

## Malinconia, disfatta, rivoluzione

### Conversazione con Enzo Traverso\*

1) Quasi un secolo prima dell'era cristiana, gli schiavi, gli ultimi della Terra, provano una rivolta "totale", impossibile e forse disperata, contro il potere di Roma. Questa rivolta fonda un nuovo mito, quello della guerra degli schiavi, che si riassume in un nome: Spartaco. Duemila anni dopo, lo stesso nome ricompare in Germania nel momento in cui si decide l'esito della Grande Guerra. La moderna rivoluzione proletaria mondiale si riaggancia a quel mito antico: anch'essa è un'esigenza immediata e assoluta dell'impossibile. L'impossibile, ieri e oggi. "Combattiamo per le porte del cielo", come scrive Karl Liebknecht. Nel gennaio del 1919 a Berlino insorgono operai dell'industria, marxisti, reduci di guerra, socialisti, diseredati, eppure in quella rivolta non emerge soltanto la classica tensione che alimenta un'idea di rivoluzione implicata con lo sviluppo del processo storico ma affiora un'ispirazione messianica molto forte.

**Enzo Traverso:** C'è, in realtà, una dimensione messianica in tutte le rivoluzioni, talora implicita, talora riconosciuta dai suoi attori e dai suoi leader, talora elaborata retrospettivamente. Questo forse è proprio il caso della rivoluzione spartachista in Germania perché è vero che ci sono queste allusioni messianiche e utopiche nella sua retorica, nei comizi di Karl Liebknecht e negli articoli di Rosa Luxemburg, ma è stato soprattutto Ernst Bloch, dopo la rivoluzione, nei suoi diversi libri, da *Lo spirito dell'utopia* a *Il principio speranza*, a insistere, fino quasi a concettualizzarla, su questa dimensione messianica. In effetti, io penso che in quel momento la dimensione più pregnante della memoria storica è la guerra dei contadini in Germania negli anni della Riforma. Il nome di Spartaco nel 1919 risuona come un'eco di quegli eventi. Rosa Luxemburg lo riepuma fin dal settembre 1916, nelle sue "Lettere di Spartaco" scritte in carcere, ma i suoi articoli non spiegano né l'origine né le ragioni di questo titolo perché il suo significato appare evidente a tutti. Per cercare di essere ancora più precisi, bisogna aggiungere che nel 1919 i due "eroi", Müntzer e Spartaco, rivivono in un contesto storico che è quello della guerra mondiale appena conclusa. Senza la guerra, non si capisce il loro "ritorno". Più che una rivolta, Spartaco fa una vera e propria guerra, gli schiavi creano un esercito per la loro liberazione, e lo stesso Thomas Müntzer conduce una guerra contro i grandi proprietari terrieri. Nel 1919 siamo alla fine della Grande Guerra e i proletari, ai quali si riferiscono gli spartachisti, sono anch'essi dei soldati. Siamo, cioè, in un contesto che George L. Mosse

---

\* A cura di Luca Salza.

ha definito di “brutalizzazione” della politica, in cui la guerra fa irruzione nella politica e in cui la politica si fa con le armi. Un contesto in cui uno dei tratti costitutivi dello Stato moderno, vale a dire il monopolio che esso detiene della violenza, viene rimesso in discussione. I soldati, dopo la guerra, continuano la guerra. Essi utilizzano la violenza per cambiare lo stato di cose esistenti e, dall'altra parte della barricata, altri soldati usano la violenza per reprimere questo tentativo.

2) Forse tocchiamo un punto decisivo, quello della violenza “rivoluzionaria”. Spartaco è il nome della violenza di classe. Spartaco è il nome di una guerra “giusta” fatta contro la guerra, e contro l'ingiustizia e la dominazione. Non so se i dissidenti della socialdemocrazia tedesca giustificano teoricamente la loro scelta di riferirsi a Spartaco per opporsi alla Grande Guerra e al tradimento delle vecchie organizzazioni del movimento operaio. Ma mi interessa sapere le ragioni per cui la violenza (la guerra di Spartaco ieri e oggi) viene giustificata, se non esaltata, in un contesto di iper-violenza. I socialdemocratici tedeschi, contro la guerra, si federano ben presto in una “Lega di Spartaco”, già nei primi mesi dopo la guerra, e poi continuano la loro politica nel nome di Spartaco. Cosa significa questo riferimento per loro e in quella congiuntura? C'è una violenza “altra” rispetto alla violenza degli oppressori? Che cosa significa una sospensione violenta del continuum storico che non si lasci assimilare dalla violenza delle classi dominanti? A questo proposito, è possibile pensare il saggio sulla violenza di Benjamin del '21 come un esito dell'insurrezione del '19 (Benjamin, 1921)?

**E.T.:** Inizio a rispondere a quest'ultima domanda. Benjamin scopre il marxismo intorno alla metà degli anni 20, quando incontra Asja Lacis. All'epoca dell'insurrezione spartachista, egli è indifferente al movimento insurrezionale, almeno per quello che si sa dalla sua biografia. Non solo non partecipa agli eventi, ma cerca anche di proteggersi dalla violenza. La sua radicalizzazione avviene dopo. Il suo famoso testo del 1921 parla di una violenza “mitica” e totalmente destoricizzata. Non partecipa a un movimento di lotta. Assolutamente diverso è il modo con il quale Benjamin scrive di violenza e di storia a partire dagli anni 30, quando, tra gli altri riferimenti, si riallaccia anche al marxismo per analizzare l'azione rivoluzionaria. L'insurrezione spartachista è probabilmente una sorta di sub-testo, perché esprime perfettamente l'idea di una rivoluzione che, svolgendosi come atto liberatorio nel presente, si carica di memoria e redime i vinti del passato. Per parlare degli spartachisti, dietro le loro posizioni sulla violenza c'è l'idea, che Lenin renderà famosa con uno slogan, secondo cui bisogna trasformare la guerra mondiale in una guerra civile. Per Rosa Luxemburg, questo è chiaro fin dai primi giorni dopo lo scoppio della guerra mondiale. La *Junius-Broschüre* (Luxemburg, 1916) è una straordinaria diagnosi dell'epoca, un'epoca che ha reso caduca l'idea del socialismo come esito di un processo graduale, una sorta di trascendenza

del progresso della civiltà occidentale. È un'illusione. La guerra distrugge l'idea di progresso su cui si era costruita l'ideologia della socialdemocrazia. Un quadro come *Il quarto stato* di Pelizza da Volpedo, che mette in scena dei lavoratori che avanzano compatti, determinati e fiduciosi, verso il sol dell'avvenire, lasciandosi alle spalle le tenebre del passato, non ha più senso dopo il 1914 se non come avanzata di un esercito proletario. D'altra parte, il riferimento a Spartaco che sarebbe stato incomprensibile nella cultura socialdemocratica ottocentesca e primonovecentesca diventa improvvisamente attuale.

Con la guerra diventa chiaro, per la Luxemburg, che la società non si può cambiare pacificamente perché le classi dominanti non si faranno da parte senza resistere. La guerra dimostra che è la civiltà stessa, per la sua violenza, che costringe a combatterla con i suoi stessi mezzi. Mi sembra che questa sia l'idea soggiacente al ritorno a Spartaco. C'è anche da dire che nei primi anni della guerra le forme nuove che deve assumere la lotta per il socialismo sono ancora tutte da inventare. La nuova Internazionale "comunista" ancora non è nata, bisognerà attendere lo scoppio della rivoluzione in Russia. I socialisti che rifiutano la guerra non hanno ancora disegnato la loro rotta. Per questo i dissidenti della socialdemocrazia tedesca si mettono, in quegli anni, alla ricerca di tutta una serie di riferimenti storici, anche mitici, per ridare un senso al loro agire e al loro pensare. Ecco, allora, Müntzer e Spartaco. Questi riferimenti "teorici" e "storici" o "mitici" diventano "operativi" in un contesto di violenza estrema, come quello prodotto dalla guerra mondiale.

3) Il nome di Spartaco diventa attuale nell'Ottocento e nel Novecento con il marxismo, ma, ovviamente, anche nelle lotte anticoloniali. "Dov'è questo nuovo Spartaco" che potrebbe portare le popolazioni di schiavi "alla vendetta e al massacro"? si chiedeva l'abbé di Raynal nella sua *Histoire des Deux Indes*. La storia gli risponderà qualche anno dopo, perché, secondo molti politici e pensatori del XIX e XX secolo, la rivoluzione haitiana sarebbe una rivoluzione spartachista e Toussaint Louverture un nuovo Spartaco. Non è il problema della reincarnazione di Spartaco ad essere meritevole di attenzione, ma è tuttavia interessante cercare di capire in quali modi, in quali contesti un gesto di rivolta come quello di Spartaco, il gladiatore venuto dalla Tracia, e del suo esercito nomade, viene riattivato.

**E. T.:** In effetti, anche C. L. R. James nel suo libro sui giacobini neri parla della risonanza di Spartaco nella rivoluzione haitiana (James, 1938). Il nome di Spartaco come simbolo della rivolta degli schiavi è presente anche nei discorsi di Frederick Douglass durante la guerra civile americana. Douglass si riferisce a Spartaco perché vuole affermare che gli schiavi neri degli Stati Uniti non sono stati i primi a ribellarsi. La rivolta di Spartaco è esemplare per lui e per Toussaint Louverture perché è più di una rivolta, è una guerra. O forse per essere più precisi, è una rivoluzione. Arno Mayer dedica tutta la prima parte del suo

libro, *The Furies* (Mayer, 2002), al tentativo di concettualizzare la differenza fra rivolta e rivoluzione. Se lo seguiamo, in effetti, possiamo dire che Spartaco è il nome di una rivoluzione. Quella che lui organizza e dirige non è una rivolta spontanea. La sua “arte” lo porta a trasformare quella ribellione in una guerra di liberazione. Questo, per me, è il riferimento ricco di senso che il nome di Spartaco offre alla rivoluzione haitiana e agli abolizionisti durante la guerra civile americana.

4) Tuttavia se seguiamo la lettura di Furio Jesi dell’insurrezione spartachista del 1919 (Jesi, 2000), il nome di Spartaco si associa a un’idea di “rivolta” e non di “rivoluzione” perché quella sollevazione non si inserisce in un continuum storico, ma “sospende” il tempo. La differenza tra “rivolta” e “rivoluzione”, secondo Jesi, si situerebbe proprio nel fatto che mettono in gioco due temporalità diverse. Se la rivoluzione vuole imprimere un altro corso alla storia, creandone le condizioni, già prima del suo evento, attraverso un certosino lavoro preparatorio, che permetterà di iscrivere l’evento nella durata perché già esiste un’avanguardia che sarà capace, sulla base di questo lavoro, di guidare gli eventi; la rivolta, invece, si inserisce nel corso della storia, sospendendolo, anche solo per uno spazio ridotto di tempo, in modo sempre intempestivo, senza un’origine, senza una preparazione, senza uno scopo.

**E. T.:** Devo dire che per me “rivolta” e “rivoluzioni” non si differenziano in modo tanto sostanziale. Ci sono delle connessioni forti fra di loro. Ci sono delle “rivolte” che portano a delle “rivoluzioni”, delle “rivoluzioni” che nascono come “rivolte”. È il caso della Rivoluzione russa che sorge nel febbraio del 1917 come una “rivolta”. Ci sono delle “rivoluzioni” fallite che si iscrivono nella memoria come “rivolte” (questo è il caso dell’insurrezione spartachista). Tutte le “rivolte” hanno delle potenzialità rivoluzionarie. È vero che una “rivolta” non si prefigge fin dall’inizio un obiettivo. Ma, nel corso della lotta, come accade alla rivolta del febbraio 1917 in Russia, essa si organizza, si sviluppa e può sfociare in una “rivoluzione”. Per questo credo che vi sia un rapporto simbiotico fra “rivolta” e “rivoluzione”. E per questo credo anche che quella di Spartaco non sia solo una “rivolta”, ma anche una “rivoluzione”. Sia la rivolta che la rivoluzione “sospendono” il tempo — il tempo lineare, “omogeneo e vuoto”, per parafrasare Benjamin — dello storicismo; entrambe esprimono l’irruzione di una temporalità “kairotica” nella temporalità cronologica dell’ordine costituito che si perpetua e autoriproduce. Ma la rivolta è una sospensione temporanea, effimera, mentre la rivoluzione può cambiare irreversibilmente il processo storico.

5) La rivoluzione tedesca tuttavia “fallisce”. In questo senso essa non si iscrive nel “ciclo” del Novecento. Hobsbawm le dedica appena qualche rigo nel suo libro sul secolo breve, considerandola in modo molto negativo.

**E. T.:** L'insurrezione spartachista è entrambe le cose: è una “rivolta” e una “rivoluzione”. Nel suo famoso articolo “L'ordine regna a Berlino”, pubblicato dalla *Rote Fabne* il 14 gennaio 1919 (Luxemburg, 1919), al momento della sconfitta, Rosa Luxemburg la definisce una “rivoluzione” (il termine “rivolta” [*Aufbruch*] appare una sola volta riferito alla lotta dei canuti lionesi del 1831, mentre la vigilia è menzionato due volte in un articolo che cita la stampa controrivoluzionaria). Gli spartachisti ci stanno dentro proprio per tentare di organizzarla, di assumerne la direzione, diremmo per cercare di farla diventare una vera rivoluzione. Luxemburg sa bene che non esistono le condizioni perché questa rivoluzione sia vittoriosa, eppure col suo gruppo restano a lottare fino alla fine. Non tanto per un vano desiderio di sconfitta, ma perché si trovano in un contesto che, comunque, giudicano rivoluzionario: non possono abbandonare l'insurrezione a se stessa perché sarebbe un tradimento. Sanno che quel che avviene a Berlino in gennaio non è un evento isolato. In questo senso penso che non si possa isolare la “rivolta” dalla “rivoluzione”, cioè dal “ciclo” in cui essa si inserisce. L'insurrezione spartachista scoppia due mesi dopo la caduta dell'impero guglielmino, che produce, come in ogni episodio rivoluzionario, due proclamazioni alternative di un nuovo potere: Ebert proclama la repubblica democratico-liberale e Liebknecht una repubblica socialista. Questo dualismo di potere si crea a soltanto un anno di distanza dalla Rivoluzione russa. Ci sono, nello stesso tempo, lotte radicali in Baviera, dove presto verrà proclamata una repubblica dei consigli. Lo stesso accade in Ungheria con Bela Kun. Ecco, mi pare che l'insurrezione spartachista non si possa considerare una “rivolta” che scoppi in modo repentino, impreveduto e imprevedibile. Non è un “miracolo”. Malgrado tutto, essa si inserisce in un “ciclo” storico.

6) A parte la distinzione (o meno) fra “rivolta” e “rivoluzione”, possiamo soffermarci su un tema che sta affiorando di continuo nel tuo discorso, e che hai già affrontato in molti tuoi contributi decisivi (in particolare Traverso, 2016). Il tema della “sconfitta” e del “fallimento” delle rivoluzioni e delle rivolte. Il “fallimento” di quella insurrezione ne incarna anche il carattere esemplare per nuovi episodi rivoluzionari perché quella “sconfitta” non significa la fine della possibilità del cambiamento, anzi....

**E. T.:** Il “fallimento” del gennaio 1919, o meglio: l'assunzione della disfatta del tentativo rivoluzionario da parte dei protagonisti, si iscrive con coerenza in una cultura della sconfitta che appartiene alla storia del movimento operaio e della sinistra. Quello che scrive Rosa Luxemburg nel gennaio del 1919, poche ore prima di essere assassinata, sulla sconfitta della rivoluzione spartachista, riproduce esattamente lo schema che era già stato definito da Marx nel suo testo sulla fine della Comune di Parigi (Marx, 1871). Scritto anche questo “a caldo”, nei giorni immediatamente seguenti al massacro della settimana di sangue.

Si tratta di uno schema comune perché la sconfitta, in entrambi i casi, viene metabolizzata come una “lezione” di cui il movimento operaio deve fare tesoro per prepararsi alle lotte future. È come se si trattasse di un “momento” tragico ma quasi fisiologicamente ineluttabile sulla strada che porta alla vittoria finale. Nel mio libro cito come ultimo esempio di questa cultura “malinconica” della sinistra il discorso che diffonde Allende dal palazzo della Moneda poco prima di suicidarsi. Anch’egli riconosce che hanno perduto, ma i golpisti comunque non avranno l’ultima parola. Il sacrificio dei rivoluzionari di oggi non è inutile perché la loro lotta avrà una continuità. È questa la conclusione di tutti questi testi e discorsi della “malinconia di sinistra”: la vittoria è storicamente ineluttabile. La sconfitta non fa che rafforzare i loro lavori e i loro ideali perché li prepara alle lotte future. Le sconfitte, insomma, non sono mai definitive. Le sconfitte possono essere tragiche, sanguinose, ma sono solo delle battaglie perdute in una guerra che si vincerà, senza alcun dubbio. È evidentemente una visione teleologica della storia che è costitutiva della cultura del movimento operaio, anche se il marxismo ha messo in discussione questo finalismo dal punto di vista teorico. Ma c’è da fare una differenza fra le prese di posizioni teoriche e i discorsi, gli articoli legati alla prassi politica. Il comunismo è stato uno straordinario movimento che ha mobilitato milioni di persone verso un “obiettivo”. In nome di questo “obiettivo” si è disposti a fare ogni sacrificio, anche quello della propria vita. Perché si organizza la rivolta nel ghetto di Varsavia sapendo che non si ha nessuna possibilità di successo (è chiamata “rivolta” proprio perché tutti sono consci del suo esito)? Perché i comunisti non appena arrivano nei campi di concentramento si mettono a organizzare cellule di resistenza pur sapendo che saranno schiacciati? C’è l’idea che questo impegno ha un senso perché trascende il destino individuale delle persone. I sacrifici, le lotte, gli insuccessi sono tutti metabolizzati perché c’è un’idea di futuro che guida tutto il movimento operaio. Cosciente della pregnanza di questa cultura, Benjamin, critico radicale dell’idea di progresso e di ogni teleologia storica, cerca di rovesciare la prospettiva e introdurre nella cultura del movimento operaio un’idea di passato. La rivoluzione redime i vinti della storia. In effetti, in questa “malinconia di sinistra” è pure presente una concezione del lutto: la storia del comunismo è profondamente segnata da un culto dei martiri, tanto più forte quanto più il movimento comunista si è militarizzato e ha fatto proprie i riti e le liturgie dell’omaggio ai caduti. Oggi invece siamo schiacciati sul presente. È questa una delle ragioni che spiega il carattere “effimero”, “discontinuo” e “precario” delle lotte perché organizzare una lotta senza un’idea di futuro diventa molto difficile.

7) Se ritorniamo alla distinzione fra “rivolta” e “rivoluzione”, sulla base di quanto stai dicendo, possiamo forse notare una contraddizione nel tentativo di iscrivere in una “lunga durata” se non in un’epoca, un “evento” come una “rivolta”.

**E. T.:** Molti criticano la “rivolta” quando assume, fin dall’inizio, l’idea di sconfitta, quando, cioè, essa si produce nonostante il suo esito sia già evidente, quando non c’è nessuna possibilità di successo. Un esempio mi sembra illuminante: l’insurrezione del ghetto di Varsavia nell’aprile 1943. Alcuni resistenti ebrei ebbero all’epoca una reazione che può apparire oggi sorprendente: i rivoltosi avrebbero fatto meglio di scappare invece di battersi nel ghetto. Il loro è stato solo uno spreco di energie e di armi che avrebbero potuto usare altrove più efficacemente. Ora, i rivoltosi si rivoltano, “si manifestano” proprio per lasciare una traccia, perché hanno l’intuizione — se non la chiara coscienza — che il loro atto ha un senso anche se sanno di andare incontro a una tragica sconfitta. Essi, cioè, sanno di far parte di un movimento che ha una funzione nella storia. Questo è l’elemento comune di tutte le rivolte che, almeno nel Novecento, pur essendo delle “esplosioni” in un tempo e in un luogo precisi, si agganciano sempre a una dimensione temporale e spaziale più larga. L’insurrezione polacca dell’anno successivo è diversa, perché gli insorti pensano di poter vincere, ma in entrambi i casi sono spinti dalla convinzione profonda della legittimità politica e morale della loro scelta.

8) Per uno storico, comunque, una “rivolta” pone più problemi di una “rivoluzione”. Come si fa storia delle “rivolte”? Come è possibile scrivere una storia di “esplosioni” che spesso non “dicono” letteralmente niente? E per una politica rivoluzionaria il problema è ancora più difficile. Come riattivare la memoria delle “rivolte” e delle “rivoluzioni” sconfitte? Ci interessa lavorare su Spartaco per il nesso tra memoria e politica rivoluzionaria. Attenzione, memoria e non ricordo, perché la memoria è ciò che la classe oppressa deve alimentare per continuare a operare per trasformare la propria condizione (per questo motivo l’arte rivoluzionaria sarà sempre un’arte di montaggio). In fondo, si ritorna sempre al punto: la memoria per le classi oppresse non può mai farsi storia perché deve evitare qualsiasi forma di istituzionalizzazione.

**E. T.:** È un compito estremamente difficile, e affascinante, trasmettere la memoria rivoluzionaria. Soprattutto della “memoria degli oppressi”, di quella che a me piace chiamare la memoria “marrana”, sotterranea, una memoria che si trasmette al di sotto delle forme visibili dello spazio pubblico; una memoria che sfida la versione ufficiale della storia incarnata dalle istituzioni dominanti. Eppure è una memoria che “viaggia”, che si trasmette, nonostante tutto. Come dice Benjamin, la memoria è la traccia di un passato che non è mai finito. È un’illusione cercare di archivarlo. Si tratta di un passato in attesa di una redenzione, sempre pronto a riemergere. Oltre (e forse contro) il lavoro dello storico, questo passato riemerge, si fa memoria, quando nel presente vengono messe in avanti delle istanze che riproducono le

aspirazioni di allora e che si riallacciano alle lotte di chi è stato vinto e sconfitto. In America latina, ci sono dei movimenti di lotta che si riagganciano ai nomi e alle figure della cultura indigena. Pensiamo, ad esempio, ai Tupamaros. Spartaco, in Germania nel 1919, rappresenta un momento in cui la memoria sotterranea, sepolta da strati di tempo, sconfitta, improvvisamente ritorna in superficie. È quello che Benjamin chiama lo *Jetztzeit*. È questo il nesso fra memoria e politica rivoluzionaria. È una memoria che non è un ricordo (perché riesuma un passato lontano che non appartiene all'esperienza vissuta) e che non è neanche la memoria studiata dagli storici (per intenderci, quella materializzata nei “luoghi della memoria” definiti da Pierre Nora). Non è un patrimonio, è qualcosa di più misterioso e di più profondo.

9) Un'ultima domanda. Per noi, Spartaco è una figura del “potere destituente” (concetto, o contraccollo teorico, intorno a cui abbiamo costruito la rivista). Se la politica si è pensata sempre come una dialettica fra un potere costituito e un potere costituente, si dà, invece, un “potere destituente” quando la questione del potere costituito viene elusa. Il movimento di insubordinazione in questo caso non mira a prendere il potere, ma solo a scardinarlo, a delegittimarlo. Spartaco nella sua corsa deterritorializzata e deterritorializzante attraverso la penisola italiana schiva il potere, anche quando ottiene vittorie significative mira sempre verso un altrove, una fuga. In questo senso, Spartaco, la sua rivolta impossibile, la sua politica senza fondamento, lo Spartaco romano e quello tedesco del 1919, richiamano forse alcuni sollevamenti contemporanei. Parliamo di potere destituente per non lasciare fuori dalla politica la miriade di soggettività che rifiutano il potere politico, non in nome del potere, ma, se si può dir così, in nome di un'altra esistenza. Vale a dire, che non si pongono semplicemente contro il potere, ma a distanza da esso: lo schivano. È evidente che in un certo tipo di manifestazioni e di lotte, da vent'anni a questa parte, cioè, scusandomi per la schematizzazione, dalle rivolte di Los Angeles fino al movimento dei «gilets jaunes», cruciale è la dinamica del rifiuto, dell'assenza, della forza non negativa del negativo, della dimensione affermativa della distruzione, come critica di tutto quello che esiste, secondo quel nesso fra nichilismo e politica, concepito dal giovane Benjamin, che dovrebbe essere alla base di qualsiasi politica globale estranea alla politica del potere.

**E. T.:** È una domanda interessante, alla quale ho difficoltà a rispondere. Innanzitutto, vorrei precisare che Spartaco non è un'icona utile per elaborare un pensiero strategico. Spartaco è il nome di una lotta. Spartaco si è iscritto nella memoria degli oppressi perché ha organizzato una lotta, non perché indicasse un modello strategico. Per parlare poi della questione del potere destituente, devo dire che, forse per riflesso generazionale, sono piuttosto scettico su molte teorie e prese di posizioni attuali che tendono a idealizzare, talvolta a feticizzare, quelli che sono, a mio avviso, dei limiti dei movimenti emersi in questi



ultimi anni. Sono tentativi fatti con intelligenza, che mettono in avanti tutta una serie di tratti reali di questi movimenti, riflessioni interessanti, penso al libro di John Holloway (Holloway, 2002). Io non ci credo. Io non credo che si possa cambiare il mondo senza prendere il potere. Noi siamo confrontati a una situazione in cui, come oramai tutti riconoscono, i vecchi modelli della presa del potere non sono più operativi. Bisogna certamente inventare nuovi modelli, ma il fatto che i due modelli dominanti della sinistra novecentesca — da un lato il modello militare di presa del potere con la forza e dall'altro quello della lunga marcia dentro le istituzioni — siano falliti entrambi non ci autorizza a evacuare o evitare la questione del potere. Ogni rivoluzione afferma, in forme diverse, un potere destituente, ma se non vuole rimanere sconfitta non può evitare lo scoglio della costruzione di un potere costituente. Insomma, il fatto che i movimenti attuali non costituiscano un “potere costituente” è, a mio avviso, un segno della loro debolezza più che l'invenzione di un efficace modello alternativo. Ad esempio, i “gilets jaunes”, per i quali nutriamo un vivo interesse, non sono riusciti a delineare un'alternativa al sistema. Nello stesso tempo, non c'è dubbio che sono un movimento che ha messo in luce delle contraddizioni vere del liberalismo, della democrazia rappresentativa, e dei limiti della cultura ereditata dalla sinistra; insomma, un movimento che indica il bisogno “uscire” dall'eredità del Novecento, rifiutando le logiche della rappresentazione, rifiutando le relazioni gerarchiche al loro interno e rifiutando forme organizzative che erano autoritarie. Più generalmente i *gilets jaunes* hanno anche respinto vecchi pregiudizi. Quando ero un giovane militante, tutte le lotte dovevano strutturarsi intorno alla classe operaia industriale. Oggi, per fortuna, non esistono più soggetti “satelliti”, ed ogni lotta, da quella per l'ambiente a quella delle donne, dei gay, ecc., ha la sua legittimità.

Detto questo, penso che i movimenti attuali non debbano perdere di vista la questione del potere. Se i movimenti attuali non hanno avuto la forza di strutturarsi come “potere costituente” forse è anche perché non sono stati neppure un “potere destituente”.

10) Forse il “destituente” indica quel momento in cui c'è una tale forza del movimento di insurrezione che il potere scompare, che non c'è più necessità del potere. È un potere vuoto, un potere negativo, che annulla ogni gerarchia, ogni comando, ogni ruolo definito nella società: il momento in cui emerge il “comunismo”. Quando pubblicammo, alcuni di noi, delle tesi sul “potere destituente” (AA. VV., 2013), citammo una conversazione telefonica durante il “biennio rosso”, fra Albertini, il direttore del Corriere della Sera, e Amendola. Albertini chiedeva informazioni a Amendola sugli eventi. Di fronte all'insurrezione operaia, e al vuoto di potere che essa aveva creato nelle grandi metropoli industriali, egli voleva soprattutto intimare all'uomo politico di agire, di muoversi, di fare qualcosa, anche di dare il potere ai comunisti perché non si poteva vivere senza un potere costituito. Un potere, secondo la forma mentis

delle élites, ci vuole sempre, e allora diventa financo immaginabile di darlo, in situazioni estreme, ai nemici (al vecchio potere costituente?). L'importante è soprattutto evitare il trono vuoto. Si deve sempre trasformare il potere costituente in potere costituito. E invece no. Il "potere destituente" è quella sedia che resta gioiosamente vuota.

**E. T.** : C'è una concezione autoritaria del potere costituente. Domenico Losurdo diceva, ad esempio, chiaramente che ci vuole uno Stato. E diceva anche chiaramente che non ha mai condiviso certi aspetti del pensiero di Marx che postulano l'estinzione dello Stato. In prese di posizioni di questo tipo agisce la convinzione che l'auto-emancipazione della classe operaia è un'illusione, se non un errore: gli esseri umani sono fatti per essere governati. Io sono fortemente convinto della fecondità dell'intuizione marxiana della rivoluzione socialista come auto-emancipazione e del comunismo come società senza classi e senza stato (il che, tra l'altro, definisce Marx come un pensatore agli antipodi del totalitarismo perché la società che egli immagina è tutto il contrario di una società fagocitata dallo stato). Purtroppo Marx dice anche che il comunismo non si può istituire per decreto e che la rottura implica la violenza e un potere costituente, quella che lui chiama anche "dittatura del proletariato" (un termine che, nell'Ottocento, ha un significato e una connotazione nettamente diversi rispetto a quelli che ha preso nel Novecento). Secondo me, le rivoluzioni sono sempre portatrici di un "potere costituente" — Toni Negri lo ha ben analizzato — che può strutturarsi o rimanere una virtualità. Rimettere in questione lo stato come potere, come apparato coercitivo, lo stato come proprietà non significa non opporgli una resistenza, un "contro-potere". Il "trono vuoto" è un momento in un processo complesso di transizione tra una fase destituente e l'instaurazione di un nuovo potere, quello degli insorti auto-organizzati. Una società libera non ha bisogno di troni né di poteri coercitivi, ma temo che idealizzare il "trono vuoto" significhi ricadere nell'illusione che il potere si possa semplicemente "abolire". Se non si è capaci di riempire il vuoto lasciato dal vecchio potere destituito, prima o poi qualcuno lo farà, e la storia ci insegna che il risultato non è sempre entusiasmante, tutt'altro.

## **Bibliografia**

AA.VV., 2013, *Pouvoir destituant. Au-delà de la résistance / Potere destituente. Oltre la resistenza*, "Outis!", 3, 1/2013, Mimesis, Milano.

- Benjamin, W., 1921, *Zur Kritik der Gewalt*, in “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, t. 47, 1920-1921, n° 3, pp. 809-832.
- Benjamin, W., 1942, *Über den Begriff der Geschichte*, Los Angeles, Institut für Sozialforschung”: *Walter Benjamin zum Gedächtnis*. Hrsg. Von M. Horkheimer und Theodor Wiesengrund-Adorno.
- Bloch, E., 1923, *Geist der Utopie, endgültige Fassung*, Berlin, Paul Cassirer Verlag.
- Bloch, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Mein, Surkhamp.
- Holloway, J., 2002, *Changing the world without taking power*, London, Pluto Press.
- James, C. R. L., 1938, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, London, Secker & Warburg Ltd.
- Jesi, F., 2000, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Torino, Bollati Boringhieri.
- Luxemburg, R., 1916, *Die Krise der Sozialdemokratie [Die “Junius”-Broschüre]*, Zürich.
- Luxemburg, R., 1919, *Die Ordnung herrscht in Berlin* (14. Januar 1919), in “Die Rote Fahne” (Berlin), Nr. 14.
- Marx, K., 1871, *The Civil War in France: Address of the General Council of the International Working-Men's Association*, London.
- Mayer, A. J., 2002, *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolution*, Princeton University Press.
- Mosse, G. L., 1990, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the world wars*, Oxford University Press.
- Traverso, E., 2016, *Malinconia di sinistra: Una tradizione nascosta*, Milano, Feltrinelli.