

Mélancolie, défaite, révolution

Conversation avec Enzo Traverso*

1) Presque un siècle avant l'ère chrétienne, les esclaves, les derniers de la Terre, tentent une révolte « totale », impossible et peut-être désespérée, contre le pouvoir de Rome. Cette révolte fonde un nouveau mythe, celui de la guerre des esclaves, qui se résume en un nom : Spartacus. Deux mille ans plus tard, le même nom réapparaît en Allemagne au moment où se joue l'issue de la Grande Guerre. La révolution prolétarienne du monde moderne se raccroche à ce mythe antique : elle est aussi un besoin immédiat et absolu de l'impossible. L'impossible, hier et aujourd'hui. « Nous nous battons pour les portes du ciel », comme l'écrit Karl Liebknecht.

En janvier 1919, à Berlin, des ouvriers, des marxistes, des anciens combattants, des socialistes et des exploités se soulèvent. Or, dans cette révolte n'apparaît pas seulement la tension classique nourrissant une idée de révolution liée au développement du processus historique, mais se fait jour également une très forte inspiration messianique.

Enzo Traverso : Il y a, en réalité, une dimension messianique dans toutes les révolutions, tantôt implicite, tantôt reconnue par ses acteurs et ses dirigeants, tantôt élaborée rétrospectivement. C'est peut-être justement le cas de la révolution spartakiste en Allemagne : il est vrai qu'il y a ces allusions messianiques et utopiques dans sa rhétorique, dans les meetings avec Karl Liebknecht et dans les articles écrits par Rosa Luxemburg, mais c'est surtout Ernst Bloch, après la révolution, qui a insisté sur cette dimension messianique dans ses différents livres, de *L'Esprit de l'utopie* au *Principe espérance*, au point de la conceptualiser. En effet, je pense qu'à ce moment-là, la dimension la plus significative de la mémoire historique est la guerre des paysans en Allemagne dans les années de la Réforme. Le nom de Spartacus en 1919 résonne comme un écho de ces événements. Rosa Luxemburg l'exhuma en septembre 1916, dans ses « Lettres de Spartacus » écrites en prison, mais ses articles n'expliquent ni l'origine ni les raisons de ce titre car son sens est évident pour tous. Pour essayer d'être encore plus précis, il faut ajouter qu'en 1919 les deux « héros », Müntzer et Spartacus, revivent dans un contexte historique qui est celui de la fin de la guerre mondiale. Sans la guerre, on ne peut pas comprendre leur « retour ». Plus qu'une révolte, Spartacus a mené une véritable guerre, les esclaves ont créé une armée pour leur libération, et Thomas Müntzer lui-même a conduit une guerre contre les grands propriétaires terriens. En 1919, nous sommes

* Interview réalisée par Luca Salza (traduite de l'italien par Fanny Eouzan)

à la fin de la Grande Guerre et les prolétaires, auxquels les spartakistes font référence, sont eux aussi des soldats. C'est-à-dire que nous sommes dans un contexte historique que George L. Mosse a défini comme celui d'une « brutalisation » de la politique, où la guerre fait irruption dans la politique et où la politique se fait avec des armes. Un contexte dans lequel l'un des traits constitutifs de l'État moderne, à savoir son monopole sur la violence, est remis en question. Après la guerre, les soldats continuent la guerre. Ils utilisent la violence pour changer l'état des choses et, de l'autre côté de la barricade, d'autres soldats utilisent la violence pour réprimer cette tentative.

2) Nous touchons peut-être à un point décisif, celui de la violence « révolutionnaire ». Spartacus est le nom de la violence de classe. Spartacus est le nom d'une guerre « juste » contre la guerre, contre l'injustice et la domination. Je ne sais pas si les dissidents de la social-démocratie allemande justifient théoriquement leur choix de se référer à Spartacus pour s'opposer à la Grande Guerre et à la trahison des anciennes organisations du mouvement ouvrier. Mais je suis curieux de savoir pourquoi la violence (la guerre de Spartacus hier et aujourd'hui) est justifiée, voire exaltée, dans un contexte d'hyper-violence. Les sociaux-démocrates allemands, contre la guerre, se fédèrent rapidement en une « Ligue de Spartacus », dès les premiers mois de l'après-guerre, puis poursuivent leur politique au nom de Spartacus. Que signifie cette référence pour eux et dans cette situation ? Existe-t-il une violence « autre » que celle des oppresseurs ? Que signifie une suspension violente du continuum historique qui ne se laisse pas assimiler par la violence des classes dirigeantes ? À cet égard, est-il possible de considérer l'essai sur la violence de Benjamin de 1921 comme un des résultats de l'insurrection de 1919 (Benjamin, 1921) ?

E.T. : Je commence à répondre à cette dernière question. Benjamin découvre le marxisme au milieu des années 1920, lorsqu'il rencontre Asja Lacis. Au moment de l'insurrection spartakiste, il était indifférent au mouvement insurrectionnel, du moins pour ce que l'on sait de sa biographie. Non seulement il ne participe pas aux événements, mais il essaie même de se protéger de la violence. Sa radicalisation a lieu après. Son célèbre texte de 1921 parle d'une violence « mythique » et totalement déshistoricisée. Il ne participe pas au mouvement de lutte. La manière dont Benjamin écrit sur la violence et l'histoire est tout à fait différente à partir des années 1930, quand, entre autres références, il s'associe aussi au marxisme pour analyser l'action révolutionnaire. L'insurrection spartakiste est probablement une sorte de sous-texte pour lui, car elle exprime parfaitement l'idée d'une révolution qui, se déroulant comme un acte libérateur dans le présent, est chargée de mémoire et rachète les vaincus du passé. Pour en venir aux spartakistes, derrière leurs positions sur la violence il y a l'idée, que Lénine rendra célèbre avec un slogan, selon laquelle il faut transformer la guerre mondiale en guerre civile. Pour Rosa Luxemburg, cela est clair dès les

premiers jours après le début de la guerre mondiale. La *Junius-Broschüre* (Luxemburg, 1916) est un diagnostic extraordinaire de l'époque, une époque qui a rendu caduque l'idée du socialisme comme résultat d'un processus graduel, une sorte de transcendance du progrès de la civilisation occidentale. Cette idée est une illusion. La guerre détruit l'idée de progrès sur laquelle s'est construite l'idéologie de la social-démocratie. Un tableau tel que *Il Quarto Stato* de Pelizza da Volpedo, qui montre des ouvriers avançant compacts, déterminés et confiants vers des lendemains qui chantent, laissant derrière eux les ténèbres du passé, n'a plus aucun sens après 1914, sauf à l'interpréter comme l'avancée d'une armée prolétarienne. D'autre part, la référence à Spartacus, qui aurait été incompréhensible dans la culture social-démocrate des XIX^e et XX^e siècles, devient soudain pertinente.

Avec la guerre, il devient clair, pour Rosa Luxembourg, que la société ne peut pas être changée pacifiquement parce que les classes dominantes ne dégageront pas sans résister. La guerre montre que c'est la civilisation elle-même, à cause de sa violence, qui nous oblige à la combattre en utilisant les mêmes moyens que ceux qu'elle utilise. Il me semble que c'est l'idée sous-jacente au retour à Spartacus. Il faut dire aussi que dans les premières années de la guerre, les nouvelles formes que doit prendre la lutte pour le socialisme sont encore toutes à inventer. La nouvelle Internationale « communiste » n'est pas encore née, il faudra attendre l'éclatement de la révolution en Russie. Les socialistes qui rejettent la guerre n'ont pas encore fixé leur cap. C'est pourquoi les dissidents de la social-démocratie allemande de l'époque recherchent toute une série de références historiques, même mythiques, pour donner un sens à leurs actions et à leur pensée. Voici donc Müntzer et Spartacus. Ces références « théoriques » et « historiques » ou « mythiques » deviennent « opérationnelles » dans un contexte d'extrême violence, comme celui produit par la guerre mondiale.

3) Le nom de Spartacus devient pertinent aux XIX^e et XX^e siècles avec le marxisme, mais aussi, bien sûr, dans les luttes anticoloniales. « Où est ce nouveau Spartacus » qui pourrait conduire les populations d'esclaves à « la vengeance et au massacre » ? se demandait l'abbé de Raynal dans son *Histoire des Deux Indes*. L'histoire lui répondra quelques années plus tard, car, selon de nombreux hommes politiques et penseurs des XIX^e et XX^e siècles, la révolution haïtienne est une révolution spartakiste et Toussaint Louverture, un nouveau Spartacus. Ce n'est pas le problème de la réincarnation de Spartacus qui mérite l'attention, il est néanmoins intéressant d'essayer de comprendre comment, dans quels contextes un geste de révolte tel que celui de Spartacus, le gladiateur venu de Thrace, et son armée nomade, est réactivé.

E. T. : En effet, même C.L.R. James dans son livre sur les Jacobins noirs parle de la résonance de Spartacus dans la révolution haïtienne (James, 1938). Le nom de Spartacus comme symbole de la révolte

des esclaves est également présent dans les discours de Frederick Douglass pendant la guerre civile américaine. Douglass parle de Spartacus parce qu'il veut dire que les esclaves noirs des États-Unis n'ont pas été les premiers esclaves à se rebeller. La révolte de Spartacus est exemplaire pour lui et aussi pour Toussaint Louverture car c'est plus qu'une révolte, c'est une guerre. Ou probablement pour être plus précis, c'est une révolution. Arno Mayer consacre toute la première partie de son livre, *The Furies* (Mayer, 2002), à la tentative de conceptualiser la différence entre révolte et révolution. Si nous le suivons, en fait, nous pouvons dire que Spartacus est le nom d'une révolution. Ce qu'il organise et dirige n'est pas une révolte spontanée. Son « art » l'amène à transformer cette rébellion en guerre de libération. C'est, selon moi, la référence significative que le nom de Spartacus offre à la révolution haïtienne et aux abolitionnistes pendant la guerre civile américaine.

4) Cependant, si l'on suit la lecture de Furio Jesi de l'insurrection spartakiste de 1919 (Jesi, 2000), le nom de Spartacus est associé à une idée de « révolte » et non de « révolution » car ce soulèvement ne s'inscrit pas dans un continuum historique, il « suspend » plutôt le temps. La différence entre « révolte » et « révolution », selon Jesi, réside précisément dans le fait qu'elles mettent en jeu deux temporalités différentes. Si la révolution veut imprimer un autre cours à l'histoire, en en créant les conditions, même avant son événement, par un travail préparatoire minutieux permettant d'insérer l'événement dans la durée car il existe déjà une avant-garde qui pourra, sur la base de ce travail, guider les événements ; la révolte, en revanche, s'inscrit dans le cours de l'histoire en le suspendant, même pour un temps limité, toujours de façon intempestive, sans origine, sans préparation et sans but.

E. T. : Je dois dire que pour moi « révolte » et « révolutions » ne sont pas si différentes. Il existe des liens étroits entre elles. Il y a des « révoltes » qui mènent à des « révolutions », des « révolutions » qui surgissent comme des « révoltes ». C'est le cas de la Révolution russe qui est née en février 1917 comme une « révolte ». Il y a des « révolutions » ratées qui sont inscrites dans la mémoire comme des « révoltes » (c'est le cas de l'insurrection spartakiste). Toutes les « révoltes » ont un potentiel révolutionnaire. Il est vrai qu'une « révolte » ne se fixe pas un objectif dès le départ. Mais au cours de la lutte, comme lors de la révolte de février 1917 en Russie, elle s'organise, se développe et peut conduire à une « révolution ». C'est pourquoi je crois qu'il existe une relation symbiotique entre « révolte » et « révolution ». C'est pourquoi je crois aussi que les événements de 1919 en Allemagne ne constituent pas seulement une « révolte », mais aussi une « révolution ». La révolte et la révolution « suspendent » toutes les deux le temps – le temps linéaire, « homogène et vide », pour paraphraser Benjamin – de l'historicisme ; toutes les deux expriment l'irruption d'une temporalité « kairotique » dans la temporalité chronologique de l'ordre constitué, qui se

perpétue et se reproduit. Mais la révolte est une suspension temporaire et éphémère, tandis que la révolution peut changer irréversiblement le processus historique.

5) La révolution allemande toutefois « échoue ». En ce sens, elle ne s'inscrit pas dans le « cycle » du XX^e siècle. Hobsbawm, par exemple, n'y consacre que quelques lignes dans son livre sur le court siècle et la considère d'une manière très négative.

E. T. : L'insurrection spartakiste est à la fois une « révolte » et une « révolution ». Dans son célèbre article « L'ordre règne à Berlin », publié par *Die Rote Fabne* le 14 janvier 1919 (Luxemburg, 1919), au moment de la défaite, Rosa Luxemburg la définit comme une « révolution » (le terme « révolte » [*Aufbruch*] n'apparaît qu'une fois, quand elle fait référence à la lutte des canuts lyonnais de 1831, tandis qu'elle le mentionne deux fois, la veille, dans un article qui cite la presse contre-révolutionnaire). Les spartakistes participent à l'insurrection précisément pour essayer de l'organiser, d'en prendre la direction, pour essayer, on pourrait dire, d'en faire une véritable révolution. Rosa Luxemburg sait très bien que les conditions ne sont pas réunies pour que cette révolution soit victorieuse, mais avec son groupe ils continuent à se battre jusqu'au bout. Non pas tant à cause d'un vain désir de défaite, mais parce qu'ils se trouvent dans un contexte qu'ils jugent quand même révolutionnaire : ils ne peuvent pas abandonner l'insurrection à elle-même parce que ce serait une trahison. Ils savent que ce qui se passe à Berlin en janvier n'est pas un événement isolé. En ce sens, je pense que l'on ne peut pas séparer la « révolte » de la « révolution », c'est-à-dire du « cycle » dans lequel les événements de Berlin veulent s'insérer. L'insurrection spartakiste éclate deux mois après la chute de l'empire de Guillaume II, qui produit, comme dans tout épisode révolutionnaire, deux proclamations alternatives d'un nouveau pouvoir : Ebert proclame la république démocratique libérale et Liebknecht une république socialiste. Ce dualisme du pouvoir voit le jour seulement un an après la Révolution russe. En même temps, il y a des luttes radicales en Bavière, où une république de conseils sera bientôt proclamée. Il en va de même en Hongrie avec Bela Kun. Eh bien, il me semble que l'insurrection spartakiste ne peut pas être considérée comme une « révolte » qui éclate soudainement, de façon inattendue et imprévisible. Ce n'est pas un « miracle ». Malgré tout, elle s'inscrit dans un « cycle » historique.

6) Au-delà de la distinction (ou non) entre « révolte » et « révolution », nous pouvons à présent nous pencher sur un thème qui revient constamment dans ton discours, et que tu as déjà abordé dans nombre de tes travaux majeurs (notamment Traverso, 2016). Le thème de la « défaite » et de l'« échec » des révolutions et des révoltes. L'« échec » de cette insurrection incarne aussi son caractère exemplaire pour

de nouveaux épisodes révolutionnaires : cette « défaite » n'implique pas la fin de la possibilité du changement de la situation, bien au contraire...

E. T. : L'« échec » de janvier 1919, ou plutôt le fait que les protagonistes de cet épisode aient assumé la défaite de la tentative révolutionnaire, s'inscrit de façon cohérente dans une culture de la défaite qui appartient à l'histoire du mouvement ouvrier et de la gauche. Ce que Rosa Luxemburg écrit en janvier 1919, quelques heures avant d'être assassinée, sur la défaite de la révolution spartakiste, reproduit exactement le schéma qui avait déjà été défini par Marx dans son texte sur la fin de la Commune de Paris (Marx, 1871), également écrit « à chaud », dans les jours qui suivent immédiatement le massacre de la semaine sanglante. C'est un schéma commun parce que la défaite, dans les deux cas, est métabolisée comme une « leçon » dont le mouvement ouvrier doit profiter pour se préparer aux luttes futures. Il s'agit d'un « moment » tragique mais presque physiologiquement inéluctable sur le chemin qui mène à la victoire finale. Dans mon livre, je cite comme dernier exemple de cette culture « mélancolique » de la gauche le discours prononcé par Allende depuis le palais de la Moneda juste avant son suicide. Lui aussi reconnaît qu'ils ont perdu, mais le coup d'État n'aura pas le dernier mot. Le sacrifice des révolutionnaires d'aujourd'hui n'est pas inutile car leur lutte aura une continuité. Telle est la conclusion de tous ces textes et discours de la « mélancolie de gauche » : la victoire est historiquement inéluctable. La défaite ne fait que renforcer leur travail et leurs idéaux puisqu'elle les prépare aux luttes futures. Bref, les défaites ne sont jamais définitives. Les défaites peuvent être tragiques, sanglantes, mais ce ne sont que des batailles perdues dans une guerre qui sera gagnée, sans aucun doute. C'est évidemment une vision téléologique de l'histoire qui est constitutive de la culture du mouvement ouvrier, même si le marxisme a remis en cause ce finalisme d'un point de vue théorique. Mais il faut faire une différence entre les positions théoriques et les discours, les articles liés à la pratique politique. Le communisme a été un mouvement extraordinaire qui a mobilisé des millions de personnes vers un « objectif ». Au nom de cet « objectif », on est prêt à faire tout sacrifice, même celui de sa propre vie. Pourquoi organise-t-on la révolte dans le ghetto de Varsovie tout en sachant qu'il n'y a aucune chance de succès (on l'appelle, d'ailleurs, « révolte » précisément parce que tout le monde est conscient de son issue) ? Pourquoi les communistes commencent-ils à organiser des cellules de résistance dès leur arrivée dans les camps de concentration, alors qu'ils savent qu'ils seront écrasés ? Il y a, en effet, l'idée que cet engagement a un sens du moment qu'il transcende le destin individuel des gens. Sacrifices, luttes, échecs sont tous métabolisés parce qu'il y a une idée de futur qui guide tout le mouvement ouvrier. Conscient de l'importance de cette culture, Benjamin, critique radical de l'idée de progrès et de toute téléologie historique, cherche à renverser la perspective et à introduire dans la culture du mouvement ouvrier une idée du passé. La révolution rachète

les perdants de l'histoire. En fait, dans cette « mélancolie de gauche », il y a aussi une conception du deuil : l'histoire du communisme est profondément marquée par le culte des martyrs, d'autant plus fort que le mouvement communiste s'est militarisé et s'est approprié les rites et liturgies d'hommage aux morts. Aujourd'hui, cependant, nous sommes écrasés par le présent. C'est une des raisons qui explique le caractère « éphémère », « discontinu » et « précaire » des luttes. En effet, organiser une lutte sans une idée de futur est très difficile.

7) Si l'on revient à la distinction entre « révolte » et « révolution », sur la base de ce que tu dis, on constate peut-être une contradiction quand on essaie d'inscrire dans une « longue durée », sinon dans une époque, un « événement » comme une « révolte ».

E. T. : Beaucoup de gens critiquent la « révolte » quand elle assume, dès le début, l'idée de défaite, c'est-à-dire quand elle se produit alors que son sort est déjà écrit, alors qu'il n'y a aucune chance de succès. Un exemple me semble éclairant : le soulèvement du ghetto de Varsovie en avril 1943. Certains Juifs résistants ont eu à l'époque une réaction qui peut paraître surprenante aujourd'hui : les rebelles auraient dû s'enfuir et non pas combattre dans le ghetto. Ce n'était qu'un gaspillage d'énergies et d'armes qu'ils auraient pu utiliser plus efficacement ailleurs. Or, les rebelles se révoltent, se « manifestent » précisément pour laisser une trace, parce qu'ils ont l'intuition – voire la pleine conscience – que leur acte a un sens même s'ils savent qu'ils vont essuyer une défaite tragique. En fait, ils savent qu'ils font partie d'un mouvement qui a une fonction dans l'histoire. C'est l'élément commun de toutes les révoltes qui, au moins au XX^e siècle, même si elles sont des « explosions » dans un temps et un lieu précis, se rattachent toujours à une dimension temporelle et spatiale plus grande. Le soulèvement polonais de l'année suivante est différent, parce que les insurgés pensent qu'ils peuvent gagner, mais dans les deux cas ils sont motivés par la conviction profonde de la légitimité politique et morale de leur choix.

8) Pour un historien, une « révolte » pose quand même plus de problèmes qu'une « révolution ». Comment fait-on l'histoire des « révoltes » ? Comment est-il possible d'écrire une histoire d'« explosions » qui souvent ne « disent » rien ? Et pour une politique révolutionnaire, le problème est encore plus difficile. Comment réactiver la mémoire des « révoltes » et des « révolutions » vaincues ? Nous nous sommes intéressés à Spartacus pour le lien qu'il met en jeu entre mémoire et politique révolutionnaire. Attention, mémoire et non pas souvenir, parce que la mémoire est ce que la classe opprimée doit nourrir pour continuer à travailler à transformer sa condition (pour cette raison l'art révolutionnaire sera toujours un

art du montage). Après tout, la question essentielle est la suivante : la mémoire des classes opprimées ne peut jamais entrer dans l'histoire parce qu'elle doit éviter toute forme d'institutionnalisation.

E. T. : C'est une tâche extrêmement difficile et fascinante de transmettre une mémoire révolutionnaire. Surtout la « mémoire des opprimés », ce que j'aime appeler la mémoire « marrane », souterraine, une mémoire qui se transmet au-dessous des formes visibles de l'espace public, une mémoire qui remet en question la version officielle de l'histoire incarnée par les institutions dominantes. C'est une mémoire qui « voyage », qui se transmet, malgré tout. Comme le dit Benjamin, la mémoire est la trace d'un passé qui n'est jamais terminé. C'est une illusion que d'essayer de l'archiver. C'est un passé en attente de rédemption, toujours prêt à refaire surface. Au-delà (et peut-être contre) le travail de l'historien, ce passé réapparaît, il devient mémoire, quand dans le présent sont mises en avant des instances qui reproduisent les aspirations de ce passé et qui sont liées aux luttes de ceux qui ont perdu. En Amérique latine, il existe des mouvements de lutte qui se rattachent aux noms et aux figures de la culture indigène. Pensez, par exemple, aux Tupamaros. Spartacus, en Allemagne en 1919, représente un moment où la mémoire souterraine, enfouie sous les couches du temps, qui a été défaite, revient soudain à la surface. C'est ce que Benjamin appelle le *Jetztzeit*. C'est le lien entre la mémoire et la politique révolutionnaire. C'est une mémoire qui n'est pas un souvenir (parce qu'elle fait émerger un passé lointain qui n'appartient pas à l'expérience vécue) et qui n'est même pas la mémoire étudiée par les historiens (autrement dit, la mémoire matérialisée dans les « lieux de mémoire » dont parle Pierre Nora). Ce n'est pas un patrimoine, c'est quelque chose de plus mystérieux et de plus profond.

9) Une dernière question. Pour nous, Spartacus est une figure du « pouvoir destituant » (concept, ou contre-coup théorique, autour duquel nous avons construit la revue). Si la politique a toujours été considérée comme une dialectique entre un pouvoir constitué et un pouvoir constituant, un « pouvoir destituant » se manifeste, en revanche, lorsque la question du pouvoir constitué est éludée. Le mouvement d'insubordination dans ce cas ne vise pas à prendre le pouvoir, mais seulement à le renverser, à le délégitimer. Spartacus, dans sa course déterritorialisée et déterritorialisant à travers la péninsule italienne, évite le pouvoir, même lorsqu'il obtient des victoires significatives, vise toujours un ailleurs, une fuite. En ce sens, Spartacus, son impossible révolte, sa politique sans fondement, le Spartacus romain et allemand de 1919, évoquent peut-être des bouleversements contemporains. Nous parlons du pouvoir destituant pour ne pas laisser en dehors de la politique la myriade de subjectivités qui rejettent le pouvoir politique, non pas au nom du pouvoir, mais, si on peut s'exprimer ainsi, au nom d'une autre existence. Ces subjectivités, en fait, ne s'opposent pas simplement au pouvoir, elles s'en éloignent plutôt, elles

l'esquivent. Dans un certain type de manifestations et de luttes, depuis au moins trente ans – c'est-à-dire, en m'excusant pour la schématisation, depuis les révoltes de Los Angeles jusqu'au mouvement des gilets jaunes – la question centrale est la dynamique du refus, l'absence, la force non négative du négatif, la dimension positive de la destruction, comme critique de tout ce qui existe, selon ce lien entre nihilisme et politique, conçu par Benjamin dans sa jeunesse, qui devrait être le fondement de toute politique globale étrangère à la politique du pouvoir.

E. T. : C'est une question intéressante à laquelle j'ai du mal à répondre. Tout d'abord, je voudrais souligner que Spartacus n'est pas une icône utile pour élaborer une pensée stratégique. Spartacus est le nom d'une lutte. Spartacus s'inscrit dans la mémoire des opprimés parce qu'il a organisé une lutte, et non parce qu'il a indiqué un modèle stratégique. Pour en venir à la question du pouvoir destituant, je dois dire que, au nom peut-être d'un réflexe lié à une question générationnelle, je suis plutôt sceptique face à ces théories et ces positions qui tendent actuellement à idéaliser, parfois à fétichiser, celles qui sont, à mon avis, les limites des mouvements des dernières années. Ce sont des tentatives faites avec intelligence, qui mettent en avant toute une série de traits réels de ces mouvements, des réflexions intéressantes, je pense au livre de John Holloway (Holloway, 2002). Mais je n'arrive pas à y adhérer. Je ne crois pas qu'on puisse changer le monde sans prendre le pouvoir. Nous sommes confrontés à une situation où, comme tout le monde le reconnaît aujourd'hui, les anciens modèles de prise du pouvoir ne sont plus opérationnels. Il est, certes, nécessaire d'inventer de nouveaux modèles, mais le fait que les deux modèles dominants du XX^e siècle – d'une part, le modèle militaire de prise du pouvoir par la force et d'autre part, celui de la longue marche dans les institutions – ont tous les deux échoué ne nous autorise pas à évacuer ou à éviter la question du pouvoir. Chaque révolution affirme, sous des formes différentes, un pouvoir destituant, mais si elle ne veut pas être vaincue, elle ne peut pas éviter l'écueil de la construction d'un pouvoir constituant. Bref, le fait que les mouvements actuels ne constituent pas un « pouvoir constituant » est, à mon avis, un signe de leur faiblesse et non pas l'invention d'un modèle alternatif efficace. Par exemple, les gilets jaunes, pour lesquels nous avons un vif intérêt, n'ont pas réussi à esquisser une alternative au système. En même temps, il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'un mouvement qui a mis en évidence les véritables contradictions du libéralisme, de la démocratie représentative et les limites de la culture héritée de la gauche. Il est question, en somme, d'un mouvement qui indique la nécessité de « dépasser » l'héritage du XX^e siècle, en rejetant la logique de la représentation, en rejetant les relations hiérarchiques en son sein et en rejetant des formes organisationnelles qui étaient autoritaires. Plus généralement, les gilets jaunes ont aussi rejeté un grand nombre de vieux préjugés. Quand j'étais un jeune militant, toutes les

luttres devaient être structurées autour des luttres de la classe ouvrière industrielle. Aujourd'hui, heureusement, il n'y a plus de sujets « satellites », et toute lutte, de celle pour l'environnement à celle des femmes, des homosexuels, etc., a sa légitimité.

Cela dit, je pense que les mouvements actuels ne doivent pas perdre de vue la question du pouvoir. Si les mouvements actuels n'ont pas eu la force de se structurer en « pouvoir constituant », c'est peut-être aussi parce qu'ils n'ont même pas été un « pouvoir destituant ».

10) Le « destituant » indique probablement le moment où il y a une telle force du mouvement insurrectionnel que le pouvoir disparaît, qu'il n'y a plus besoin de pouvoir. C'est un pouvoir vide, un pouvoir négatif, qui annule toute hiérarchie, tout commandement, tout rôle défini dans la société : le moment où le « communisme » apparaît. Lorsque nous avons publié, pour certains d'entre nous, des thèses sur le « pouvoir destituant » (Collectif, 2013), nous avons cité une conversation téléphonique, lors du « biennio rosso » (les « deux années rouges » en Italie, 1919-1920), entre Albertini, le directeur du *Corriere della Sera*, et Amendola. Albertini demande à Amendola des informations sur les événements. Face au soulèvement ouvrier et à la vacance de pouvoir qu'il a créé dans les grandes métropoles industrielles, Albertini veut surtout exhorter les politiciens à agir, à bouger, à faire quelque chose, il arrive même à leur conseiller de donner le pouvoir aux communistes car on ne peut guère vivre sans un pouvoir constitué. Un pouvoir, selon la mentalité des élites, est toujours nécessaire, et il devient alors même envisageable de le donner, dans des situations extrêmes, à leurs ennemis (l'ancien pouvoir constituant ?). L'important est, avant tout, d'éviter le trône vide. Il est toujours nécessaire, indispensable, de transformer le pouvoir constituant en pouvoir constitué. Or, pour nous, ce n'est pas le cas. Le « pouvoir destituant » est cette chaise qui reste joyeusement vide.

E. T. : Il existe une conception autoritaire du pouvoir constituant. Domenico Losurdo disait, par exemple, clairement qu'un État est toujours nécessaire. Et il a aussi dit clairement qu'il n'a jamais partagé certains aspects de la pensée de Marx postulant l'extinction de l'État. Dans des positions de ce genre, il y a la conviction que l'auto-émancipation de la classe ouvrière est une illusion, sinon une erreur : les êtres humains sont faits pour être gouvernés. Je suis fermement convaincu de la fécondité de l'intuition marxienne de la révolution socialiste en tant qu'auto-émancipation et du communisme en tant que société sans classes et sans État (qui, soit dit en passant, définit Marx comme un penseur aux antipodes du totalitarisme car la société qu'il imagine est à l'opposé d'une société submergée par l'État). Or, Marx dit aussi que le communisme ne s'institue pas par décret et que la rupture implique la violence et un pouvoir

constituant, ce qu'il appelle aussi « dictature du prolétariat » (terme qui, au XIX^e siècle, a un sens et une connotation bien différents de ceux qu'il a pris au XX^e siècle). À mon avis, les révolutions sont toujours porteuses d'un « pouvoir constituant » – Toni Negri l'a bien analysé – qui peut être structuré ou rester une virtualité. Remettre en question l'État en tant que pouvoir, en tant qu'appareil coercitif, l'État en tant que propriété ne signifie pas ne pas y résister, ne signifie pas ne pas y opposer un « contre-pouvoir ». Le « trône vide » est un moment dans un processus complexe de transition entre une phase destituante et l'établissement d'un nouveau pouvoir, celui des insurgés auto-organisés. Une société libre n'a besoin ni de trônes ni de pouvoirs coercitifs, mais je crains que l'idéalisation du « trône vide » n'entraîne l'illusion que le pouvoir puisse être simplement « aboli ». Si vous n'êtes pas en mesure de combler le vide laissé par l'ancien pouvoir destitué, tôt ou tard quelqu'un le fera, et l'histoire nous enseigne que le résultat n'est pas toujours passionnant, loin de là.

Bibliographie

Collectif, 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, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, La Découverte.