

Intervista a Eduardo Colombo

a cura di Sara Marchesi



elèuthera

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Sara Marchesi:

In un tuo articolo, discutendo del soggetto dell'azione rivoluzionaria, hai scritto che non si può pensare una rivoluzione in un mondo privo di un soggetto agente riconoscibile e, allo stesso tempo, che non esiste un Soggetto rivoluzionario (con la maiuscola) individuabile a priori e destinato ad assolvere un determinato compito all'interno della Storia, quindi che il soggetto agente delle rivoluzioni si costituisce come tale insieme al processo rivoluzionario stesso. Non è, secondo il tuo parere, nell'individualità che si prepara la rivoluzione.

Questo per introdurre il tema del rapporto tra soggetto rivoluzionario collettivo e movimenti spontanei di massa, eventi che negli ultimi anni si sono verificati con una certa continuità in giro per il mondo, assumendo vari nomi (Occupy, Indignados, fino alla Nuit Debout di Parigi) e che, se anche talvolta hanno lasciato dubbi riguardo alla consapevolezza strettamente politica delle loro rivendicazioni (di che democrazia si parla? di quale azione diretta?) e ai loro stessi esiti, nondimeno mi paiono fenomeni interessanti e importanti se analizzati in termini di espressione della volontà di creare collettivamente un nuovo spazio di incontro sociale e di azione politica. Qual è il tuo punto di vista a riguardo? Riconosci in questi movimenti una continuità o un legame con quello che nei tuoi scritti, in particolare nel tuo libro *Lo spazio politico dell'anarchia*, hai definito «spazio sociale – o politico – plebeo»?

Eduardo Colombo:

La domanda contiene molti problemi diversi, perché bisogna parlare del soggetto, del soggetto collettivo, dei movimenti spontanei di massa e di come la situazione attuale articola un concetto generale che appartiene a una discussione di filosofia politica.

Per cominciare, il primo problema riguarda il soggetto nella forma in cui, in tempi recenti, è stato declinato dalla critica

post-strutturalista di quello che ha rappresentato il nucleo centrale dell'Illuminismo. Voglio dire che, partendo dal soggetto sostanzialista cartesiano dove la sostanza stessa manteneva una certa continuità o identità con il soggetto, ci siamo convinti – in disaccordo con la posizione post-strutturalista – che il soggetto stesso si costruisce nell'interazione sociale e che questo soggetto che si autocostruisce non può mai essere individuale; l'individuo costituisce semplicemente il supporto, la base – come l'etimologia della parola «soggetto» suggerisce – dello sviluppo di un'identità che si fa nella storia, che si costruisce nella vita stessa, nella relazione con l'altro, nella memoria del soggetto e degli altri, in questa attività o interattività narrativa delle relazioni interumane.

Inoltre, questo soggetto si configura necessariamente come soggetto conflittuale, che non si articola totalmente in se stesso, ma presenta una divisione costituzionale – o piuttosto costitutiva – che apre alla possibilità di una sua trasformazione in soggettività collettiva, cioè di agire insieme agli altri e di essere al tempo stesso un soggetto autocostruito e che si costruisce e ricostruisce nell'azione, divenendo il soggetto collettivo dell'attività rivoluzionaria.

L'importanza di questa concezione del soggetto ha a che vedere con la critica della posizione post-strutturalista, la quale rende il soggetto sottomesso, assoggettato, *assujetti* in francese, cioè costruito e dipendente dalle forze esterne che lo formano. In questo modo l'agente dell'azione, il responsabile dell'atto, scompare in funzione delle grandi strategie anonime, e anonime, che Foucault segnala. Questa riformulazione del soggetto ci porta a rilevare come nella storia la rivoluzione sia stata pensata a partire da un Soggetto già esistente e in funzione di quello che già si era visto nella costruzione di altri tipi di movimenti sociali di tipo rivoluzionario. Per esempio, se ritorniamo al periodo precedente la modernità, vedremo che in tutti quei movimenti di rivolta contadina (*paysanne, campesina*) e nei movimenti eretici dei secoli XIV e XV il soggetto rappresentava una massa già esi-

stente, errante ed espropriata, e costituiva già una forza data sulla quale questi movimenti si basavano. Nel caso della Rivoluzione francese, la quale ha forgiato una specie di modello costitutivo della rivoluzione cui si è fatto riferimento negli ultimi due secoli, questo Soggetto è stato formulato dalla Storia a posteriori come soggetto fondamentalmente borghese (cioè il Terzo Stato, la parte rivoluzionaria della borghesia francese, tanto giacobina quanto girondina) nel periodo della rivoluzione compiuta, e su tale modello soprattutto il marxismo ha pensato le rivoluzioni future a partire dall'idea di un proletariato già esistente, già costituito come tale. Questo proletariato, nella sua forma costituitasi nel XIX secolo, è oggi praticamente scomparso, quantomeno nei paesi sviluppati, e la strutturazione di classe, e della lotta di classe, si è ridefinita in maniera differente. Il soggetto non è più di per sé rivoluzionario, ma è piuttosto integrato nelle forme particolari della vita del mondo capitalista, a loro volta sottomesse a forze finanziarie che controllano un'economia mondializzata. Sicché il soggetto rivoluzionario deve necessariamente costituirsi nell'azione, attraverso la classe spossessata o sfruttata, ma in funzione di questa nuova costituzione di classe che si articola in frazioni, in forme particolari di resistenza sociale che vanno a ricostruire una struttura d'azione che si basa su un soggetto che nel suo divenire rivoluzionario acquisisce e formula le condizioni di possibilità di una società più libera, di una società egualitaria.

È a questo punto che avviene la partecipazione dei soggetti individuali al soggetto collettivo, ovverossia nell'agire all'interno della storia dei gruppi sociali che si riuniscono e attivano la costruzione del progetto rivoluzionario, il quale non può mai essere un modello di società futura, perché per definizione è creato sul modello delle società precedenti alla rivoluzione stessa. Voglio dire che il progetto rivoluzionario conterrà in sé tutti gli effetti di queste società e in più la negazione di quello che esse sono, come forma centrale della possibilità di pensare un mondo altro, differente. La costituzione di questo soggetto rivoluzionario fa sì che

le forme individuali del soggetto autonomo – che può costruirsi nei limiti che la società gli permette – saranno rappresentate dall'azione dei vari gruppi, dall'attività teorica, dalla riformulazione dei problemi, da quello che Bakunin diceva essere il limite cui può arrivare l'individuo perché l'azione stessa è propria delle masse. Ma le masse del mondo attuale sono masse integrate, separate e spesso in conflitto fra loro, mentre la possibilità di un'azione rivoluzionaria deve portare a una certa configurazione unitaria di questo soggetto che è in lotta con altre parti della società. Deve costituirsi nel conflitto, che noi definiamo storicamente come la lotta di classe attraverso cui si forma il soggetto rivoluzionario.

Ora, ci sono due questioni. La prima va affrontata da un punto di vista più teorico. Quando parlo dello spazio plebeo, dello spazio pubblico plebeo, non lo assimilo allo spazio pubblico delle piazze o dei luoghi, diciamo, concreti in cui la gente si può riunire e incontrarsi, allo spazio pubblico della città; lo penso piuttosto da un punto di vista astratto, come uno spazio costitutivo del politico: mi riferisco al modello plebeo in cui si costruiscono le relazioni sociali all'interno di questo spazio astratto.

Riguardo alla relazione che potrebbe stabilirsi con i movimenti che hanno scosso il mondo dall'inizio degli anni Duemila (tanto in Grecia con Piazza Syntagma, o a New York, Oakland, Madrid, Barcellona e quello che accade oggi in Francia con la Nuit Debout) bisogna dire innanzitutto che si tratta di movimenti dello stesso tipo, ma con caratteristiche particolari e, nell'ultimo caso, con minore partecipazione pubblica. Anche in altre città della Francia accade quello che succede a Parigi (Montpellier, Tolone, Tolosa, Rennes, Lione, ecc.), ma per ora questi movimenti non hanno acquisito le caratteristiche sufficienti per poter essere definiti rivoluzionari. Ma quello che è importante, quello che questi movimenti contengono è un elemento che in genere viene legato alla spontaneità delle masse. Io però sono uno di quelli che non crede molto alla spontaneità.

Cosa vogliamo dire quando affermiamo che qualcosa è spontaneo? È spontaneo perché parte direttamente dalla gente che sta lì riunita e lo fa sorgere. Ma questo sorgere è una storia, una tendenza, un'onda lunga della Storia che si è costituita a poco a poco e che contiene due elementi tipici della storia anarchica che sono l'orizzontalità – cioè l'uguaglianza, l'annullamento della differenza di rango e fortune – e la possibilità di costruire un movimento in cui scompare il leader: la critica del capo è centrale, non c'è qualcuno che parla a nome di tutti gli altri, e al tempo stesso l'idea centrale di questi movimenti è poter agire in una relazione di assemblea primaria nella quale la sovranità è costituita dalla riunione di tutti. Questi sono elementi storici del movimento anarchico, che fanno la loro ricomparsa “spontanea” nei movimenti contemporanei.

SM:

Ecco, questo si ricollega con la seconda domanda che vorrei farti, che è più specifica riguardo alla posizione strettamente anarchica, perché, sempre facendo riferimento ai movimenti di massa, l'anarchismo si trova oggi nella posizione di doversi confrontare con spazi e a discutere i propri principi e le proprie idee con collettività che non sono propriamente *anarchiche*, ma che tuttavia sono influenzate, anche inconsapevolmente, dagli ideali libertari di cui tu prima parlavi. Come anarchici, ci troviamo a fare i conti con nuove condizioni politiche e sociali che ci costringono a una revisione se non dei principi perlomeno delle modalità di formulazione, applicazione e diffusione degli stessi, con il rischio, d'altra parte, di contribuire a un'ulteriore disgregazione del nucleo fondante del movimento anarchico.

EC:

Penso che l'attuale difficoltà sia strettamente legata alla disso-

luzione di alcune strategie riconducibili al movimento operaio. L'anarchismo come movimento sociale nasce con l'istituzione della Prima Internazionale, ed è un movimento fondamentalmente operaio, caratterizzato da forme di lotta attraverso l'azione diretta, la non collaborazione di classe e da forme di organizzazione operaia rivoluzionaria legate al sindacalismo, una parola che non uso abitualmente perché è una parola confusa: «sindacalismo» è un termine legato all'esperienza riformista, ma ha anche a che vedere con la dimensione rivoluzionaria del proletariato come si è presentata in Spagna e in Argentina all'inizio del secolo scorso. E al tempo stesso in cui questa strategia si diluisce, perché si diluisce la struttura classica del proletariato come coscienza di essere una classe specifica, degli operai di essere operai, ora, praticamente tutte le persone che partecipano al movimento operaio sono operai da una parte, altri invece sono studenti, ma la differenza non si vede chiaramente perché per un certo verso quando si è giovani si è un po' tutti studenti; queste forme strutturalmente diverse fanno sì che oggi esista una difficoltà di visualizzare un gruppo sociale caratteristico. Così, in generale, tra i giovani ci sono quelli che passano per il movimento [anarchico] e non si fermano e altri che invece ci rimangono, e insieme formano la struttura complessiva dell'azione politica del movimento anarchico, nella quale si mescolano studenti, lavoratori del terziario, intellettuali e in questo momento specifico diversi professori universitari, che sono anarchici. Tutto ciò fa sì che si debba prendere in considerazione una riformulazione [dell'anarchismo], che però di principio, a mio parere, non va a toccare gli elementi cardine dell'anarchismo o gli elementi della lotta, se non nel senso dei modi in cui questi elementi si adattano alle condizioni della gente che partecipa e agisce.

Le occupazioni di spazio pubblico sono già di per sé un problema, perché bisogna capire che c'è una grande differenza tra l'occupare una piazza o una fabbrica. Quando si parla del Sessantotto francese, del maggio Sessantotto, si pensa immedia-

tamente al movimento studentesco e alle manifestazioni di piazza, ma così facendo si trascura il fatto che c'erano otto milioni di operai sul piede di guerra e le fabbriche occupate.

L'occupazione dello spazio pubblico presenta un limite e questo limite è legato all'esito dell'azione: come si conclude l'occupazione? Dove va a finire l'occupazione? Nella misura in cui l'occupazione rimane statica e localizzata nello stesso spazio, essa va ad alimentare una situazione che per forza di cose si esaurisce da sé; al governo basta aspettare. Occorre invece passare a una nuova fase e a un nuovo momento di comprensione della lotta, se si ha l'idea di voler raggiungere una tappa rivoluzionaria successiva nella lotta di trasformazione della società.

Al tempo stesso questi movimenti seminano ribellione, è al loro interno che la gente si politicizza; è lì che la gente discute, lì si stabiliscono relazioni. Quando movimenti sociali di questo genere fanno la loro comparsa, si verifica una brusca politicizzazione della società; da questo punto di vista, penso che si tratti di situazioni positive. Se li riportiamo a uno schema, per così dire, un po' antico, Malatesta diceva: l'azione rivoluzionaria anarchica non la faremo come minoranza, bisogna tener presente che questa minoranza deve poter contare sulla partecipazione globale della gente. Un principio a mio parere fondamentale è che noi anarchici pensiamo che la rivoluzione non la facciano i rivoluzionari: la rivoluzione la fa la gente, la fa il popolo. Se la gente non partecipa, se il popolo non partecipa, non c'è rivoluzione. La conquista del potere da parte di un gruppo specifico di attivisti porta a quello che ben conosciamo, e contro cui lottiamo.

SM:

Un'ultima domanda. Abbiamo detto che è l'autonomia del soggetto agente e non l'indipendenza dell'individuo a permettere quel doppio movimento di critica del discorso dominante e di disobbedienza e rivolta sociale. Io personalmente sono molto

affezionata alla tua definizione di funzione utopica e mi pare che siamo d'accordo nel considerarla in una prospettiva progettuale. È la dimensione utopica del cambiamento che permette la produzione di un nuovo blocco immaginario che contiene una nuova forma del politico. Emergono quindi qui due elementi chiave: una tensione prima immaginativa e poi trasformativa dello stato delle cose e la forza di sottrazione al sistema.

EC:

L'idea alla base della funzione utopica è che nella vita umana sia sempre presente un livello utopico. C'è un modo di pensare a un mondo migliore. Questo mondo migliore possiamo visualizzarlo come la linea dell'orizzonte: man mano che avanziamo, l'orizzonte rimane sempre alla stessa distanza. L'utopia non si raggiunge mai, rimane sempre alla stessa distanza. Ma se ci guardiamo indietro, ci accorgiamo che questa linea l'abbiamo oltrepassata da molto tempo; mentre camminiamo, la superiamo. L'essenza dei concetti di utopia e di funzione utopica è proprio che in ogni momento storico si oltrepassa il presente. In realtà, la funzione utopica è la negazione dell'esistente. Se pensiamo, attraverso a un'immagine del futuro, a una società che non è, che non esiste, questa società che non esiste necessita della negazione della società esistente. Negando l'esistente, arriviamo a pensare a ciò che potrebbe essere, a ciò che si potrebbe realizzare. La funzione utopica può stare – o si trova effettivamente – in una realtà storica e ha in ciascun momento una vita diversa; può vivere come nozione di utopia, come immagine separata della realtà, in nessun luogo, dove alcuni spiriti privilegiati potrebbero immaginare o pensare un altro tipo di società. Ma la funziona utopica può risiedere anche nel popolo, quando la gente si convince che questa società non funziona e che bisognerebbe immaginarne un'altra, e così si crea un movimento rivoluzionario: l'utopia si lega alla rivoluzione. Però la rivoluzione esiste nell'atto, in concreto,

crea una nuova società e in quel momento si separa dall'utopia, mentre quest'ultima continuerà il suo cammino irrealizzabile e la rivoluzione trasformerà la società in un'altra *topia*, come diceva Landauer, in una società altra.

L'utopia si può trovare anche nel mito, nell'immagine di una società ideale che non si realizzerà mai, perché la società reale sta nel presente. Questo è il margine negativo dell'utopia, che però va tenuto presente. Ci sono anche le utopie che potremmo chiamare del passato: «C'era un tempo nel quale gli uomini vivevano eguali, senza differenze, uomini e donne erano la stessa cosa...». Sono le utopie dell'età dell'oro. Io penso che in realtà si tratti di due forme di costruzione del desiderio, di qualcosa che è esistito ma non esiste più, oppure di qualcosa che non è mai esistito ma che esisterà. Questo tipo di lavoro del pensiero è essenziale per pensare la società esistente, per poterla criticare e immaginare società future; quando esso si concretizza in movimenti rivoluzionari, dà come risultato un cambiamento, un'azione nella società presente.

SM:

Si può quindi dire che l'utopia è il motore, ciò che mette in moto il processo? Anche se non la raggiungiamo, è ciò che attiva il meccanismo...

EC:

Sì, senza utopia non c'è rivoluzione. È un modo di esprimersi. Se vogliamo cambiare il mondo, tanto per cominciare dobbiamo dire che il mondo che abbiamo è male. Se non si vedono le iniquità del mondo, se si fa parte di una classe privilegiata per la quale tutto va bene, evidentemente l'immaginazione non si trasforma né nella negazione del presente, né del futuro: non si cerca nessun'altra cosa e si riproduce il presente. Ma se uno

capisce la realtà del mondo per come è, l'ingiustizia e la miseria del mondo, la ricchezza concentrata nelle mani di poche famiglie e dall'altra parte l'immensa depauperizzazione generale della società, la distruzione delle fonti di ricchezza e l'inquinamento generalizzato che il capitalismo ha costruito, queste condizioni ci fanno pensare che dobbiamo volere altro. La negazione di ciò che è rappresenta la base del pensiero utopico. Senza la negazione di ciò che è, nessuno potrebbe pensare un movimento per cambiare la società, ma è chiaro che questo cambiamento sociale ha bisogno di guardare non solo all'oppressione delle generazioni che ci hanno preceduto, ma anche alla possibile felicità dei figli e dei nipoti che vivranno nelle nostre società. L'uomo vive su una terra che è stata lavorata dalle generazioni precedenti, viviamo e lottiamo sulla terra dei nostri padri, dei nostri nonni, i quali hanno costruito questo mondo. Su questo mondo esistiamo, pensiamo, ci nutriamo e in questa situazione dobbiamo pensare che dovremo lottare affinché non solo noi, ma anche chi verrà dopo abbia una possibilità di vita. Ovviamente, la critica che è riapparsa attualmente, che è tornata con la postmodernità, è quella secondo la quale si dovrebbe sacrificare la propria vita per qualcosa che non esiste; e se questo sacrificio si perpetua, rimarrà sempre un sacrificio e non diventerà mai la cosa a venire. È chiaro che la lotta è nel presente, come lo è la felicità del vivere, non esiste null'altro; però questo presente non può concludersi nel qui e ora, perché esso è costruito sul passato e necessita anche di un immaginario futuro. C'è una frase di Landauer che mi piace molto, dice: «Gli uomini credono che un giorno arriveranno quelli che saranno liberi ed eguali, senza rendersi conto che lo sono solamente nella lotta per ottenerlo».