Le dernier livre de Michaël Hardt et Tony Negri, Multitude, prolonge la réflexion engagée dans Empire. Les deux auteurs répondent à certaines critiques et objections, clarifient de possibles malentendus, précisent leur pensée. Multitude se présente sous forme de trois grandes parties dont celle sur la notion de multitude, constitue le pivot, entre une première partie consacrée à la guerre et une troisième, prospective, à la démocratie. Ce livre permet de confirmer d'importants points de convergence et de rencontre : sur l'importance attribuée à l'état de guerre permanente dans la détermination de la situation mondiale, sur l'attention portée à la question de la propriété et aux contradictions exacerbées entre socialisation du travail (notamment intellectuel et immatériel) et l'appropriation privée, sur le fil conducteur que constitue la question démocratique pour tout projet d'émancipation. Nous ne pouvons dans les limites de cet article engager la discussion sur toutes ces questions. Nous nous limiterons à la discussion sur la notion de multitude autour de laquelle s'articule la problématique des auteurs.

Popularisée par Paolo Virno [1] comme par Michaël Hardt et Tony Negri, la notion de multitude rencontre un écho indiscutable en Amérique latine comme dans certains pays européens. Ce succès tient sans aucun doute à sa pertinence descriptive. Le terme semble en effet rendre compte de la diversité des mouvements populaires reflétant l'ampleur des phénomènes d'exclusion (les piqueteros argentins en sont l'exemple emblématique), l'extension du travail précaire et informel, mais aussi le souci des multiples mouvement sociaux de faire valoir leurs intérêts spécifiques sans être noyés dans l'abstraction d'un intérêt général hypothétique ou subordonnés à une « contradiction principale » qui les rendrait « secondaires » : mouvements féministes, écologistes, homosexuels, mais aussi associations de chômeurs, paysans sans terre, cocaleros boliviens, mouvements indigènes du Mexique ou d'Equateur, etc.

Ainsi, Paolo Virno établit un lien, qui ne serait pas de simple simultanéité, entre les manifestations de Seattle, de Gênes, ou les « cacerolazos » de Buenos Aires [2]. Elles révèleraient l'irruption de la multitude comme nouveau sujet de l'émancipation. Il s'agirait là d'une conséquence décisive de la fin de l'usine fordiste et de l'intégration massive de la communication intellectuelle et langagière comme ressource productive. Il en résulterait un effacement de la distinction entre producteur et citoyen, entre sphère privée et sphère publique au profit d'un espace commun mixte. De cette indifférenciation postmoderne surgirait la multitude. Seattle, Gênes ou Buenos Aires exprimeraient ainsi de nouvelles formes de vie et de

subjectivité, nous « mettant au défi d'inventer de nouvelles formes politiques » de démocratie non-représentative (à ne pas confondre, précise Virno, avec les formes simplifiées de démocratie directe) : forums de citoyens, réappropriation par la multitude des savoirs et des pouvoirs confisqués par les appareils bureaucratiques d'Etat.

Il y a cependant une autre raison à la propagation de la notion de multitude et à l'intérêt qu'elle suscite dans les mouvements sociaux : son indétermination conceptuelle rend son maniement d'autant plus commode qu'elle demeure théoriquement flottante et ambigue. Nous tenterons de clarifier ici quelques aspect de ce débat à l'épreuve les implications stratégiques qu'il laisse entrevoir.

Une catégorie philosophique ?

Je ne m'attarderai pas sur le côté sociologique de la controverse. Les précisions apportées par Hardt et Negri dans Multitude, comme celles de Virno dans sa Grammaire de la multitude, permettent de lever certains doutes et malentendus. Tous trois affirment clairement que l'usage du terme multitude ne signifie nullement la disparition du prolétariat, ni même de la classe ouvrière industrielle. Il met seulement l'accent sur le déclin relatif de cette dernière au profit d'une nouvelle hégémonie, celle de ce que Hardt et Negri nomment (plutôt improprement) « travail immatériel ». Il ne s'agit pas plus d'une hégémonie numérique et quantitative que ne le fut, par rapport à des sociétés largement agraires, l'hégémonie naissante du travail industriel au 19e siècle, mais de l'essor minorité sociologique dont le rôle ascendant imprègne et déterminent l'ensemble du rapport social. Echappant au cadre étroit de la production, ce travail cognitif, « affectif », « relationnel » ou « biopolitique », recèlerait « un potentiel énorme de transformation sociale positive », dans la mesure où il produit directement des relations sociales.

La discussion ne porterait donc pas sur une dispute statistique (pas inutile cependant étant donné les extrapolations superficielles auxquelles donnent souvent lieu les métamorphoses du travail), mais sur l'évaluation de cette nouvelle hégémonie naissante, caractéristique de l'époque impériale, de la domination absolue du capital sur le vivant, et de l'entrée dans l'ère biopolitique annoncée par Foucault.

Bien que l'acte de nomination ne soit pas sans importance, on peut éviter de s'enliser dans une querelle terminologique. Je tiens pour ma part que les précisions apportées, dans la mesure où elles écartent des fantaisies à la mode sur la disparition des antagonismes de classe,

pourraient être pensées dans les termes d'une extension du prolétariat (au sens large et initial du terme chez Marx), voire d'une « prolétarisation du monde », dès lors que seraient levées les équivoques d'une théorie des classes réduite à la sphère de la production ou à celle de la circulation [3] et de tirer toutes les conséquences de la place adéquate donné dans Le Capital au chapitre inachevé sur les classes, soit au terme du livre sur le procès de reproduction d'ensemble du Capital. Ce procès doit en effet prendre en compte le rôle dans la reproduction de l'Etat, de la famille, de l'école, de l'habitat. En ce sens, Marx et Engels (notamment dans sa Situation de la classe laborieuse en Angleterre) pourraient, à certains égards, faire figure de précurseurs de la biopolitique foucaldienne.

Il suffit ici, pour éviter un faux débat, de noter que, selon ses propres promoteurs, « la notion de multitude ne disloque pas le concept de classe » (Paolo Virno), que « la multitude est un concept de classe » dans « un sens biopolitique », et qu'il s'agit en réalité de « réactiver le projet politique de la lutte des classes » (Hardt et Negri). Dont acte : la multitude ne se substitue pas aux classes. De la part d'auteurs marqués à des titres divers par l'opéraïsme italien des années 70, le déplacement terminologique vise probablement à exorciser une conception ouvriériste réductrice du prolétariat. Ce n'est pas notre problème.

Dès les premières pages, Hardt et Negri définissent Multitude comme « un livre philosophique ». C'est sur le terrain conceptuel de la philosophie, et non sur celui de la sociologie, que se situerait d'abord l'enjeu de leur innovation conceptuelle. A la suite de Virno, ils précisent donc que « multitude » n'est pas une notion alternative à celle de classe, mais à celles de peuple (dotée d'une homogénéité imaginaire), de masses (indifférenciées malgré l'usage du pluriel), ou de classe ouvrière (réduite à la seule classe ouvrière industrielle). Tous trois insistent particulièrement sur son opposition à la catégorie de peuple, étroitement associée chez Hobbes à la souveraineté ou chez Rousseau à la volonté générale. Par delà les présupposés anthropologiques contrastés de ces deux auteurs classique, ils auraient en commun le spectre d'un peuple fusionnel, unitaire et indivisible, à l'instar de la monarchie absolue ou de la République « une et indivisible », soit une conception organique du corps du peuple en lieu et place du corps du roi. A partir du De cive de Hobbes, l'avènement du peuple dans le discours politique marquerait donc le passage de l'état de nature à l'état civil, ou de la simple agrégation mécanique à l'association organique, fondatrice d'un corps nouveau, irréductible à la simple réciprocité des contrats. Hegel insistera de même sur le fait que « l'Etat n'est pas un contrat », et encore moins la somme libérale des contrats privés.

Le concept de peuple serait donc l'un des fils conducteurs du paradigme politique de la modernité : « On donne à la personne publique le nom de peuple plutôt que celui de multitude », souligne Hobbes ; d'où la « différence entre cette multitude que je nomme peuple, qui se gouverne régulièrement, qui compose une personne civile, et à qui je ne donne qu'une volonté, et cette autre multitude qui est comme une hydre à cent têtes et qui ne doit prétendre dans la

république qu'à la gloire de l'obéissance ». Le peuple devient donc la substance proprement politique de l'ordre étatique centralisé, par opposition la multitude représentant un désordre à « cent têtes » (rhizomatique), une hydre à discipliner et à soumettre à la gloire de l'obéissance passive. Selon cette perspective, le retour du peuple à la multitude serait donc une rechute dans un état de nature prépolitique et dans la guerre de tous contre tous.

Ce n'est pas le lieu d'ergoter ici sur l'atemporalité philosophique de cette conception du peuple en insistant au contraire sur les évolutions historiques et les infléchissements de son usage. Ainsi, le peuple de Michelet, ouvert aux différenciations et aux antagonismes sociaux, n'est déjà plus celui, un et indivisible (seulement menacé de division par la sédition interne des factions ou par les complots externes de l'étranger), constitutif de la souveraineté nationale. On pourrait encore ajouter, avec un zeste de fantaisie, la référence au président Mao qui, loin du faire du peuple un monolithe politique, invitait à prendre en considération « les contradictions au sein du peuple ».

Admettons donc, pour éviter une stérile querelle de mots, la multitude prolétarienne ou le prolétariat mondialisé comme figures du prolétariat à l'époque de la marchandisation mondialisée, de la domination généralisée du capital sur toutes les sphères de la vie sociale et privée, de l'extension du contrôle biopolitique sur le vivant. Rien pourtant ne garantit que cette « multitude » insoumise soit un au-delà du peuple et non un en-deçà prépolitique, retournant à la plèbe néo-populiste chère à Soljenitsyne. Préfigurant l'inquiétude d'une Hannah Arendt ou d'un Walter Benjamin devant le conséquences totalitaires de la décomposition des classes en masses, Hegel entrevoyait déjà le désastre d'une crise qui aboutirait à la renaissance des plèbes de l'Empire, avide seulement de pain (de consommation) et de jeux (télévisés) : « Si une grande masse descend du minimum de subsistance qui apparaît de soi-même comme régulièrement nécessaire pour un membre d'une société, si elle perd ainsi le sentiment du droit, de la légitimité et de l'honneur d'exister par sa propre activité et son propre travail, on assiste à la formation d'un plèbe, qui entraîne en même temps avec soi une plus grande facilité de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées [4]. »

Michel Foucault lui-même se montrait perplexe devant la tentation post-moderne de recourir au mythe rénové de la plèbe (la multitude plébéienne ?) comme sujet de la résistance au biopouvoir : « Il ne faut sans doute pas concevoir la plèbe comme le fond permanent de l'histoire, l'objectif final de tous les assujettissements, le foyer jamais tout à fait éteint de toutes les révoltes. Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la plèbe [...], mais il y a bien toujours quelque chose qui est non point la matière première, plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée. La plèbe n'existe pas, sans doute, mais il y a de la plèbe, cette part de plèbe [5]. » Virno admet, lui aussi, « l'ambivalence » d'une multitude écartelée entre des manifestations de liberté et de servilité, comme il admet l'ambivalence de la rhétorique de la différence, susceptible de déboucher sur le respect des

singularités comme sur un nouvel ordre hiérarchique des différences. En dépit de ces contradictions, la multitude présenterait l'intérêt d'entretenir « un lien direct avec la dimension du possible » : au contraire des vieilles sécurités, fixités, et enracinements de l'emploi et de l'habitat, son expérience quotidienne de l'aléatoire et de la contingence, de la mobilité et de l'insécurité inhérentes au biopouvoir du capital, la rendrait disponible à l'inédit et à l'inattendu. Cette contingence structurelle pourrait, selon Virno, s'avérer porteuse d'émancipation [6].

L'épreuve de la stratégie

Ni l'approche philosophique, ni l'approche sociologique ne permettent donc de mesurer avec précision les parts de confusion et de divergence que peut alimenter l'usage tantôt simplement descriptif, tantôt plus conceptuel, de la notion de multitude. Pour en cerner la portée, il vaut donc mieux déplacer la question sur le terrain de l'épreuve stratégique : « Les sociologues, constatait Foucault, raniment à n'en plus finir le débat pour savoir ce qu'est une classe et qui y appartient. Mais jusqu'ici personne n'a examiné ni approfondi la question de savoir ce qu'est la lutte. Qu'est-ce que la lutte quand on dit " lutte des classes " ? Ce dont j'aimerais discuter à partir de Marx, ce n'est pas le problème de la sociologie des classes, mais de la méthode stratégique concernant la lutte [7]. » C'est aussi ce que nous aimerions discuter avec Virno et avec Negri : le sens stratégique de la multitude. Non sans avoir rappelé que Foucault, après avoir invité à la discussion stratégique, n'hésitait pas à se contredire en revendiquant « une morale théorique anti-stratégique ». Cette éclipse de la stratégie allait chez lui de pair avec celle de la Révolution devenue elle-même, à l'épreuve notamment de la révolution iranienne, « une forme vide ».

Avec Hardt et Negri, à côté de points d'accord majeurs sur la guerre globale et l'état d'exception permanent, sur les enjeux de la « biopropriété » et de l'appropriation « commune » (pour éviter la confusion entre propriété publique et propriété étatique), sur l'invention de formes nouvelles de démocratie participative, nous relèverons synthétiquement une série de divergences ou de questions irrésolues.

1. Certaines extrapolations d'Empire, aussitôt mises à mal, par les expéditions impérialistes et par l'hégémonie militaire restaurée de l'Etat national états-unien [8], sont corrigées et nuancées dans Multitude. Dès lors qu'est maintenue l'hypothèse d'un monde rhizomatique, acentrique et acéphale, le pouvoir effectif (du capital, de l'Etat, de la force) tend cependant à se dissoudre dans « les effets de pouvoir » et dans les jeux de l'anti-pouvoir. Une stratégie sans espace propre, sans visée, sans dialectique des fins et des moyens devient alors difficilement pensable.

2. A l'inverse de John Holloway, qui absolutise la domination et ne voit aucune issue au cercle de fer du fétichisme (de sorte qu'il ne conçoit de salut que dans le cri inconditionné et la sortie de l'histoire), il n'est plus question dans Multitude de la réification, du fétichisme de la marchandise, de l'idéologie dominante. Il en résulte une inversion radicale du rapport de subalternité [9]. Au lieu d'une aliénation du travailleur soumis à la reproduction impersonnelle despotique du capital, c'est le capital qui devient un produit subalterne et dépendant, une sorte de résidu pratico-inerte, de la créativité vitale de la multitude dont la spontanéité subversive est supposée résoudre une question stratégique qui n'a même plus besoin d'être énoncée.

3. La réduction des territoires et des Etats-nations à un rôle quasi résiduel, tend à dissoudre les médiations politiques - non seulement celle des pouvoirs étatiques, mais aussi celle des partis et de leurs luttes - dans l'espace cosmopolitique, homogène et a-stratégique, de l'Empire. Ernesto Laclau a également relevé cette faiblesse. Il souligne que, pour Hardt et Negri, « l'unité de la multitude procède de l'agrégation spontanée d'une pluralité d'actions qui n'ont plus besoin d'être articulées entre elles : ce qui fait totalement défaut dans Empire, c'est une théorie de l'articulation [nous ajouterons : et des médiations], sans laquelle la politique devient impensable [10]. » Il en résulte une étrange incohérence, entre la radicalité formelle du discours philosophique et des propositions de réformes modestes compatibles avec l'architecture institutionnelle de l'Empire. La scène mondiale devient alors un théâtre d'ombres où une abstraction de Multitude affronte une abstraction d'Empire.

4. Hardt et Negri n'envisagent pratiquement pas (beaucoup moins que Vimo) les contradictions au sein de la multitude, censée dépasser les vieilles antinomies de l'identité et de la différence pour réaliser pacifiquement une synthèse harmonieuse des singularités et du commun. Cette réconciliation rhétorique permet d'esquiver un traitement sérieux du problème des convergences stratégiques à construire dans le mouvement altermondialiste. On pourrait citer maints exemples pourtant de ces contradictions entre le local et le global, entre la défense de l'emploi et celle de l'environnement, etc. Bien sûr, ces contradictions peuvent être supposées résolues dans l'horizon lointain de la grande transparence communiste, mais il n'en demeure pas moins que, dans l'horizon stratégique qui est le nôtre, l'unité des exploités et des dominés de tous les pays n'est pas une donnée spontanée. La crise du consensus de Washington et les différenciations qu'elle engendre parmi les dominants trouveront d'ailleurs leur reflet dans les différenciations politiques au sein du mouvement altermondialiste lui-même. Cette question décisive des convergences stratégiques demeure irrésolue, tant par la la simple « homologie » des champs dans la sociologie de Bourdieu que dans la juxtaposition des « domaines spécifiques » chez Foucault.

Une conséquence possible de l'inarticulation des différents conflits s'exprime dans la réduction

de la politique aux alliances tactiques, conjoncturelles et ponctuelles, sans focale stratégique, des diverses coalitions arc-en-ciel. Cette tendance vers un degré 0 de la stratégie devient difficilement évitable dès lors qu'est récusée une critique systémique du capitalisme au profit d'un simple réseau de réseaux, d'une multitude de multitudes, et d'une mouvement des mouvements. Si la diversité des résistances peut converger malgré tout dans l'expérience des forums sociaux, c'est que la logique impersonnelle du capital lui-même et la pénétration du despotisme marchand dans tous les pores de la vie sociale constituent un puissant facteur de rassemblement.

5. Comme Virno, Hardt et Negri prétendent inventer une « démocratie non-représentative », au delà du paradigme classique de la souveraineté et de la représentation. C'est aujourd'hui seulement, affirme ainsi Virno, que commence, après le 11 septembre et l'invasion de l'Irak, commence « la phase constituante » de l'après guerre froide : la globalisation armée, la lutte sur la propriété intellectuelle, l'endettement de sous continents entiers, l'économie postfordite, la crise de la propriété privée provoquée par la multiplication de biens (information, savoirs, langage) « inappropriables », contribueraient à l'urgence de trouver « de nouvelles formes politiques [11]. » Le constat a évidemment sa part de vérité. La socialisation massive du travail intellectuel et son incorporation croissante à l'activité productive et reproductive donnent sans doute une dimension nouvelle à l'aspiration et à la capacité démocratique des dominés. Pour Virno, il s'agirait donc de construire des organes de démocratie non représentative susceptibles de se réapproprier les savoirs et les pouvoirs confisqués par l'Etat. Au seuil d'un nouveau paradigme politique encore balbutiant, nous nous retrouverions dans une situation comparable à celle du 17e siècle : « Dans notre, le problème clef est de savoir quelle forme politique donner aux prérogatives fondamentales de l'espèce homo sapiens. »

Faute d'éléments de solution pratique, Virno se contente d'enregistrer un moment de panne stratégique : « Depuis Seattle, le mouvement global accumule sans cesse de l'énergie, sans savoir comment l'utiliser. Il est ainsi confronté à une étrange accumulation sans débouché adéquat [12] ». C'est pourquoi ce mouvement se présenterait avant tout comme un « mouvement éthique » de résistance au post-fordisme et à la tentative de s'emparer de la vie même et non plus seulement du temps de travail. Contre cette expansion sans limite du capital, la quête d'une « vie bonne » s'exprimerait désormais par le biais d'une revendication éthique plutôt que politique, dont il serait erroné de sous-estimer la charge subversive sous prétexte qu'elle relativise les notions d'exploitation et de lutte des classes. On peut discuter longuement du rapport entre éthique et politique. Il n'en demeure pas moins que la résignation ainsi exprimée au primat (fût-il temporaire) de l'éthique sur la politique fait écho à l'exubérance de la rhétorique moralisante et dépolitisante du néo-libéralisme, sinistrement illustrée par l'apologie grandiloquente des guerres « éthiques » ou « humanitaires ».

6. A travers la critique de la catégorie de « peuple », Hardt et Negri visent celle de souveraineté

qui lui serait consubstantielle. Dans un monde où les éléments émergents d'un droit cosmopolitique restent subordonnés à un droit international encore essentiellement fondé sur les rapports interétatiques, il est cependant difficile de se défaire complètement de la notion de souveraineté sans hypothéquer la possibilité même d'une légitimité opposée à la puissance « sans frontières » des marchés. Sur ce point, le dernier Derrida restait judicieusement prudent - et d'une certaine manière plus politique : « Je ne crois pas qu'il faille s'emporter contre le politique. De même, pour la souveraineté, dont je crois qu'elle a du bon dans certaines situations, pour lutter par exemple contre certaines forces mondiales du marché. Là encore, il s'agit d'un héritage européen qu'il faut à la fois garder et transformer. C'est aussi ce que je dis dans Voyous de la démocratie européenne [13]. »

Hardt et Negri eux-mêmes reconnaissent furtivement l'ambivalence attachée à la catégorie même de souveraineté, entre la conservation d'une souveraineté d'origine théologique et l'avènement d'une souveraineté démocratique. Ils admettent ainsi que la souveraineté est « un phénomène nécessairement double » qui « fonctionne à double sens [14] ». Mais, quand il s'agit d'en tirer les conséquences politiques, ils restent prisonniers d'une oscillation entre un discours libertaire radical - « il faut détruire la souveraineté et l'autorité », au risque que cette suppression radicale de cette autorité, y compris celle de la majorité, réduise la multitude à une somme de corporatismes vindicatifs sans autre lien que le joker improbable du « commun » - et la recherche d'une « nouvelle forme nécessaire de souveraineté » qui ne va guère au-delà de spéculations institutionnelles sur la gouvernance mondiale et sur une « Magna Carta contemporaine » compatible avec les intérêts bien compris des nouvelles « aristocraties globales », dont les alliances internationales tissées par le gouvernement Lula donneraient un avant goût [15].

7. Enfin, comme si, au terme des 400 pages du livre, ses auteurs prenaient conscience que la discussion stratégique n'a guère avancé d'un saut de puce, en dépit des hardiesses terminologiques, ils soulèvent in extremis, par une sorte de scrupule tardif, la question cruciale de la rupture : « Quand survient le moment de la rupture ? ». Cette question est résolue par un acte de foi inspiré du mythe mobilisateur sorélien de la grève générale. Sont ainsi ressuscitées les rêves post-soixante-huitardes de l'An 01 ou les utopies pacifistes du congrès socialiste de Bâle à la veille de la Grande Guerre : « Dans un futur biopolitique marqué par la défaite du biopouvoir, la guerre ne sera plus possible, nous promettent Hardt et Negri : une grève politique globale d'une semaine arrêterait toute guerre. » Si on arrêtait tout? « Sans la participation active des dominés tout l'édifice de la souveraineté s'effondrerait », et si les producteurs sociaux refusaient le rapport de domination, l'Empire tomberait de lui-même comme un tas de décombres sans vie [16] ». Ou comme un Golem réduit en poussière ! Le mythe apocalyptique fait peu de cas des modes effectifs de la domination et des effets délibérément ignorés de la réification marchande. Si le travail salarié n'était plus soumis à la servitude involontaire du travail aliéné et du fétichisme, si le capital lui-même n'était capable que de réponses réactives au pouvoir créatif de la multitude, il suffirait en effet de briser les chaînes d'une nouvelle servitude volontaire. La foi du charbonnier tient alors lieu de projet stratégique. On se souvient

pourtant de ce qu'il advint des multitudes guerrières en août 1914.

Une tentation théologique

Comme pour illustrer ces apories stratégiques la partie programmatique finale du livre sur la démocratie, laisse le lecteur sur sa faim. L'intention ne manque pourtant pas d'ambition en dépit des exhortations répétées à inventer de nouvelles formes à la hauteur de l'époque. Il s'agit ni plus ni moins que d'explorer « la façon dont les réseaux de la multitude peuvent constituer un véritable contre-pouvoir et donner naissance à une société globale réellement démocratique [17] ». Curieusement, les auteurs de proposent alors d'apporter une « nouvelle science de la démocratie globale à destination de la multitude ».Cette science nouvelle devrait « transformerles principaux concepts politiques de la modernité » : « Une science de la pluralité et de l'hybridité, une science des multiplicités, capable de définir la façon dont les diverses singularités s'expriment pleinement dans la multitude [18]. » Consistant à imaginer un processus de légitimation débarrassé de la souveraineté du peuple et fondé sur la productivité biopolitique de la multitude (ou sur la « productivité queer » !), le projet tourne vite court. Il ne suffit pas en effet de proclamer abstraitement, comme « droits premiers », un droit à la désobéissance et des droits à la différence pour donner un contenu effectif à ce grand dessein. Pas plus qu'il ne suffit d'officialiser le divorce entre démocratie et représentation et de proclamer la multitude libérée de toute obligation d'obéissance envers un pouvoir, pour résoudre les contradictions réelles et les tensions dans lesquelles se meut, et continuera à se mouvoir, la « démocratie à venir » dont Derrida précisait qu'elle ne devait pas être confondue avec une « démocratie future » [19].

L'idée du « commun », dont Hardt et Negri affirment qu'elle pourrait fournir « le socle d'un véritable projet politique post-libéral et post-socialiste », au-delà la vieille antinomie du privé et du public, peut ouvrir une piste intéressante, mais elle demeure algébrique, faute de pousser plus loin la réflexion sur les formes combinées d'appropriation sociale. En définitive, la montagne philosophique semble ainsi accoucher d'une souris politique. En lieu et place de la rénovation stratégique attendue, on t ne trouve guère plus qu'un pathos théologique qui fait écho à la « joie d'être communiste » sur laquelle s'achevait déjà, en forme de profession de foi, Empire. A ceci près que, dans Multitude, la rhétorique de la béatitude est plus systématique.

Le martyre y est célébré comme « témoignage » et « acte d'amour [20] », bien qu'il soit précisé - c'est bien la moindre des choses - que ce martyre heureux ne saurait être confondu avec le martyre morbide et désespéré du kamikaze ou de la bombe humaine. L'amour est glorifié comme « l'acte politique qui construit la multitude » « L'amour divin pour l'humanité et l'amour humain pour dieu sont exprimés et incarnés dans le projet matériel commun de la multitude. »

Loin de nous l'idée de mépriser la part d'amour (du prochain et du plus lointain) nécessairement à l'oeuvre dans les politiques d'émancipation. Mais il entre dans cet hymne à l'amour des résonances chrétiennes qui reposent en dernière instance sur une anthropologie optimiste que rien, dans l'histoire récente, ne permet de justifier.

« La puissance de la chair » devient la substance originelle d'une force de libération. La multitude représente ainsi une « nouvelle chair sociale » et « une plénitude de vie » qui « refuserait l'unité organique du corps ». Chez le boucher, une chair sans corps s'appelle simplement de la viande. Ce vitalisme charnel, nourri explicitement du matérialisme spéculatif de Spinoza, et peut-être, que moins consciemment, du « matérialisme théologique » de Feuerbach, oppose l'exubérance expansive de la chair à la délimitation contraignante du corps. On comprend que ce rejet des métaphores corporelles (du peuple ou de l'Etat) vise d'abord l'usage disciplinaire qui peut en être fait ; mais il fait aussi écho à l'abandon délibéré, au profit du réseau rhizomatique, de toute notion d'organisation systémique ou structurale, pourtant si fécondes pour penser le métabolisme social et ses modes d'autorégulation. Comme s'il n'était pas concevable de penser ensemble la transversalité innovante des réseaux et l'ordre systémique du capital !

Enfin, « la figure paradigmatique du pauvre » reprend et développe celle du poverello franciscain qui hantait les dernières pages d'Empire. Le pauvre devient ainsi l'incarnation symbolique « non seulement de la condition ontologique de la résistance, mais celle de la vie productive elle-même » [21]. La pauvreté absolue, non comme simple manque, mais comme « exclusion totale de la richesse objective », apparaît comme le sort commun de l'espèce humaine, au-delà des conflits d'intérêts et des luttes de classes : sous l'hégémonie de la production immatérielle, « Nous sommes tous des pauvres ! », proclament Hardt et Negri. Peut-être. Dans un certain sens, et jusqu'à un certain point. Dans le sens où le bourgeois partagerait avec le prolétaire une commune aliénation devant la logique marchande et une même misère affective et spirituelle. Il n'en demeure pas moins quelque indécence, au regard des pauvretés extrêmes et matérielles, de prétendre communier ainsi dans une pauvreté universelle.

Le recours envahissant au jargon théologique finit par servir de bouche-trou, masquant mal la disproportion entre la révolution philosophique annoncée et la pauvreté (bien réelle celle là) des réponses politiques. La perspective tend à en effet à se réduire à la double thématique de l'exode et du miracle. Dans le prolongement d'Empire, l'exode, à l'instar de celui des Hébreux dans le désert, apparaît à nouveau dans Multitude comme une « fuite loin des forces d'oppression » et comme une « évasion de masse ». Même son de cloche chez Virno, pour qui l'expérience de la contingence structurelle propre à la post-modernité, si elle peut nourrir l'opportunisme et le cynisme, peut aussi bien déboucher sur l'insoumission et l'exil hors du système : non nécessairement un exode territorial, mais une désertion des contraintes du

travail asservi et des gratifications illusoires de la consommation de masse. Pour échapper aux sortilèges de la marchandise, il suffirait alors, de se retirer du jeu et de s'enfuir sans chercher à conquérir un quelconque pouvoir alternatif : « Exode signifie que nous ne voulons pas prendre le pouvoir au pays de Pharaon, que nous ne voulons pas construire un nouvel Etat [22] ».

A ceci près, toutes les théories des jeux l'ont souligné, que le propre du jeu se caractérise par la possibilité pour le joueur de quitter la table et de refuser de continuer à jouer. Il n'en va pas de même de la lutte des classes, qui n'est précisément pas un jeu. Les exploités et les opprimés sont embarqués. Ils ne peuvent, collectivement, se soustraire à la logique de la lutte. Ils n'ont pas le choix de ne plus vendre leur force de travail. Ils ne peuvent refuser de « jouer » sous peine de crever : lutter n'est pas jouer ! C'est la grande mystification des théories contractuelles que de présenter la servitude imposée comme un libre choix. C'est pourquoi, s'il peut exister des échappées et des promotions individuelles contribuant à donner une illusion de liberté (le fameux mythe du self made man), on ne s'évade jamais en masse du grand enfermement capitaliste [23].

Quant à l'issue promise à cette longue marche de l'exil et de l'exode à travers les déserts - car les Hébreux eux-mêmes se sont reterritorialisés en terre de Canaan -, elle tient du miracle, de l'événement politique transfiguré en miracle théologique historiquement inconditionné. Multitude s'achève ainsi sur un credo : « Le moment venu, un événement nous propulsera comme une flèche dans cet avenir vivant. Ce sera le véritable acte d'amour politique [24]. » Les promesses de Dieu sont incertaines, mais il faut y croire, enseignent les Ecritures. Question de foi et de croyance. Le moment viendra ! Mais comme il tarde...

La rhétorique théologique de Multitude s'appuie sur un présupposé anthropologique optimiste qui ne manque pas de cohérence. Elle réactive, à rebours des visions crépusculaires, une dialectique obstinée du progrès historique mise à mal par les épreuves historique du siècle passé et par les sombres promesses de celui qui commence à peine. La généalogie des formes de résistance, « de la réforme à la révolution », illustrerait ainsi « une tendance vers des formes d'organisation toujours plus démocratiques [25] ». Il faut pour oser l'affirmer, garder une solide confiance dans les lois de l'histoire que rien dans le monde tel qu'il va, ne semble pourtant justifier. Cette confiance est aux antipodes de « l'alerte au feu » (du tocsin) que sonnait Benjamin lorsqu'il dénonçait, dans les responsabilités du désastre, « l'attachement des politiciens au mythe du progrès et leur confiance dans la masse [la multitude ? ? ?] qui leur servait de base [26]. ». Rien, soulignait-il encore au seuil de la catastrophe, ne fut plus corrupteur pour le mouvement révolutionnaire allemand que « la conviction de nager dans le sens du courant » [27].

En prenant le développement technique pour la pente de ce courant, le mouvement ouvrier avait fini par s'imaginer que « le travail industriel représentait une performance politique ». Les auteurs de Multitude n'échappent pas à cet optimisme technologique, imaginant un « travail immatériel » porteur à son tour d'émancipation politique.

« Nous sommes aujourd'hui parvenus, affirment Hardt et Negri, à un point où les trois principes de la liberté, de l'efficacité, et de correspondance des formes sociales et des formes politico-militaires coïncident. » Ce parcours n'est certes pas linéaire, mais puisqu'il « semble le seul possible [28] », il n'y aurait pas lieu de trop s'inquiéter des dérapages et des contretemps : le sens retrouvé de l'histoire finira bien par l'emporter : « On peut lire toute l'histoire des révolutions modernes comme une progression saccadée, irrégulière, mais cependant réelle vers la réalisation du concept absolu de démocratie » tenant lieu « d'étoile polaire vers laquelle sont orientés nos désirs et nos pratiques politiques » [29] ! Le « concept absolu de démocratie » remplace l'esprit absolu hégélien dans une téléologie historiciste restaurée, qui ramène dans son sillage la tentation des fins annoncées de l'histoire.

Dans cette perspective apaisante, les péripéties politiques et les ruses de la raison marchande ne sauraient inquiéter. Elles conspirent à leur insu à la préparation du happy end. Ainsi, le capital financier lui-même tend-il à « fonctionner comme une représentation générale de nos capacités productives communes » : « Dans la mesure où il [le capital financier !] est orienté vers l'avenir, on peut, paradoxalement, y discerner la figure émergeante de la multitude, quand bien même elle prend une forme invertie et distordue [30]. » A travers les formes postmodernes de la reproduction capitaliste, « le pouvoir constituant de la multitude a mûri » : « Les gouvernants deviennent toujours plus parasitaires et la souveraineté inutile : inversement les gouvernés deviennent toujours plus autonomes et capables de faire société. »

Toujours plus..., toujours plus ... [31] Tout va donc pour mieux, madame la marquise dans le meilleur des mondes possibles. Cette confiance inébranlable dans le « toujours plus » que chaque jour apporte n'est pas sans conséquences pratiques. Elle fonde un jugement positif sur les vertus progressistes de l'Empire face à l'impérialisme archaïque des Etats-Unis et la possibilité d'alliances tactiques avec ses « aristocraties ou ses élites globalisées ». Au nom de cette vision que le traité constitutionnel européen peut devenir acceptable en dépit de ses insuffisances comme un petit pas dans la bonne direction. Ces passages semblent paraphraser les diagnostics les plus unilatéraux (du moins datés) de Marx sur les vertus révolutionnaires du capital. Depuis, bien de l'eau, sale et polluée, a coulé sous les ponts, ne permettant guère d'oublier, au profit d'un progressisme ressuscité, la sombre dialectique du progrès et de la catastrophe, à l'oeuvre dans les développements incertains d'une histoire ouverte. On ne peut pourtant prédire que la lutte, disait sagement Gramsci, et non point son dénouement.

La révolution stratégique annoncée de Hard et Negri se résume donc, en définitive, par l'équation qui prétend associer Lénine et Madison pour « coordonner les objectifs de l'Etat et la révolution - la destruction de la souveraineté à travers le pouvoir du commun - avec les méthodes institutionnelles du Fédéraliste [32]. » Lénine pour le travail du négatif + Madison pour l'édification positive d'un nouveau dispositif institutionnel. Nul doute que cette équation tourmentera, aussi longtemps que le théorème de Fermat les mathématiciens, ceux et celles qui n'ont pas renoncé à résoudre l'énigme de la révolution sociale : comment de rien devenir, sinon tout, du moins quelque chose et quelqu'un ?

Novembre 2004

[1] Notamment dans Grammaire de la multitude, Editions de L'éclat, Cahors 2002.

[2] Entretien avec Flavia Costa, in Cultura, août 2004.

[3] Voir notamment le livre de Biagio de Giovanni cherchant une théorie des classes dans le livre II du Capital au prix d'une confusion entre prolétariat et travail productif (Biagio de Giovanni, La teoria politica delle classi nel Capitale, Bari 1976). Je me suis souvent expliqué de manière détaillée sur les confusions auxquelles donnent lieu les lectures unilatérales et réductrices du Capital à propos des classes sociales, notamment dans Marx l'intempestif (Paris, Fayard, 1995), La discordance des temps (Paris 1995) ou Le sourire du Spectre (Michalon, 2000) - DB.

[4] Hegel, Principes de la philosophie du droit, § 244, Paris, Tel Gallimard,1995, p. 261

[5] Michel Foucault, Dits et Ecrits II, Paris, Gallimard, 2003, p. 421.

[6] Virno souligne l' ambivalence de la multitude se retrouve dans les sentiments dominants de l'époque : l'opportunisme, le cynisme et la peur. L'opportunisme peut aussi selon lui traduire l'aptitude à saisir sa chance ; le cynisme, exprimer la conscience que toute appartenance est provisoire et que les règles et les valeurs varient ; la peur enfin, traduire les sensations de ceux qui font l'expérience quotidienne de l'innovation permanente des formes de vie et du travvail

flexible. Ces sentiments nourrissent alors "une extraordinaire familiarité avec le possible" qui est aussi "une chance".

[7] Michel Foucault, op. cit., p. 606

[8] Sur la critique d'Empire, voir notamment Daniel Bensaïd, Le Nouvel Internationalisme, Paris, Textuel, 2003.

[9] Negri reste en cela rigoureusement fidèle à la problématique mise en place dès Marx au-delà de Marx, Paris, Bourgois, 1979. Pour une critique de cette approche, voir Daniel Bensaïd, "A la recherche du sujet perdu, ou Negri corrige Marx", in La discordance des temps (Paris, 1995).

[10] E. Laclau,in Empire"s New Clothes, P.A. Passavant et J. Dean éditeurs, New York, Routledge, 2004, p. 26.

[11] Paolo Vimo, entretien avec Veronica Gago, in Brecha, Montevideo, juillet 2004.

[12] Paolo Virno, entretien avec...

[13] Jacques Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même", in Le Monde, 19 août 2004.

[14] Hardt et Negri, Multitude, op. cit., p. 377.

[15] Ibid, p. 366-367 : "Il est certain que ces mouvements [sociaux] resteront opposés aux aristocaraties impériales, à juste titre selon nous. Il est cependant dans l'intérêt de celles ci de considérer ces mouvements comme des alliés potentiels et des ressources dans la formulation des politiques globales."

[16] Multitude, op. cit, Pp 379-381.

[17] Multitude, op. cit. p. 305

[18] Ibid. pp. 355-358.

[19] Jacques Derrida précise ainsi : "Démocratie à venir, cela ne feut pas dire démocratie future qui un jour seraa présente. La démocratie n'existera jamais au présent, elle n'est pas présentable, et elle n'est pas non plus une idées régulatrice au sens kantien" (Jacques Derrida, Le concept du 11 septembre, Paris, Galilée, 2004). Toujours "à venir", cette démocratie, dont le concept est le seul "qui accueille la possibilité de s'améliorer indéfiniment", est aux antipodes du "concept absolu de démocratie" auquel tendrait le développement historique selon Hardt et Negri.

[20] Multitude, op. cit., p. 393

[21] Ibid. pp 166, 185, 250.

[22] Paolo Virno, entretien avec Amador Fernandez-Savater in Viejo Topo, juillet 2004

[23] Voir Daniel Bensaïd, le chapitre "Lutter n'est pas jouer", in Marx l'intempestif, Paris, Fayard, 1995.

[24] Multitude, op. cit. p. 404.

[25] Ibid, p. 10.

[26] Walter Benjamin, neuvième thèse sur le Concept d'histoire.

[27] Ibid. dixième thèse

[28] Multitude, op. cit., p. 115.

[29] Ibid. p. 278.

[30] Ibid. p. 324.

[31] Benjamin a ironiquement placé en exergue de sa treizième thèse consacrée à déconstruire l'idéologie du progrès illimité, une phrase de Jospeh Dietzgen emblématique de cette idéologie : "Tous les jours notre cause devieent plus claire, et tous les jours le peuple devient plus sage". Tous les jours, la multitude mûrit, pourrait-on ironiser...

[32] Multitude, op. cit. p. 400.