

## **Il comune umano dal presente del mondo. Tra filosofia, vita e politica**

Antonio De Simone (Università di Urbino)

*Starting from a critical-comparative hermeneutic reconstruction of the problematic developments of political philosophy in Domenico Losurdo's last work, the essay focuses on some of its thematic nodes through a clarification of the relationship between logic and learning processes in the dialectic of the human between being and politics, a theorization of the political ontology of conflict and an examination of the morphologies of the Modern inherent in the complex relationship between forms and philosophies of history starting with Hegel and between violence, power and politics in reference to Benjamin's thought.*

*Philosophy; Life; Ontology; Politics; Conflict; Losurdo; Hegel; Benjamin.*

1.

Rievocando cursoriamente, con tono argomentativo ed espositivo che l'occasione suggerisce, le pagine vissute, pensate e scritte da Domenico Losurdo ne *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*<sup>1</sup>, non posso non soffermarmi su alcuni profili biografici che hanno nel tempo segnato la nostra conoscenza e frequentazione personale nelle more del tempo urbinato. Con Losurdo mi intrattiene una lunga storia culturale, umana, di amicizia, durata più di quarantacinque anni in una città del Rinascimento, Urbino, che è stata una finestra sull'Europa in una stagione importante del dibattito filosofico-politico, della battaglia delle idee, della cultura nella seconda metà del Novecento. Lì si era professori degli studenti, ma anche professori della *civitas*, dei cittadini, dove è stato possibile stabilire un rapporto complesso tra la cultura, la partecipazione democratica e la sfera pubblica. Insieme abbiamo condiviso un lunghissimo periodo: allievi di uno stesso maestro e storico della filosofia, Pasquale Salvucci, in archi temporali differenti ma contigui. Con sguardo retrospettivo è possibile affermare che insieme abbiamo avuto l'opportunità di ideare, organizzare e realizzare numerose iniziative culturali di rilievo nazionale internazionale. Il nostro è stato un sodalizio amicale, intellettuale, filosofico che ha prodotto dei risultati estremamente

---

<sup>1</sup> LOSURDO 2021.

importanti non solo sul piano filosofico-culturale ma anche editoriale. Tutto ciò mi fa piacere menzionarlo dal momento che la biografia non è una scienza, ma insegna la storia delle persone, come diceva Dilthey, e indulgere a una certa età alla biografia è necessariamente ineludibile.

Domenico Losurdo è uno storico della filosofia, un filosofo politico, uno storico. Ha la vocazione dell'oratore: pensa, scrive e parla con una sintesi estremamente originale, con una scrittura vigile e arguta, con la punta della penna aggredisce con la critica delle armi e con le armi della critica i suoi interlocutori. Questo lo si evince da uno studio completo della sua opera. Che Losurdo possa diventare un "classico" del marxismo occidentale, almeno partendo dagli ultimi quarant'anni, è probabilmente significativo e lo si può anche evincere dal fatto che ha coniato, usato dei termini e paradigmi concettuali, ha formato generazioni intellettuali e studiato sistematicamente alcuni dei principali filoni del pensiero occidentale che vanno in questa direzione. Egli ha ricevuto un riconoscimento internazionale per la sua produzione editoriale tradotta in molte lingue del pianeta; quindi, presenterebbe, per taluni aspetti, gli stilemi necessari del "classico". Addirittura ha forgiato delle espressioni che, ad esempio, recentemente Luciano Canfora suo amico e collega di studi, ha riproposto, nell'ultimo pamphlet, utilizzando proprio un'espressione di Losurdo che dà il titolo al suo volume: *La democrazia dei signor<sup>2</sup>*: ciò attesta anche come la terminologia filosofica e l'attenzione al pensiero dello storico e filosofo Domenico Losurdo siano importanti nella contemporaneità.

Mi sono avvicinato con grande rispetto e attenzione all'opera *La questione comunista*, che pur essendo edita postuma, viene considerata incompiuta, però - come ci ha insegnato l'incompiuta di Michelangelo: dalla prima "Pietà" alla "Pietà Rondanini" non si può considerare (quest'ultima) semplicemente come un passaggio all'informale, ma complessifica, evolve, compie un ulteriore sviluppo della sua poetica plastica. L'opera di Domenico Losurdo, che ho riletto insieme al suo volume *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*<sup>3</sup>, è un'opera criticamente rilevante che dimostra di essere, nella sua trama testuale, una sorta di sintesi, una *summa*: è un libro-di-libri, e

---

<sup>2</sup> LOSURDO 2022.

<sup>3</sup> LOSURDO 2017.

personalmente, seguendo una mia peculiare strategia ermeneutica, l'ho letto "circolarmente" come libro-tra-i libri.

2.

Domenico Losurdo. Un intellettuale italiano, cosmopolita, ha una tempera, un'ironia di uomo mediterraneo, del Sud, un intellettuale critico e sagace, un marxista controcorrente. È un pensatore sistematico della contemporaneità, del presente e del passato, che spesso ha travalicato le angustie e la mediocrazia del potere accademico, pur vivendone le profonde contraddizioni. È una figura europea e internazionale che ha dato sicuramente una svolta al modo di fare filosofia: filosofia della storia, filosofia politica, filosofia pratica, filosofia sociale e spesso si è presentato come cittadino tra i cittadini, non è diventato un *leader* politico, ma ha partecipato attivamente ai movimenti politici, quindi ha coniugato il rapporto tra *teoria* e *prassi*. Si è sempre presentato con la sua voce e con la sua penna nella sfera pubblica, tra i cittadini: un elemento molto importante della democrazia moderna e contemporanea. Quest'opera che discutiamo pone delle problematiche che accennerò selettivamente per nuclei problematici. Ho definito quest'opera "un libro-di-libri" perché "La questione comunista" è un testo che si organizza secondo un organismo ermeneutico, critico e storiografico interno, un palinsesto completo tra paragrafi, appendici, indice dei nomi comprensiva dell'*Introduzione* puntuale e documentata di Giorgio Grimaldi che ha anteposto al libro per spiegarne la genealogia, l'asse concettuale, le principali strutture paradigmatiche e problematiche, nonché le prospettive che delinea. È "un libro-di-libri" perché in tutti questi anni, per chi ha seguito il suo cammino di pensiero e itinerario critico-intellettuale, è comunque un'opera *aperta* anche per la sua produzione inedita, nella quale Losurdo mette a confronto alcuni dei temi della sua ricerca, di un autore che ha varcato la soglia degli oltre cinquanta volumi di libri pubblicati e tradotti in tutto il mondo. Una produzione vastissima.

Egli è un pensatore e un autore rilevante per il profilo critico che emerge dalla sua postura intellettuale, decisamente "militante". Egli mette in discussione, recepisce e ricostruisce tutta la tradizione del

liberalismo, la storia della filosofia classica tedesca, il marxismo occidentale: sono tre filoni rilevanti della cultura e della politica della modernità. Nel volume “La questione comunista” ci sono aperture a problematiche recenti, all’interno del pensiero marxista, del pensiero filosofico comunista contemporaneo. Losurdo fa i conti con il nuovo ecologismo, come ha ricordato recentemente Francesco Fistetti, uno dei protagonisti contemporanei della rinascita filosofico-politica del neo-convivialismo<sup>4</sup>.

Losurdo si è interessato alla “questione comunista” sempre dal punto di vista critico e, occorre sottolinearlo, nei confronti di questa tematica, egli ha inteso assumere un atteggiamento costantemente problematico, benché abbia voluto riconoscere “grandezza e limiti” anche di altre nuove correnti storiche e politiche del pensiero occidentale. Nella scrittura testuale e nel campo della logica dell’argomentazione e dell’esposizione, Losurdo divide in quattro blocchi il volume: il tema del comunismo come utopia, concetto estremamente importante: utopia mancata, utopia capovolta, sull’utopia come possibilità di aprire il futuro, di non volgerle le spalle, un tema molto pregnante dal momento in cui il passaggio dall’utopia alla scienza cambia radicalmente l’asse paradigmatico e concettuale di che cosa si intenda oggi per scienza, per pratica della scienza, per rivoluzione scientifica anche nel rapporto contemporaneo tra medicalizzazione della politica e politicizzazione della medicina, tra pandemia, paradigma immunitario, tecnocrazia, biopolitica e diritto<sup>5</sup>.

Le tematiche affrontate e discusse da Losurdo dimostrano la sua ampia informazione quotidiana, leggeva molto, sapeva seguire con realismo la fenomenologia della storia e dei suoi soggetti. Il suo taglio di fondo è chiaro: lotta dell’emancipazione degli oppressi, dei poveri, degli schiavi. È un paradigma importante quello della dignità, della libertà, del lavoro e del riconoscimento sotto il segno di Hegel e Marx. Inoltre, nel libro *La questione comunista*, c’è un particolare capitolo (secondo) che indica un interesse permanente dell’autore: il confronto critico con Norberto Bobbio. Non dimentichiamo che Norberto Bobbio cita e segnala uno dei primi scritti losurdiani apparsi su “Studi Urbinati” su Marx e lo Stato. Bobbio recepisce e cita. Il filosofo torinese è uno dei bersagli polemici,

---

<sup>4</sup> Cfr. FISTETTI 2010; ID. 2017; CASTAGNA — FISTETTI — OLIVIERI 2021; FISTETTI 2021.

<sup>5</sup> Cfr. CANTARO 2021; ESPOSITO 2022.

critici, a volte ironici, ma sempre sulla linea dialettica, critica, problematica di Losurdo e non è un caso che questo libro, quello di Losurdo, sia stato pubblicato il 20 settembre del 2021, lo stesso giorno in cui è stato pubblicato l'ultimo corso del settennato di Bobbio di "Filosofia politica" a Torino dell'anno 1978-1979, l'anno del Terrorismo in Italia e in Europa, l'anno dell'assassinio Moro, e che intitola queste lezioni *Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica*<sup>6</sup>. È significativo il perché Domenico Losurdo nel suo volume abbia affrontato anche questo tema del processo rivoluzionario, dei soggetti della rivoluzione, dal momento che questa opera nasce come rievocazione critica e storica della rivoluzione sovietica del 1917. Altro elemento interessante che ha attirato la mia attenzione è il modo in cui Losurdo trae l'eredità della filosofia classica, la lezione del materialismo storico, della critica al liberalismo e del marxismo<sup>7</sup>.

*La questione comunista*, come ho detto sopra, è un'opera *aperta* che offre a Losurdo la possibilità di fare ulteriormente un bilancio storico dell'esperienza del marxismo, del liberalismo, del comunismo, nei secoli storici fino alla chiusura del Novecento. In quest'opera, di fatto, ci sono incursioni tematiche che sono prospettiche, disvelano criticamente sul piano storico-filosofico e politico orizzonti problematici come il tema del lavoro e della condizione femminile, la clausola esclusiva fondamentale, la condizione servile di schiavitù in cui permane ancora il pianeta, la Terra: ciò solleva anche il problema dello Stato, del diritto costituzionale, di un diritto costituzionale planetario alla salute, al lavoro, il tema della lotta di classe e delle lotte delle differenze. Temi cruciali che ho potuto approfondire insieme ad alcuni testi che ho letto in parallelo e che suggerisco – ecco il libro-tra-i-libri – oltre al libro di Bobbio *Mutamento politico e rivoluzione*, cito come riferimento recente sia il libro di Luigi Ferrajoli *Per una costituzione della terra. L'umanità al bivio*<sup>8</sup>, sia il libro di Dario Gentili *La crisi come arte del governo*<sup>9</sup>, perché il liberalismo costruisce il dispositivo della crisi e lo trasforma in un processo di arte della politica permanente. Un altro testo in comparazione critica e

---

<sup>6</sup> BOBBIO 2021.

<sup>7</sup> Cfr. a tal proposito AZZARÀ 2019.

<sup>8</sup> FERRAJOLI 2022.

<sup>9</sup> GENTILI 2018.

storiografica all'impegno profuso dall'opera di Losurdo è la *Storia del marxismo* curata da Stefano Petrucciani<sup>10</sup>, studioso della Scuola di Francoforte, di Adorno e Habermas, oltre al libro interessantissimo di Michele Prospero *La teoria politica di Marx*<sup>11</sup> e il volume miscelaneo *Marx e la critica del presente*, curato da Marco Gatto<sup>12</sup>. Qui completo e termino le letture critiche che hanno accompagnato la mia "lettura" del volume losurdiano, indicando quella molto "ironica" di Sergio Benvenuto *Il teatro dell'Oklahoma. Miti e illusioni della filosofia politica*<sup>13</sup> e quella essenziale di Rahel Jaeggi *Critica delle forme di vita*<sup>14</sup>.

3.

Losurdo nella *Questione comunista* pratica una critica del concetto e, congiuntamente, un'accezione semantica del concetto relativo alle *logiche* e ai *processi dell'apprendimento*, qualcosa che non deve sfuggire al lettore attento, allo studioso, al militante, all'esegeta non certo a colui il quale si attesta su una forma argomentativa e testuale epigonica, ripetitiva delle parole del Maestro. Quando si parla di logiche e processi di apprendimento si pone il problema strutturale di come si possano risolvere i problemi, se la risoluzione è valida oppure non è valida. È questo pone una serie di problemi: logiche di apprendimento. La Jaeggi, a tal proposito, nel suo volume menzionato *Critica delle forme di vita*, parla della "dialettica del riconoscimento" e della "lotta del riconoscimento", della centralità del pensiero di Hegel e di Marx, però le coniuga nell'alveo successivo dell'eredità filosofico-politica della *Teoria Critica*: un'opera molto importante, di grande mole, che fa riflettere sull'eredità hegeliana, sul rapporto tra democrazia e filosofia, sul rapporto che ha intrattenuto in una stagione critica del Novecento, alle soglie del nazismo e del fascismo, cioè la *Teoria Critica* di Adorno, Horkheimer, Marcuse e di Erich Fromm, nonché di Walter Benjamin, perché questa esperienza può e

---

<sup>10</sup> PETRUCCIANI 2015.

<sup>11</sup> PROSPERO 2021.

<sup>12</sup> GATTO 2020.

<sup>13</sup> BENVENUTO 2022.

<sup>14</sup> JAEggi 2022.

deve essere ripensata congiuntamente a ciò che non bisogna trascurare e che dà dignità all'umano e quindi a una società post-capitalistica e a una nuova civiltà planetaria: faccio riferimento all'esperienza del Movimento Moderno, del "Bauhaus" e di Walter Gropius<sup>15</sup>, un'esperienza molto importante e in cui convergono architetti, urbanisti, economisti, politici, psicoanalisti, filosofi, che vivono la loro esperienza personale *intus et in cute* nei confronti delle forme più assurde di violenza totalitaria. Sia nella *Storia del marxismo occidentale* che nella *Questione comunista*, Domenico Losurdo prende posizione nei confronti di questi pensatori che hanno animato le metropoli e le città del Novecento, le piazze, le masse e i protagonisti dell'agire politico, la storia, le università, la cultura, la sfera pubblica; sicuramente questi autori avevano compreso la centralità Kant, Hegel, Marx, Freud, però si erano posti *in nuce* il problema della *critica delle forme di vita*, quel tipo di problema che *oggi* non decreta alcun fallimento dell'esperimento umano del pianeta che storicamente è stato denominato "comunismo", una comune umanità, una immunità comune, declinata secondo vari aspetti e livelli. Un orizzonte del vivente che attesta il tema cruciale dell'esperienza umana, dell'avventura umana. Al riguardo, leggendo *La questione comunista*, viene da chiedersi: in che modo deve finire la teologia politica? Ancora. Deve essere messa in discussione ogni spinta messianica?

Al riguardo, Losurdo, in quest'opera ritorna su Walter Benjamin il che significa che recepisce come questo autore verta oggi in una nuova stagione di interpretazioni e di letture nella coscienza critica filosofico-culturale, nella tragedia della cultura contemporanea, dominata dalla complessificata relazione tra natura e vita, economia e politica, tra tecnica e capitale, dalla tecnologia, dai flussi finanziari, dal digitale, ma soprattutto dalla crisi e dalla tragedia della cultura soggettiva e il sovrastamento della cultura oggettiva, come ha suo tempo diagnosticò Simmel nella sua *filosofia della modernità*. Anche Walter Benjamin è stato perfettamente consapevole dell'importanza della merce, della critica della merce, dell'alienazione, del lavoro salariato, della dimensione della lotta di classe, della metamorfosi che subisce il conflitto di classe nel mondo contemporaneo, delle forme di Stato, di potere e di dominio. Il che significa, a partire da Hegel, che occorre ridefinire i profili antropologici, giuridici,

---

<sup>15</sup> Cfr. NIGLIO 2022.

culturali, pedagogico-educativi del soggetto, della soggettività umana e lo stesso Habermas ha riconosciuto a Hegel nel *Discorso filosofico della modernità* (1985)<sup>16</sup>, il fatto che Hegel sia il primo filosofo della modernità che pone al centro il tema della soggettività e della libertà e analizza la condizione di arricchimento o di schiavitù della società civile<sup>17</sup> nell'opera *Lineamenti della filosofia del diritto* del 1821 che abbiamo appena lasciato dopo duecento anni e che Losurdo ha riproposto all'attenzione critica contemporanea, anche sul piano editoriale: lo Hegel "segreto", quello appunto che egli ha curato e ricostruito nel volume G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*<sup>18</sup>.

Hegel, come è noto, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma soprattutto con maggiore vivacità, spregiudicatezza e ricchezza di esemplificazioni nelle lezioni tenute a Heidelberg e a Berlino tra il 1817 e il 1825, appena richiamate, ha affrontato in tutta la sua complessità e contraddittorietà la «questione sociale». Un filosofo, Hegel, che, riflettendo sul nesso tra crescita economica e povertà, opulenza e miseria, comprende come la stessa formazione della «plebe» (Pöbel) è un problema che travalica la dimensione meramente economica giacché tale condizione umana e sociale designa persone non solo prive di mezzi di sussistenza, ma anche prive di quelle possibilità che possano farle riconoscere e sentire a pieno titolo come membri della società civile. Hegel sa che lo sviluppo della società civile moderna<sup>19</sup>, moltiplicando e differenziando i bisogni e i mezzi produttivi idonei ad appagarli, ha di fatto «reso più "costosa", per così dire, la riproduzione della vita degli individui»<sup>20</sup>. La conseguenza di tutto ciò è che «una parte della società si trova, così, a non poter mettere in campo quel complesso di risorse e abilità che si mostra indispensabile per adeguarsi al nuovo e più elevato livello di ricchezza prodotto dall'insieme della popolazione»<sup>21</sup>. Da qui scaturiscono tutti quegli effetti generati dalla «dialettica fra crescita della ricchezza nazionale, del patrimonio, e ineguale possibilità di parteciparvi» che spiegano

---

<sup>16</sup> HABERMAS 1987. Su Habermas, cfr. DE SIMONE 2010; ID. 2017; ID. 2018.

<sup>17</sup> Cfr. DE SIMONE 2020a, pp. 57-84.

<sup>18</sup> HEGEL 2020.

<sup>19</sup> Sull'argomento, cfr. SALVUCCI 2000.

<sup>20</sup> CESARALE 2009, p. 344.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

il perché la povertà nasca dalle differenziate capacità di consumo e il perché l'insorgenza della plebe disveli per l'appunto quel paradosso per cui «nonostante l'eccesso di ricchezza, la società civile non è ricca abbastanza, vale a dire: nel suo patrimonio peculiare, la società civile non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso di povertà e al generarsi della plebe»<sup>22</sup>. *Dopo* Hegel, nonostante la filosofia hegelianamente non abbia affatto concluso il suo cammino dal momento che essa sorge “sul far del crepuscolo”<sup>23</sup>, dove c'è crisi, mutamento e corruzione dell'umano e, pur se, nella croce del presente, ancora non si intravede alcuna “civetta” filosofica che sia capace di interrogare il nostro tempo nella sua apparente oscurità, tuttavia la “talpa” dello spirito continua a scavare inesorabilmente in profondità tracciando imprevedibili direzioni del mutamento storico<sup>24</sup>. Oggi questa “storia” non è finita e con essa continua la metamorfosi delle grammatiche, delle logiche e delle pratiche del dominio e della politica. Tutto ciò, per rilevanti aspetti, coinvolge anche il rapporto fra *essere* e *politica* nella *dialettica dell'umano*<sup>25</sup>.

4.

*La questione comunista* di Losurdo presenta in sé alcuni motivi di rilevanza. È un *passee-partout* che potrebbe aprire nuovamente orizzonti problematici e critici vista la condizione strutturale di crisi della condizione umana del pianeta nella logica nella prassi del vivente, visto che non c'è solo il vivente umano, visto che c'è anche il vivente animale, visto che c'è la questione climatica, ambientale, ecologica e oggi sanitaria, nonché bellica, per cui si dovrebbe pensare a porre la domanda kantiana: come è possibile un universo senza guerre? Come è possibile una pace perpetua? Come è possibile un cosmopolitismo? È possibile il comunismo all'interno di una epoca endemica visto che è una condizione strutturale dell'umano. Il libro di Losurdo è un *segnavia*, che ci pone con Hegel e oltre Hegel, con Marx e anche oltre Marx, che pone al centro il passaggio

---

<sup>22</sup> HEGEL 2006, p. 403. Al riguardo, cfr. FABIANI 2011.

<sup>23</sup> Cfr. DE SIMONE 2021.

<sup>24</sup> Cfr. BODEI 2014.

<sup>25</sup> Cfr. DE SIMONE 2020b.

dall'utopia alla scienza ma anche dall'umano all'umano, dall'uomo all'uomo.

Losurdo ancora una volta ci ha stupito. Ci ha delineato delle costellazioni problematiche su cui possiamo riflettere attraverso una critica del presente, attraverso una serie di navigazioni in questo *pensiero inquieto* che lo ha sempre caratterizzato nella sua diagnosi, nella sua anatomia della storia, nella geografia politica, all'interno delle teorie critiche del *conflitto*, di una serie di problematiche molto importanti. Al riguardo, nella mia prospettiva interpretativa, come ho già chiarito altrove<sup>26</sup>, nella sua peculiare fenomenologia, anche il *conflitto* non può che essere pensato processualmente nelle sue variazioni antropologiche, storiche e politiche compostibili che segnano – nel teatro della vita – l'ontologia politica dell'umano. Il riferimento al compostibile è ineludibile nella sua stessa differenza, cifra della relazione agonica, eccedenza che pervade ogni reciprocità, scandalo esistenziale che corrompe la ragione concettuale e la getta nel vortice vertiginoso del limite. Ragione e giudizio sono sufficienti per comprendere nella logica e nella vita del vivente che ruolo giocano il conflitto e il potere? Il conflitto c'è ed è antropologicamente pervasivo della condizione umana, agonica, antagonistica e contingente. Esso abita la vita del vivente e la sua dimensione intersoggettiva che caratterizza sia la fisiologia che la patologia sociale, i fenomeni e i processi biopolitici, economici, culturali e normativi. Sul piano filosofico, giuridico e politico, il conflitto non solo s'insinua ma si disloca nelle complesse trame, spesso antinomiche e contraddittorie, che strutturano e danno forma al rapporto tra corpo, persone e cose, riconfigurando la stessa scala dei valori. Storicamente nessuna società è riuscita ancora a neutralizzare e a concludere il conflitto, perché esso è immanente alla struttura sociale. Se gli uomini vivono in società nell'eterogeneità di forme differenziate, se l'essere è sempre sociale ed è la politica che lo trasmuta in forma, allora il conflitto, come ci ha mostrato anche Claude Lefort a partire dalla filosofia politica di Machiavelli<sup>27</sup>, è la trama ontologica dell'istituzione del sociale. La vita, nel flusso del suo divenire, non può che oggettivarsi in forme che la contraddicono in una struttura dialettica che affonda le proprie radici nella realtà, anche nei momenti tragici della storia in cui si

---

<sup>26</sup> Cfr. DE SIMONE 2014.

<sup>27</sup> Cfr. LEFORT 1972. Al riguardo, cfr. DE SIMONE 2019.

esprime acutamente la massima lacerazione dell'essere. Nella differenza ontologica, che forgia la concretezza stessa del pensare filosofico e della sua interrogazione radicale, emerge il carattere intersoggettivo del conflitto: quel "démone" che irradia, in ogni essente, le relazioni umane che lo determinano. Esso agisce e il nostro corrispondervi è traccia e segnale della simultaneità del suo apparire, della manifestazione della sua concreta presenza intramondana. Il conflitto c'è e si dice in molti modi, ma contemporaneamente disvela e indica la polivocità dei modi in cui si dice e si appalesa nella determinazione di ogni sua specificazione. Per l'interrogazione filosofica è dunque fondamentale rispondere alla domanda: come è possibile il conflitto? Come comprendere la natura della cosa e della sua in-finita ri-presentazione nella scena dell'umano e nella connessione del suo molteplice e delle sue forme nel segno della sua, nel tempo, irriducibile, differente, ipseità? Ciò premesso, come va intesa la presenza plurale del conflitto? Essa può forse essere ipostatizzata come se fosse un "oggetto" universale? Essa è segnata da una assoluta disvelatezza? In che modo, nelle condizioni del suo divenire, disegnanandola, essa si manifesta nella sua materia, nella sua forma? La presenza del conflitto implica la predicazione con l'altro da sé. Questo riferirsi è condizione costitutiva di ogni predicazione e di ogni giudizio su di esso? Qual è la "verità" del suo apparire? Nel dispositivo del discorso, il *lógos*, come coscienza che riconosce il proprio limite (che richiede apertura e non può mostrarsi come conclusivo e non è l'ultima parola, l'ultima luce che lo illumina) è in grado di soddisfare a queste domande reciprocamente connesse? Il *realissimum* del conflitto c'è nelle intramondane e corruttibili cose e vite dell'umano. Come ente corruttibile, composto di materia e forma, l'umano esige di risalire alla sua causa, per comprendersi in un circolo del potere che comprende entrambi l'altro e la propria ipseità. Nel limite del definibile, nella pensabilità del conflitto, il circolo del sapere non può che essere salvato, perché occorre un' *epístème* che ne possa determinare gli elementi e le forme. Venendo a mancare la relazione con l'altro da sé si nientifica ogni possibilità di comprensione della propria, in-definibile, concretissima, singolarità agonica (materia di un tutto che forma un tutto). Come si può annientare la possibilità dell'alterità che abita la vita, di cui siamo «ospiti», dal momento che questa esigendo il suo "contrario" può acquisire, a livello esperienziale, tra biografia e storia, tra opposizione e

conflitto, senso e forma nello spazio della libertà? A lezione da Simmel<sup>28</sup> abbiamo appreso che tutto è in relazione: il soggetto, in quanto individualità, nel limite della vita, esperisce l'alterità, nella sua drammaticità, come esperienza di riconoscimento nel gioco reciproco di responsabilità e libertà che segna l'*inquieta vincolo dell'umano*. Per l'essere umano, il soggetto contingente, che vive la "dissonanza" del dualismo cooriginario tra individuale e sociale come correlatività, il conflitto "è la scuola in cui l'io si forma" (Simmel). L'io, frammento della vita, nella dimensione individuale/sociale, creando alterità, è sempre "a caccia di se stesso": ciò segna pervasivamente il "mistero della socialità". La presenza del conflitto, che non esaurisce il presente del suo dire nella mera linearità imperfetta, proprio perché la presenza è-più-che-presente, eccede, perciò non è mai dominabile anche nell'infinita destinazione del pensare, rimanda a una causa e la ragione filosofica viene chiamata a dare spiegazione e interpretazione delle sue componenti essenziali. Se l'Uno del potere è numerabile, il conflitto è plurale, la sua traccia porta oltre, marca la sua cifra nell'*ontologia politica* dei soggetti, ne timbra la singolarità irriducibile di ognuno nella finitezza del loro essere, del loro apparire, del loro evento come segno del loro esistere che si rivela fenomenicamente. Come nel conflitto, anche nell'apparire siamo immersi. La fenomenologia dell'apparire si rivela nell'ontologia del limite, della finitezza. La filosofia politica del conflitto è anche una filosofia del limite. Nelle sue variazioni, il conflitto appare. Il suo apparire, però, non ne riduce il fenomeno al mero contingente. La morfologia errante del fenomeno non annulla il suo conseguente e cangiante apparire. Pensare l'annullarsi del conflitto è come pensare astrattamente l'annullarsi del finito, l'irriducibilità della sua presenza determinata. Nessuna esperienza può dire aprioristicamente quale sia il destino del conflitto: anche il senso comune pensa e dice del conflitto come qualcosa di "reale" che persiste. Tutti facciamo innegabilmente esperienza del conflitto. La certezza negativa del suo esserci c'è *sub specie aeternitatis*. Ma noi non possiamo dire che c'è, se non quando appare, quando esplose e implode, quando lo rendiamo compossibile nel suo *actus essendi*, sempre finito, differente, ma comunque comune, generale, attuale, immediato, nel suo compiersi, nella sua vita in atto, sensibile, segno del tempo e dello spazio, che scandalizza ed eccede la

---

<sup>28</sup> Cfr. DE SIMONE 2016.

conoscenza razionale a priori, che illude il potere della ragione. La filosofia politica del conflitto, nel limite della sua validità, tratta della materia del suo apparire, cercando di comprenderne il senso e di spiegarne e rappresentarne l'oggetto come esperienza empirica probabile, possibile, temporalmente determinata, variabile, descrivibile-rappresentabile, come *res* che non è costruita dalla ragione stessa, ma che ha a che fare con il potere, con i suoi luoghi, le sue forme, le sue pratiche, le sue simboliche, le sue tragedie: i suoi conflitti, perché prepotente e abitato dalla borghesia della corruzione, missione dolorosa e piacevole dell'inetto, della sua miseria ontologica in cui è gettato nell'indicibile singolarità vissuta nella inesorabile finitezza della passione triste dell'utile che crea disuguaglianza, discrepanza, morte. Il dire del potere dice non solo della nostra finitezza ma ci espone, componendoci, al limite. La lingua del potere è la lingua inconclusiva, impotente, del limite che ci fa sanguinare e desiderare con i corpi, "abiti" biopolitici dell'essere. La lingua politica della vita che vive, pensa e muore nel conflitto. Una lingua inquietante, scabrosa, ruvida, che incontra il suo limite nel proprio esserci nell'immanenza del conflitto, che come *forma locutionis*, s'incarna come un marchio a fuoco nel linguaggio dell'essere, nella carne dell'io e che segna ogni differenza ontologica. Pensiero e linguaggio del conflitto. La filosofia intende rendere evidente il senso della parola stessa: *conflitto* e *potere*. Proponendosi di dare a intendere ciò che essa si prefigge di comunicare nel polimorfismo della sua esperienza, delle esperienze. Parola del conflitto, le parole del conflitto. Parola del potere. Le parole del potere. Cosa si può dire di ciò che non si è potuto dire, cercando di dirlo o sperando nella lotta di poterlo dire. All'interno dei limiti del linguaggio, qual è la missione della ragione filosofica nel comprendere e decostruire questo dire e/o non poter dire all'interno delle forme dell'essere che, nella relazione comune, nella comune vita, declina la grammatica del suo idioma nelle forme del suo apparire, pensare, agire e parlare: fare? Figure del conflitto e del potere. Come può la filosofia politica figurarle, dipingerle nella "drammatica" delle civiltà, nei geroglifici dei furori, senza ammutolire di fronte alle vite offese, alle macerie dei corpi? Navigando, nella modernità e oltre, in Occidente e oltre e fuori dall'Occidente, con mappe non più servibili, ci si è resi conto criticamente nel tempo dell'impossibilità di porre fine a ogni forma di conflitto e ci si è posti nella prospettiva di

ripensare il conflitto non soltanto nella possibilità del suo superamento, ma soprattutto in quella di pensare cosa possa significare, tanto a livello individuale quanto sociale, la “permanenza del conflitto”. In altri termini, nelle morfologie del contemporaneo, come è stato osservato, «si tratta di capire in che modo l’essere umano, l’essere umano così com’è, l’essere umano con il suo fondo di costitutiva oscurità, possa costruire le condizioni di un vivere comune malgrado il conflitto e anzi attraverso il conflitto, mettendo fine al sogno o all’incubo di chi vorrebbe eliminare tutto ciò che vi è, in lui, di ingovernabile»<sup>29</sup>. Se l’ingovernabilità costituisce una delle cifre ontologiche essenziali della realtà dell’umano, della socialità umana, allora occorre comprendere l’impensabilità di ogni possibile rimozione del conflitto in quanto tale, dal momento che, con Eraclito, «*pólemos*, il conflitto, di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re, e gli uni rivela dei, gli altri umani, gli uni schiavi, gli altri liberi». Nei paesaggi frastagliati del conflitto, da una parte, c’è chi persegue una palese negazione e rimozione (sradicamento) dell’alterità e del conflitto che formano l’opacità, nella pratica del senso comune, dell’esigenza contemporanea di una possibile trasparenza securitaria delle relazioni individuali e sociali, prive di “ombre e doppi fondi” sia nell’utilità intesa come razionalità di tipo strumentale sia nell’intenzionalità quale forma di razionalità di tipo comunicativo. Dall’altra parte, invece, in modo oppositivo nei confronti di chi persegue la rimozione del conflitto, c’è chi sostiene esplicitamente la “necessità” dell’accettazione del conflitto quale espressione intrinseca del riconoscimento del pluralismo delle posizioni, ovvero di una molteplicità irriducibile a unità. Queste due contrapposte posizioni rivelano la ragione consustanziale, ontologica, del fatto che il conflitto ci interroga, nella sua complessità diversificante, sia sul piano teorico che pratico. I nostri contemporanei si trovano, dunque, come sconcertati di fronte al quesito eracliteo se riconoscere o meno che “il conflitto è padre di tutte le cose”. Ancor di più lo sono, nell’aria rarefatta della teoria e nella concretezza ruvida della vita quotidiana, quando vivono conflittualmente le metamorfosi che attraversano le loro relazioni di fiducia reciproca in tutte le possibili declinazioni che essa esprime nella percezione e nelle difficoltà del presente, soprattutto quando presi dal *moral panics* vivono «un’eccitazione collettiva per cui, all’improvviso, le piccole certezze della

---

<sup>29</sup> BENASAYAG — DEL REY 2007, p. 9.

vita quotidiana lasciano il posto alle inquietudini condivise»<sup>30</sup>. In quel momento il conflitto dilaga nell'eterna e hobbesiana *insecuritas* politica e l'emergenza, l'eccezione prendono il posto prevalente e incontenibile facendoci scoprire che all'improvviso «le borse, i mercati, l'economia e le loro istituzioni, che finora avevano promesso benessere generalizzato, svelano la loro fragilità e l'inconsistenza di un intero modello di vita che intorno a essi si era consolidato»<sup>31</sup>. Ora, nella condizione conflittuale, emerge una profonda crisi di fiducia<sup>32</sup> e la diffidenza guadagna il sopravvento su tutto e la contingenza del sé si carica di diffidenza, rischio, ambivalenza, menzogna, relativismo eccessivo, e tutto si scorpora e si accorpa, come direbbe Canetti, in “cristalli di massa liquida”. Le metamorfosi della politica riflettono specularmente quelle del potere e del suo “segreto velenoso”. Sì, perché, «il potere è malattia e medicina, male e cura allo stesso tempo»<sup>33</sup>. Non solo, il potere è anche una “medicina pericolosa” perché «punta sulla ‘problematica’ della condizione umana e assicura di farsi carico dei suoi limiti strutturali, concentrandone e monopolizzandone il carico di violenza e paura, al fine di neutralizzarla per quanto possibile, di contenerne almeno parzialmente l'irrazionalità, l'imprevedibilità»<sup>34</sup>. Il potere «parla di ciascuno di noi: è allo stesso tempo distante e interiorizzato, straniante e intimo, tanto alienazione quanto proiezione/rappresentazione collettiva»<sup>35</sup>. Questo tipo di potere, con il suo «abbraccio» che incute timore e sollievo, che cura e minaccia, «rende tutti i consociati dei sopravvissuti»<sup>36</sup>. Per proteggere la vita occorre creare le condizioni necessarie per poterla risparmiare. Il che significa che «alle origini delle funzioni ‘positive’ del potere, del suo addomesticamento, vi è la dilazione della sua violenza, che crea lo spazio e il tempo della sopravvivenza, ma mantiene al potere medesimo di tornare a manifestarsi quale pura forza»<sup>37</sup>.

---

<sup>30</sup> RESTA 2009, p. 3.

<sup>31</sup> Ivi, p. 4.

<sup>32</sup> Cfr. NATOLI 2016.

<sup>33</sup> PRETEROSSO 2011, p. 4.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Ivi, p. 5.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

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

5.

Dopo questa mia breve digressione sull'*ontologia politica* del *confitto*, ritorno alla *Questione comunista*. Anche in quest'opera, Losurdo ha inteso sottolineare criticamente che la dimensione *utopica* del comunismo non è distopica. È una dimensione praticabile per la condizione umana. Non è un *requiem*, o un vangelo. Non è neppure una dimensione infuturante, ma è semplicemente una necessità dell'umano per riscattare la sua dignità, la sua libertà ricordando che "chi fa il male pesa e resta" e "chi fa il bene, il bene pesa e resta".

Un dettaglio. La prima di copertina del libro in questione, ribadendo che contiene una *summa* di un pensiero complesso con un sottotitolo estremamente importante "Storia e futuro di un'idea", ritrae Enrico Berlinguer in uno dei suoi comizi nel periodo credo del cosiddetto eurocomunismo, si evince dalla postura che Berlinguer usava nei suoi comizi in una fase particolarmente complessa della storia che è il movimento comunista europeo internazionale. Ma in questo volume non viene nominato Berlinguer invece fa capolino il nome di Gramsci, Togliatti e di Bertinotti, insieme anche ad altri autori richiamati. Ciò è interessante perché di solito la copertina semantizza il tema e il contenuto di un volume. Non c'è dubbio che Losurdo elabori sulla base di un realismo storico-comparatistico e sulle fenomenologie dell'agire politico una ricostruzione sistematica di ampio respiro filosofico, politico, storico con molte notizie che riguardano l'attualità, la contingenza moderna e contemporanea dell'agire politico ed elabori una visione estremamente interessante (tra cui ho prima richiamato alcuni aspetti problematici riguardanti le logiche relative al processo di apprendimento). Voglio solo ricordare che già nella crisi del 1973-74 Jürgen Habermas nel suo volume *Legitimationprobleme im Spätkapitalismus* (1973), tradotto in Italia nel 1975 con il titolo *La crisi della razionalità del capitalismo maturo*<sup>38</sup>, si era posto il problema di dell'evoluzione del materialismo storico e delle sue potenzialità, la cui critica e la cui dimensione problematica nella contemporaneità Habermas aveva elaborato quando era il direttore di un importante istituto di ricerca il "Max Planck Institute" dove abbandonò Francoforte non condividendo la gestione burocratica dell'Università tedesca e in

---

<sup>38</sup> HABERMAS 1975.

quel testo analizzando i processi di crisi della razionalità capitalistica, razionalità economica, razionalità di legittimazione, razionalità dei processi di costruzione dell'identità attraverso i processi storici di apprendimento e le logiche di apprendimento<sup>39</sup> riprendeva, tra l'altro, un autore che è John Dewey e che la Rahel Jaeggi riprende a sua volta per analizzare criticamente le forme di individualismo vecchio e nuovo attraverso una argomentazione teorico-critica di filosofia sociale molto importante rivolta a spiegare come gli individui, i gruppi, le comunità, le classi apprendono o disapprendono, si umanizzano e de-umanizzano nei processi storici di apprendimento. Tema cruciale per quanto riguarda la lotta sociale, individuale, per quanto riguarda la lotta del riconoscimento dei diritti. Dimensione problematica rilevante per quanto riguarda i diritti del riconoscimento, i diritti in generale, per il riconoscimento dei diritti specifici e per la congiuntura apocalittica epocale che stiamo vivendo e che è un ulteriore mutamento di paradigma *a la* Kuhn.

Inoltre, il richiamo di Losurdo a Walter Benjamin è fondamentale perché è un autore che comincia a essere letto secondo alcuni paradigmi importanti innovativi, come ho cercato di mostrare recentemente<sup>40</sup>. Ho ricordato che l'insegnamento di Simmel vive anche nelle parole del volume di Losurdo: la metropoli capitalistica. Ma la dimensione spaziale, i rapporti economici, monetari, politici si formalizza nella forma appunto dello spazio e dell'agire umano e Benjamin nei suoi passaggi a Parigi dove riconosce la teoria della storia, dove riconosce l'attesa del futuro, l'attimo, ricostruisce la teoria dell'alienazione, della merce, decostruisce la crisi del progresso, l'attimo, coloro i quali sono i soggetti della attesa e del riscatto dell'emancipazione, scrive un frammento dove discute il rapporto del capitalismo come culto, come religione, analizzando il concetto del debito, del credito, dell'assoggettamento a queste logiche a cui oggi siamo formalizzati. Studiosi come Giacomo Marramao dice invece «stiamoci attenti perché Benjamin è uno degli autori più tragici, è un comunista eccentrico, è uno dei pensatori originali e drammatici della storia del Novecento»<sup>41</sup>. Ha svolto una lettura attenta della modernità e del suo

---

<sup>39</sup> Sul tema, cfr. DE SIMONE 2017, pp. 253-300.

<sup>40</sup> Cfr. DE SIMONE 2022, pp. 111-123.

<sup>41</sup> Cfr. MARRAMAIO 2021. Su Benjamin, inoltre, cfr. DESIDERI — BALDI 2010; SCARPONI 2021 e JAMESON 2022.

rapporto col capitalismo, delle dimensioni dinamiche della storia. Il suo “messianismo” non va semplicemente letto come una dimensione escatologica, teologica o di attesa secondo un principio di religione chiesastico, ma è un qualcosa che coinvolge l’attesa dei soggetti che lottano per l’emancipazione. È ovviamente un autore molto complesso, molto interessante. Riflette sulla dimensione della merce, di come *appare* la percezione della fenomenologia della merce, sul come e il perché la società presente è un accumulo di merci, avendo criticamente ereditato attentamente l’analisi del feticismo della merce. Addirittura il tema della riproducibilità tecnica dell’opera d’arte e della perdita dell’aura lo accompagna insieme a Kracauer a una lettura massiccia delle *metamorfosi del moderno*, delle figure dello spazio urbano, dell’artista, riprendendo l’analisi del mutamento continuo che è il *Moderno* da Baudelaire, studiando i rapporti tra alienazione e soggetto, ma sempre all’interno delle dinamiche storiche e individuando la comunicazione nei *media*, non solo, come già detto, la tecnica della riproducibilità di massa dell’opera d’arte con la perdita presunta dell’aura che stravolge il rapporto di unicità dell’opera d’arte nel rapporto con il mondo e per il mondo, nella riproduzione e fruizione ma soprattutto studiando anche il rapporto tra fotografia e nazismo: il bisogno ineludibile della modernità di rivedersi attraverso la magia del click che però riproduce istanze molto importanti dell’inquietudine della soggettività moderna oggi riprodotta nel digitale, tecniche contemporanee che sono monopolio di grandi *trust* che si sono arricchiti anche e soprattutto durante la pandemia e che modificano i processi storici di apprendimento e le modalità infuturanti di un processo di trasformazione in senso “comunistico” della storia come *futuro possibile* e apre il campo dei *possibili*. Al riguardo, la lezione di Gadamer che diceva “il futuro dipende dalle origini” e probabilmente l’ampia riflessione di realismo, storico-filosofica di Domenico Losurdo ci fanno riflettere su come si possono trasformare le origini di una corrente, di un’esperienza storica, quali sono le soluzioni o le non soluzioni di questo processo di apprendimento storico e questo sta a significare come anche questa *idea* che può essere infuturante, che può avere un *futuro*: come questo futuro debba essere vissuto considerando l’imprevedibilità dei fenomeni storici, la loro ineffabilità. Dunque, Losurdo ha anche discusso molto da filosofo hegeliano il destino tragico, i limiti e le grandezze di ogni possibile (ancora

possibile?) *filosofia della storia*. Europa/Occidente/Oriente. Filosofia della storia, capitalismo finanziario, tecnologia informatica, libertà, democrazia, nuova civiltà planetaria, oppure potenza del negativo, identità e differenza, ragione e forza, libertà e violenza, potenza e limite, contraddizione e mediazione, economia, filosofia e politica attraverso e oltre Hegel e Marx<sup>42</sup>. La posta in gioco per *il comune umano dal presente del mondo* è aperta ai *possibili*.

6.

Un'ultima annotazione, per concludere. Il richiamo a Benjamin sopra rilevato suggerisce anche la rivisitazione del problema filosofico-politico della violenza e della non violenza, come pure quello della guerra e della pace, temi su cui Losurdo si è esercitato criticamente<sup>43</sup> e che in filigrana attraversano *La questione comunista*. È noto. Nel saggio del 1921 *Zur Kritik der Gewalt*<sup>44</sup>, uno scritto «dalla densità dell'uranio», che fu giudicato troppo lungo e difficile dalla redazione dell'originaria rivista che lo doveva per prima ospitare (*Die Weissen Blätter*), e che doveva far parte di un lavoro intitolato *Politik* (suddiviso in due parti)<sup>45</sup>, Walter Benjamin scriveva: «Il compito di una critica della *Gewalt* si può definire come l'esposizione del suo rapporto col diritto e la giustizia»<sup>46</sup>. È proprio questo l'incipit di *Zur Kritik der Gewalt*. Una prima difficoltà di lettura di *Zur Kritik der Gewalt* consiste nella intraducibilità del tedesco *Gewalt* [la radice del termine *Gewalt* è indoeuropea: *val*]. Il significato originario è la capacità di disporre di qualcosa]. In un certo senso il termine *Gewalt* «racchiude in sé ciò che altre lingue europee si guardano bene dal confondere: violenza e potere, *violence e pouvoir, violence e power*»<sup>47</sup>. Già a suo tempo Furio Jesi aveva osservato che il termine *Gewalt* lo possiamo tradurre solo «allineando l'una dopo l'altra le parole "violenza",

---

<sup>42</sup> Cfr. SCHIAVONE 2022; DE GIOVANNI 2022. Al riguardo, cfr. ESPOSITO 2022.

<sup>43</sup> Cfr. LOSURDO 2010; ID. 2016.

<sup>44</sup> Cfr. BENJAMIN 1962, pp. 5-30 (da cui cito); cfr. inoltre ID. 2010.

<sup>45</sup> Cfr. TOMBA 2006, p. 211 (d'ora in poi *VP*).

<sup>46</sup> BENJAMIN 2010, p. 5.

<sup>47</sup> *VP*, p. 213.

“autorità”, “potere”, come se le pronunciassimo d’un fiato»<sup>48</sup>. Come è stato notato da Tomba, «è con questa sequenza semantica in testa che dobbiamo leggere il testo di Benjamin»<sup>49</sup>. Se in Benjamin, diritto, giustizia e *Gewalt* «definiscono una costellazione di concetti che solo nel loro rapporto reciproco acquistano senso; [...] cioè, nessuno di quei concetti, singolarmente preso, dà ragione di sé: solo nel rapporto con gli altri concetti della costellazione esso spiega se stesso e quella determinata forma politica moderna che li sottende»<sup>50</sup>. Ora, ai nostri giorni, per la teoria filosofica, politica e sociale, la violenza, così come accade nella modernità, anche nelle sue forme estreme, non è considerata una «categoria residuale della civiltà»<sup>51</sup>. La violenza è sia uno strumento del potere ma anche una forza sociale generatrice di potere e con essa si confonde. La comprensione della violenza non prescinde dai modi concreti in cui storicamente essa si manifesta. È difficile spiegare la violenza (nelle sue forme empiriche e nelle sue rappresentazioni sociali) senza ideologia. Recentemente Étienne Balibar ha definito la violenza come quell’insieme di eventi che «per così dire, ci sembrano “peggiori della morte”»<sup>52</sup> e che «coinvolgono un’azione politica (provocata in modo intenzionale oppure “sistemica”) che ha come obiettivo l’esclusione fisica o la marginalizzazione di grandi masse senza diritti»<sup>53</sup>. Per Balibar, la violenza estrema «è un fenomeno senza precedenti, un effetto che ha le sue origini nella resistenza del capitalismo contemporaneo alla nascita di uno “stato sociale globale” e all’allargamento dei diritti di cittadinanza su scala globale»<sup>54</sup>. La violenza sembra qui essere considerata come «l’effetto di una causa che logicamente la precede e la produce, una causa profonda e “strutturale”»<sup>55</sup>. Come strumento, la violenza è anche l’effetto osservabile in “forma spettacolare”. Per Balibar c’è «un aumento della crudeltà a livello globale e tale aumento costituisce una sfida per la stessa possibilità di

---

<sup>48</sup> JESI 2002, p. 29.

<sup>49</sup> *VP*, p. 213.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Cfr. CORRADI 2009, p. 17.

<sup>52</sup> BALIBAR 2001, p. 15.

<sup>53</sup> CORRADI 2009, p. 18.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

un'azione politica in un'età di globalizza-zione»<sup>56</sup>. Balibar, da parte sua, attribuisce una posizione centrale alla «crudeltà» nello spiegare la relazione tra capitalismo e politica, ma al tempo stesso egli la concettualizza come «variabile dipendente dello sfruttamento economico e del mancato riconoscimento di diritti». Secondo Balibar, stiamo assistendo a «un uso sistematico di varie forme di violenza estrema e di insicurezza di massa al fine di evitare l'emancipazione di grandi movimenti collettivi che aspirano alla trasformazione delle strutture di dominazione»<sup>57</sup>. Di conseguenza, l'azione politica e l'azione violenta (l'esclusione dei diseredati dalle città, i controlli di sicurezza ai confini nazionali, la negazione di uno status legale agli immigranti, ecc.) tendono a sovrapporsi sempre di più, ma le conseguenze teoriche di tutto ciò per la comprensione della violenza non sono chiare. Se prescindiamo per ora dalle categorie non “materialistiche”, come la violenza psicologica, interpersonale, quella simbolica (di cui parla Bourdieu<sup>58</sup>), quella invisibile (di cui parla Žižek) e quella strutturale delle istituzioni, la violenza estrema è «una nuova forma di partecipazione politica?». E la non-violenza come modalità di *agency* avrà ancora degli sviluppi che non siano soltanto quelli degli attivisti ecologici, dei pacifisti contemporanei e dei militanti del *new global*?

Come avevo anticipato sopra, ora ritorno e concludo attraverso Benjamin. Nello stesso anno di *Zur kritik der Gewalt* di Benjamin, Rosenzweig (in *Der Stern der Erlösung*) scriveva: «Il senso di ogni violenza è che essa fonda nuovo diritto. Essa non è la negazione del diritto, come si pensa, affascinati dal suo fare sovversivo, ma al contrario ne è la fondazione»<sup>59</sup>. Questa affermazione di Rosenzweig, secondo la prospettiva sviluppata da Benjamin, dovrebbe essere rettificata nel modo seguente: «non “ogni violenza” fonda nuovo diritto»<sup>60</sup>, perché la sfida posta da Benjamin riguarda la possibilità “ideale” di una composizione non violenta dei conflitti (la lingua, la sfera della comunicazione). Solo la parola, persuadendo, è in rapporto con il vero? Sono i sofisti – tra cui Trasimaco – a degradare la giustizia all'utile del più forte, dal momento che tutti i

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> BALIBAR 2001, p. 16.

<sup>58</sup> Al riguardo, cfr. PAOLUCCI 2010, pp. 173-218.

<sup>59</sup> ROSENZWEIG 2003, p. 356.

<sup>60</sup> *VP*, p. 233.

rapporti giuridici sono segnati dalla violenza. Nella relazione mezzo-fine, la *Gewalt* rivoluzionaria che nega il diritto è ancora interna alla logica del diritto? Per Benjamin la «critica della violenza» è possibile solo se si riesce a distinguere tra diversi tipi di violenza e di esercizio del potere<sup>61</sup>. Così come è ingenuo e ipocrita il rifiuto di qualsiasi forma di potere e di violenza, senza distinzione tra le diverse tipologie del loro esercizio, allo stesso modo è impotente la critica della violenza che non distingue tra i suoi diversi generi. A titolo esemplificativo<sup>62</sup>, la filosofia socratica cercò di sottrarre la verità alla violenza e alla forza, non introducendo la *Gewalt* nella sfera del *lógos*. Socrate accettò la condanna (per quanto ingiusta), perché fuggire avrebbe significato riaffermare il dominio della violenza sulla verità. Fuggire avrebbe significato rispondere con violenza e con una ingiustizia ritorsiva all'ingiusta condanna; avrebbe significato diventare ingiusti, poiché, secondo Platone (*Critone*, 49d), «non è mai retto (*orthos*) commettere ingiustizia, e neppure ricambiarla, né reagire ai maltrattamenti facendo male a propria volta». Diventando ingiusto Socrate (che non accettò l'esilio né fuggì) avrebbe screditato il suo tentativo di salvare la possibilità della verità. Socrate fece politica in un tutt'uno con la pratica dialogica e la ricerca del vero<sup>63</sup>.

Secondo Wolfgang Sofsky<sup>64</sup>, le comunità umane si troverebbero in un dilemma irrisolvibile, in quanto sarebbero incapaci di esistere senza produrre violenza. È possibile pensare una sfera dell'umano priva di violenza (anche se l'individuazione di una sfera sottratta alla *Gewalt* non è il punto di arrivo della critica della violenza)? E porsi al di là del rapporto mezzo-fine? E cercare di spezzare il *continuum* della catena infinita di violenza, controviolenza e non-violenza? C'è una non-violenza anch'essa *non* violenta? La non-violenza è una violenza diversa, di altro genere che vorrebbe porre fine alla violenza? Noi siamo in grado di pensare una non-violenza di altro genere (legittima o illegittima) che non sia anch'essa violenta? Per esempio, la *resistenza costituzionale*<sup>65</sup>? La nostra concettualità ed esistenza politica ce lo consentono? Non ci si sono storicamente

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 236.

<sup>62</sup> Cfr. ivi, p. 237.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Cfr. SOFSKY 1998.

<sup>65</sup> Cfr. VITALE 2010.

società che hanno neutralizzato il *conflitto*. Come si può spezzare allora la relazione tra mezzo e fine? Il non violento non dice «no» alla violenza<sup>66</sup>. Egli ha forse rinunciato fin da principio allo sforzo di pensare una *Gewalt* di genere diverso? Il pacifismo può dirsi una teoria politica? Ed è realmente così impotente di fronte alle forme estreme di violenza<sup>67</sup>. Come rispondere oggi alla domanda “antica” ma sempre “attuale”: qual è la condizione “normale” della società, la pace o la guerra<sup>68</sup>? Questi interrogativi non sono meri esercizi storiografici, diversamente essi rendono drammaticamente evidente come la condizione degli oppressi richieda un altro concetto di *storia*. Un pensiero critico deve essere in grado di pensare, assieme a un genere altro di *Gewalt*, anche a una diversa temporalità storica? Chi è il vero politico? È forse quello che lambisce la prassi di una *Gewalt* di altro genere? Tra violenza e non-violenza la verità della politica non consiste né in uno degli estremi né nella sintesi degli opposti. La vera politica oltrepassa l’opposizione tra guerra e pace? Il compito del vero politico consiste forse in ciò che Adorno, riferendosi a Benjamin, disse in *Prismen*: saper cogliere la «possibilità dell’impossibile»<sup>69</sup>. Forse, una forma di non-violenza (comunque anch’essa distruttiva) potrebbe essere quella capace di interrompere il *continuum* della violenza nel quale regna la giustizia del più forte, capace di contraddire Trasimaco (per l’appunto criticato da Platone), secondo il quale «il giusto è la volontà del più forte». Un’altra storia potrebbe così liberarci dal mito.

Porsi questi interrogativi può costituire senz’altro una grande sfida non solo al pensiero critico ma anche alla forma di vita sociale e politica contemporanea oggi dominante. Ai giorni nostri, comunque, come diagnostica icasticamente Žižek<sup>70</sup>, in ogni futuro progetto di emancipazione occorre fare attenzione a non passare irrimediabilmente “dalla tragedia alla farsa”? Žižek ci riporta alla memoria una parafrasi marxiana di Hegel e cita un brano di Marx del *Diciotto Brumaio*, là dove il filosofo di Treviri opera una correzione dell’idea di Hegel secondo cui la storia si ripete necessariamente due volte: «Hegel – scrive Marx – nota in un passo delle

---

<sup>66</sup> Cfr. LOSURDO 2010.

<sup>67</sup> Cfr. SALVATORE 2010.

<sup>68</sup> Cfr. ALFIERI 2008; RUTIGLIANO 2010.

<sup>69</sup> ADORNO 1972, p. 247.

<sup>70</sup> ŽIŽEK 2010, p. 8.

sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda come farsa»<sup>71</sup>. Da parte sua, Marcuse, negli anni Sessanta del Novecento, nella sua introduzione a una nuova edizione del *Diciotto Brumaio*, aggiunse un ulteriore giro di vite: «a volte, la ripetizione in guisa di farsa può essere più terrificante della tragedia originale»<sup>72</sup>. Tragedia, farsa? A noi, più modestamente, ci viene in mente quanto disse Manzoni (che si riferiva a Napoleone): «Sarà vera gloria? Ai posteri l'ardua sentenza».

### Riferimenti bibliografici

ADORNO, THEODOR W., 1972  
*Prismi*, Einaudi, Torino.

ALFIERI, LUIGI, 2008  
*La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, Morlacchi, Perugia (2ª ed. ampliata 2012).

AZZARÀ, STEFANO G., 2019  
*La comune umanità. Memoria di Hegel, critica del liberalismo e ricostruzione del materialismo storico in Domenico Losurdo*, La Scuola di Pitagora, Napoli.

BALIBAR, ÉTIENNE, 2001  
*Outlines of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence*, "Constellations", vol. 8, n° 1, pp. 15-29.

BENASAYAG, MIGUEL — DEL REY, ANGÉLIQUE, 2007  
*Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano.

BENJAMIN, WALTER., 1962  
*Angelus Novus*, Einaudi, Torino.

ID., 2010  
*Per la critica della violenza*, a cura di M. Tomba, Edizioni Alegre, Roma.

BENVENUTO, SERGIO, 2022  
*Il teatro dell'Oklahoma. Miti e illusioni della filosofia politica*, Castelvecchi, Roma.

---

<sup>71</sup> MARX 2006, p. 19.

<sup>72</sup> ŽIŽEK 2010, p. 12.

BOBBIO, NORBERTO, 2021

*Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica*, a cura di L. Coragliotto, L. Merlo Pich, E. Bellando, prefazione di M. Bovero, Donzelli, Roma.

BODEI, REMO, 2014

*La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna.

CANFORA, LUCIANO, 2022

*La democrazia dei signori*, Laterza, Roma/Bari.

CANTARO, ANTONIO, 2021

*Postpandemia. Pensieri (meta)giuridici*, Giappichelli, Torino.

CASTAGNA, MARCO — FISTETTI, FRANCESCO — OLIVIERI, UGO M. (A CURA DI), 2021

*Il dono da lontano. Alterità e ospitalità*, Manifestolibri, Roma.

CESARALE, Giorgio, 2009

*La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma.

CORRADI, CONSUELO, 2009

*Sociologia della violenza. Modernità, identità, potere*, Meltemi, Roma.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 2022

*Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, il Mulino, Bologna.

DE SIMONE, ANTONIO, 2010

*Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2014

*L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*, Mimesis, Milano.

ID., 2016

*L'Io reciproco. Lo sguardo di Simmel*, Mimesis, Milano.

ID., 2017

*Il primo Habermas. Ritratti di pensiero. La teoria critica, i classici e la contemporaneità*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2018

*Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica. Le metamorfosi della filosofia occidentale*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2019

*Post res perditas. Discorsi su Machiavelli. Lezioni Urbinati. Le diffrazioni del classico nel contemporaneo*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2020a

*Bildung, Europa e Occidente. Cultura, filosofia e politica tra Hegel e Habermas*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2020b

*Essere e politica. Dialettica dell'umano*, Mimesis, Milano.

ID., 2021

*Sul far del crepuscolo. Il destino della filosofia dalla tragedia alla dialettica*, Mimesis, Milano.

ID., 2022

*Metropoli e fotografia. Da Simmel a Benjamin e oltre. Costellazioni filosofiche*, Mimesis, Milano.

DESIDERI, FABRIZIO — BALDI, MASSIMO, 2010

*Benjamin*, Carocci, Roma.

ESPOSITO, ROBERTO, 2022a

*Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino.

ID., 2022b

*La filosofia salverà l'Occidente*, "la Repubblica", 23 giugno, pp. 30-31.

FABIANI, CARLA MARIA, 2011

*Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella Filosofia del diritto di G.W.F. Hegel*, PensaMultimedia, Lecce.

FERRAJOLI, LUIGI, 2022

*Per una costituzione della terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano.

FISTETTI, FRANCESCO, 2010

*La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2017

*Convivialità. Una filosofia per il XXI secolo*, Il Nuovo Melangolo, Genova.

ID., 2021

*Il Novecento nello specchio delle filosofie. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi*, UTET Università, Torino.

GATTO, MARCO (A CURA DI), 2020

*Marx e la critica del presente*, Rosenberg&Sellier, Torino.

GENTILI, DARIO, 2018

*La crisi come arte del governo*, Quodlibet, Macerata.

HABERMAS, JÜRGEN, 1975

*La crisi della razionalità del capitalismo maturo*, Laterza, Bari.

ID., 1987

*Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma/Bari.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH., 2006

*Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano.

ID., 2020

*Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, La Scuola di Pitagora, Napoli.

JAEGGI, RAHEL, 2022  
*Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano.

JAMESON, FREDRIC, 2022  
*Dossier Benjamin*, a cura di M. Palma, Treccani, Roma.

JESI, Furio, 2002  
*Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata.

LEFORT, CLAUDE, 1972  
*Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, Gallimard, Paris.

LOSURDO, DOMENICO, 2010  
*La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma/Bari.

Id., 2016  
*Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Roma.

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*, introduzione e cura di G. Grimaldi, Carocci, Roma.

MARRAMAO, GIACOMO, 2021  
*Benjamin e la Scuola di Francoforte*, Mimesis, Milano.

MARX, KARL, 2006  
*Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma.

NATOLI, SALVATORE, 2016  
*Il rischio di fidarsi*, il Mulino, Bologna.

NIGLIO, OLIMPIA, 2022  
*Walter Gropius*, Carocci, Roma.

PAOLUCCI, GABRIELLA, 2010  
*Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica*, in AA.VV., *Bourdieu dopo Bourdieu*, a cura di G. Paolucci, UTET, Torino, pp. 173-218.

PETRUCCIANI, STEFANO (A CURA DI), 2015  
*Storia del marxismo*, Carocci, Roma 2015, 3 voll.

PRETEROSSÌ, GEMINELLO, 2011

*La politica negata*, Laterza, Roma/Bari.

PROSPERO, MICHELE,

*La teoria politica di Marx*, Bordeaux, Roma 2021, 2 voll.

RESTA, ELIGIO, 2009

*Le regole della fiducia*, Laterza, Roma/Bari.

ROSENZWEIG, FRANZ, 2003

*La stella della redenzione*, Marietti, Genova-Milano.

RUTIGLIANO, E., 2010

*Guerra e società*, Bollati Boringhieri, Torino.

SALVATORE, ANDREA, 2010

*Il pacifismo*, Carocci, Roma.

SALVUCCI, PASQUALE, 2000

*Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto: la società civile*, a cura di L. Sichirollo e P. Venditti, Guerini e Associati, Milano.

SCARPONI, TOMMASO, 2021

*Benjamin e l'incanto*, Jouvence, Milano.

SCHIAVONE, Aldo, 2022

*L'Occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, il Mulino, Bologna.

SOFSKY, Wolfgang, 1998

*Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino.

TOMBA, M., 2006

*La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata.

VITALE, Ermanno, 2010

*Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Laterza, Roma/Bari.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2010

*Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano.