



Filosofia Italiana

«Una teoria generale del conflitto sociale». Lotte di classe, marxismo e relazioni internazionali.

Intervista a Domenico Losurdo

a cura di Matteo Gargani

Abstract: The goal of the first part of the interview is to understand the Author's view of Marx and to compare it with other prominent Italian interpretations of Marxist philosophy, starting from World War II. Particular attention is devoted to the relationship between class struggle theory and the Marxist project of a critique of political economy. We elicited an opinion from the Author about the connection among his plural view of class struggles and other, apparently similar, Marxian interpretations, like the ones of Louis Althusser and Mao Zedong. The central part of interview focuses on the relation among the Author's plural theory of class struggles, messianism and the role of political party. The last part of the interview deals with complex socio-political topics, such as the relation between the Author's plural view of class struggle and Biopolitics, a currently hugely debated topic, and the link between the doctrine of Humanitarian Intervention and contemporary wars. The last question is about the role of communists in a broader left wing front.

«Una teoria generale del conflitto sociale». Lotte di classe, marxismo e relazioni internazionali.

Intervista a Domenico Losurdo

A cura di Matteo Gargani

Premessa

Rivolgeremo qui alcune domande a Domenico Losurdo, professore emerito presso l'Università degli Studi di Urbino, a partire dalle sue due più recenti pubblicazioni *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma–Bari 2013 (abbreviato “LC” e seguito dal numero di pagina dopo la virgola) e *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra*, Carocci, Roma 2014 (abbreviato “SA” e seguito dal numero di pagina dopo la virgola).

Intervista

Gargani: *Nel marxismo italiano, dal secondo dopoguerra, si possono – con le dovute cautele storiografiche – rintracciare tre filoni fondamentali. Il primo è quello storicista, ossia il canone interpretativo del PCI, impostato nelle sue linee essenziali da Togliatti e ispirato a una lettura di Gramsci quale culmine di un'ideale linea De Sanctis-Labriola-Croce. Il secondo è quello operaista, la cui simbolica data d'inizio può esser fatta risalire alla fondazione nel 1961 della rivista «Quaderni Rossi» e che ha annoverato tra le sue fila personalità differenti per formazione e provenienza politica come Tronti, Panzieri, Asor Rosa, Negri e Cacciari. Il terzo è quello del cosiddetto “dellavolpismo” che, attraverso soprattutto la produzione di della Volpe e Colletti, ha cercato di dare una lettura in chiave scientifica della Critica dell'economia politica di Marx, marginalizzandone la produzione giovanile e accentuandone allo stesso tempo la distanza da Hegel. In che modo ha letto Marx negli anni della sua formazione? Come colloca la sua interpretazione di Marx rispetto a questi tre filoni?*

Losurdo: Non metterei sullo stesso piano i tre filoni. Il richiamo a Labriola e ancor prima al Risorgimento non impedisce a Togliatti di mettere l'accento sulla questione coloniale (ignorata da Labriola, che celebra l'espansione italiana in Libia) e di denunciare (con Lenin) la «barbara discriminazione tra le creature umane», propria del capitalismo e dello stesso liberalismo. Prendendo le mosse dal Risorgimento e dalle sue correnti più radicali, Togliatti per un verso respinge la visione cara a Gobetti per il cui il fascismo sarebbe «l'autobiografia di una nazione», per un altro verso critica la tesi di Croce, secondo cui l'avvento della dittatura fascista farebbe pensare a un'improvvisa e inspiegabile esplosione di barbarie e di follia, sarebbe da paragonare all'«invasione degli Hyksos». Nella lettura del fascismo l'essenzialismo di Gobetti non è meno ingenuo dell'autoassoluzione dell'Italia liberale cui procede Croce. Entrambe le «spiegazioni» del fascismo qui citate hanno il torto di ignorare la lotta di classe e tra progresso e reazione che caratterizzano la storia dell'Italia come degli altri paesi. Ed è alla luce di tale lotta che si possono

comprendere l'accettazione in Italia dei risultati della rivoluzione d'ottobre e la formazione del partito comunista, che non è l'importazione artificiosa di un'ideologia straniera, come pretendeva la propaganda reazionaria. In modo analogo, a Cuba, prima ancora che a Fidel Castro, ci si richiama a José Martí che, pur non avendo conosciuto Marx, ha compreso la necessità della lotta contro il neocolonialismo, oltre che contro il dominio coloniale classico, e ha intuito la dimensione anche economico-sociale della lotta di liberazione nazionale. Oppure in Cina si prendono le mosse da Sun Yat-Sen che, senza mai essere stato marxista, ha salutato nella rivoluzione d'ottobre il momento iniziale della rivoluzione anticolonialista mondiale che egli auspicava e contribuiva a promuovere. In tutti questi casi si sottolineano le radici nazionali del movimento rivoluzionario che, in questo o quel paese, si richiama a Marx e a Lenin; resta fermo però che la piattaforma teorica è costituita dal marxismo-leninismo. È in questa tradizione di pensiero che io mi riconosco.

Che dire allora della scuola che fa capo a Galvano della Volpe? Mi sembra che in essa la questione coloniale svolga un ruolo ben ridotto. Quando nel 1954 Norberto Bobbio comincia a contrapporre negativamente il campo socialista all'Occidente liberale, Togliatti risponde mettendo l'accento sulla «barbara discriminazione tra le creature umane» di cui ho già parlato e rinviando alla condizione dei popoli non solo coloniali ma anche di origine coloniale (agli afroamericani oppressi dal regime di *white supremacy*). Della Volpe, invece, si limita a distinguere tra *libertas major* (quella socialista) e *libertas minor* (quella liberale), senza peraltro chiarire perché la seconda dovrebbe essere annullata dalla prima. Significativamente, al momento della sua rottura con il marxismo e il comunismo, Lucio Colletti traccia un bilancio catastrofico della vicenda storica iniziata con la rivoluzione d'ottobre senza fare parola dell'impulso da essa scaturito per la rivoluzione anticolonialista mondiale. L'atteggiamento a tale proposito assunto dall'operaismo forse è ancora più discutibile o più inquietante. Nel 1966, Mario Tronti pubblica *Operai e capitale*. Vi si immagina «Lenin in Inghilterra» (come suona il titolo di un capitolo centrale), ma non già per analizzare dall'interno l'Impero impegnato in una guerra coloniale dopo l'altra e pronto allo scontro per l'egemonia mondiale, ovvero la «nazione che sfrutta il mondo intero» (Engels) e nell'ambito della quale, secondo la denuncia di Marx, gli stessi operai, contagiati dall'ideologia dominante, considerano e trattano alla stregua di *niggers* gli irlandesi (gli abitanti della colonia selvaggiamente sfruttata e oppressa). No, in Inghilterra Lenin si occupa esclusivamente della fabbrica e della condizione operaia: in altre parole, il grande rivoluzionario viene letto nella chiave trade-unionista da lui aspramente criticata. È da aggiungere un'ulteriore considerazione: in *Operai e capitale* Tronti chiama a «sopprimere il lavoro», lanciando così una parola d'ordine o una «frase» (nel senso leniniano del termine) che di fatto esprime la rinuncia a edificare concretamente una società diversa da quella esistente e comporta la riduzione del marxismo a (impotente) «teoria critica» ovvero ad attesa messianica.

Credo di aver chiarito le ragioni di fondo e il senso della mia presa di posizione a favore del primo filone. Per quanto riguarda la mia «formazione», ritenendola di interesse ridotto, mi limito a un particolare: ho iniziato pubblicando nel 1970, su «Studi Urbinati» un saggio assai ampio (un libricino) dal titolo *Stato e ideologia nel giovane Marx*. Esso suscitò l'attenzione di Bobbio e fu inserito nella breve bibliografia che conclude la voce «Marxismo» da lui curata per il *Dizionario di politica* (Utet). Non ho più dato alle stampe questo testo, che a tratti risente dell'influenza di Althusser, un autore dal quale ho successivamente preso le distanze.

Gargani: «La teoria della lotta di classe si configura come una teoria generale del conflitto sociale» (LC, 53), questa sembra a tutti gli effetti la tesi centrale su cui è costruito l'intero impianto de *La lotta di classe*. Prima di guardare più da vicino alla specifica declinazione che Lei offre di questa tesi, vorrei chiederLe se la «teoria della lotta di classe» rappresenta per Lei l'aspetto più importante del pensiero di Marx e che relazione vede tra tale «teoria della lotta di classe» e il maturo progetto marxiano di una Critica dell'economia politica?

Losurdo: *Il capitale*, che come sottotitolo porta *Critica dell'economia politica*, dedica ampio spazio alla lotta della classe operaia per la riduzione dell'orario di lavoro, alle forme particolari e supplementari di sfruttamento imposto alla forza-lavoro femminile, allo sterminio dei pellerossa e alla «caccia ai pellenera» (ai neri da schiavizzare) che accompagnano l'emergere e lo sviluppo del capitalismo. Sono dunque ben presenti i tre fronti della lotta di classe di cui parlo nel mio libro.

Per quanto riguarda più propriamente la critica dell'economia politica, un punto dev'esser chiaro: in Marx essa non ha nulla a che fare con la visione cara al giovane Ernst Bloch, il quale nel 1918 invoca la fine di «ogni economia privata» e di ogni «economia del denaro» nonché della «morale mercantile che consacra tutto quello che di più malvagio vi è nell'uomo». Sono gli anni in cui la carneficina della prima guerra mondiale viene messa sul conto sì del sistema capitalistico-imperialistico e della gara per la conquista delle materie prime, dei mercati e del massimo profitto, ma anche e soprattutto sul conto dell'*auri sacra fames*. Sono anche gli anni in cui nella Russia sovietica si afferma il «comunismo di guerra», letto e celebrato da un fervente cattolico (Pierre Pascal) in quel momento a Mosca come l'avvento di una società all'insegna di una compiuta eguaglianza, di una società dove c'è posto solo per «poveri e poverissimi». Si tratta di motivi e di prese di posizione che, nel clima ideologico del tempo, suscitano un'eco considerevole nell'ambito del partito bolscevico e del movimento comunista internazionale. Conviene allora ricordare un brano del *Manifesto del partito comunista*: non c'è «nulla di più facile che dare all'ascetismo cristiano una mano di vernice socialista»; è così che si atteggiano quanti invocano «un ascetismo universale e un rozzo egualitarismo». In altre parole, in Marx la critica dell'economia politica non ha nulla a che fare con la rivendicazione della distribuzione egualitaria della miseria o della penuria o con la celebrazione populistica della miseria o della penuria come luogo dell'eccellenza morale. Già nei *Manoscritti economico-filosofici* possiamo leggere che il capitalismo pretende di trasformare il proletario in uno «schiavo ascetico ma produttivo». La critica dell'economia politica non è il culto dell'austerità o della «decrescita»; è invece la critica di un ordinamento che con Smith promette la «ricchezza delle nazioni» ma che di fatto nelle larghe masse popolari comporta l'ascetismo coatto (e la miseria spirituale tendenzialmente connessa a tale condizione). Ed è tale ordinamento che la lotta di classe è chiamata a rovesciare.

Gargani: «La storia di ogni società sinora esistita è la storia delle lotte di classe», con queste parole si apre il Manifesto del partito comunista. Lei commenta questa tesi affermando: «Il passaggio dal singolare al plurale fa chiaramente intendere che quella tra proletariato e borghesia è solo una delle lotte di classe e queste, attraversando in profondità la storia universale, non sono affatto una caratteristica esclusiva della società borghese e industriale» (LC, 7). Lei riconosce una pluralità di forme della lotta di classe, esortando così a sottrarsi a un'interpretazione binaria di essa, declinata cioè esclusivamente nei termini della lotta borghesia-proletariato. Accanto a quest'ultima, Lei individua essenzialmente altre due forme di lotta di classe, ossia quella per l'emancipazione della donna e quelle per l'emancipazione dei popoli dalla condizione coloniale prima e neo-coloniale poi. Sono però gli stessi Marx ed Engels – a fronte di importanti prese di posizione ad esempio pro-unioniste durante la Guerra di Secessione americana, così come per la liberazione nazionale della Polonia nel 1863 o in difesa della rivolte irlandesi (lotte non immediatamente leggibili attraverso lo schema binario di una lotta di classe proletariato/borghesia) – a non aver dato una cornice teorica compiuta alla propria lettura plurale delle lotte di classe, che tuttavia de facto hanno dimostrato in più occasioni di seguire. Non è possibile interpretare questa carenza teorica anche in ragione del permanere in Marx ed Engels di una certa attrazione verso una dimensione di filosofia della storia intesa quale processo finalistico? In altre parole, il fatto che Marx ed Engels privilegino la lotta di classe tra proletariato e borghesia non dipende essenzialmente dal fatto che questa lotta appare ai loro occhi come portatrice di una contraddizione storicamente decisiva, nella cui soluzione è riposta una certa carica messianica?

Losurdo: È da considerare indubbio «il fatto che Marx ed Engels privilegino la lotta di classe tra proletariato e borghesia»? In realtà, nelle loro opere amplissimo è lo spazio dedicato alla questione nazionale in Polonia e in Irlanda e alla questione coloniale. E proprio la riflessione su

tali problematiche stimola conclusioni teoriche di grande rilievo: «Non è libero un popolo che ne opprime un altro». E ancora: «La profonda ipocrisia, l'intrinseca barbarie della civiltà borghese ci stanno dinanzi senza veli, non appena dalle grandi metropoli, dove esse prendono forme rispettabili, volgiamo gli occhi alle colonie, dove vanno in giro ignude». Giudicare un paese (e il suo ordinamento politico) facendo astrazione dalla sua politica internazionale e dalla sorte da esso riservata ai popoli coloniali o di origine coloniale, come ancora oggi continua a fare l'ideologia dominante, significa mutilare la realtà e non tener conto del grande detto di Hegel (ben noto a Marx e a Engels): «La verità è l'intero». Resta fermo, tuttavia, che Marx ed Engels non hanno «dato una cornice teorica compiuta alla propria lettura plurale delle lotte di classe»; non hanno pensato sino in fondo la rottura, che pure stavano operando, con la lettura binaria del conflitto sociale; e dunque non hanno portato a termine tale rottura. Lenin si è spinto più avanti in questa direzione, anche se il clima apocalittico della prima guerra mondiale ha ostacolato anche in lui una resa dei conti finale. Nella lettura binaria è insito il rischio del messianismo. Devo però aggiungere che rompere con la lettura binaria e con il messianismo non significa accettare la visione, già criticata da Hegel, secondo cui non ci sarebbe nulla di nuovo sotto il sole e tutto si ridurrebbe a un «mattatoio». Non si tratta di scegliere tra una visione che riduce il processo storico a un incessante e insensato mattatoio e un finalismo nell'ambito del quale la pre-determinazione del risultato finale cancella di fatto la «serietà del negativo».

Gargani: *La sua lettura plurale delle lotte di classe parrebbe dal punto di vista teorico per alcuni versi debitrice verso lo scritto del 1937 di Mao Zedong Sulla contraddizione. L'attenzione di Mao nel distinguere tra la «contraddizione principale» e le «secondarie» sembrerebbe presente al fondo della sua lettura plurale delle lotte di classe, che ambisce a cogliere in profondità la natura specifica della congiuntura. La sua teoria delle lotte di classe guarda pertanto alla possibilità di “trascendere” la dimensione binaria della lotta di classe tra borghesia e proletariato, cercando in tal modo di cogliere ove si colloca di volta in volta nella situazione data la contraddizione decisiva. D'altronde, la tesi di Mao del 1938 secondo cui nella resistenza anti-giapponese «la lotta di classe assume la forma della lotta nazionale» (LC, 171) gioca un ruolo decisivo nel modo in cui Lei legge il conflitto sociale a livello geopolitico. È effettivamente così? Che peso riveste Mao nella sua interpretazione di Marx?*

Losurdo: Il mio debito nei confronti di Mao è indubbio, convinto e credo anche dichiarato. Egli riflette sulla più grande rivoluzione anticoloniale della storia, che si sviluppa mentre continuano ovviamente a manifestarsi tensioni e conflitti di ogni genere all'interno del grande paese asiatico e mentre a livello mondiale permane e anzi si acutizza lo scontro tra le grandi potenze colonialiste e imperialiste che mirano a controllare la Cina: nel 1937 il Giappone ha preso ormai il posto della Gran Bretagna e degli Stati Uniti, per essere a sua volta soppiantato dagli USA otto anni dopo. Come orientarsi in questo intreccio di contraddizioni? Qual è la contraddizione principale? Come si manifesta la lotta di classe? Su quali alleati e sino a che punto può contare il protagonista della lotta di classe emancipatrice (il popolo impegnato a scuotersi di dosso il giogo colonialista)? Nello sforzo di rispondere a tali domande Mao ha rotto definitivamente con la lettura binaria del conflitto sociale e ha arricchito Marx ed Engels: in essi la questione coloniale è ben presente ma i popoli coloniali non appaiono quali protagonisti di un processo rivoluzionario che modifica profondamente il corso della storia mondiale.

Gargani: *Un autore al quale non lesina critiche è Louis Althusser. Di quest'ultimo non accetta la tesi di una presunta «rottura epistemologica» tra un Marx umanistico pre-1845 (ancora carico di elementi etici di matrice prima liberali radicali poi feuerbachiani) e un Marx scienziato, anzi fondatore di una «nuova scienza» come «scienza della storia», lontana sia dall'etica che dall'umanismo, e depositata ne Il Capitale. In proposito afferma: «Se le Tesi su Feuerbach si concludono criticando i filosofi che si rivelano incapaci di “trasformare” un mondo nel quale l'uomo è calpestato e umiliato, Il Capitale è una “critica dell'economia politica” – come suona il sottotitolo – anche sul piano morale: “l'economista politico” è criticato non solo per i suoi errori teorici ma anche per la sua “stoica imperturbabilità” e cioè per la sua incapacità di indignazione morale dinanzi alle tragedie*

provocate dalla società borghese; in questo medesimo contesto va collocata la denuncia dei “farisei dell’economia politica”. In breve, è difficile immaginare un testo più carico di indignazione morale del primo libro del Capitale!» (LC, 91) Al di là di ciò, Althusser mi pare un autore che per molti versi ha valorizzato due questioni che a Lei sembrano care. Da un lato, penso al tema della pluralità delle contraddizioni, ossia alla questione della contraddizione «surdeterminata». Quest’ultima è funzionale in Althusser ad una messa in guardia verso una lettura riduzionistica della contraddizione, che eviti per l’appunto la riduzione di essa solamente a quella tra «forze produttive» e «rapporti di produzione». Dall’altro, penso soprattutto ai saggi raccolti in Lenin e la filosofia e alle Risposte a John Lewis, Althusser ha posto il massimo accento sulla lotta di classe fin dentro la pratica filosofica, giungendo ad affermare che «la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria». È critico verso Althusser anche rispetto a quest’ultimi due aspetti? Non pensa che le tesi anti-umanistiche althusseriane siano, in fondo, rivolte contro una determinata lettura della storia in chiave di filosofia della storia (legata cioè secondo Althusser alle categorie di «fine» e «origine»), da cui Marx intende affrancarsi? Tali tesi anti-umanistiche non hanno quindi più che altro a che fare con un’interpretazione non messianica di Marx, verso la quale d’altronde anche Lei sembrerebbe propendere?

Losurdo: Avendo letto Lenin, teorico della rivoluzione (che scoppia nell’anello debole della catena imperialista, là dove maggiormente di addensano le contraddizioni del sistema) e avendo studiato il saggio di Mao *Sulla contraddizione* (al quale *Leggere il Capitale* esplicitamente si richiama), trovo interessanti e pertinenti, ma non particolarmente originali, le considerazioni di Althusser sulla contraddizione «surdeterminata».

È vero, nel mio scritto giovanile sono stato influenzato anch’io dalla polemica contro l’umanismo. Ma è proprio su questo punto che ora si concentra la mia critica. Non si tratta solo o in primo luogo di una questione filologica. L’anti-umanismo preclude la comprensione delle lotte di classe che, ben lungi dall’aver una dimensione meramente economica, sono lotte per il riconoscimento. Ciò vale in particolare per le lotte dei popoli coloniali o di origine coloniale, a danno dei quali la carica di de-umanizzazione insita nel sistema capitalistico-imperialistico si manifesta e opera in modo particolarmente brutale. Ecco perché, nel corso della storia moderna e contemporanea, le grandi prove di forza tra anticolonialismo e colonialismo, tra abolizionismo e schiavismo (o semi-schiavismo), hanno visto tutte fronteggiarsi, sul piano ideologico, il pathos del concetto universale di uomo da un lato e la sua negazione o irrisione dall’altro, hanno visto fronteggiarsi l’umanismo e l’anti-umanismo. Un manifesto celebre della campagna abolizionista mostra uno schiavo nero in catene che esclama: «Non sono anch’io un uomo e un fratello?» (*Am I Not a Man and a Brother?*). Alla fine del Settecento, Toussaint Louverture dirige la grande rivoluzione degli schiavi neri invocando «l’adozione assoluta del principio per cui nessun uomo, rosso [cioè mulatto], nero o bianco che sia, può essere proprietà del suo simile»; per modesta che sia la loro condizione, gli uomini non possono essere «confusi con gli animali», come avviene nell’ambito del sistema schiavistico. Sul versante opposto, Napoleone, che si propone di reintrodurre a Santo Domingo/Haiti dominio coloniale e schiavitù nera, proclama: «Sono per i bianchi, perché sono bianco; non c’è altra ragione oltre a questa, ma questa è quella buona». Circa un secolo dopo, mentre il sistema colonialista è al suo apogeo, se dinanzi a certi parchi pubblici del Sud degli Stati Uniti campeggia la scritta: «Vietato l’ingresso ai cani e ai negri» (*Niggers*); a Shanghai, la concessione francese difende la sua purezza mettendo bene in mostra il cartello: «Vietato l’ingresso ai cani e ai cinesi». Facciamo un altro salto nel tempo di un paio di decenni: con lo sguardo rivolto in particolare ai neri e ai popoli coloniali, lo statunitense Lothrop Stoddard elabora per la prima volta la categoria di *Under man*. Il termine viene subito tradotto in tedesco: *Untermensch* diventa così la parola-chiave dell’ideologia nazista e la bandiera che presiede alla gigantesca e barbara controrivoluzione colonialista e schiavista scatenata dal Terzo Reich. Sul versante opposto, vediamo i leader del movimento comunista denunciare indignati la dissoluzione nominalistica del concetto universale di uomo. Lenin richiama l’attenzione sul fatto che, agli occhi dell’Occidente, le vittime dell’espansionismo coloniale «non meritano nemmeno l’appellativo di popoli (sono forse popoli gli asiatici e gli africani?)»; in ultima analisi, esse

vengono escluse dalla stessa comunità umana. Ancora più esplicito è Gramsci, il quale denuncia i «bianchi superuomini» e fa notare che, persino per un prestigioso filosofo (Bergson), «in realtà “umanità” significa Occidente». In conclusione: sono in gioco secoli di storia e di lotta di classe; non possiamo comprenderli a partire dall’anti-umanesimo.

Mi rendo conto che nella sua polemica Althusser prende di mira un «umanesimo» impegnato a occultare la realtà dello sfruttamento e dell’oppressione. Sennonché, qui interviene secondo me un secondo errore. Non ci sono termini ideologicamente e politicamente «puri». Per fare solo un esempio: negli USA dell’Ottocento «democratico» si definiva il partito impegnato a difendere prima la schiavitù nera e poi il regime di *white supremacy*, ma questo non è un motivo per irridere la rivendicazione della democrazia.

La liquidazione della piattaforma teorica che presiede a secoli di lotte di classe provoca due conseguenze assai rilevanti e assai negative: 1) Marx ha più volte insistito sul fatto che la sua teoria è l’espressione teorica di processi e movimenti reali. Con Althusser, invece, ha luogo uno slittamento nell’idealismo. Il materialismo storico è visto come il risultato della genialità di un singolo individuo: facendo seguito alla scoperta del «continente matematico a opera dei greci» e del «continente fisico a opera di Galilei e dei suoi successori», Marx si lancia alla scoperta del «continente Storia». Dopo aver ripetutamente rimproverato all’umanesimo di occultare la lotta di classe, ora è proprio Althusser a far dileguare la lotta di classe alle spalle dell’elaborazione del materialismo storico. 2) Lo slittamento nell’idealismo è al tempo stesso uno slittamento nell’eurocentrismo. In Marx e in Engels (e in Lenin, Gramsci ecc.) il materialismo ha alle spalle per un verso la rivoluzione industriale, per un altro verso la rivoluzione politica, in primo luogo quella francese. Entrambe queste rivoluzioni non hanno una dimensione esclusivamente europea. La prima rinvia in qualche modo al processo di formazione del mercato mondiale, all’espansionismo coloniale, all’accumulazione capitalistica originaria; la seconda vede uno dei suoi momenti più alti nella sollevazione degli schiavi neri di Santo Domingo e nell’abolizione della schiavitù coloniale decretata a Parigi dalla Convenzione giacobina. Con Althusser, invece, l’elaborazione del materialismo storico risulta essere il capitolo di una storia intellettuale che si svolge esclusivamente in Europa.

Gargani: *Lei coglie in Marx una «visione tragica del processo storico e della stessa lotta di classe», la quale lo porta ad esempio ad ammettere come «le rivendicazioni nazionali dei cechi o di altre nazionalità possono smarrire la loro legittimità, non perché in sé prive di fondamento, ma in quanto assorbite da una realtà più potente, che costituisce una minaccia ben più grave per la libertà e l’emancipazione delle nazioni» (LC, 158). Riconosce poi l’importanza del gramsciano «momento catartico» (LC, 232), quale presupposto per acquisire un’autentica coscienza di classe che legittima l’accettazione di rinunce che coprono periodi storici anche non brevi. Riporta il caso del proletariato come classe politicamente dirigente, ma non economicamente dominante durante la NEP (LC, 227-228) e cita qui Benjamin che vede nella NEP l’interruzione dell’«osmosi di denaro e potere» (LC, 228). L’acquisizione di uno sguardo sinottico, capace quindi di legittimare entro il quadro complesso della congiuntura rinunce che paiono nell’immediato in aperto contrasto con gli interessi della classe che intendono rappresentare costituisce una questione classica del leninismo (a dire il vero già in Kautsky), ossia quella della coscienza di classe «portata dall’esterno». Lei dice in proposito: «L’acquisizione della coscienza di classe e la partecipazione alla lotta rivoluzionaria di classe presuppongono la comprensione della totalità sociale in ogni suo aspetto» (LC, 150). Qui si apre un problema che mi sembra un po’ in ombra nel suo La lotta di classe, ossia il ruolo che il partito, o comunque una forza politica organizzata, necessariamente riveste nel riconoscere, orientare e in ultima istanza plasmare lotte di classe che altrimenti rimarrebbero allo stato incipiente e si disperderebbero facilmente. Che ruolo e peso riveste il partito o più in generale la forza politica organizzata nel riconoscimento, conduzione – e per molti nella vera e propria “creazione” – delle lotte di classe?*

Losurdo: A partire dalla lettura che faccio del *Manifesto del partito comunista*, il mio libro è anche una storia dei partiti che si sono richiamati al socialismo. Particolare attenzione (due paragrafi) riservo al *Che fare?*, cioè al testo in cui Lenin si impegna a fornire una fondazione teorica al partito

bolscevico. Il mio libro è altresì una storia del processo che conduce dalla Prima alla Terza Internazionale (con qualche cenno critico anche alla Quarta), cioè una storia delle Associazioni internazionali dei partiti di orientamento socialista o comunista. A tale proposito mi soffermo a lungo a dimostrare che non è l'Internazionale il possibile protagonista della rivoluzione: in occasione delle grandi crisi storiche, dalla guerra franco-prussiana ai due conflitti mondiali, la Prima, la Seconda e la Terza Internazionale (per non parlare della Quarta) si sono rivelate incapaci di essere all'altezza della situazione. È la conferma che a guidare vittoriosamente il processo rivoluzionario (e di edificazione dell'ordine nuovo) può essere solo il partito di un determinato paese, un partito che, pur nel suo internazionalismo, respinge ogni forma di «nichilismo nazionale» (per dirla con Dimitrov), riesce a radicarsi su un terreno nazionale e finisce in qualche modo con il rappresentare tendenzialmente, al di là della causa del proletariato, quella della nazione nel suo complesso. Va comunque da sé che la teoria del partito può essere sviluppata e approfondita ulteriormente.

Gargani: *La sua «teoria delle lotte di classe» al plurale contiene alcuni aspetti che potrebbero suonare un po' impopolari e, a tratti, persino ruvidi alle orecchie di certi orientamenti culturali odierni. Lei compie in generale un riconoscimento del ruolo centrale del lavoro e della produzione quale strumenti imprescindibili in tutti i paesi ex-coloniali o semi-coloniali che cercano di impostare una società socialista, si richiama in tal senso al caso storico dell'Unione Sovietica della NEP e sempre a quest'ultima quale modello a cui si ispira la stagione di riforme economico-politiche introdotte da Deng Xiaoping in Cina sul finire degli anni '70 (LC, 227). Tutto ciò presuppone teoricamente un ampio riconoscimento del peso teorico di concetti quali individuo, lavoro e in ultima istanza responsabilità. Tale sottolineatura si pone diametralmente controcorrente rispetto alla critica alla soggettività che, a partire da Foucault, raccorda oggi uno schieramento ampio del panorama filosofico. In tal senso Lei critica anche l'attacco di Serge Latouche verso il «totalitarismo produttivista» e la «società della crescita» (SA, 261). Se il suo discorso ci pare legittimo rispetto ai paesi ex-coloniali o semi-coloniali in cui vince o ha vinto una rivoluzione socialista, in cui la priorità diventa quindi in primo luogo quella di colmare il gap economico con i paesi più avanzati per non ripiombare in una condizione di nuova dipendenza economico-politica, dai suoi testi sembrerebbe emergere meno il problema della conformazione della soggettività e della specifica natura del lavoro nella società occidentale contemporanea. Quest'ultima pare infatti presentare una soggettività costitutivamente passiva innanzi alle dinamiche della riproduzione e anestetizzata rispetto all'idea non solo della lotta di classe, ma del conflitto tout court. Al di là di molte accentuazioni filosofiche improprie contenute nella critica alla soggettività – Lei definisce polemicamente Foucault «una sorta di icona» per la «sinistra occidentale» (SA, 267) – non crede tuttavia che si presenti oggi nella società occidentale una forma di soggettività per molti tratti nuova, di cui la «biopolitica» ha saputo cogliere alcuni aspetti?*

Losurdo: Non mi convince molto la contrapposizione tra «Est» e «Ovest» ovvero tra «Sud» e «Nord», e non solo perché anche (o forse soprattutto) a «Ovest» e a «Nord» occorre combattere lo smantellamento dello Stato sociale, la polarizzazione sociale e il ritorno della figura del *working poor*. La ragione principale è un'altra. Neppure l'impegno ecologico in senso stretto può fare a meno dell'appello all'«individuo» e al suo senso di «responsabilità»: diversamente, che efficacia avrebbe la lotta contro l'inquinamento? S'impone anche il «lavoro»: è pur sempre il lavoro, sia pure altamente qualificato, a rendere possibile la riduzione di energia per unità di prodotto, il ricorso alle energie rinnovabili, la progettazione e costruzione di abitazioni e città che rendano più agevoli il risparmio di energia e di acqua, la promozione e la diffusione del verde, la protezione dell'ambiente.

No, per comprendere il fenomeno ideologico cui Lei accenna, occorre forse un approccio diverso. Ai giorni nostri, assai folta è la schiera di coloro che con Nietzsche annunciano l'eclissi del soggetto e, più enfaticamente, con Foucault, la morte dell'uomo; non meno folta è però la schiera di coloro che, con Bobbio e numerosi altri autori, parlano dei diritti dell'uomo come della religione civile del nostro tempo. Queste due analisi sono tra loro difficilmente compatibili; eppure non mancano coloro che, soprattutto a sinistra, si richiamano contemporaneamente a

Nietzsche-Foucault e a Bobbio, alla morte dell'uomo e alla religione dei diritti dell'uomo. Siamo immersi in un clima ideologico in cui la musica delle parole ha il sopravvento sul rigore concettuale: non invitava Giorgio Colli ad «ascoltare Nietzsche come si ascolta la musica»? Tra le due visioni qui messe a confronto la seconda mi sembra decisamente più attendibile: continuano a fiorire le organizzazioni, governative o non-governative, impegnate a scoprire e denunciare ogni possibile offesa all'uomo (e alla donna), al soggetto. Così diffusa e sentita è la religione dei diritti dell'uomo (e della donna) che essa è regolarmente strumentalizzata da quello che da più parti è stato definito l'«imperialismo dei diritti dell'uomo».

Resta tuttavia da spiegare la diffusione del motivo dell'eclissi o della morte del soggetto e dell'uomo (ho cercato di farlo a conclusione di un mio saggio dedicato a Sebastiano Timpanaro). In sintesi e con il ricorso a un'analogia: dopo aver celebrato da giovane (e nel clima di entusiasmo suscitato dalla rivoluzione francese) il passaggio dalla «perdita di sé» (in un «mondo estraneo») alla conquista della «soggettività», negli anni della Restaurazione Schelling condanna la «filosofia negativa» (in primo luogo quella hegeliana), accusata di aver preso le mosse dal *cogito ergo sum*, dalla soggettività cartesiana. Come spiega Hegel, con il sopraggiungere della delusione e del disincanto, la celebrazione della creatività del soggetto può agevolmente rovesciarsi nel suo contrario. In modo analogo nel secondo dopoguerra, dopo essersi entusiasmata per il pathos dell'*engagement* del soggetto e aver sottoscritto la polemica di Sartre contro il materialismo storico (incapace di mostrare che «la realtà dell'uomo è azione»), la sinistra occidentale è approdata all'heideggeriana denuncia dell'oblio dell'essere ovvero alla presa d'atto, tutt'altro che sofferta, della morte del soggetto e dell'uomo.

Nel frattempo il clima ideologico e politico sta di nuovo cambiando. La crisi economica da un lato e l'aggravarsi dei pericoli di guerra dall'altro stanno provocando un certo risveglio, come dimostrano l'imponente mobilitazione nel 2003 contro la seconda guerra del Golfo e le più recenti manifestazioni contro «Wall Street e War Street». Quello che ancora manca è un'analisi articolata e persuasiva del quadro mondiale emerso con la fine della guerra fredda e, successivamente, con il delinarsi del declino dell'Impero americano.

Gargani: *Lei afferma: «Qualunque sia la conclusione che se ne voglia trarre, occorre prendere atto di un'amara verità: se attuata in modo prematuro e in forme ingenui, la democratizzazione di un paese può significare il via libera alle manovre destabilizzatrici e golpiste e comportare il trionfo della dittatura planetaria dell'imperialismo. È la conferma che non ha alcuna credibilità una professione di fede democratica che non lotti in primo luogo per la democratizzazione dei rapporti internazionali» (SA, 171). Richiama in proposito quello che definisce il «sillogismo di guerra» che è alla base degli interventi cosiddetti "umanitari" degli ultimi venticinque anni: «ci sono valori universali; l'Occidente ne è l'interprete e il custode esclusivo e dunque è titolare del diritto a esportare tali valori universali, eventualmente facendo ricorso anche a una guerra sovranamente dichiarata» (SA, 156). Dice anche: «È evidente che, arrogandosi il diritto di dichiarare superata la sovranità di altri Stati, i paesi della NATO si attribuiscono una sovranità dilatata e imperiale, da esercitare ben al di là del proprio territorio nazionale. In forme nuove si riproduce la dicotomia (nazioni elette e realmente fornite di sovranità/popoli indegni di costituirsi in Stato nazione autonomo) che è propria dell'imperialismo» (SA, 186). Rispetto al concetto di sovranità, Lei ricorre a quella che definisce la «classica» definizione weberiana di «sovranità statale» come «monopolio della violenza legittima» e aggiunge «sul piano internazionale gli USA si comportano già come se detenessero il monopolio della violenza legittima riservando esclusivamente a se stessi (e ai suoi alleati e subalterni) lo jus ad bellum e controllando di fatto la Corte penale internazionale e l'esercizio della giustizia internazionale nel suo complesso» (SA, 187). Se si guarda invece a una concezione schmittiana della sovranità, quanto accade nei cosiddetti "interventi umanitari" non parrebbe più essere qualcosa che viene sistematicamente violato, ma il manifestarsi dell'autentica natura della sovranità medesima, ossia di un concetto giuridico costitutivamente fondato sulla possibilità del "trascendimento" di quel piano legale stesso, che tale sovranità è al tempo stesso chiamata a legittimare. Non le sembra quindi che sia il concetto di sovranità pensato da Carl Schmitt nella sua Teologia politica, ossia la tesi per cui «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione», a manifestare l'autentica natura della*

sovranità operante nelle ripetute (e impunte) violazioni odierne del diritto internazionale compiute attraverso gli “interventi umanitari”?

Losurdo: Non vedo contraddizioni tra Weber e Schmitt; non a caso, il secondo si è talvolta atteggiato a continuatore del primo. L'uno e l'altro hanno il merito di aver formulato due illuminanti giudizi di fatto: a definire lo Stato moderno ovvero uno Stato moderno ben funzionante è il monopolio della violenza legittima; a definire il sovrano è la sua idoneità a decidere lo stato d'eccezione (e di conseguenza a ristabilire il monopolio della violenza legittima, messo in crisi dall'esplosione di una crisi devastante sul piano politico o politico-costituzionale).

Subito dopo il trionfo conseguito nella guerra fredda, i presidenti statunitensi, che si sono succeduti a Washington, si sono atteggiati a leader dello Stato mondiale in costruzione: le guerre da loro scatenate erano per definizione operazioni di polizia internazionale mentre coloro che resistevano erano fuorilegge da sottoporre a giudizio e da condannare (era il tentativo di attribuire agli USA il monopolio della violenza legittima); i presidenti statunitensi si avvalevano delle risoluzioni del Consiglio di Sicurezza dell'ONU ma non esitavano ad agire anche in loro assenza, allorché ai loro occhi si verificava una crisi umanitaria che esigeva in ogni caso un intervento risolutore (l'inquilino della Casa Bianca pretendeva di essere il sovrano che decideva lo stato d'eccezione). Significativamente, un esponente di primo piano della «rivoluzione neo-conservatrice» (Robert Kagan) invitava gli USA ad abbandonare ogni esitazione e a comportarsi «davvero da sceriffo internazionale, uno sceriffo che magari si è appuntato da solo la stella sul petto, ma che comunque è gradito ai più e cerca di imporre un minimo di pace e giustizia in un mondo selvaggio, in cui bisogna scoraggiare o annientare i banditi, spesso con le armi». Era il 2003, l'anno della seconda guerra del Golfo, che si scontrava all'ONU con l'opposizione non solo di Russia e Cina ma anche di Francia e Germania, in Iraq con la resistenza armata di settori importanti della popolazione, nelle piazze dell'Occidente e del mondo intero con la protesta di grandi masse. Già in quel momento la pretesa del presidente statunitense di svolgere il ruolo di sovrano planetario o di sceriffo internazionale si rivelava velleitaria.

Ma c'è una considerazione più importante. I concetti di monopolio della violenza legittima e di proclamazione dello stato d'eccezione a opera del sovrano sono sempre stati declinati al plurale rispettivamente da Weber e da Schmitt, i quali non hanno mai messo in discussione l'ordinamento vestfaliano. Se si vuole analizzare l'atteggiamento degli USA alla luce della lezione di Schmitt, piuttosto che a *Teologia politica*, conviene far riferimento a un altro saggio: *Völkerechtliche Formen des modernen Imperialismus*.

Gargani: Lei richiama in più luoghi un celebre passaggio contenuto nel messaggio al Congresso sullo stato dell'Unione del presidente Franklin Delano Roosevelt nel gennaio 1941, ossia quello in cui vengono espresse le “quattro libertà” fondamentali su cui dovrà essere fondato il mondo a venire: di parola, di culto, dal bisogno e dalla paura. Nel legittimare determinate scelte politiche condotte dai governi cubano e cinese, Lei introduce la possibilità di istituire una gerarchizzazione nel rispetto di queste libertà. Tale gerarchizzazione viene giustificata in ragione della differenza delle condizioni economiche di partenza e soprattutto della particolare congiuntura internazionale entro cui si trovano ad operare tali nazioni. Lei dice in proposito: «per secoli sottoposta prima al dominio coloniale spagnolo e poi al protettorato statunitense, vittima nel 1961 di un tentativo di invasione, assediata e minacciata da una superpotenza che in passato più volte ha tentato di assassinare il leader dell'isola ribelle, Cuba è di fatto costretta a fissare fra i diversi valori universali una scala di priorità, al vertice della quale è ovviamente collocato il valore, esso stesso universale, dell'indipendenza e dignità nazionale. Considerazioni analoghe si potrebbero fare per altri paesi» (SA, 159-160). Rispetto ai dirigenti della Repubblica popolare cinese, Lei afferma poco oltre: «essi hanno sinora messo l'accento sul diritto alla vita e sulla liberazione dalla miseria di centinaia di milioni di persone – valori di cui è difficile contestare l'universalità – piuttosto che sulla democratizzazione, alla quale tuttavia dichiarano di non voler rinunciare e alla quale non negano l'attributo dell'universalità, anche se si tratta ora di una universalità chiamata a rispettare le peculiarità nazionali» (SA, 160). È tuttavia Lei stesso a mostrarsi consapevole dell'estrema cautela con cui il discorso sulla

«gerarchizzazione» delle libertà va trattato e avverte: «Ovviamente, se non le priorità fissate dai dirigenti cubani o cinesi (o vietnamiti ecc.), i tempi di realizzazione dei diversi valori universali possono essere messi in discussione, ma forse dovrebbero dar prova di minor sicumera i campioni della Crociata democratica, che negli USA alla prima occasione hanno largamente ridimensionato il principio e il valore universale della rule of law, come dimostrano Guantánamo, la pratica della rendition e la “kill list” settimanale di Obama» (SA, 160). Grosso modo, quindi, parrebbe esserci una parte, il mondo occidentale, che antepone le libertà di parola e di culto a quelle dal bisogno e dalla paura e un'altra parte che, per ragioni che Lei giudica legittime, antepone quelle dal bisogno e dalla paura alle prime due. Parrebbe qui trovarsi davanti a un vero e proprio caso di lotta di classe a livello globale, in cui essenzialmente due parti del mondo cercano, a partire da differenti condizioni di potere economico, politico e mediatico, allo stesso modo di legittimare “ideologicamente” la propria condotta in tema di diritti e di politica interna e internazionale. Ne Il Manifesto del partito comunista Marx, parlando della lotta di classe come «battaglia», aggiunge che essa «si è ogni volta conclusa con una trasformazione rivoluzionaria dell'intera società o con il comune tramonto delle classi in conflitto». Se è vero che anche qui ci troviamo di fronte ad un caso di lotta di classe a livello globale, che esito prevede da questo conflitto?

Losurdo: Se anche non l'ho mai sviluppato in modo sistematico, in più occasioni nei miei libri evoco il tema del «conflitto delle libertà», che in determinate circostanze può intervenire in questo o quel paese, qualunque sia il suo regime politico-sociale. Nel gennaio 1941 Franklin Delano Roosevelt poteva ben proclamare ed enumerare le «quattro libertà», ai suoi occhi tutte essenziali e irrinunciabili; un anno dopo, però, mentre infuriava la guerra con il Giappone, con un semplice ordine esecutivo egli decideva la deportazione e l'internamento di tutti i cittadini americani di origine giapponese, compresi donne e bambini. Possiamo e forse dobbiamo discutere sino a che punto fosse reale e fondato il pericolo del formarsi di una quinta colonna sul territorio statunitense, collocato a migliaia di chilometri di distanza dai teatri delle operazioni belliche; più difficile è mettere in dubbio l'inevitabilità di una gerarchizzazione delle libertà (con il primato accordato alla sicurezza nazionale e alla «libertà dalla paura»), allorché interviene una grande guerra. Non diversamente si era comportato Wilson in occasione del primo conflitto mondiale. Che ne era delle tradizionali libertà liberali dopo il varo, il 16 maggio 1918, dell'*Espionage Act*? In base a esso si poteva essere condannati sino a venti anni di carcere per essersi espressi «in modo sleale, irriverente, volgare o abusivo sulla forma di governo degli Stati Uniti, ovvero sulla Costituzione degli Stati Uniti, ovvero sulle forze militari o navali degli Stati Uniti, ovvero sulla bandiera [...] ovvero sull'uniforme dell'esercito o della marina degli Stati Uniti». È una regola: «pur protetta dall'Atlantico e dal Pacifico, ogni volta che a ragione o a torto si è sentita in pericolo, la repubblica nordamericana ha proceduto a un rafforzamento più o meno drastico del potere esecutivo e a un restringimento più o meno pesante delle libertà di associazione e di espressione. Ciò vale per gli anni immediatamente successivi alla rivoluzione francese (allorché i suoi seguaci in terra americana erano colpiti dalle dure misure previste dagli *Alien and Sedition Acts*), per la Guerra di secessione, la prima guerra mondiale, la Grande depressione, la seconda guerra mondiale, la guerra fredda, la situazione venutasi a creare dopo l'attacco alle Torri gemelle» (SA, 168). D'altro canto, è un testo classico, anzi sacro, del costituzionalismo liberale statunitense ad affermare a chiare lettere che in situazioni di crisi acuta il potere esecutivo deve poter procedere «senza limiti» (*without limitations*) e senza «vincoli costituzionali» (*constitutional shackles*) (Hamilton, «The Federalist», n. 23).

Come si vede, la tesi secondo cui sempre e in ogni caso gli USA considererebbero irrinunciabili le libertà liberali è un mito o, per l'esattezza, un'ideologia della guerra agitata contro i potenziali nemici. Per lungo tempo la Repubblica popolare cinese è stata esclusa dall'ONU, è stata assediata sul piano diplomatico, economico e militare, è stata il bersaglio di minacce che non escludevano neppure il ricorso all'arma nucleare; tuttora essa vede un gigantesco apparato di guerra minacciosamente dispiegato agli immediati confini del suo spazio marittimo e aereo. In queste circostanze, ci si può stupire della grande attenzione, anzi della priorità riservata dal grande paese asiatico alla sicurezza nazionale ovvero alla «libertà dalla paura»?

Il conflitto delle libertà può manifestarsi anche tra diritti liberali da un lato e diritti economico-sociali dall'altro. La priorità di questi ultimi è stata riconosciuta da grandissimi filosofi occidentali. Secondo Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 127), l'uomo che rischia la morte per inedia subisce di fatto una «totale mancanza di diritti». Agevolato anche da un forte potere esecutivo, che ha impedito il deragliamento degli inevitabili conflitti politici, sociali e nazionali, il prodigioso sviluppo economico della Cina ha liberato centinaia di milioni di persone da quella situazione di «totale mancanza di mancanza» che, almeno in parte, era il risultato dell'aggressione colonialista iniziata con le guerre dell'oppio.

Si può benissimo criticare il carattere lento e contraddittorio del processo di democratizzazione nel grande paese asiatico, ma il modo con cui esso affronta i due conflitti delle libertà qui analizzati e la priorità accordata alla sicurezza nazionale e ai diritti economico-sociale ovvero alla «libertà dalla paura» e alla «libertà dal bisogno», tutto ciò mi sembra difficilmente contestabile. In ogni caso, l'Occidente liberale non ha alcun titolo per ergersi a maestro e domino.

Gargani: *Lei è tra i firmatari dell'Appello per la ricostruzione del partito comunista e ha preso attivamente parte ad alcune iniziative nel quadro di questo progetto, ma ha intitolato il suo libro *La sinistra assente*. Insomma, professor Losurdo, sinistra o comunismo? In che termini vede queste due posizioni politiche, ne privilegia lo iato o la continuità?*

Losurdo: L'ultimo capitoletto del *Manifesto del partito comunista* porta il titolo: «La posizione dei comunisti rispetto ai diversi partiti d'opposizione». Sono i partiti che, sia pure a partire da posizioni ideologiche e politiche, intendono anche loro trasformare «le condizioni politiche e sociali esistenti» e che più tardi Marx ed Engels, analizzando i dibattiti dell'Assemblea di Francoforte, definiranno come la «sinistra». Rispetto a tale «sinistra», i comunisti assumono un atteggiamento che è al tempo stesso di unità e di lotta (di critica delle debolezze e inconseguenze a essa rimproverate). Su tale linea si sono collocati i partiti socialisti e comunisti più maturi ed è in tale tradizione che io mi riconosco. Non vedo alcuna contraddizione tra l'impegno per «la ricostruzione del partito comunista» e l'augurio e l'incoraggiamento per la ripresa della sinistra nel nostro paese (e in Occidente). Una volta superata la lettura binaria del conflitto sociale, si comprende benissimo l'esistenza di forze che, pur non sottoscrivendo in alcun modo il programma comunista di rovesciamento dell'ordinamento capitalista-imperialista, si battono per la difesa dello Stato sociale e per una politica di pace. Semmai, sono stati autori quali Bobbio a ritenere che il rovesciamento del «campo socialista» in Europa orientale e la dissoluzione dei partiti comunisti in Occidente avrebbe dato slancio alla sinistra occidentale, finalmente liberata dal piombo nelle sue ali. Com'è noto, è avvenuto il contrario. Su ciò richiama l'attenzione *La sinistra assente*. A tale proposito il libro precisa che la ripresa della sinistra in Occidente (che a tratti si delinea) implica la lotta sì contro smantellamento dello Stato sociale ma anche contro guerre il cui carattere neocoloniale e le cui conseguenze catastrofiche sono ormai sotto gli occhi di tutti.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito

web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.