

## In ricordo di Domenico Losurdo

Francesco Fistetti (Università di Bari)

### 1. *Un seminario con Emmanuel Faye*

A giugno del 2018 veniva a mancare Domenico Losurdo, uno dei massimi filosofi politici italiani, pugliese (era nato a Sannicandro di Bari nel 1941), le cui opere sono tra le più tradotte al mondo (dall'Europa agli Stati Uniti e al continente latino-americano), compreso il suo ultimo testo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, edito da Laterza l'anno prima della morte<sup>1</sup>. Si era laureato con Pasquale Salvucci nel 1963 all'università "Carlo Bo" di Urbino, dove ha insegnato Storia della filosofia nella Facoltà di Scienze della Formazione, ricoprendo anche la carica di direttore dell'Istituto di Scienze Filosofiche e Pedagogiche. Figura complessa di studioso militante, non esita a prendere posizione in Italia contro lo scioglimento del Pci e, sul piano internazionale, a schierarsi contro le cosiddette guerre umanitarie promosse, in nome dell'"esportazione della democrazia", dagli USA e dall'Occidente. Polemista agguerrito, combatte su più fronti: dalla controversia sul revisionismo storico (da E. Nolte a F. Furet) al dibattito sul totalitarismo (da K. Popper a H. Arendt). Andando decisamente controcorrente, egli mostra che l'universo concentrazionario appare per la prima volta con l'impero coloniale dei tempi moderni, e che il liberalismo, almeno nella sua interpretazione egemonica (da B. Constant a J. Locke, da J. Stuart Mill a A. de Tocqueville e oltre), ha voluto chiudere gli occhi su questo crimine originario. Al di là della plausibilità di questa ricostruzione storiografica, non può essere poi passata sotto silenzio la sua rivisitazione, da alcuni ritenuta agiografica, del ruolo di Stalin come statista negli anni della sua spietatata dittatura e del patrimonio di credibilità da lui accumulato nella vittoria antinazista. La sua critica demolitrice non ha risparmiato nemmeno il liberalsocialismo italiano nei suoi esponenti più rappresentativi come C. Rosselli, G. Calogero, N. Bobbio per la loro sottovalutazione della questione coloniale, ma siamo già alla sua ultima fatica. Infatti, prima della sua scomparsa Losurdo stava lavorando ad un libro

---

<sup>1</sup> LOSURDO 2017.

che, prendendo spunto dalla ricorrenza dei cento anni dalla Rivoluzione d'ottobre, intendeva elaborare un bilancio dei risultati del movimento comunista, come si intuisce dal titolo stesso: *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, recentemente pubblicato da Carocci<sup>2</sup>.

Ma prima di soffermarmi rapidamente sul tema centrale di quest'ultimo testo – la dialettica storica e teorica tra liberalismo e comunismo – vorrei riportare una testimonianza personale sul rapporto di affetto amicale e insieme di interlocuzione critica che mi legava a Losurdo. Nell'ottobre del 2005 Mimmo mi invitò a Urbino per un seminario sulle “dialettiche del riconoscimento”, che si articolava in due momenti: il primo era su “Riconoscimento e giustizia sociale, due paradigmi a confronto”; il secondo su “Dialettica servo/padrone e antropologia del dono: Alexander Kojève e Marcel Mauss”. In quella circostanza – mi piace ricordarlo, perché questa presenza a Urbino è anch'essa molto eloquente e in sintonia con gli studi che Mimmo aveva compiuto e stava proseguendo in quel periodo – Mimmo aveva invitato anche Emmanuel Faye, il quale aveva appena pubblicato *Heidegger e l'introduzione del nazismo in filosofia*<sup>3</sup>, un testo che fece molto clamore perché riportava alla luce documenti, articoli e discorsi che Heidegger aveva scritto nel giro degli anni 1933-'35, inneggiando alla “rivoluzione” nazionalsocialista. Faye fece riferimento sia agli studi di Mimmo su Heidegger, in particolare a *La comunità, la morte e l'Occidente*<sup>4</sup>, sia ai miei studi su *Heidegger e l'utopia della polis*<sup>5</sup> e, più in generale, su Heidegger e il nazionalsocialismo. E richiamò poi l'attenzione su un testo intitolato *Hegel e lo Stato*, che riportava il corso del semestre invernale 1934-'35 di Heidegger a Friburgo e che in verità è tuttora inedito nella sua integralità. Proprio questo testo fu particolarmente oggetto di attenzione, per gli *excerpta* che tramite Philippe Lacoue-Labarthe riuscimmo ad avere, a tradurre e a portare alla conoscenza anche di altri studiosi. Naturalmente, data la centralità che Hegel ha avuto nei suoi studi e nel suo percorso intellettuale, si capisce l'attenzione che in quella circostanza Mimmo pose proprio su questo seminario di Heidegger. Per lo stesso Heidegger di quegli anni Hegel era un

---

<sup>2</sup> LOSURDO 2021.

<sup>3</sup> FAYE 2012.

<sup>4</sup> LOSURDO 1991.

<sup>5</sup> FISTETTI 1999.

passaggio obbligato, anche se si trattava di uno Hegel filtrato attraverso la categoria schmittiana del Politico, a sua volta interpretato come manifestazione della storia della metafisica occidentale in quanto onto-teo-logia<sup>6</sup>. Ma erano da un lato lo Hegel della teoria del riconoscimento di Axel Honneth nella sua complessa rielaborazione in *Lotta per il riconoscimento*<sup>7</sup> e successivamente in *Reificazione*<sup>8</sup>, e dall'altro la teoria del dono di Marcel Mauss del *Saggio sul dono* del 1925<sup>9</sup> (dietro il quale vi è la concezione dell'ordine sociale come ordine morale di Durkheim) – soprattutto nell'originale rielaborazione che di quest'ultima avevano proposto gli studiosi francesi del MAUSS (Movimento Anti-utilitarista nelle Scienze Sociali) – che a Losurdo interessava approfondire rispetto alla classica lettura kojèviana di Hegel. Quest'ultima, infatti, si iscriveva nell'orizzonte della Guerra Fredda e sottintendeva che il riconoscimento dell'Altro passa attraverso la lotta a morte tra il Signore e il Servo culminante nell'instaurazione, intrisa di messianismo, di una “società senza classi” o, come lo chiamava Kojève, di uno «Stato universale e omogeneo»<sup>10</sup>. Una lettura di Hegel che, almeno per quanto riguarda il fine ultimo della “società senza classi”, secondo Losurdo era molto vicina a quella del giovane Bloch dello *Spirito dell'utopia*, che salutava nella Rivoluzione d'ottobre la scomparsa della «morale mercantile» e la «trasformazione del potere in amore»<sup>11</sup>. Di Kojève, invece, Losurdo apprezzava la dialettica Signore/Servo, dove il desiderio del riconoscimento è antropogenetico, nella misura in cui alimenta un aspro conflitto che si risolve o nella totale sottomissione dell'altro o nella emancipazione dal dominio di quest'ultimo.

---

<sup>6</sup> FISTETTI 2018, cap. I.

<sup>7</sup> HONNET 1992.

<sup>8</sup> HONNET 2005.

<sup>9</sup> MAUSS 2002.

<sup>10</sup> Cfr. KOJÈVE 1996.

<sup>11</sup> Cfr. BLOCH 2004.

## 2. *Da Marx a Hegel*

Molto diverso, invece, il contesto storico in cui era maturato il concetto honnethiano di riconoscimento: esso ha alle sue spalle la costruzione del *Welfare State* e delle conquiste sociali dei cosiddetti “Trent’anni gloriosi”. Come è noto, Honneth si rifà al giovane Hegel e da lì via via è venuto rielaborando una concezione dell’eticità incentrata sui *Lineamenti di Filosofia del diritto*, da cui mutua un’idea di “vita buona” fondata su un modello comunicativo di agire sociale. La posta in gioco del confronto con questi autori (Mauss e Honneth) ci riporta alla questione centrale dell’ultimo libro di Mimmo, *La questione comunista*, che riguarda la *vexata quaestio* dei rapporti tra liberalismo e comunismo. Ancora una volta, nel confronto con Honneth, lo spartiacque è l’interpretazione di Hegel, che è una costante del suo cammino di pensatore militante, a cominciare da *Hegel e la libertà dei moderni*<sup>12</sup> fino alle pagine che vi ha dedicato in *Il marxismo occidentale*<sup>13</sup>. L’interpretazione di Hegel da parte di Losurdo può essere riassunta in un punto fondamentale, che costituisce l’architrave stessa della sua rilettura del marxismo. Anche Losurdo, al pari di Honneth, tiene fermo all’idea di riconoscimento consegnata da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma, a differenza di Honneth interessato a elaborare una teoria moderna della “vita buona”, Losurdo declina il concetto di riconoscimento in due direzioni filosofico-politiche che lo condurranno a confrontarsi criticamente con lo stesso Marx. In primo luogo, Losurdo evidenzia che in Hegel centrale è la dimensione *materiale* della libertà connessa all’essere il soggetto libero dal dramma della miseria e dal “bisogno estremo” (*Not*). Nelle *Lezioni*, Hegel afferma senza esitazioni il «diritto del bisogno estremo», poiché «l’uomo che muore di fame ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro»: in questo caso la violazione del diritto di proprietà non è un arbitrio, perché è gioco «da un lato (...) l’infinita lesione dell’esistenza e quindi la totale mancanza di diritti, dall’altro la lesione soltanto di una singola, limitata esistenza della libertà, mentre è riconosciuto il diritto in quanto tale e la capacità giuridica di colui che è leso soltanto in

---

<sup>12</sup> LOSURDO 1992.

<sup>13</sup> LOSURDO 2017.

questa proprietà»<sup>14</sup>. La lotta per il diritto alla conservazione della vita e, dunque, per il riconoscimento del soggetto come libero ed eguale viene enfatizzata da Hegel nella sua concreta effettività storica. Hegel, spiega Losurdo, non sta teorizzando il diritto alla rivoluzione, che di per sé è qualcosa di insensato, dal momento che la rivoluzione può avere una giustificazione solo *post festum*. Egli, invece, «sta sottolineando la necessità dell'intervento del potere politico anche nella sfera della proprietà privata per realizzare un'autentica comunità politica»<sup>15</sup>. La rivendicazione da parte di Hegel della necessità strutturale del potere politico al fine di instaurare una comunità politica di liberi ed eguali implica il nesso organico tra riconoscimento effettivo della libertà dei soggetti e architettura giuridica dello Stato politico. Ancora nelle *Lezioni* egli scrive: «Si ha Stato quando ognuno è riconosciuto come libero dall'altro senza che gli si richieda di dare dimostrazioni di esteriore libertà. È del tutto giusto il postulato che nessuno venga trattato come schiavo. Ma è altrettanto giusto che nessuno si renda schiavo. Si può sempre dire che avrebbe potuto sottrarsi alla schiavitù mediante la morte. Non rendere schiavo nessuno è un postulato morale, non giuridico. La rivendicazione giuridica fa riferimento solo alla libertà là dove essa si mostra nell'esistenza e viene quindi a cadere dove non si mostra questa esistenza della libertà. Solo nello Stato è completo il riconoscimento della libertà»<sup>16</sup>. È lo stesso concetto enunciato nel paragrafo 260 dei *Lineamenti*, in cui si legge la formula icastica secondo cui «Lo Stato è la realtà della libertà concreta». Tanto più vale la pena accennare a quest'aspetto fondamentale dell'interpretazione losurdiana di Hegel, che lo differenzia dalla teoria del riconoscimento di Honneth, perché l'esponente della terza generazione della Teoria Critica, nel fondare la sua concezione dell'eticità di ispirazione esplicitamente hegeliana, si rifarà a G. Lukàcs e al suo concetto di reificazione (*Verdinglichung*). Ma ciò che è importante rilevare è che in Honneth il duplice concetto di riconoscimento/reificazione viene declinato in chiave morale e di agire comunicativo, cioè come libertà sociale, e non come libertà politica, che presuppone che le istituzioni politiche garantiscano il mutuo riconoscimento di persone libere e uguali. In questa

---

<sup>14</sup> HEGEL 1989, par. 127, p. 169.

<sup>15</sup> Ivi, p. 167.

<sup>16</sup> L. 1819-20, parr. 48 e 57; ivi, p. 77.

prospettiva, il tema dello Stato viene da Honneth ricompreso all'interno di un paradigma sostanzialmente etico che identifica la libertà con una «disposizione al riconoscimento» attraverso cui esprimiamo «l'apprezzamento dell'importanza qualitativa che altre persone o cose possiedono per la nostra vita»<sup>17</sup>. Il riconoscimento diventa così un prerequisito della comunicazione umana in generale e la reificazione viene intesa come una forma di prassi strutturalmente falsa e distorta che tuttavia conserva “tracce”, ancorché deboli, di riconoscimento degli altri e della natura. Rispetto a questa idea comunicativa di libertà, vale a dire riconcettualizzata come una struttura di rapporti comunicativi che costituisce il «bene fondamentale» (*basic good*) di una società giusta, nel senso che a tutti/eva consentita una pari partecipazione a un tale «bene»<sup>18</sup>, Losurdo riporta in auge il nesso organico tra libertà e Stato moderno attraverso una messa in discussione del concetto di «emancipazione politica» formulato da Marx in *Sulla questione ebraica* (1844)<sup>19</sup>. Losurdo legge questo testo marxiano, cruciale nella storia dei rapporti tra marxismo e liberalismo, dal punto di vista di Hegel, rovesciando lo schema ermeneutico convenzionale secondo cui il formalismo dello Stato hegeliano, come aveva osservato Marx nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843)<sup>20</sup>, era nient'altro che la rappresentazione dell'astrazione reale della società moderna e delle sue istituzioni politiche. Conviene riportare un passaggio strategico di questo lavoro giovanile, che, detto per inciso, ha prodotto una vastissima letteratura secondaria. Si tratta di un passaggio rispetto al quale Losurdo mostra l'insufficienza dell'impostazione critica marxiana, dal momento che essa non coglie lo spessore materiale del concetto hegeliano di libertà in quanto “libertà positiva”. Discutendo dello Stato “astratto” dei *Lineamenti della filosofia del diritto*, il giovane Marx osserva: «L'astrazione dello *Stato come tale* appartiene solamente al tempo moderno, perché l'astrazione della vita privata appartiene solamente al tempo moderno. L'astrazione dello *Stato politico* è un prodotto moderno»<sup>21</sup>. Lasciamo da parte in questa sede il paradigma, come è stato

---

<sup>17</sup> HONNETH 2007, p. 35

<sup>18</sup> HONNETH 2003, pp. 54-55

<sup>19</sup> MARX 1976.

<sup>20</sup> MARX 1963.

<sup>21</sup> MARX 1963, p. 43.

chiamato nella storia delle interpretazioni di Marx, del “marxismo dell’astrazione”, che comprende autori tra loro diversissimi (da B. de Giovanni a R. Finelli). Ciò che importa piuttosto rilevare è la valorizzazione dello Stato hegeliano da parte di Losurdo in funzione critica rispetto al “formalismo” sia giuridico (il misticismo logico), sia reale (lo statuto di realtà dell’astrazione della forma moderna dello Stato), denunciato dal giovane Marx. Nel commentare una lezione del 1822/23, Losurdo non ha alcun dubbio sul fatto che Hegel difende «con grande calore i diritti dell’individuo, come d’altro canto avviene anche nella tradizione liberale. Solo che in quest’ultima l’individuo da cui si parte è il proprietario che protesta contro le intrusioni del potere politico nella sua inviolabile sfera privata, mentre in questa lezione di Hegel l’individuo da cui si parte è il plebeo, o il potenziale plebeo, che invoca l’intervento del potere politico nella sfera dell’economia perché essa gli garantisca un sostentamento»<sup>22</sup>. Losurdo, dunque, si appoggia non su Marx di *Sulla questione ebraica*, ma su Hegel dei *Lineamenti* e delle *Lezioni* per rimarcare che il “diritto di vivere” (cioè, di non morire di fame e di condurre una vita degna di essere vissuta), non è solo un “diritto negativo”, formulato nelle norme astratte dell’ordinamento giuridico, ma un «diritto positivo, riempito», e ciò vuol dire che «la realtà della libertà dev’essere essenziale»<sup>23</sup>. Il diritto positivo in questione, chiarisce Losurdo, coincide con quelli che Hegel nel *Reformbill* chiama «diritti materiali»<sup>24</sup>. Pertanto, il concetto di emancipazione politica, per Losurdo, deve più a Hegel che a Marx, e passa attraverso il nesso elaborato da Hegel tra Stato politico e libertà.

### 3. *La dialettica strutturale tra emancipazione e de-emancipazione*

Sul problema dell’emancipazione politica, intesa come conquista dei diritti politici, tocchiamo il punto più sensibile della lettura losurdiana di Marx che apre la strada alla Grande Divisione tra marxismo occidentale e marxismo orientale a cui egli approda a conclusione del suo percorso

---

<sup>22</sup> In HEGEL 1989, par. 237, p. 310

<sup>23</sup> L 1817-8: par. 118 A; ivi, p. 311.

<sup>24</sup> *Ibidem*; cfr. LOSURDO 1987, p. 119.

filosofico-politico<sup>25</sup>. Il problema dell'emancipazione politica, intesa come conquista dei diritti politici, viene assunto come il centro focale della rilettura del concetto marxiano di emancipazione politica e della sua riconsiderazione del marxismo e della sua storia. Non è solo la questione coloniale – e il tema correlato della schiavitù – la discriminante di ogni approccio a Hegel, compreso l'approccio adottato da Marx in *Sulla questione ebraica*. Losurdo rimprovera a Marx di non aver compreso che le società moderne, a cominciare da quella americana che era sotto i suoi occhi, sono attraversate da una dialettica strutturale tra emancipazione e de-emancipazione, in cui la hegeliana “libertà concreta”, incardinata nella dimensione pubblico-politica dello Stato, può essere rimessa continuamente in questione. Troppo affrettata e insufficiente, agli occhi di Losurdo, si rivela, dunque, la critica marxiana dello Stato moderno come «comunità immaginaria», che, in quanto sfera di vita idealizzata, occulta e «fa valere la propria *universalità* solo in opposizione» con le differenze particolari di nascita e di condizione e con le diseguaglianze materiali della società civile<sup>26</sup>. Basterà citare un solo esempio che attesta la dialettica tra emancipazione e de-emancipazione nel cuore della società americana. La guerra civile americana (1861-1865), che causò oltre seicentomila morti, mostrò ben presto la fragilità della conquista dell'eguaglianza razziale: una conquista che durò appena un decennio, vale a dire per il periodo dell'occupazione militare del Sud da parte dei vincitori, durante il quale era stata avviata l'edificazione di una democrazia multiculturale. Ma tutto questo fu vanificato quando il Nord, per risolvere la controversia di un'elezione presidenziale contestata, accettò di restaurare i diritti degli Stati del Sud, vale a dire i vecchi privilegi razzisti e un regime di brutale discriminazione razziale: il cosiddetto sistema “Jim Crow”<sup>27</sup>. Perciò, in coincidenza con l'edizione inglese di *Controstoria del liberalismo*, nella sua intervista alla *Platypus Affiliated Society* su “Marx e il liberalismo”<sup>28</sup> Losurdo non esita a prendere di mira il concetto marxiano di emancipazione politica, perché era stato elaborato dal giovane Marx senza un'adeguata conoscenza della storia americana. Come è facile

---

<sup>25</sup> FISTETTI 2020, pp. 229-263.

<sup>26</sup> MARX 1976, pp. 165-166.

<sup>27</sup> BEHRENT 2021.

<sup>28</sup> LOSURDO 2012.

vedere, Losurdo mantiene e rivolge contro il giovane Marx il nesso organico tra libertà e Stato politico costruito da Hegel, e allarga questa sua critica all'intera tradizione marxista. «Parlando dell'eredità duratura del liberalismo, non ho mai detto che non abbiamo nulla da imparare dal liberalismo (...). Il liberalismo ha il grande merito storico e teoretico di aver insegnato la limitazione del potere all'interno di una comunità determinata. Certo, è solo per la comunità dei liberi, ma comunque è di grande importanza storica. A questo riguardo, io contrappongo liberalismo e marxismo, e mi pronuncio a favore del liberalismo. Ho criticato molto severamente il liberalismo, ma in questo caso sottolineo i maggiori meriti del liberalismo rispetto al marxismo»<sup>29</sup>. In questa rivalutazione del liberalismo, almeno per quanto concerne la necessità di uno Stato che garantisca l'esercizio della libertà politica anche attraverso regole che limitino il potere, Losurdo paradossalmente si trova sulla stessa linea di un autore da lui lontanissimo come Claude Lefort. Infatti, non a caso Lefort ha rivolto a Marx di *Sulla questione ebraica* una critica analoga a quella di Losurdo, quando ha mostrato che la sottovalutazione da parte di Marx dei diritti dell'uomo nasce dal misconoscimento della dimensione del potere e dei limiti che il diritto assegna volta a volta a quest'ultimo. Lefort, a partire da una ben diversa prospettiva, fa discendere la limitazione del potere dalla caratteristica peculiare della «rivoluzione democratica» moderna, vale a dire dalla «disincorporazione» del potere e al contempo dalla «disincorporazione» del diritto dal «corpo del re» in cui «si incarnava la comunità e si mediava la giustizia». In questo modo il diritto diviene radicalmente esterno al potere e a sua volta il potere «diviene più che mai l'oggetto del discorso giuridico»<sup>30</sup>. Ma la convergenza più interessante tra Losurdo e Lefort risiede nel fatto che entrambi, pur partendo da premesse epistemologiche diversissime, assumono la lotta o il conflitto – la “divisione” nel lessico di Lefort mutuato da Machiavelli – come la forza intrinsecamente (ri)generatrice della società, che proprio per questa sua qualità costitutiva è per definizione una *società politica*. Ciò vuol dire che il conflitto o la – la lotta di classe al plurale<sup>31</sup> – diviene il motore del

---

<sup>29</sup> Cfr. il testo di Igor Shoikhedbrod in questo stesso numero di “Materialismo Storico”.

<sup>30</sup> LEFORT 1981, p. 64.

<sup>31</sup> Cfr. LOSURDO 2015.

vivere-insieme e delle trasformazioni dei rapporti sociali, nel senso che il cambiamento storico nella modernità è caratterizzato da una *indeterminazione* costitutiva, legata alle congiunture e alle fasi storiche particolari che scandiscono la dialettica tra emancipazione e de-emancipazione.

#### 4. *Critica dell'anarchismo e dell'antistatalismo*

Per comprendere il recupero dell'“eredità” liberale occorre partire dalla critica da parte di Losurdo dell'anarchismo (e dell'idea utopistica di “estinzione dello Stato”) e dal recupero del concetto hegeliano del “diritto positivo”, vale a dire da una concezione regolativa e promozionale dello Stato politico. Il volume laterziano, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, è solo il punto d'approdo di una serrata resa dei conti con il liberalismo (e con il liberismo) filtrata attraverso il prisma del pensiero hegeliano. Come sappiamo, in quel volume, Losurdo aveva insistito su quella che potremmo chiamare la Grande Divisione tra i due paradigmi teorici che hanno contrassegnato la storia del marxismo. La versione del marxismo che Losurdo riteneva efficace e grava di effetti storici duraturi è quella “orientale”, che viene elaborata a partire dalla Rivoluzione d'ottobre attraverso la centralità attribuita da Lenin alla questione coloniale. Per Lenin il marxismo doveva diventare l'arma ideologica di una rivoluzione anticolonialista mondiale, tale da spingere i popoli sottomessi dall'imperialismo occidentale a lottare per la loro emancipazione e per la costruzione del socialismo nei rispettivi paesi. Infatti, tutte le rivoluzioni seguite all'Ottobre sovietico – dalla Cina (Mao Tse-tung) al Vietnam (Ho Chi Minh), a Cuba (Fidel Castro) alle rivoluzioni arabe come quella egiziana di Nasser fino ai movimenti anticoloniali del Terzo Mondo – hanno posto in luce la centralità della questione coloniale e neocoloniale nella storia politica e culturale del XX secolo. La critica che nel volume laterziano Losurdo muoveva al marxismo occidentale, fatte alcune eccezioni come Lukács, Gramsci e Togliatti, è quella di messianismo, vale a dire di essere rimasto prigioniero di una visione romantica e idilliaca del socialismo, ispirata ad una filosofia della storia che immagina una società senza Stato, e che esime dal confrontarsi con il nodo della gestione concreta del potere. Non è un caso che, nell'adottare

una prospettiva radicalmente anti-utopistica e anti-escatologica, Losurdo abbia giocato Gramsci contro Lenin, il quale in *Stato e rivoluzione* aveva affermato che il proletariato vittorioso «ha bisogno unicamente di uno Stato in via di estinzione»<sup>32</sup>. «Solo una fenomenologia ingenua del potere può celebrare nel sovversivismo e nell'antistatalismo in quanto tali un momento di emancipazione»<sup>33</sup>. Se Lenin prima della Rivoluzione d'ottobre (e anteriormente alla svolta della NEP) era stato "sedotto" dalle parole d'ordine anarchiche che consideravano l'ordinamento giuridico-politico dello Stato una «mera sovrastruttura del dominio borghese»<sup>34</sup>, non così Gramsci che «ha sempre inteso il comunismo come il bilancio critico e il compimento della modernità»<sup>35</sup>. È evidente che questa lettura anti-utopistica di Gramsci conduce Losurdo ad assumere i diritti politici, che sono «i punti forti della tradizione liberale e della rivoluzione francese»<sup>36</sup>, e che Hegel pone a fondamento autentico della "libertà positiva" designata nei *Lineamenti* e nelle *Lezioni*, come l'architrave di «una teoria (e sia pure teoria socialista) dei diritti dell'uomo» e di uno Stato post-capitalistico<sup>37</sup>.

##### 5. *Per una nuova teoria sociale critica*

Nel suo ultimo lavoro inedito Losurdo riprende il filo della sua analisi, ma, come osserva Giorgio Grimaldi nell'introduzione, «cambia ora l'angolazione del problema, che resta lo stesso: il ripensamento del marxismo dopo il Novecento». Il centro focale dell'indagine in questo libro-testamento è il movimento comunista relativamente agli esiti positivi che esso ha conseguito in quei paesi in cui la rivoluzione anticoloniale ha avuto successo: tra questi, come è noto, la Cina, divenuta una, se non proprio la più grande potenza economico-politica mondiale. Dalle esperienze del Novecento come l'URSS, la Repubblica popolare cinese, il Vietnam,

---

<sup>32</sup> LOSURDO 1997, p. 189.

<sup>33</sup> Ivi, p. 198.

<sup>34</sup> Ivi, p. 201.

<sup>35</sup> Ivi, p. 179.

<sup>36</sup> Ivi, p. 202.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

Cuba, i governi bolivariani dell'America latina Losurdo trae una lezione molto realistica: esse rappresentano un gigantesco movimento di emancipazione che ha consentito la conquista dei diritti politici, civili ed economico-sociali a grandi masse altrimenti condannate a restare ai margini della storia. Ma Losurdo trae da ciò una lezione filosofica ancora più radicale che riguarda la concezione "continentale" del marxismo: esso si è lasciato sviare dalla dottrina dell'"estinzione dello Stato", cioè dalla credenza illusoria che il passaggio alla società socialista avrebbe comportato il deperimento o la fine delle istituzioni statuali. A questo mito antistatalista hanno detto addio Lenin della NEP e Deng Xiaoping dopo la morte di Mao: entrambi hanno rivalutato il mercato e lo sviluppo delle forze produttive come condizioni imprescindibili per la costruzione di una società postcapitalistica. Da queste premesse prende avvio in Losurdo una resa dei conti che da un lato mette a frutto tutto il suo percorso di ricostruzione critico-genealogica della storia del liberalismo, ma dall'altro sembra radicalizzare la distanza tra liberalismo e marxismo rispetto all'assunto hegeliano e gramsciano del comunismo inteso come "bilancio critico e compimento della modernità". Infatti, in *La questione comunista* passa in secondo piano l'idea secondo cui se nella società postcapitalista c'è bisogno dello Stato per gestire il potere, allora non si può eludere il tema del Diritto e dei diritti. Resta sullo sfondo, ma non viene tematizzato il tema dell'emancipazione politica in precedenza da Losurdo, come abbiamo visto, sempre posto in primo piano: per contrastare gli abusi del potere e per garantire i diritti individuali e sociali abbiamo bisogno di un sistema di pesi e contrappesi in grado di regolare l'azione dello Stato all'interno di una comunità di liberi ed eguali. Ora, se nella *Controstoria* si era misurato con il liberalismo classico (da Locke a Stuart Mill, a Tocqueville, ecc.), in quest'ultimo lavoro vi è un confronto con Norberto Bobbio e con Galvano della Volpe che richiama, almeno in parte, il tema hegeliano della libertà "positiva". Almeno in parte, perché il secondo capitolo, che è il più denso e strutturato in quanto occupa la parte centrale del libro, non a caso è intitolato "Liberal-socialismo o comunismo?" e, ciò che più conta, è costruito non come un dialogo, ma come una serie di occasioni di un "incontro (mancato)" tra liberal-socialismo e comunismo nelle figure di Leonard T. Hobhouse, John A. Hobson e Carlo Rosselli. Sulla ricostruzione di un tale incontro mancato proposta da Losurdo ciò

su cui forse importa richiamare maggiormente l'attenzione è la vicinanza di questi autori a Norberto Bobbio dei primi anni Cinquanta del Novecento, quando egli denunciava l'etnocentrismo della filosofia della storia dell'Occidente liberale e riconosceva la centralità della questione coloniale e delle forme di dominazione e sfruttamento da quest'ultimo praticate nella storia degli ultimi quattro secoli<sup>38</sup>. Losurdo sottolinea che ancora nel 1954, nella sua polemica con Palmiro Togliatti, Bobbio dà un giudizio positivo della Rivoluzione d'ottobre e del marxismo, inteso come l'espressione più matura della modernità. A guardar bene, sembra quasi che il Bobbio di questi anni esprima, seppure in un ben diverso contesto culturale, posizioni analoghe a quelle che Losurdo difenderà con forza circa l'"eredità" liberale in una società socialista. Come non rilevare una significativa convergenza con Losurdo nella seguente affermazione di Bobbio: «Difendiamo un nucleo di istituzioni [quelle proprie del garantismo liberale] che hanno fatto buona prova e vorremmo, ecco tutto, che si trapiantassero anche nello Stato socialista»<sup>39</sup>? Senza dubbio l'argomentazione di Losurdo mostra i limiti del liberalsocialismo italiano, e di Bobbio in particolare, come «una fuga dal conflitto e dalla storia»<sup>40</sup>, soprattutto se paragonato alle analisi di Hobhouse, che, «collocato al centro dell'Impero britannico, non aveva difficoltà a comprendere che la *rule of law* nella metropoli capitalista non escludeva in alcun modo il dispotismo esercitato sui popoli coloniali»<sup>41</sup>. Così pure, la critica che Losurdo muove a Galvano della Volpe sul tema dell'emancipazione fa il paio con la critica al liberalsocialismo italiano. Anche in questo caso la griglia ermeneutica è quella hegeliana della libertà "positiva" e dello Stato politico che ne deve essere il garante. Come è noto, nel suo testo del 1946, *La libertà comunista*, della Volpe aveva distinto una *libertas minor* e una *libertas maior*. La prima corrisponde alla libertà "negativa" della tradizione liberale, mentre la seconda alla libertà "positiva". Della Volpe prospettava, dunque, questa distinzione come la «contesa tra libertà liberale e diritti economico-sociali»<sup>42</sup>. Ma Losurdo ha buon gioco nel mostrare che

---

<sup>38</sup> BOBBIO 1977a, p. 23.

<sup>39</sup> BOBBIO 1977b, p. 164.

<sup>40</sup> LOSURDO 2021, p. 101.

<sup>41</sup> Ivi, p. 99.

<sup>42</sup> Ivi, p. 90.

proprio le libertà “minori” vengono calpestate in molti Paesi liberaldemocratici, a cominciare dagli USA prima e dopo la guerra civile, ma anche in molti Stati americani nel secondo dopoguerra, dove sfidare la *white supremacy* significava aggressioni, violenze, sequestri di persona e persino la morte. Ritorna, quindi, il tema della dialettica permanente tra emancipazione e de-emancipazione come una peculiarità costitutiva della democrazia moderna e postmoderna. Di conseguenza, si tratterà di proseguire la riflessione di Losurdo sulla problematica emancipazione/de-emancipazione – in cui ne va del futuro della democrazia - avvalendoci delle sue preziose indicazioni, ma cercando anche di spostare più avanti il piano dell’indagine scientifica e storico-filosofica su come ripensare l’”eredità” del liberalismo all’interno di una nuova teoria sociale critica generale che sia all’altezza della complessità e contraddittorietà dell’odierno capitalismo globalizzato.

### Riferimenti bibliografici

BEHRENT, MICHAEL C., 2021

*Réflexions sur la question woke*, “Esprit”, dicembre.

BLOCH, ERNST, 2004

*Spirito dell’utopia* (1918), a cura di F. Coppelotti, Sansoni, Firenze.

BOBBIO, NORBERTO, 1977a

*Invito al colloquio* (1951), in ID., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino.

ID., 1977b

*Della libertà dei moderni paragonata a quella dei posteri*, 1954, in ID., *Politica e cultura*, cit.

FAYE, EMMANUEL, 2012

*Heidegger, l’introduzione del nazismo nella filosofia*, L’Asino d’Oro, Roma.

FISTETTI, FRANCESCO, 1999

*Heidegger e l’utopia della polis*, Marietti, Torino.

ID., 2018

*Il filosofo e il tiranno. Viaggio nel cuore di tenebra del XX secolo*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2020

“Marxismo, questione coloniale e postcolonialismo. In dialogo con Domenico Losurdo”, in S. G. Azzarà, P. Ercolani, E. Susca, a cura di, *Domenico Losurdo tra filosofia, storia e politica*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli.

HEGEL, G.W.F. 1989

*Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Leonardo, Milano.

HONNETH, AXEL, 2003

*Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel* (2001), trad. it. di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma.

Id., 2007

*Reificazione* (2005), trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma.

KOJÈVE, ALEXANDRE, 1996

*Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano.

LEFORT, CLAUDE, 1981

*L'invention démocratique*, Fayard, Paris.

LOSURDO, DOMENICO, 1987

*Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1991

*La comunità, la morte e l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino.

Id., 1992

*Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1997

*Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma.

Id., 2012

*Liberalism and Marx: An interview with Domenico Losurdo*, a cura di Pam C. Nogales C. e Ross Wolfe, "Platypus Review", n° 46, marzo.

Id., 2015

*La lotta di classe*, Laterza, Roma/Bari.

Id., 2017

*Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma/Bari.

Id., 2021

*La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, a cura di G. Grimaldi, Carocci, Roma.

MARX, KARL, 1963

*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, traduzione e note di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1976

*Sulla questione ebraica*, in Marx, Engels, *Opere*, vol. III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.

MAUSS, MARCEL, 2002

*Saggio sul dono*. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche, a cura di M. Aime, Einaudi, Torino.