов, кочующих в одной и той же онтологической плоскости без сущностного порядка или смысла¹⁴.

Резкий контраст с историческим материализмом можно проиллюстрировать тем, как Мортон выбирает для критики отрывок из технического описания Марксом поглощения сырья в процессе производства. Цитируя фразу, что «уголь, сгоревший под котлом, исчезает, не оставляя следов, так же как и масло, которым смазаны оси колес» (Marx, 1976, p. 311), Мортон заявляет, что Маркс здесь принимает «антиэкологическую концепцию «прочь» по отношению к «нелюдям» (то есть к углю, нефти и жиру), отрицая, что «объекты обладают силой» (Morton, 2019, pp. 6, 30–34, 59). Мортон утверждает, что Маркс просто позволил углю уйти «прочь» в смысле игнорирования его деятельности как «нечеловеческой личности».

Однако Мортон, захваченный своими постгуманистическими концепциями, не в состоянии понять, что уголь, нефть и жир сами по себе не действуют, не обладают силой воли (хотя, как и все остальное в мире, они находятся в постоянном движении), и к ним нельзя относиться как к «нечеловеческим личностям», сравнимым с человеческими существами. Уголь, сгоревший под котлом, не является самоопосредованным существом природы, так же как кусок угля не может сознательно решить сжечь себя и распространить образовавшиеся молекулы углекислого газа в атмосферу, способствуя изменению климата. Джейн Беннет идет на шаг дальше, чем Мортон, и пытается анимистически приписать политическую деятельность всей «живой материи» (Bennett, 2010, pp. 94–109).

¹⁴ Многочисленные опасности, исходящие от форм иррационалистических «пост-» теорий с их плоскими онтологиями, можно увидеть в их отказе от революционного антикапитализма и антиколониализма. Это ярко выражено у Оливера У. Бейкера в его книге «Слова – это вещи: колониальная политика поселенцев постгуманистического материализма в «Кровавом меридиане» Кормака Маккарти» (Baker, 2016). Аналогичные проблемы возникли в отношении афропессимизма, который подвергся критике за его плоскую онтологию и регрессивное стирание антиколониализма (Okoth, 2020; Sekyi-Otu, 2021). Ведущий теоретик постгуманизма Розы Брайдотти заявляет, что «с 1968 г. мы узнали, что капитализм никогда не терпит неудачу». Учитывая это предполагаемое постоянство капитализма, послание ее нового «жизненно важного материализма» для феминистских, антирасистских и других движений сводится к поиску способов «отмежеваться, установить дистанцию между собой» и «ошибочными потребительскими моделями», мужским насилием и превосходством белой расы, которые представляют собой худшие аспекты современного капитализма (Braidotti, 2019, pp. 31–61).

Заключение

Сегодня необходим поворот от постгуманизма к реальности. Нынешняя планетарная экологическая чрезвычайная ситуация – это не некий «призрачный нарратив», а величайшая угроза, с которой когда-либо сталкивался человеческий род, в которой подвергаются опасности жизни миллиардов людей наряду с большинством известных видов на Земле. Как заявила Кейт Сопер, отвечая на постгуманистическую дестабилизацию концепций человечества и природы, необходимо помнить, что «именно человеческий образ жизни» и, более конкретно, капиталистические способы производства «разрушают планету, и только люди могут что-то с этим поделаться» (Soper, 2012, p. 366). Но плоская и «демократическая» онтология с идеей «равной субъектности» у микробов, людей и «нечеловеческих животных», киборгизм и новый материализм в их попытках «ремистификации всего существующего» обрывают всякую связь с реальным миром. И только поворот от постгуманизма к реальности может уберечь планету от экологических разрывов и кризисов, порожденных капитализмом.

В предстоящей борьбе сосредоточение внимания на фантомах, призрачных существах и киборгах никоим образом не поможет. Необходимо понять, что все существующее *не находится на одном онтологическом уровне* и мир *не будет спасен* действиями фантомных объектов и «нечеловеческих личностей». Для этого необходимо *субъектное революционное человечество*, вдохновленное разумом и посвятившее себя борьбе за созидание того, что Маркс называл «завершенным сущностным единством человека с природой» (Marx, 1974b, p. 349). Это может быть достигнуто только посредством обращения к марксовой философии праксиса и его экологической концепции социального метаболизма, только через *преодоление* капиталистического порядка и рациональное регулирование «взаимозависимого процесса социального метаболизма» ассоциированными производителями (Marx, 1981, pp. 949, 959). Другого пути нет.

References

1. Althusser, L. (1969). *For Marx*. New York: Vintage.
2. Aptheker, H. (1969). Imperialism and irrationalism. *Telos*, (4), 168–175. <https://doi.org/10.3817/0969004168>
3. Arnold, A. J., & Eshleman, C. (2013). *Notebook of a return to the native land*. Middleton: Wesleyan University Press.
4. Baker, O. W. (2016). “Words are things”: The settler colonial politics of post-humanist materialism in Cormac McCarthy’s *Blood Meridian*. *Mediations: Journal of the Marxist Literary Group*, 30(1), 1–24.
5. Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.
6. Bignall, S., & Braidotti, R. (2019). Posthuman systems. In R. Braidotti, & S. Bignall (Eds.), *Posthuman ecologies: Complexity and process after Deleuze* (pp. 1–16). New York: Rowman and Littlefield.
7. Braidotti, R. (2019). A theoretical framework for the critical posthumanities.

- Theory, Culture, and Society*, 36(6), 31–61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>
8. Du Bois, W. E. B. (2019). *John Brown*. New York: International Publishers.
 9. Engels, F. (1941). *Ludwig Feuerbach and the outcome of classical German philosophy*. New York: International Publishers.
 10. Engels, F. (1975a). Dialectics of nature. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 25, pp. 311–588). New York: International Publishers.
 11. Engels, F. (1975b). Outlines of a critique of political economy. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 3, pp. 418–443). New York: International Publishers.
 12. Engels, F. (1983). The funeral of Karl Marx. In Ph. Foner (Ed.), *Karl Marx remembered*. San Francisco: Synthesis Publications.
 13. Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. London: Pluto Press.
 14. Foster, J. B. (1997). Marx and the environment. In E. M. Wood, & J. B. Foster (Eds.), *In defense of history: Marxism and the postmodern agenda* (pp. 149–162). New York: Monthly Review Press.
 15. Foster, J. B. (2000). *Marx's ecology*. New York: Monthly Review Press.
 16. Foster, J. B. (2020). *The return of nature*. New York: Monthly Review Press.
 17. Foster, J. B. (2022). *Capitalism in the Anthropocene*. New York: Monthly Review Press.
 18. Foster, J. B., & Burkett, P. (2016). *Marx and the Earth*. Chicago: Haymarket.
 19. Foster, J. B., & Clark, B. (2000). *The robbery of nature*. New York: Monthly Review Press.
 20. Foster, J. B., Clark, B., & York, R. (2008). *Critique of intelligent design*. New York: Monthly Review Press.
 21. Foster, J. B., Clark, B., & York, R. (2010). *The ecological rift*. New York: Monthly Review Press.
 22. Fracchia, J. (2022). *Bodies and artefacts*. Boston: Brill.
 23. Gamble, C. N., Hanan, J. S., & Nail, T. (2019). What is new materialism? *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 24(6), 111–134. <https://doi.org/10.1080/0969725x.2019.1684704>
 24. Harman, G. (2014). *Bruno Latour: Reassembling the political*. London: Pluto.
 25. Hegel, G. W. F. (1977). *The Phenomenology of spirit*. Oxford: Oxford University Press.
 26. Kangal, K. (2022). Young Marx on fetishism, sexuality, and religion. *Monthly Review*, 74(5), 46–57. https://doi.org/10.14452/mr-074-05-2022-09_5
 27. Kipnis, A. B. (2015). Agency between humanism and posthumanism: Latour and his opponents. *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 43–58. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.004>
 28. Latour, B. (2004). *The politics of nature*. Cambridge: Harvard University Press.
 29. Latour, B. (2010). *On the modern cult of the factish gods*. Durham: Duke University Press.
 30. Latour, B. (2012). Love your monsters. *Breakthrough Institute*. Retrieved January 15, 2023, from <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/love-your-monsters>
 31. Latour, B. (2014). Why has critique run out of steam? From matters of fact

to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225–248. <https://doi.org/10.1086/421123>

32. Latour, B. (2017). *Facing Gaia*. Cambridge: Polity.

33. Latour, B. (2018). *Down to Earth: Politics in the new climatic regime*. Cambridge: Polity.

34. Longo, S.B., Clausen, R., & Clark, B. (2015). *The tragedy of the commodity*. New Brunswick: Rutgers University Press.

35. Lukács, G. (1973). *Marxism and human liberation*. New York: Dell Publishing.

36. Manning, R. (2021). Spinoza's physical theory. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved January 15, 2023, from <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-physics/>

37. Marx, K. (1973). *The poverty of philosophy*. New York: International Publishers.

38. Marx, K. (1974a). A contribution to the critique of Hegel's philosophy of right. Introduction. In K. Marx, *Early writings* (pp. 243–257). London: Penguin.

39. Marx, K. (1974b). Economic and philosophical manuscripts of 1844. In K. Marx, *Early writings* (pp. 279–400). London: Penguin.

40. Marx, K. (1975a). Economic manuscript of 1861–1863. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 30). New York: International Publishers.

41. Marx, K. (1975b). English humanity and America. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 19, pp. 209–212). New York: International Publishers.

42. Marx, K. (1975c). On the Jewish question. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 3, pp. 146–174). New York: International Publishers.

43. Marx, K. (1975d). Theses on Feuerbach. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 5, pp. 6–8). New York: International Publishers.

44. Marx, K. (1976). *Capital*. Vol. 1. London: Penguin.

45. Marx, K. (1981). *Capital*. Vol. 3. London: Penguin.

46. Marx, K. (2007). *Dispatches for the New York Tribune*. London: Penguin.

47. Marx, K., & Engels, F. (1975a). Holy family. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 4, pp. 7–211). New York: International Publishers.

48. Marx, K., & Engels, F. (1975b). The German ideology. In *Marx and Engels collected works* (Vol. 5, pp. 19–539). London: International Publishers.

49. Mészáros, I. (1975). *Marx's theory of alienation*. London: Pluto Press.

50. Morton, T. (2007). *Ecology without nature*. Cambridge: Harvard University Press.

51. Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

52. Morton, T. (2016). *Dark ecology: For a logic of future coexistence*. New York: Columbia University Press

53. Morton, T. (2019). *Humankind: Solidarity with nonhuman people*. London: Verso.

54. Okoth, K.O. (2020). The flatness of blackness: Afro-pessimism and the erasure of anti-colonial thought. *Salvage*, Retrieved January 15, 2023, from <https://salvage.zone/the-flatness-of-blackness-afro-pessimism-and-the-erasure-of-anti-colonial-thought/>

55. Proudhon, P.-J. (1972). *System of economical contradictions*. New York:

Arno Press.

56. Saito, K. (2016). Why ecosocialism needs Marx. *Monthly Review*, 68(6), 59–62. https://doi.org/10.14452/MR-068-06-2016-10_5

57. Sekyi-Otu, A. (1996). *Fanon's dialectic of experience*. Cambridge & London: Harvard University Press.

58. Sekyi-Otu, A. (2021). Con-texts of critique. In G. Abdel-Shehid, & S. Noori (Eds.), *Partisan universalism: Essays in honour of Ato Sekyi-Out* (pp. 236–251). Quebec: Daraja Press.

59. Sheasby, W. (1999). Anti-Prometheus, Post-Marx. *Organization and Environment*, 12(1), 5–44. <https://doi.org/10.1177/1086026699121001>

60. Soper, K. (2012). The humanism in posthumanism. *Comparative Critical Studies*, 9(3), 365–378. <https://doi.org/10.3366/ccs.2012.0069>

61. Sun Young Ahn. (2022). Magic, necromancy, and the posthuman turn. *Monthly Review*, 73(9), 26–37. https://doi.org/10.14452/mr-073-09-2022-02_3

62. Tompkins, K. W. (2016). On the limits and promise of new materialist philosophy. *Lateral*, 5(1). <https://doi.org/10.25158/l5.1.8>

Информация об авторе

Джон Беллами Фостер, доктор философии (PhD), профессор социологии, Орегонский университет, Юджин, США; редактор журнала *Monthly Review*, Нью-Йорк, США, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7418-3004>, e-mail: jfoster@monthlyreview.org

Information about the author

John Bellamy Foster, PhD, Professor of Sociology, University of Oregon, Eugene, USA; Editor, *Monthly Review Magazine*, New York, USA, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7418-3004>, e-mail: jfoster@monthlyreview.org
