

Pierre Dardot, Christian Laval
et El Mouhoub Mouhoud

Sauver Marx ?

*Empire, multitude,
travail immatériel*

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE
9 bis, rue Abel-Hovelacque
PARIS XIII^e
2007

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue. Vous pouvez, à défaut, envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte (9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris), pour demander à recevoir gratuitement par la poste notre bulletin trimestriel *À La Découverte*.

ISBN 978-2-7071-5131-5



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2007.

Introduction générale

Un contre-Empire dans l'Empire ?

« ... à l'intérieur de l'Empire, mais aussi contre et au-delà de l'Empire, au même niveau de globalité ».

Empire, p. 46.

LA fin du capitalisme serait une nécessité inscrite dans son développement même. Ce que nous appelons la « question Marx », qui va bien au-delà du seul marxisme, est la mise en question de cette croyance. Que le capitalisme ne soit pas éternel est au principe et au commencement de toute analyse du passé comme de toute perspective relative à l'avenir des sociétés humaines. Mais que sa fin soit nécessaire, qu'elle soit inscrite dans son histoire comme un germe ou comme un mécanisme, relève de la pure croyance. C'est la dernière illusion du marxisme, celle dont il importe de se déprendre si l'on veut faire un seul pas en avant, mais un pas décisif, dans la voie de la refondation de la pensée critique. Se défaire de cette illusion, affronter l'absence de nécessité d'un « autre monde », c'est-à-dire l'entière et radicale liberté des sociétés vis-à-vis de leur avenir. Il faut inverser la célèbre formule de Marx. Loin qu'il faille souscrire à l'affirmation selon laquelle « l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre », il faut dire que l'humanité ne peut résoudre que les questions qu'elle accepte de se poser.

Rien, absolument rien, ne permet de croire à une quelconque vertu d'*autodépassement* du capitalisme. Cette propriété imaginaire est le strict pendant de la croyance libérale dans les vertus d'*autorégulation* du marché. Elles datent toutes les deux d'une époque où l'on croyait que les lois de la nature, de l'histoire, ou de l'histoire naturelle, arrangeraient les choses d'elles-mêmes à condition que les hommes en soient avertis et n'agissent pas, ou pas trop, à leur encontre. Nous n'avons rien à gagner à conserver une illusion qui ne trompe d'ailleurs plus personne. Nous avons tout à gagner à nous en débarrasser, et d'abord la possibilité de tout repenser sans elle.

Cette exigence n'est pas indifférente aux chances du mouvement social de construire un « autre monde » qui soit vraiment autre. Elle en est même la condition. L'indétermination radicale de l'histoire doit être enfin reconnue. Cette reconnaissance n'est sans doute pas chose facile tant le désir de croire se fait ressentir dans les moments de désarroi intellectuel et de blocage politique. Sans compter que les éternels amoureux du pouvoir qui peuplent les grandes et les petites bureaucraties aiment toujours se revendiquer de cette nécessité imaginaire qu'ils sont supposés incarner. Mais ce ne sont pas les seules difficultés. Une telle lucidité impose une rupture théorique pleinement assumée avec le marxisme, rupture qui est d'autant plus difficile à consentir que la violence prédatrice du système semble redonner une nouvelle actualité aux prophéties sur « l'autodestruction du capitalisme ». Ce que désigne toujours le nom de Marx, la critique rigoureuse du capitalisme, ne peut être confondu avec le « marxisme » comme discours sur l'histoire.

L'entreprise de M. Hardt et A. Negri, poursuivie dans *Empire* et *Multitude*, illustre cette dernière confusion. Elle doit être distinguée par son ambition politique et intellectuelle de beaucoup d'« actualisations » de Marx. Ce sont ces qualités mêmes qui imposent une analyse sérieuse des thèses qu'ils contiennent. Le moins que l'on puisse dire est que l'accueil qui a été réservé à leurs ouvrages en France a tranché avec les discussions passionnées que leurs thèses ont suscitées presque partout ailleurs. L'indifférence a prévalu, à l'exception de quelques attaques calomnieuses¹. C'est ce silence que nous voulons

1. Voir sur ce point le commentaire qu'en donne Antonio NEGRI dans *La Fabrique de porcelaine, Pour une nouvelle grammaire du politique*, Stock, Paris, 2006.

rompre en discutant systématiquement le rapport de ces deux auteurs à la pensée de Marx et à ses schèmes constitutifs².

Par leur ton et certaines de leurs formulations, les pages d'*Empire* font plus d'une fois directement écho au *Manifeste du parti communiste* de Karl Marx : « Un spectre hante le monde et c'est celui des migrations massives³. » Mais ce qui donne à *ce* manifeste une force si singulière, c'est son irrésistible allant : d'un bout à l'autre il est porté par le souffle d'un « désir prophétique⁴ ». Ce n'est nullement un hasard si deux grandes figures, celle du prophète qui « produit son peuple » et celle de François d'Assise, se détachent de ce livre⁵. Leur convocation ne marque aucunement une concession à quelque vague religiosité à la mode. Car, comme la prophétie, l'ascèse est avant tout construction et production de l'objet du désir⁶. Et ce que ce désir fait entendre, c'est que, loin de sonner le glas des espérances révolutionnaires, l'Empire est la chance du communisme.

Qu'est-ce que l'Empire ? Un *nouveau* paradigme du pouvoir. Il faut en effet en prendre acte : « L'impérialisme, c'est terminé⁷. » Alors que l'expansion impérialiste présupposait une partition binaire de l'espace (métropoles/« terres vierges » à coloniser) ainsi qu'une hiérarchie interne (un impérialisme dominant), l'Empire se définit par une absence de centre : « Notre Empire postmoderne n'a pas de Rome⁸. » Il en est donc de l'Empire comme jadis de l'univers dans la cosmologie infiniste : son centre est partout et sa circonférence nulle part. Si l'Empire n'a pas de centre, c'est parce qu'il n'a pas de limites, donc pas de dehors. « Dans cet espace lisse de l'Empire, il n'y a pas de *lieu* de pouvoir : celui-ci est à la fois partout et nulle part. L'Empire est une *u-topia*, c'est-à-dire un *non-lieu*⁹. » C'est dire que le transfert de souveraineté des États-nations à ce « nouveau Léviathan » qu'est l'Empire n'a pas pour effet de reconstituer à l'échelle internationale un super-État venant englober les petits

2. L'ouvrage que nous publions a été précédé par un certain nombre d'entretiens avec Antonio Negri dont il sera fait mention à plusieurs reprises plus loin.

3. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, Exils, Paris, 2000, p. 266.

4. *Ibid.*, p. 97-98.

5. Pour le prophète, voir *ibid.*, p. 97 ; pour François d'Assise, voir *ibid.*, p. 496.

6. Antonio NEGRI, *Du retour : Abécédaire biopolitique*, Calmann-Lévy, Paris, 2002, p. 184.

7. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, *op. cit.*, p. 18.

8. *Ibid.*, p. 386.

9. *Ibid.*, p. 239.

États : cela équivaldrait en effet à une nouvelle centration de l'espace mondial à partir d'une hiérarchie de pouvoirs subordonnés les uns aux autres. L'image de la pyramide à trois étages (au sommet le monopole de la force, juste en dessous les sociétés transnationales et la plupart des États-nations, à la base les ONG) n'entend nullement suggérer une telle hiérarchie, elle donne seulement à voir la réalité d'une « hybridation » entre les différentes fonctions du pouvoir¹⁰. La nouvelle souveraineté est en réalité décentralisée et déterritorialisée, elle revêt elle-même la forme d'un réseau et opère par une mise en ordre continue (*ordering*) ou par une régulation, à la fois fine et diffuse, qui investit tous les points du champ social. Dans ces conditions, expliquent les auteurs d'*Empire*, nous n'avons d'autre choix que de « nous défaire une fois pour toutes de la recherche d'un point de vue extérieur, rêve de pureté pour notre politique¹¹ ». Il faut lucidement faire notre deuil de tout « être-dehors ». Aussi le maître mot de toute opposition sérieuse à l'Empire est-il « être-dans », c'est-à-dire agir à l'intérieur de l'Empire et sur le terrain même de l'Empire.

À ce nouveau paradigme du pouvoir correspond en effet un nouveau paradigme de la résistance au pouvoir. À la souveraineté impériale correspond une nouvelle manière d'être des luttes, caractérisée par la réticularité et l'incommunicabilité. Deux figures illustrent exemplairement ce changement de paradigme : ce sont celles de la taupe et du serpent, empruntées à Gilles Deleuze¹². Selon ce dernier, la taupe est l'animal des « sociétés disciplinaires » et de leurs milieux d'enfermement, le serpent est celui des « sociétés de contrôle ». Ceci vaut tout autant du régime de pouvoir que de notre manière de vivre¹³. L'originalité de Michael Hardt et de Antonio Negri est d'appliquer cette dualité à la nouvelle phase des luttes : à l'époque du « contrôle impérial », l'image chère à K. Marx de la « vieille taupe » creusant ses galeries souterraines doit faire place à celle des « ondulations infinies du serpent¹⁴ ». Ce qui veut d'abord dire que les luttes de la multitude mondiale se mènent directement à la surface et ne communiquent plus horizontalement entre elles en profondeur.

10. *Ibid.*, p. 377 à 388.

11. *Ibid.*, p. 75.

12. Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p. 244.

13. *Ibid.*

14. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, *op. cit.*, p. 89.

Par là se trouve irrémédiablement disqualifiée la vieille tactique léniniste du « maillon le plus faible » : l'image de la chaîne présupposait tout à la fois l'« extériorité » du lieu le plus vulnérable par rapport au centre du pouvoir et la possibilité de concentrer les luttes sur un seul point en les faisant communiquer transversalement¹⁵. Mais ce qui pourrait apparaître comme une faiblesse se révèle à l'analyse comme une chance. Car, à l'ancienne logique de l'extension horizontale, il convient de substituer une logique de l'intensité singulière et de la verticalité : dès lors que l'Empire est une surface dont le centre est partout, chaque conflit « saute verticalement et directement au centre virtuel de l'Empire¹⁶ ». La résistance au pouvoir impérial se doit donc de conjuguer l'être-*dans* et l'être-*contre* : puisqu'il n'est plus possible d'être-contre depuis un quelconque lieu extérieur à l'Empire, « nous devons être-contre en tout lieu¹⁷ ». En l'absence de tout centre, cet « être-contre généralisé » ne saurait relever d'un face-à-face frontal. Il s'agit bien plutôt d'une « position oblique et diagonale ». À l'ère disciplinaire la taupe sabote, à l'ère du contrôle impérial le serpent fuit et déserte. « Cette désertion n'a pas de lieu : c'est l'évacuation des lieux de pouvoir¹⁸. »

L'enjeu politique de cette redéfinition des paradigmes est aisément identifiable : il s'agit de contribuer à « la réinvention de la gauche » et, à cette fin, de remédier à la « carence conceptuelle » relative à la question de son identité¹⁹. Ce qu'une telle analyse disqualifie tout particulièrement, c'est la stratégie de résistance qui fait du *local* ou du *national* le site privilégié du combat contre le *global*²⁰. Rien ne serait plus vain que la posture du « nationalisme de gauche » cherchant à ressusciter l'État-nation pour tenter d'enrayer le mouvement de dissolution des frontières : ce serait céder à l'illusion d'un lieu prédéfini que son identité même protégerait des assauts de la mondialisation. Cette critique atteint également toute position faisant de la classe ouvrière traditionnelle le « site défensif » par excellence. Là

15. *Ibid.*, p. 90.

16. *Ibid.*, p. 89.

17. *Ibid.*, p. 265.

18. *Ibid.*

19. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude*, La Découverte, Paris, 2004, p. 258-259.

20. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, *op. cit.*, p. 73.

encore on retrouve l'illusion d'un sujet dont l'identité ferait un lieu préservé, échappant à la mainmise de l'Empire. Rien d'étonnant à cette double remise en question : « classisme » étrié et « populisme » d'inspiration nationaliste s'accordent à faire de l'État-nation le seul cadre où puissent trouver place les affrontements sociaux. Ce sont là, nous disent M. Hardt et A. Negri, des « positions de ressentiment et de nostalgie » dont la gauche doit absolument se défaire²¹.

Les auteurs du présent ouvrage souscrivent très largement à ce diagnostic et partagent l'ambition d'une refondation théorique de la gauche. Encore faut-il s'entendre sur la condition de radicalité sans laquelle une telle entreprise est vouée à l'échec : aucune refondation ne fera l'économie d'une critique des fondements de la « pensée de gauche » telle qu'elle s'est construite depuis le début du XIX^e siècle. De ce strict point de vue, il faut savoir gré à M. Hardt et A. Negri de bousculer de vieilles habitudes intellectuelles, d'inquiéter un certain confort doctrinal, de changer la manière de poser certains problèmes, ce qui est toujours la seule manière d'en faire apparaître de nouveaux. Fuite en avant et ressassement du même, le plus souvent justifiés par le sentiment de la plus grande urgence, ne peuvent suffire à combler la vacuité de l'activisme. L'appauvrissement de notre imaginaire politique est aujourd'hui tel qu'il nous rend incapables d'offrir ne serait-ce que l'idée d'une société désirable pour laquelle il vaudrait la peine de combattre, ce qui revient très exactement à abandonner aux néolibéraux le monopole de la définition de la « société future ». Il nous faut renouer avec un certain style, celui des périls de la pensée qui entend tout reconsidérer pour tout considérer, de la cave au grenier, du passé à l'avenir, et, pour cela, ne pas hésiter à passer outre l'interdit jeté par ce qui s'appela jadis « socialisme scientifique » : rien n'est aujourd'hui plus salutaire que de « faire bouillir les marmites de l'avenir ». Aussi tous les reproches qui ont pu être adressés ici ou là à M. Hardt et A. Negri au nom d'une certaine fidélité à l'« orthodoxie marxiste » (sur les classes sociales, sur l'État, sur l'impérialisme, etc.) portent-ils complètement à faux. D'abord, parce que ces deux auteurs revendiquent pour eux-mêmes une

21. *Ibid.*, p. 272.

démarche de « révision créative du marxisme »²². Ensuite, parce que la seule question qui vaille la peine d'être posée est celle-ci : une telle démarche de révision, si « créative » soit-elle, peut-elle vraiment permettre à la gauche d'opérer la grande bifurcation stratégique qui s'impose ? Plus généralement, toute démarche de révision étant foncièrement redevable de ses prémisses théoriques à la doctrine qu'elle révisé, ne faut-il pas contester jusqu'au principe même d'une révision du marxisme ?

Au regard de cet enjeu, deux objections adressées à M. Hardt et A. Negri méritent d'être relevées. Toutes deux, quoique de manière très différente, touchent au cœur de cette démarche et contribuent par là même à nous rendre attentifs à son véritable sens.

La première est celle qu'a formulée Peter Sloterdijk dans *Écumes Sphères III* à l'encontre du caractère u-topique (à la fois dépourvu de lieu et irréalisable) de la désertion préconisée par M. Hardt et A. Negri. Puisqu'« il n'y a plus d'extérieur où l'on pourrait se retirer », « la désertion voulant sortir du système ne débouche nulle part²³ » (*desertion does not have a place*). À l'ancien face-à-face frontal succéderait ainsi le surplace de l'impossible « exode ». En fin de compte, l'être-contre (*being against*) se réduirait à un pur « affect » relevant davantage d'une « décision mystique » que d'une position effectivement occupée à l'intérieur de l'Empire²⁴. La question vaut assurément d'être posée. Tout lieu de l'Empire étant par nature équivalent à n'importe quel autre, la désertion ne peut consister à gagner un lieu *interne* à l'Empire qui ne soit pas déjà investi par le pouvoir, dans la mesure où un tel lieu n'existe pas, mais elle ne peut non plus consister à gagner un lieu situé *hors* de l'Empire, dans la mesure où l'Empire n'a pas de dehors. Bref : « Existe-t-il encore un *lieu* d'où l'on pourrait émettre une critique et bâtir une solution de rechange²⁵ ? » Plus largement, puisqu'il s'agit non seulement de résister à l'Empire, mais aussi et surtout de « passer au travers de l'Empire pour sortir de l'autre côté²⁶ », comment pourrait-on réussir à sortir d'un non-lieu ? Celui qui voudrait

22. Antonio NEGRI, « Foucault : entre le passé et l'avenir », in *Nouveaux regards* n° 26, août 2004.

23. Peter SLOTERDIJK, *Écumes Sphères III*, Maren Sell, Paris, 2005, p. 732.

24. *Ibid.*, p. 731.

25. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, *op. cit.*, p. 261.

26. *Ibid.*, p. 259.

décocher la flèche de la « décision politique²⁷ » pour la lancer « au-delà » de l'Empire ne s'expose-t-il pas à la même déconvenue que celui qui tenterait de passer sa main au-delà du bord extrême de l'univers ? Ne ferait-il pas lui aussi l'expérience de l'impossibilité de cet « aller au-delà » en l'absence de limites²⁸ ? À plus forte raison, comment le « contre-royaume des pluralités dissidentes », selon la jolie formule de Peter Sloterdijk²⁹, pourrait-il établir « une *cité nouvelle* », « la cité terrestre de la multitude³⁰ » ? Pour le dire plus simplement encore, comment passer de l'être-contre à l'être-pour ? La critique est radicale. Ce qui se dissimule derrière la rhétorique des « *against-men* », c'est la réalité d'une société du confort et de l'abondance (*affluent society*) où toute hostilité se trouve désarmée. L'Empire n'a pas d'ennemi, car l'Empire ne fait qu'un avec la multitude³¹. Avec M. Hardt et A. Negri, on assisterait en fait à l'épuisement irrémédiable d'une logique de surenchère vers la gauche qui a commencé avec la fin de la révolution de 1789³². Ce qui est donc visé ici, c'est la totale perte de plausibilité du discours de gauche sur l'émancipation.

L'autre critique, beaucoup plus bienveillante, émane de Slavoj  i ek, philosophe slovène qui avait salué *Empire* dès sa parution comme « le Manifeste communiste du XXI^e siècle ». Dans *Que veut l'Europe ?*, ce dernier reconnaît à M. Hardt et A. Negri le mérite de chercher à « repenser entièrement le projet de la gauche » en relevant le défi qui consiste à « dépasser l'alternative entre l'« accommodement » aux nouvelles conditions et la crispation sur les vieilles postures³³ ». Plus précisément, S.  i ek les loue d'avoir montré le « potentiel révolutionnaire » du capitalisme contemporain contre « la vision de gauche classique » qui procède d'une défiance conservatrice à l'égard de la mondialisation en tous points « contraire à la confiance toute marxienne placée dans les pouvoirs du progrès ». À l'en croire, M. Hardt et

27. L'image est souvent reprise : voir Antonio NEGRI, *Du retour*, op. cit., p. 126 et Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude*, op. cit., p. 403.

28. Il s'agit là d'un argument très célèbre contre la finitude de l'univers que l'on doit à Lucrèce et qui fut notamment repris par Giordano Bruno.

29. Peter SLOTERDIJK, * cumes Sphères III*, op. cit., p. 731.

30. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, op. cit., p. 476 et 477.

31. Peter SLOTERDIJK * cumes Sphères III*, op. cit., p. 731.

32. *Ibid.*, p. 732.

33. Slavoj  I EK, *Que veut l'Europe ? : réflexion sur une nécessaire réappropriation*, Climats, Paris, 2005, p. 113.

A. Negri redonneraient vie à la vieille formule de Marx selon laquelle « le capitalisme creuse sa propre tombe³⁴ ». Cependant, cet éloge se prolonge en une critique de fond. Car, malgré ses intentions, « *Empire* reste un ouvrage prémarxiste » : il échoue en effet à déduire, comme K. Marx l'avait fait, le projet d'une révolution prolétarienne des contradictions internes au mode de production capitaliste³⁵. S. Žižek semble rendre le deleuzisme de M. Hardt et A. Negri responsable de cet échec. Leur fascination pour la « multitude déterritorialisante » laisserait échapper l'essentiel, qui est précisément la permanence de l'antagonisme de classe. Se référant à l'ouvrage de Alexander Bard et Jan Soderqvist, *Netocracy*³⁶, S. Žižek montre que la tentative de substituer à l'antagonisme bourgeoisie-prolétariat l'antagonisme entre la « netocratie » (l'élite qui a accès à l'information) et le « consumtariat » (tous ceux qui consomment l'information élaborée par l'élite) ne peut qu'achopper sur la division qui traverse la netocratie elle-même (entre « procapitalistes » et « postcapitalistes »). De la même manière, l'insuffisance théorique de la notion de « multitude » vient précisément du fait qu'elle est transversale à la division fondamentale entre « inclus » et « exclus » : « Il y a une multitude À L'INTÉRIEUR du système, et il y a la multitude de ceux qui en sont EXCLUS³⁷. »

Comme on peut le voir, la critique de S. Žižek procède d'une inspiration diamétralement opposée à celle de P. Sloterdijk. Loin de mettre en question le projet d'émancipation qui a toujours défini la gauche, S. Žižek cherche à redéfinir ce dernier en convoquant le progressisme de Marx, et c'est au nom de ce progressisme qu'il met en évidence les limites de l'analyse de Hardt et Negri. Reste que ces deux critiques se concentrent sur le point clé de toute cette analyse : la position ontologique de la multitude mondiale, à la fois « à l'intérieur de l'Empire et contre l'Empire³⁸ ». Tandis que P. Sloterdijk s'emploie à montrer qu'elle est tellement intérieure à l'Empire qu'il lui est impossible

34. *Ibid.*, p. 92.

35. *Ibid.*, p. 94.

36. Alexander BARD et Jan SODERQVIST, *Netocracy. The New Power Elite and Life After Capitalism*, Reuters, Londres, 2002 ; sur la lecture qu'en fait S. Žižek, voir *Que veut l'Europe ?*, *op. cit.*, p. 113 et sq.

37. Slavoj ŽIŽEK, *Que veut l'Europe ?*, *op. cit.*, p. 139.

38. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, *op. cit.*, p. 93.

d'être contre, S. Žižek entend établir qu'elle n'est pas en tant que telle intérieure à l'Empire, puisque une partie d'elle-même est exclue du système et se tient par conséquent en dehors et que l'autre partie, étant intérieure au système, ne peut pour cette raison même être contre lui. P. Sloterdijk et S. Žižek défont donc, chacun à leur façon, l'identité de l'être-dans et de l'être-contre qui est au cœur de « l'ontologie contre-impériale³⁹ ». C'est donc la nature de cette identité qu'il nous faut interroger, et, à travers elle, toute la relation de la multitude à l'Empire.

Pour exprimer cette relation, M. Hardt et A. Negri font subir à la représentation de l'aigle à deux têtes (l'emblème de l'Empire austro-hongrois) une retouche significative : dans le cas de l'Empire postmoderne, les deux têtes, celle du régime de contrôle et celle de la multitude, sont tournées l'une vers l'autre, signe de leur hostilité mutuelle⁴⁰. Toutefois cette représentation, même corrigée, se révèle à l'examen inadéquate, dans la mesure où elle échoue à signifier la double hiérarchie par laquelle se définit la relation de ces deux têtes. En effet, si d'un premier point de vue, celui du rapport d'oppression ou de pouvoir, c'est le régime de contrôle qui soumet la multitude, d'un second point de vue, celui de la productivité sociale ou point de vue ontologique, c'est exactement la hiérarchie inverse qui prévaut : c'est la multitude qui est « la force productive réelle de notre monde social », alors que le régime de pouvoir n'est qu'une « machine parasitaire⁴¹ ».

A-t-on pour autant affaire à « un négatif qui construit un positif », selon une figure bien connue de la dialectique⁴² ? Faut-il comprendre que l'être-contre est intérieur à cela même qu'il nie ? En est-il par conséquent de la « multitude » comme de la « classe ouvrière » selon Marx ? Celle-là est-elle la négation en acte de l'Empire produite par l'Empire tout comme celle-ci la négation en acte du capital produite par le capital ? Si tel était le cas, l'identité de l'être-dans et de l'être-contre ne serait jamais qu'un nouvel avatar de l'intériorité de l'être-autre chère à Hegel. C'est en ce point que la différence apparaît en pleine lumière : l'être-dans de la multitude n'est en rien un « être-engendré-par »,

39. *Ibid.*, p. 438.

40. *Ibid.*, p. 91.

41. *Ibid.*, p. 93-94.

42. *Ibid.*, p. 94.

ce qui signifie que la multitude n'a pas été créée par l'Empire, qu'elle n'a pas été engendrée par lui comme l'agent de sa propre destruction, ce qui est justement le cas du prolétariat tel qu'il est conçu par Marx. En réalité, l'être-dans procède ici d'une indépendance ontologique. Au lieu que ce soit l'Empire qui ait produit la multitude comme son négatif, c'est la multitude qui « a appelé l'Empire à l'être ⁴³ » et qui aujourd'hui encore « soutient l'Empire ⁴⁴ ». Le sujet qu'elle constitue n'incarne donc nullement le « pouvoir du négatif », sa résistance à l'Empire est au contraire « entièrement positive ⁴⁵ », au point qu'auprès d'elle le pouvoir impérial « apparaît comme une pure et simple privation d'être et de production ⁴⁶ ». « D'un point de vue ontologique, l'autorité impériale est purement négative et passive ⁴⁷ », son être est entièrement réactif en ce qu'elle ne fait que répondre à une impulsion motrice dont l'initiative appartient dès l'origine à la multitude ⁴⁸.

Ce qu'il y a de remarquable dans l'usage que font M. Hardt et A. Negri de la notion de « réaction », c'est qu'il présente l'avantage de combiner deux significations le plus souvent disjointes (quand elles ne sont pas purement et simplement opposées). Tout d'abord, il reprend l'idée qui est au cœur de toute conception progressiste de l'histoire, celle de la secondarité de la réaction comme opposition à une action qui se fait en dehors d'elle et indépendamment d'elle. Dans ce contexte, la véritable action ne peut être que celle qui va dans le sens de l'histoire, et la réaction se réduit en conséquence à une « action en contre » qui ne peut consister qu'en une tentative pour freiner cette marche en avant. Le couple « action/réaction » a alors pour fonction essentielle d'imposer l'alternative brutale de la révolution et de la contre-révolution : il n'y a pas de moyen terme entre s'opposer au mouvement de l'histoire et favoriser ce mouvement ⁴⁹, de sorte que retarder ce mouvement c'est déjà s'y

43. *Ibid.*, p. 72 ; voir aussi p. 475 : « La constitution de l'Empire n'est pas la cause mais la conséquence de la montée de ces pouvoirs nouveaux. »

44. *Ibid.*, p. 93.

45. *Ibid.*, p. 437.

46. *Ibid.*, p. 94.

47. *Ibid.*, p. 436.

48. Sur la formation de l'Empire comme « réponse » au mouvement de la multitude, Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, op. cit., p. 72 et 82.

49. Jean STAROBINSKI, *Action et réaction*, Seuil, Paris, 1999, p. 333.

opposer⁵⁰. L'inconvénient d'une telle vision, c'est qu'elle présuppose l'opposition dialectique de *deux* forces contraires, si bien que la force qui « réagit » ne saurait être réduite à la passivité pure et simple (ce qui est précisément l'idée que M. Hardt et A. Negri se font de l'Empire). C'est pourquoi, sans pour autant renoncer à la vieille opposition de la « réaction » et du « progrès », ils récupèrent à leur profit l'opposition nietzschéenne de l'« actif » et du « réactif » comme qualités de différentes forces. Cette opposition, expressément conçue en rupture avec tout progressisme, comporte elle-même une double dimension. D'une part, elle qualifie le type de rapport qu'une force entretient avec une ou plusieurs autres forces : « actif » se dit alors de la force qui s'en soumet d'autres par sa spontanéité, « réactif » se dit par contraste de la force qui s'adapte de manière purement passive à des excitations externes. D'autre part, elle qualifie le type de rapport qu'une force entretient avec elle-même : « actif » se dit alors d'une force qui, en s'affirmant elle-même, affirme la vie, « réactif » d'une force qui, en se retournant contre elle-même, se nie elle-même en même temps qu'elle nie la vie⁵¹. En jouant ainsi sur les deux sens de « réaction », M. Hardt et A. Negri peuvent affirmer tout à la fois que l'Empire ouvre de nouvelles possibilités de libération et constitue un « progrès⁵² » relativement aux formes antérieures du pouvoir et plus particulièrement à l'État-nation (lequel est donc « réactionnaire » au sens marxiste), et en même temps qu'il n'en est pas moins une force d'adaptation essentiellement passive incapable de toute auto-affirmation, donc une force essentiellement « réactive » (sens nietzschéen) ; de la même manière, si la gauche étatiste peut se voir qualifier par eux de « réactionnaire », c'est non seulement au sens où K. Marx fustigeait les « socialistes réactionnaires ou conservateurs », c'est-à-dire au sens où

50. C'est en vertu de cette logique implacable que K. Marx, après avoir fustigé les « socialistes réactionnaires ou conservateurs » qui « cherchent à faire tourner en arrière la roue de l'histoire », finit par dire des owenistes et des fouriéristes (représentants du socialisme et du communisme « critiques et utopiques ») qu'ils « s'opposent » au mouvement politique des ouvriers et « réagissent » contre lui, finissant ainsi par tomber eux-mêmes « dans la catégorie des socialistes réactionnaires ou conservateurs », Karl MARX, *Manifeste du parti communiste*, GF, Paris, 1998, p. 115.

51. Sur la distinction des forces actives et des forces réactives chez Nietzsche, on se reportera à l'ouvrage de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 2003, qui relève jusqu'à trois caractères des forces (p. 69).

52. Sur l'Empire comme « progrès », Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, op. cit., p. 72-73.

« réagir » c'est « s'opposer » au mouvement de l'histoire, mais aussi au sens où elle est animée par le « ressentiment⁵³ », sentiment réactif par excellence auquel M. Hardt et A. Negri opposent en un style très nietzschéen-deleuzien la « joie » comme excès et surabondance⁵⁴. Réaction contre le progrès et réactivité du retournement contre soi finissent ainsi par fusionner complètement.

On comprend dès lors en quoi cette thèse absolument centrale de la *priorité* ontologique d'une multitude seule capable d'action — et son corollaire, celle de la *secondarité* ontologique d'un pouvoir impérial condamné à « réagir » — implique d'en finir avec ce que K. Marx appelait le « noyau rationnel » de l'héritage hégélien, à savoir précisément la dialectique. Aussi la charge contre F. Hegel se fait-elle parfois très virulente⁵⁵. Il ne faut cependant pas s'y tromper : à travers cette dénonciation, il s'agit d'abord et avant tout de sauver Marx de lui-même, de sauver ce qu'il faudrait sans doute appeler, du point de vue de M. Hardt et A. Negri, non plus le « noyau rationnel », mais le « noyau positif » du marxisme. En quoi consisterait au juste un tel noyau ? En l'idée que le communisme est non pas un devoir-être abstrait qu'il s'agirait d'opposer à la réalité sordide du capitalisme en un vain geste de protestation morale, mais bien le mouvement réel de l'abolition de la propriété privée tel qu'il s'accomplit à même la production sociale⁵⁶.

À la différence toutefois de ce qui se passe chez K. Marx, ce mouvement ne résulte nullement des contradictions internes du capital (c'est sur ce point, on l'a vu, que se concentre la critique de S. Žižek), mais il met de lui-même en œuvre des pouvoirs qui ne peuvent être appropriés par le capital. La thèse de la priorité ontologique de la multitude sur le pouvoir impérial révèle là sa pleine portée, en ce que le problème du passage de l'être-contre à l'être-pour s'y dénonce comme un faux problème. Car, en réalité,

53. Voir ci-dessus, note 19.

54. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, op. cit., p. 496 ; Antonio NEGRI, *Du retour*, op. cit., p. 122.

55. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, op. cit., p. 115-116, où M. Hardt et A. Negri désignent F. Hegel par l'expression peu amène de « Caliban intellectuel » (reprise de A. Schopenhauer).

56. « Le communisme n'est pour nous ni un *état* qui doit être créé, ni un *idéal* sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel », Karl MARX, *L'Idéologie allemande*, première partie, Éditions sociales, 1968, Paris, p. 64.

dans la mesure où la multitude se trouve définie par son autonomie à l'égard du capital, son être-contre est en lui-même un être-pour⁵⁷. On peut alors accorder à Peter Sloterdijk que la résistance de la multitude n'a pas de lieu prédéfini et qu'elle est d'emblée assignée au « non-lieu indéfini » de l'Empire, cela ne l'empêche pas, tout au contraire, d'établir un lieu nouveau dans le non-lieu de l'Empire⁵⁸. Ce lieu nouveau n'a rien en effet d'un « extérieur » introuvable, il s'identifie à l'autonomie de la multitude elle-même : « L'autonomie du mouvement est ce qui définit le *lieu propre* à la multitude⁵⁹. »

L'erreur serait donc de présupposer qu'aucune autonomie n'est possible dans l'Empire dans la mesure où tout lieu y est d'emblée l'objet d'un investissement du pouvoir. Que l'Empire n'ait pas de « dehors » signifie tout simplement qu'aucun lieu ne peut échapper aux rapports de pouvoir, que l'exploitation n'a plus de « site déterminé » et qu'en ce sens on est fondé à parler du « non-lieu de l'exploitation⁶⁰ ». C'est précisément en cela que consiste toute la différence avec l'époque de K. Marx, celle du développement de la grande industrie : l'usine constituait alors *le* lieu de l'exploitation parce qu'elle constituait *le* lieu de la production économique. Dans ces conditions, le prolétariat ne pouvait que se situer « à la fois en dehors et au-dedans du capital⁶¹ ». Dans ce *même* lieu de l'exploitation, il était en effet intérieur au capital, en ce qu'il était par son travail à la source du procès de valorisation, et extérieur au capital par la valeur d'usage qui lui était propre et sur laquelle il pouvait s'appuyer pour opposer une résistance au capital. Un tel lieu était bien en ce sens « un site dialectiquement déterminé⁶² ». D'où l'explication, sinon la justification relative, du recours de K. Marx à la dialectique : la catégorie hégélienne de « l'intériorité de l'être-autre » avait pour fonction de signifier ce double caractère du prolétariat, à la fois intérieur et extérieur. Les choses ont aujourd'hui radicalement changé. Les rapports d'exploitation se sont étendus de l'usine à la totalité du champ social et, de son côté, toute

57. *Ibid.*, p. 436, où il est dit des pouvoirs constituants de la multitude : « ... leur "être-contre" est en fait un "être-pour"... »

58. *Ibid.*, p. 475.

59. *Ibid.*, p. 477, nous soulignons.

60. *Ibid.*, p. 263.

61. *Ibid.*, p. 262.

62. *Ibid.*, p. 261.

l'activité sociale a acquis le caractère d'une production. La production ne doit plus en effet s'entendre en termes purement économiques, comme production de biens matériels, mais comme production de biens « intangibles » et « immatériels » (connaissances, communication, relations affectives, etc.) ; de ce fait, elle devient de plus en plus production de nouvelles « formes de vie ». Ces conditions nouvelles déterminent une tâche nouvelle : non plus occuper quelque place existante qui demeurerait vacante ou disponible, mais précisément « construire, dans le non-lieu, un lieu nouveau ⁶³ ». L'important est de comprendre que ce « lieu nouveau » est non pas *spatial*, mais d'abord et avant tout *ontologique*. Ce que ne voit donc pas P. Sloterdijk, c'est que la « désertion » comme soustraction au pouvoir a le sens, non d'un exode spatial, mais d'un « exode anthropologique ⁶⁴ » : il s'agit de « former un nouveau mode de vie » et, par là, de « produire de nouveau l'humain », c'est-à-dire de produire « le post-humain ⁶⁵ ».

On comprend mieux maintenant à quoi tend la thèse de la priorité ontologique de la multitude. Car, que tout lieu spatial soit investi par le pouvoir ou, ce qui revient au même, que le pouvoir soit sans lieu, voilà qui ne fait jamais qu'exprimer la secondarité ontologique du pouvoir : c'est parce que la multitude mondiale est elle-même originellement un non-lieu spatial (migrations, métissage, nomadisme, etc.) que le pouvoir se voit toujours plus contraint à l'ubiquité du « sans-lieu ». Le non-lieu de l'exploitation n'est somme toute qu'une « réponse », c'est-à-dire une « réaction », à l'échappement de la multitude à tout lieu assignable. Et cet échappement ne fait lui-même que réfléchir au plan de l'espace l'autonomie qui définit la multitude au plan de l'être. Non-lieu de la multitude et non-lieu de l'Empire relèvent donc tous deux du plan de l'espace tout en différant radicalement sur le plan ontologique : alors que le non-lieu de la multitude exprime spatialement son lieu ontologique propre (son autonomie), le non-lieu de l'Empire exprime spatialement son défaut d'être propre (son absence d'autonomie).

On voit que sur le fond, tout à l'opposé du diagnostic d'épuisement porté par Sloterdijk, M. Hardt et A. Negri partagent avec

63. *Ibid.*, p. 271.

64. *Ibid.*, p. 269.

65. *Ibid.*, p. 270-271.

S. Žižek l'idée que la seule manière de refonder la gauche et son projet d'émancipation est de redonner vie au progressisme de Marx. Simplement, leur « confiance toute marxienne dans les pouvoirs du progrès » procède de la thèse d'une autonomie de la multitude à l'intérieur même de l'Empire, alors qu'une telle idée paraît suspecte à S. Žižek en ce qu'elle prive la révolution de sa nécessité historique interne en la coupant de la dynamique des contradictions internes du capitalisme. Bref, ou bien on sauve le progressisme de Marx *de* la dialectique (M. Hardt et A. Negri), ou bien on le sauve tout au contraire *par* la dialectique (S. Žižek). La conviction profonde des auteurs de ce livre est, à l'inverse, que la rupture théorique avec le marxisme, et tout particulièrement avec sa « confiance dans les pouvoirs du progrès », est le prérequis absolu de toute tentative de redéfinition du projet d'émancipation.

Aussi les trois contributions qui suivent s'emploieront-elles à mettre en lumière ce que la démarche de M. Hardt et de A. Negri a à sa manière d'exemplaire : d'une part, dans son souci d'évitement des apories du marxisme, elle fonctionne un peu à la manière d'un révélateur des schèmes constitutifs de cette pensée ; d'autre part, malgré ce souci, elle ne parvient pas à sauver Marx de lui-même, mieux, c'est paradoxalement ce souci qui la conduit à aggraver les difficultés avec lesquelles Marx avait à se débattre, en la condamnant par avance à se priver des ressources que la dialectique pouvait encore procurer à cet égard. Le point sur lequel se concentrent ces difficultés nous paraît être la façon de penser le destin du capitalisme et le passage au communisme. C'est précisément cette question qui sera traitée selon trois approches différentes.

Pierre Dardot interrogera l'aptitude de la multitude à se constituer en sujet politique, aptitude que M. Hardt et A. Negri croient pouvoir inférer directement de la thèse de l'autonomie ontologique. Ce qui apparaîtra au terme de cette analyse, c'est que, même à concéder une telle thèse, la « décision » par laquelle la multitude se rend « constituante » en créant la société communiste devient hautement problématique à l'intérieur d'une ontologie aussi résolument antidialectique que la leur.

Christian Laval montrera que la lecture faite par M. Hardt et A. Negri de deux de leurs grands auteurs de référence (G. Deleuze et Michel Foucault) est commandée de l'intérieur par l'exigence d'isoler, dans la pensée même de K. Marx, un

« noyau positif » (notamment le schème du « moteur » du processus historique) susceptible de résister à l'épreuve de la confrontation avec la postmodernité, au point que le « marxisme » réel ou supposé de G. Deleuze et de M. Foucault en vient à informer en retour très profondément la compréhension même de K. Marx.

El Mouhoub Mouhoud discutera de la nature du « commun immatériel » (la coopération intellectuelle, linguistique et affective à l'œuvre dans le système de production du postfordisme) qui, selon M. Hardt et A. Negri, fonderait l'autonomie ontologique de la multitude et rendrait celle-ci particulièrement apte à la construction d'une nouvelle « cité terrestre ». Il apparaîtra alors que la logique de division cognitive du travail qui caractérise le fonctionnement du capitalisme contemporain implique une marchandisation de la connaissance.