

Entretien de Toni Negri avec Christian Laval

Nouveaux Regards, n° 26 - été 2004

Foucault entre passé et futur

Christian Laval : Les analyses de Foucault sont-elles d'actualité pour comprendre le mouvement des sociétés ? Dans quels domaines vous semble-t-il qu'elles devraient être renouvelées, réajustées, prolongées ?

Toni Negri : L'opera di Foucault è una strana macchina, essa permette di pensare la storia solo come storia presente. Probabilmente, tutto quello che Foucault ha scritto (lo sottolineava già Deleuze) andrebbe riscritto. Infatti egli cerca, sempre, approssima, decostruisce ed ipotizza, immagina, costruisce analogie e racconta favole... Ma non è questo l'essenziale : è il suo metodo invece la cosa fondamentale, poiché gli permette di studiare e di descrivere il movimento fra passato e presente e quello fra presente e avvenire. E' il metodo della transizione di cui *il presente è il centro*. E' lì in mezzo, non fra il passato e il futuro, ma lì in quel presente che li distingue, è lì che s'insedia il questionamento. L'analisi storica con Foucault, diventa un'*azione*, la conoscenza del passato una *genealogia*, la prospettiva a-venire un *dispositivo*. Per chi venga dal marxismo militante degli anni Sessanta (non dalle caricaturali dogmatiche tradizioni della Seconda e della Terza Internazionali) il punto di vista di Foucault è corretto, si direbbe normale – corrisponde alla percezione dell'evento, del lottare e della gioia di rischiare fuori da ogni necessità e da ogni teleologia prestabilite. Nel pensiero di Foucault il marxismo è sì smantellato, sia per quanto riguarda l'analisi dei rapporti di potere, sia per quanto riguarda la

teleologia storica, alla stessa stregua che lo storicismo o il positivismo : ma nello stesso momento il marxismo è reinventato e rimodellato dal punto di vista dei movimenti e delle lotte. *Conoscere è produrre soggettività*. Si sono ragionevolmente distinti tre Foucault : lo studio della formazione delle scienze umane negli anni Sessanta, ovvero l'archeologia del sapere e la decostruzione del concetto di *episteme*; gli studi sul rapporto sapere – potere, sulle forme disciplinari e lo sviluppo del concetto di sovranità della modernità negli anni Settanta ; e infine le analisi dei processi di soggettivazione negli anni Ottanta. Io non so se si possano distinguere tre o piuttosto due Foucault (di due si parlava spesso prima della pubblicazione degli ultimi corsi), a me sembra piuttosto che i tre temi ai quali si è applicata l'attenzione foucauldiana siano continui e coerenti – coerenti nel senso di una produzione teorica unitaria e continua. Quello che muta è probabilmente solo la specificità delle condizioni storiche e delle necessità politiche alla quale Foucault si confronta. Da questo punto di vista assumere la prospettiva foucauldiana è dunque anche un'altra cosa: è – nel mio linguaggio (e forse in quello di Foucault) – mettere uno stile di pensiero (quello che riconosciamo nella genealogia e nella produzione di soggettività) a contatto con una situazione storica determinata. A contatto con una dimensione specifica del dominio, dello sviluppo dei suoi rapporti e cioè con quella figura dello sviluppo capitalistico che vede il comando investire la vita e di rapporti che riproducono la vita, in maniera piena. *Il potere si è fatto biopotere*. Cercherete invano nella discussione che Foucault fa dello sviluppo capitalistico la determinazione del passaggio dal Welfarestate alla sua crisi, dall'organizzazione fordista a quella postfordista de lavoro, dalle figure keynesiane a quelle neoliberali della macroeconomia – ma nella scarna definizione del passaggio dai regimi disciplinari a quelli di controllo, scoprirete che il postmoderno non rappresenta un ritirarsi dello Stato dal dominio sul lavoro sociale ma un'ulteriore perfezionarsi del controllo sulla vita. Nell'opera di Foucault, troverete questa intuizione sviluppata ovunque, come se l'analisi del passaggio post industriale costituisse l'elemento centrale del suo pensiero. La determinazione metodica, la teoria della genealogia, infine i dispositivi di

produzione della soggettività, sono impensabili fuori dalla determinazione materiale di questo presente e fuori da questo orizzonte di transizione. *E' il passaggio dalla definizione del politico moderno a quella della biopolitica postmoderna*, ciò che Foucault qui implicitamente teorizza. Il concetto di politico – e quello di azione del quadro biopolitico – in Foucault si stacca radicalmente dalle conclusioni di Max Weber e degli epigoni novecenteschi delle concezioni moderne del potere (Kelsen, Schmitt, etc...). Si badi bene, anche Foucault aveva probabilmente convittato con loro – ma dopo il '68 il quadro cambia radicalmente e lo stesso Foucault disvela quel che era implicito nel suo pensiero. Non v'è nulla, dunque che debba essere rinnovato o riaggiustato: si tratta solo di prolungare le intuizioni di Foucault relative alla costruzione della soggettività. Le lotte delle minoranze che Foucault, Guattari e Deleuze sostennero negli anni Settanta attorno – per esempio – alla questione carceraria, costruiscono un nuovo rapporto tra sapere e potere: questo non riguarda solo la relazione carceraria ma l'intero quadro di sviluppo delle potenze sovversive. Quanto poi al dispositivo di produzione di soggettività, esso può essere probabilmente tradotto nella prospettiva di un processo costituente di nuovo ordine, nel quale agli individui siano sostituite reti e costellazioni di singolarità e di moltitudini.

Foucault non è solo grande per l'opera di decostruzione che ha fatto, né lo è solo per l'opera di ricostruzione che ha intrapreso. Egli ha creato un nuovo quadro di possibilità teoriche legate a nuove determinazioni materiali della realtà, alla trasformazione del contesto produttivo e rivoluzionario.

Christian Laval: Ne vous semble-t-il pas qu'on assiste à une certaine mise à l'écart de Foucault dans la plupart des courants qui déclarent vouloir renouer avec la critique sociale et politique en France ? Qu'en est-il dans le reste de l'Europe (en Italie par exemple) et aux États-Unis ?

Toni Negri: L'accademia odia Foucault. Prima lo tennero a bada, poi lo

promossero al Collège, per isolarlo meglio. Quando Foucault non fu odiato, fu isolato. Il positivismo sociologico alla Bourdieu, certamente molto generoso nelle sue tensioni politiche, non riesce ad incrociare il pensiero foucauldiano e ne denuncia piuttosto il soggettivismo. Ora, quest'accusa è impropria: non c'è soggettivismo in Foucault, anzi ciò che Foucault rifiuta sempre, su ogni risvolto della sua opera, è il trascendentalismo, sono le filosofie della storia che non accettano di mettere in gioco ogni determinazione del reale nella rete e nello scontro delle potenze soggettive. Per trascendentalismo, insomma, intendo ogni concezione della società che ritenga di poterla valutare o manipolare da un punto di vista esterno, trascendente, autoritario. No, non è possibile – c'è un solo metodo che ci permette l'accesso al sociale, è quello dell'*immanenza assoluta*, della continua invenzione delle costellazioni significanti e dei dispositivi dell'azione. Come altri autori importanti della sua generazione, Foucault fa cui i conti, in maniera definitiva, con ogni reminiscenza dello strutturalismo – cioè con la fissazione trascendentale delle categorie epistemiche che esso prescriveva (oggi quest'errore lo si ripropone nel rinnovamento del naturalismo...). Ma, oltre allo scontro metodico, soprattutto in Francia, Foucault è rifiutato perché, dal punto di vista della critica, egli non si assoggetta alle mitologie della tradizione repubblicana: nulla gli è più lontano ed ostile del sovranismo, fosse anche giacobino; del laicismo unilaterale, fosse anche ugualitario; del tradizionalismo nella concezione della famiglia e della demografia patriottica, fosse anche integrazione, ecc, ecc. Ma allora, si obietta, la metodologia di Foucault non sarà altro, alla fin fine, che una nuova proposta di quel punto di vista storicista, relativista, scettico, che troppo spesso abbiamo conosciuto, quale degradazione di una concezione idealista della storia? No, di nuovo no. Il pensiero di Foucault, affermando il punto di vista ideologico, riconquista la ricca proposta rivoluzionaria di quel pensiero europeo ed americano che si era affrancato dalla tradizione moderna dello Stato-nazione e del socialismo. Proposta tutt'altro che scettica o relativista, costruita invece sull'esaltazione dell'*Aufklärung*, della ricostruzione dell'uomo e della sua potenza democratica, dopo che ogni illusione di progresso e di ricostruzione

comune era stata tradita dalle dialettiche totalitarie del moderno. Ognuno di noi è colpevole di questo: il nazionalsocialismo è un puro prodotto della dialettica del moderno. Liberarsene significa andare oltre. L'*Aufklärung* – ci ricorda Foucault – non è esaltazione utopica dei lumi della ragione; al contrario, è disutopia, è lotta quotidiana attorno all'evento, sul "questo qui", sui temi dell'emancipazione e della libertà. Vi sembra forse relativista o scettica la battaglia di Foucault attorno alla questione delle prigioni condotta con il GIP all'inizio degli anni Settanta? Oppure quella per affermare il diritto alla rivoluzione del popolo iraniano, contro il prepotere americano e delle sorelle internazionali del petrolio? Oppure la posizione presa in sostegno degli autonomi italiani nel momento più difficile della repressione e del compromesso storico in Italia? In Francia Foucault ha subito spesso la mistificazione da parte degli allievi. L'anticomunismo ha giocato qui un ruolo cruciale. La rottura metodologica con il materialismo ed il collettivismo si è presentata come rivendicazione dell'individualismo neoliberale. Foucault andava bene quando decostruiva le categorie del materialismo dialettico, non andava più bene quando ricostruiva quelle del materialismo storico. Quando poi i sistemi delle genealogie e dei dispositivi foucauldiani accennò alla libertà delle moltitudini, alla costruzione di beni comuni, al disprezzo ed al disdegno nei confronti del neoliberalismo, ecco quegli allievi andarsene. Forse per loro Foucault è morto al momento buono.

In Italia o negli USA, o in Germania, in Spagna, America Latina, ed ora sempre più in Gran Bretagna, non abbiamo conosciuto questo perverso gioco parigino, condotto per eliminare Foucault dalla scena intellettuale. Foucault non è stato sottoposto al massacrante vaglio delle *querelles* ideologiche dell'intelligenza francese ma semplicemente valutate per quello che diceva. L'analogia con le tendenze del rinnovamento del pensiero marxista fin dagli anni Sessanta è stata così assunta come fondamentale. Non si tratta tuttavia solo di coincidenza di epoche: c'è stata piuttosto la percezione che il pensiero foucauldiano stava là in mezzo fra l'esperienza dell'emancipazione e quella della liberazione, nell'intreccio fra preoccupazioni epistemologiche e prospettive eticopolitiche.

Gli operai europei e le femministe americane, in particolare, hanno ritrovato in Foucault una pista di ricerca e, soprattutto, la sollecitazione a trasformare il loro gergo particolari in un linguaggio comune, forse universale, per il secolo ventunesimo.

Christian Laval: Michael Hardt et vous-même écrivez dans *Empire* que “le contexte biopolitique du nouveau paradigme est parfaitement central à notre analyse” (édition française, p. 52). Pouvez-vous expliquer le lien qui n’a rien d’immédiatement évident entre les nouvelles formes de pouvoir impérial et le “biopouvoir”?

Votre dette à l’égard de Michel Foucault dont vous témoignez souvent n’est pas exempte de certaines critiques. Vous écrivez ainsi qu’il n’est pas parvenu à appréhender “la dynamique réelle de la production dans la société biopolitique”. Que voulez-vous dire par là? Faut-il en déduire que les analyses foucauldienne conduiraient à une sorte d’impasse politique?

Toni Negri: Muovendo da queste due questioni vorrei cercare di chiarire che cosa, in *Empire*, Michael Hardt ed io abbiamo preso da Foucault e su che punti abbiamo sollevato degli elementi critici. Ora, parlando d’impero, noi non abbiamo cercato soltanto di identificare una nuova forma di sovranità globale oltre lo Stato-nazione: accanto all’osservazione di questa tendenza, abbiamo cercato di cogliere le cause materiali, politiche ed economiche, di questo sviluppo e, nel medesimo tempo, di definire il nuovo tessuto di contraddizioni che necessariamente si presentava. Per noi, marxianamente, lo sviluppo capitalistico (anche nelle forme estremamente sviluppate del mercato mondiale) è piantato sulle trasformazioni, oltre che sulle contraddizioni, dello sfruttamento del lavoro. Sono le lotte dei lavoratori che trasformano le istituzioni politiche e le forme del comando capitalistico. Il processo che ha condotto all’affermarsi egemonico della regola imperiale non fa eccezione: è infatti dopo il ’68, dopo la grande rivolta del lavoro salariato nei paesi centrali e quella dei popoli coloniali, che il capitale non può più (sul terreno economico e monetario,

militare e culturale) controllare i movimenti della forza lavoro nel quadro dello Stato-nazione. *Il nuovo ordine mondiale corrisponde all'esigenza di ordinare un nuovo mondo del lavoro.* La risposta capitalistica prende forma su molti terreni: fondamentale tuttavia è quello dell'organizzazione tecnologica dei processi lavorativi. Essi vengono automatizzati nell'industria ed informatizzati nella società: l'economia politica del capitale e l'organizzazione dello sfruttamento cominceranno a svilupparsi sempre di più attraverso il lavoro immateriale, l'accumulazione riguarderà le dimensioni intellettuali del lavoro, la sua mobilità spaziale e la sua flessibilità temporale. La società intera e la vita degli uomini (anche e soprattutto l'attività intellettuale) vengono così investite dal potere. Marx aveva perfettamente previsto (nei *Grundrisse* e nel *Capitale*) questo sviluppo che chiamava "sussunzione reale della società nel capitale". Foucault ha registrato questo passaggio storico quando ha descritto, da par suo, la genealogia della presa in mano della vita da parte del potere – della vita individuale come di quella sociale. Ma la sussunzione della società nel capitale (così come l'affermarsi totalitario del biopotere) sono molto più fragili di quello che troppo spesso ci viene imposto di riconoscere (non solo da parte capitalistica, come è naturale, ma anche nell'oggettivismo degli epigoni marxisti – vedi la scuola di Francoforte, ad esempio). In realtà la sussunzione reale della società (ossia del lavoro sociale) nel capitale generalizza la contraddizione dello sfruttamento a tutti i livelli della società stessa, così come l'affermarsi totalitario del biopotere apre il contesto biopolitico della società all'insorgere ed al proliferare della libertà, alla produzione quindi di soggettività. *Quando il capitale investe la vita intera, la vita si rivela come resistenza.* E' dunque su questo punto che le tematiche foucauldiane del biopotere e la nostra analisi della genesi dell'impero si incrociano, la dove cioè le nuove forme del lavoro e della lotta (prodotte dalle moltitudini del lavoro immateriale) si scoprono come produzione di soggettività. Si badi bene: produrre soggettività è per Michael Hardt e per me (e qui non so se Foucault sarebbe d'accordo) muoversi dentro una metamorfosi biopolitica che introduce al comunismo. In altri termini, io penso che la nuova condizione imperiale nella

quale viviamo (e le condizioni socio-politiche nelle quali costruiamo il nostro lavoro, i nostri linguaggi e quindi noi stessi) pone al centro del contesto biopolitico *il comune*. Non il privato o il pubblico, non l'individuale o il sociale, ma il comune, cioè quello che tutti insieme costruiamo per la riproduzione dell'uomo. Mille sono dunque le strade che stringono la revisione creativa del marxismo (alla quale noi aderiamo) alla concezione rivoluzionaria del biopolitico e della produzione di soggettività elaborata da Foucault. Resta comunque evidente un fatto: in Foucault l'interesse per i fattori economici dello sviluppo e per la critica dell'economia politica è molto meno forte di quello che egli sviluppa nello studio di ogni altra condizione ed attività dello sviluppo. Emerge un sospetto: non sarà che, facendo propria un'antica tradizione dei chierici francesi, Foucault (confrontandosi con Marx) si sia detto: "*larvatus prodeo*"?

Christian Laval: Les deux derniers ouvrages de Foucault sur les modes des subjectivations semblent avoir moins attiré votre attention. La construction d'éthique et de styles de vie étrangers ou résistants au biopouvoir est-elle une voie trop éloignée de ce que vous proposez (la figure du militant communiste) ? Ou bien y a-t-il des possibilités d'un accord plus profond que nous n'avons pas bien perçues?

Toni Negri: Da quello che fin qui si è detto, risulta chiaro che le ultime opere di Foucault hanno avuto su di me grande influenza, almeno quanto le precedenti. Mi sia permesso un ricordo, un po' curioso: alla metà degli anni Settanta, attendevo l'ultima svolta di Foucault. Scrivendo allora, in Italia, un articolo su di lui (su quelle opere che qualcuno chiamerà poi il "primo" Foucault) ne coglievo i limiti strutturalisti e mi auguravo un passo in avanti, una più forte insistenza sulla produzione di soggettività. Per quello che mi riguardava, in quel periodo, stavo tentando l'uscita da un marxismo che, se sul terreno teorico era profondamente innovativo (era possibile un "Marx oltre Marx"?), sul terreno delle pratiche militanti rischiava letali errori. Voglio dire che in quel periodo,

negli anni di lotta appassionata ed estrema che avevano seguito il '68, nella situazione di repressione feroce che i governi della destra esercitavano contro i movimenti, molti di noi corsero il pericolo di una deriva terroristica. Ora, dietro all'estremismo c'è sempre la convinzione che il potere sia uno ed uno solo, che il biopotere sia omologo e omologante la destra e la sinistra, il potere attuale e quello futuro, fosse anche rivoluzionario: di qui la disperata reazione terroristica. Foucault, ed insieme a lui Deleuze e Guattari, ci misero in guardia contro quella deriva. Erano dei rivoluzionari: quando criticavano lo stalinismo e le pratiche del “socialismo reale” non lo facevano da ipocriti e farisei, come “nuovi filosofi” del liberalismo, ma affermando che una nuova “potenza” del proletariato era possibile esprimerla contro il “biopotere” capitalistico. La resistenza al biopotere e la costruzione di nuovi stili di vita non apparivano dunque lontane dalla figura della militanza comunista. Come in *Empire*, la figura del militante comunista non ricalcava qui vecchi modelli – al contrario, si proponeva come produzione (ontologica e soggettiva) di lotte per la liberazione dal lavoro e per una società più giusta. L'importanza delle ultime opere di Foucault è eccezionale. In esse sono prescritte una figura “forte” dell'intervento politico sulla vita (e perciò un'esperienza radicale sull'essere stesso) ed un laboratorio della “praxis” trasformativa. *La genealogia perde qui ogni carattere “debole”, l'epistemologia diviene “costitutiva”, l'etica assume dimensioni “trasformative”*. Dopo la morte di Dio, assistiamo alla rinascita dell'uomo; sulle rovine della teleologia moderna, riscopriamo un telos materialista.

Toni Negri, agosto 2004

Foucault entre passé et futur

interview de Toni Negri par Christian Laval

Christian Laval: Les analyses de Foucault sont-elles d'actualité pour comprendre le mouvement des sociétés ? Dans quels domaines vous semble-t-il qu'elles devraient être renouvelées, réajustées, prolongées ?

Toni Negri : L'oeuvre de Foucault est une étrange machine, elle ne permet en réalité de penser l'histoire que comme histoire présente. Probablement, une bonne partie de ce que Foucault a écrit (Deleuze l'a très justement souligné) devrait être aujourd'hui réécrit. Ce qui est étonnant - et touchant -, c'est qu'il ne cesse jamais de chercher, il fait des approximations, il déconstruit, il formule des hypothèses, il imagine, il construit des analogies et raconte des fables, lance des concepts, les retire ou les modifie... C'est une pensée d'une inventivité formidable. Mais cela n'est pas l'essentiel : je crois que c'est sa méthode qui est fondamentale, parce qu'elle lui permet d'étudier et de décrire à la fois le mouvement du passé au présent et celui du présent à l'avenir. C'est une méthode de transition dont *le présent représente le centre*. Foucault est là, dans l'entre-deux, ni dans le passé dont il fait l'archéologie, ni dans le futur qu'il esquisse parfois - " comme à la limite de la mer un visage sur le sable " - l'image. C'est à partir du présent qu'il est possible de distinguer les autres temps. On a souvent reproché à Foucault la légitimité scientifique de ses périodisations : on comprend les historiens, mais en même temps, j'aurais envie de dire que ce n'est pas un vrai problème : Foucault est là où s'installe le questionnement, il l'est toujours à partir de son propre temps.

L'analyse historique, avec Foucault, devient donc une *action*, la connaissance du passé une *généalogie*, la perspective à-venir un *dispositif*. Pour ceux qui viennent du marxisme militant des années 1960 (et non pas des traditions dogmatiques caricaturales de la deuxième et de la troisième Internationales), le point de vue de Foucault est naturellement perçu comme absolument légitime, il correspond à la perception de l'événement, des luttes, et de la joie à prendre des risques en dehors de toute nécessité et de toute téléologie préétablie. Dans la pensée de Foucault le marxisme est totalement démantelé, que ce soit du point de vue de l'analyse des rapports de pouvoir ou de celle de la téléologie historique, du refus de l'historicisme ou d'un certain positivisme ; mais en même temps, le marxisme est également réinventé et remodelé du point de vue des mouvements et des luttes, c'est-à-dire en réalité des sujets de ces mouvements et de ces luttes : parce que *connaître, c'est produire de la subjectivité*.

Mais avant d'aller plus avant, j'aimerais revenir en arrière un instant. Il est courant de distinguer trois Foucault : jusqu'à la fin des années 60, l'étude de l'émergence du discours des sciences humaines, c'est-à-dire à la fois ce qu'il appelle une archéologie du savoir et de son économie depuis trois siècles, et une grande lecture de la modernité occidentale à travers le concept d'*épistème* ; puis, dans les années 70, les recherches sur les rapports entre les savoirs et les pouvoirs, sur l'apparition des disciplines, du contrôle et des biopouvoirs, de la norme et de la biopolitique c'est-à-dire à la fois une analytique générale du pouvoir et la tentative de faire l'histoire du développement du concept de souveraineté depuis son émergence dans la pensée politique jusqu'à nos jours ; et enfin, dans les années 80, l'analyse des processus de subjectivation sous la double perspective du rapport esthétique à soi et du rapport politique aux autres - mais sans doute il s'agit là de la même enquête : le croisement de l'esthétique de soi et du souci politique, c'est ce que l'on appelle aussi l'éthique.

En réalité, je ne sais pas si nous pouvons distinguer trois Foucault, ni même deux, puisqu'avant la publication des *Dits et Ecrits* et des cours au *Collège de France*, on avait tendance à ne pas vraiment considérer le tout dernier Foucault. Il me semble en effet que les trois thèmes sur lesquels l'attention foucauldienne s'est portée sont parfaitement continus et cohérents - cohérents au sens où ils forment une production théorique unitaire et continue.

Ce qui change, c'est probablement la spécificité des conditions historiques et des nécessités politiques auxquelles Foucault est confronté et qui déterminent absolument les champs auxquels il s'intéresse. De ce point de vue, assumer la perspective foucauldienne, c'est donc aussi - je vous le dit avec mes mots à moi, j'espère seulement qu'ils auraient pu être aussi ceux de Foucault - mettre un style de pensée (celui qu'on reconnaît dans la généalogie du présent, celui qui n'a de cesse de se relancer quand il parle de production des subjectivités) en contact avec une situation historique donnée. Et cette situation historique donnée, c'est une réalité historique des rapports de pouvoir. Foucault le répète souvent, quand il parle de sa passion pour les archives, et du fait que l'émotion de leur lecture vient de ce qu'elles nous racontent des fragments d'existence : l'existence, passée ou présente, livrée par des papiers jaunis ou vécue au jour le jour, c'est toujours une rencontre avec le pouvoir - ce n'est rien d'autre que cela, mais c'est énorme.

Quand Foucault se met à travailler sur le passage entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, c'est-à-dire à partir de *Surveiller et Punir*, il se retrouve face à une dimension spécifique des rapports de pouvoir, des dispositifs et des stratégies qu'elle implique, c'est-à-dire en réalité face à un type de rapports de pouvoir totalement articulé sur le développement du capitalisme. Celui-ci exige un investissement total de la vie dans la mesure où la constitution d'une force de travail, d'une part, et les exigences de rentabilité de la production de l'autre, le demandent. *Le pouvoir est devenu biopouvoir*. Or il est vrai que si Foucault utilise par la suite le modèle des biopouvoirs pour chercher à faire une ontologie critique du présent, vous chercherez en vain dans les analyses consacrées au développement du capitalisme la détermination du passage du *Welfarestate* à la crise de celui-ci, de l'organisation fordiste à l'organisation post-fordiste du travail, des principes keynésiens à ceux de la théorie néolibérale de la macro-économie. Mais il est vrai aussi que dans cette simple définition du passage du régime de la discipline à celui du contrôle, au début du XIXe siècle, on peut déjà comprendre que le post-moderne ne représente pas un retrait de l'Etat de la domination sur le travail social mais un perfectionnement de son contrôle sur la vie.

On trouve en réalité chez Foucault cette intuition développée partout, comme si l'analyse du passage à l'ère post-industrielle constituait l'élément central de sa pensée, alors qu'il n'en parle jamais directement. Le projet d'une généalogie du présent, qui structure entièrement son rapport au passé dès le début des années 70, et d'idée d'une production de subjectivité qui permet, de l'intérieur du pouvoir, d'en modifier et d'en failler le fonctionnement tout autant que de créer des subjectivités nouvelles, sont impensables en dehors de la détermination matérielle de ce présent et de la transition qu'il a incarnée. *Le passage de la définition du politique moderne à celle du biopolitique post-moderne*, voilà ce dont Foucault a, je crois, eu l'intuition extraordinaire.

Chez Foucault, le concept du politique - et celui de l'action dans un contexte biopolitique - diffèrent radicalement aussi bien des conclusions de Max Weber et de ses épigones du dix-neuvième siècle que des conceptions modernes du pouvoir (Kelsen, Schmitt, etc.). Foucault avait probablement été sensible à leurs thèses - mais j'ai l'impression qu'à partir de 68, le cadre change radicalement, et Foucault ne peut pas ne pas en tenir compte. Pour nous qui continuons à utiliser

Foucault malgré lui, au-delà de lui - et c'est un cadeau qu'il nous a fait d'une générosité extraordinaire : Foucault a eu la pensée généreuse, c'est assez rare pour qu'on y insiste -, il n'y a donc rien à rénover ni à corriger dans ses théorisations : il suffit de prolonger ses intuitions sur la production de subjectivité et sur ses implications.

Quand Foucault, Guattari et Deleuze soutiennent par exemple les luttes sur la question carcérale dans les années 70, ils construisent un nouveau rapport entre le savoir et le pouvoir : ce rapport ne concerne pas seulement la situation dans les prisons mais l'ensemble des situations où peuvent se développer sur le même modèle des espaces de liberté, des petites stratégies de torsion du pouvoir de l'intérieur du pouvoir, la reconquête de sa propre subjectivité individuelle et collective, l'invention de nouvelles formes de communauté de vie et de lutte - bref : ce que nous, nous appelons la subversion. Foucault n'est pas seulement grand pour la remarquable analytique du pouvoir qu'il a accomplie, pour ses fulgurances méthodologiques, ou pour la manière inédite dont il a croisé la philosophie, l'histoire, et le souci du présent. Il nous laisse des intuitions dont nous ne cessons de constater la validité ; en particulier, il a redéfini l'espace des luttes politiques et sociales et la figure des sujets révolutionnaires par rapport au marxisme " classique " : la révolution, pour Foucault, ce n'est pas - ou en tout cas pas seulement - une perspective de libération, c'est une pratique de liberté. C'est se produire soi-même et avec les autres dans les luttes, c'est innover, inventer des langages et des réseaux, c'est produire, c'est se réapproprier la valeur du travail vivant. C'est piéger le capitalisme de l'intérieur.

Christian Laval: Ne vous semble-t-il pas qu'on assiste à une certaine mise à l'écart de Foucault dans la plupart des courants qui déclarent vouloir renouer avec la critique sociale et politique en France ? Qu'en est-il dans le reste de l'Europe (en Italie par exemple) et aux États-Unis ?

Toni Negri: Les milieux académiques détestent Foucault. Je crois qu'on l'a mis à l'écart dès les années 60, puis il y a eu la promotion au Collège de France, pour mieux l'isoler - et pas seulement parce que l'université ne pardonne pas leur succès aux intellectuels. Le positivisme sociologique à la Bourdieu a été certainement très fécond, mais il n'a pas été capable de croiser la pensée foucauldienne et en a dénoncé le subjectivisme. Or il n'y a bien évidemment pas de subjectivisme chez Foucault. Bourdieu s'en est probablement aperçu dans les dernières années.

Ce que Foucault réfute toujours, dans tous les recoins de son oeuvre, c'est le transcendantalisme, ce sont les philosophies de l'histoire qui n'acceptent pas de mettre en jeu toutes les déterminations du réel face au réseau et au conflit des puissances subjectives. Par transcendantalisme, en somme, j'entends toutes les conceptions de la société qui prétendent pouvoir l'évaluer ou la manipuler d'un point de vue externe, autoritaire. Non, ce n'est pas possible. La seule méthode qui nous permet l'accès au social, c'est celle de l'*immanence absolue*, de l'invention continue de la production du sens et des dispositifs d'action. Comme d'autres auteurs importants de sa génération, Foucault règle ses comptes avec toutes les réminiscences du structuralisme - c'est-à-dire avec la fixation transcendantale des catégories épistémologiques qu'il prescrit (aujourd'hui, cette erreur se reproduit avec un certain renouveau du naturalisme à l'oeuvre en philosophie et dans les sciences humaines et sociales...).

Et puis en France, Foucault est réfuté parce que, du point de vue de la critique, il ne s'inscrit pas dans les mythologies de la tradition républicaine : nul n'est plus éloigné que lui au souverainisme, même jacobin ; de la laïcité unilatérale, même égalitaire ; du traditionalisme dans la conception de la famille et de la démographie patriotique, même intégratrice etc. Mais alors la méthodologie de Foucault ne se réduit-elle pas à une position relativiste, sceptique, c'est-à-dire à la dégradation d'une conception idéaliste de l'histoire ? Non, de nouveau non. La pensée de Foucault propose de fonder la possibilité de la subversion - le mot est plus le mien que le sien ; Foucault parlerait de la " résistance " - dans un affranchissement total par rapport à tradition moderne de l'Etat-nation et du socialisme. Une proposition qui est tout autre que sceptique ou relativiste, elle est construite au contraire sur l'exaltation de l'*Aufklärung*, de la réinvention de l'homme et de sa puissance démocratique, après que toutes les illusions du progrès et de la reconstruction commune ont été trahies par la dialectique totalitaire du moderne. En somme, Foucault pourrait s'approprier la phrase du jeune Descartes : *Larvatus prodeo*, j'avance masqué.

Chacun de nous doit, je crois, admettre ceci : le national-socialisme est un pur produit de la dialectique du moderne. S'en libérer signifie aller plus loin. L'*Aufklärung*, nous rappelle Foucault, n'est pas l'exaltation utopique des lumières de la raison ; au contraire, c'est la des-utopie, c'est la lutte quotidienne autour de l'événement, c'est la construction de la politique à

partir de la problématisation de l'“ici, maintenant”, des thèmes de l'émancipation et de la liberté. La bataille de Foucault autour de la question des prisons conduite avec le GIP au début des années 1970 vous semble peut-être relativiste et sceptique ? Ou bien la position prise pour soutenir les autonomes italiens au moment le plus difficile de la répression et du compromis historique en Italie ?

En France, Foucault a souvent été la victime de la lecture que faisaient de lui ses amis, ses élèves et ses collaborateurs. L'anticommunisme a joué ici un rôle crucial. On a présenté la rupture méthodologique avec le matérialisme et le collectivisme comme une revendication de l'individualisme néolibéral. Quand il déconstruisait les catégories du matérialisme dialectique, Foucault était précieux ; mais il reconstruisait aussi celles du matérialisme historique, et cela n'allait plus. Et quand la lecture des dispositifs et le travail sur l'ontologie critique du présent font référence à la liberté des multitudes, à la construction de biens communs, au mépris pour le néolibéralisme, voilà que ces élèves se retirent. Peut-être Foucault est-il mort au bon moment.

En Italie, aux Etats-Unis, en Allemagne, en Espagne, en Amérique latine, et maintenant toujours plus en Grande-Bretagne, nous n'avons pas connu ce jeu parisien pervers qui a été conduit pour marginaliser Foucault sur la scène intellectuelle. Foucault n'est pas passé par le crible massacrant des *querelles* idéologiques de l'intelligentsia française : il a été lu en fonction de ce qu'il a dit. L'analogie avec les tendances du renouveau de la pensée marxiste à la fin des années 1970 est ainsi souvent considérée comme fondamentale. On ne retient toutefois pas seulement la coïncidence chronologique : c'est plutôt le sentiment que la pensée foucauldienne est à comprendre au milieu de toute une série de tentatives - pratiques ou théoriques - d'émancipation et de libération, dans un enchevêtrement des préoccupations épistémologiques et de perspectives éthico-politiques qui impliquent une critique violente des partis, de la lecture de l'histoire et des sujets qu'on lui reconnaît. Je crois que les ouvriéristes européens et les féministes américaines ont par exemple trouvé chez Foucault de nombreuses pistes de recherche et, surtout, l'incitation à transformer leurs méta-langages en une langue commune, peut-être universelle, pour le monde à venir - ou en tout cas pour le siècle à venir.

Christian Laval: Michael Hardt et vous-même écrivez dans *Empire* que “le contexte biopolitique

du nouveau paradigme est parfaitement central à notre analyse” (édition française, p. 52). Pouvez-vous expliquer le lien qui n’a rien d’immédiatement évident entre les nouvelles formes de pouvoir impérial et le “biopouvoir” ?

Votre dette à l’égard de Michel Foucault dont vous témoignez souvent n’est pas exempte de certaines critiques. Vous écrivez ainsi qu’il n’est pas parvenu à appréhender “la dynamique réelle de la production dans la société biopolitique”. Que voulez-vous dire par là ? Faut-il en déduire que les analyses foucauldienne conduiraient à une sorte d’impasse politique ?

Toni Negri: En partant de ces deux questions, je voudrais chercher à éclaircir ce que, dans *Empire*, Michael Hardt et moi avons emprunté à Foucault, et ce à propos de quoi nous avons au contraire soulevé des critiques. En parlant d’empire, nous n’avons pas seulement cherché à identifier une nouvelle forme de souveraineté globale différente de la forme de l’Etat-nation : nous avons cherché à saisir les causes matérielles, politiques et économiques de ce développement et, en même temps, à définir le nouveau tissu de contradictions qu’il renferme nécessairement. Pour nous, d’un point de vue marxien, le développement du capitalisme (y compris dans la forme extrêmement développée du marché mondial) prend racine dans les transformations, comme dans les contradictions, de l’exploitation du travail. Ce sont les luttes des travailleurs qui transforment les institutions politiques et les formes de pouvoir du capital. Le processus qui a conduit à l’affirmation de l’hégémonie de la règle impériale ne fait pas exception : depuis 1968, depuis la grande révolte des travailleurs salariés dans les pays développés et celle des peuples colonisés dans le tiers-monde, le capital ne peut plus (sur le terrain économique et monétaire, militaire et culturel) contrôler et contenir les flux de la force de travail dans les limites de l’Etat-nation. *Le nouvel ordre mondial correspond à l’exigence d’un nouvel ordre dans le monde du travail.* La réponse du capitalisme prend forme à différents niveaux, mais celui de l’organisation technologique des processus de travail est fondamental.

Il s’agit en effet de l’automatisation de l’industrie et l’informatisation de la société : l’économie politique du capital et l’organisation de l’exploitation commencent à se développer de plus en plus à travers le travail immatériel, l’accumulation concerne les dimensions intellectuelles et cognitives du travail, sa mobilité spatiale et sa flexibilité temporelle. La société entière et la vie des hommes deviennent ainsi l’objet d’un intérêt nouveau de la part du pouvoir. Marx avait

parfaitement prévu (dans les *Grundrisse* et dans le *Capital*) ce développement, qu'il appelait "subsumption réelle de la société sous le capital". Foucault a compris, je crois, ce passage historique puisqu'il a décrit, pour sa part, la généalogie de l'investissement de la vie par le pouvoir - de la vie individuelle comme de la vie sociale. Mais la subsumption de la société sous le capital (tout comme l'émergence des biopouvoirs) est beaucoup plus fragile que ce que nous croyons - et en particulier que ce que le capital lui-même croit, ou que ce que l'objectivisme des épigones marxistes (comme l'Ecole de Francfort par exemple) veut bien reconnaître.

En réalité, la subsumption réelle de la société (c'est-à-dire du travail social) sous le capital généralise la contradiction de l'exploitation à tous les niveaux de la société elle-même, tout comme l'extension des biopouvoirs ouvre à une réponse biopolitique de la société : non plus les pouvoirs sur la vie, mais la puissance de la vie comme réponse à ces pouvoirs ; en somme, cela ouvre à l'insurrection et à la prolifération de la liberté, à la production de subjectivité et à l'invention de nouvelles formes de luttes. *Quand le capital investit la vie entière, la vie se révèle comme résistance*. C'est donc sur ce point que les analyses foucauldienne du retournement des biopouvoirs en biopolitique ont influencé les nôtres sur la genèse de l'empire : en somme, quand les nouvelles formes du travail et des luttes, produites par la transformation du travail matériel en travail immatériel, se révèlent comme productrices de subjectivité.

Après quoi, je ne sais pas si Foucault serait totalement d'accord avec nos analyses - mais je l'espère ! - ; parce que produire de la subjectivité, pour Michael Hardt et pour moi, c'est en réalité se trouver dans une métamorphose biopolitique qui introduit au communisme. En d'autres termes, je pense que la nouvelle condition impériale dans laquelle nous vivons (et les conditions sociopolitiques dans lesquelles nous construisons notre travail, nos langages et donc nous-mêmes) met au centre du contexte biopolitique ce que nous appelons *le commun* : non pas le privé ou le public, non pas l'individuel ou le social, mais ce que, tous ensemble, nous construisons pour la assurer à l'homme la possibilité de se produire et de se reproduire. Dans le commun, rien de ce qui faisait nos singularités n'est suspendu ou effacé : les singularités sont seulement articulées les unes aux autres pour obtenir un "agencement" - le terme est de Deleuze - où chaque puissance se trouve démultipliée par celle des autres, et où chaque création est immédiatement aussi celle des autres.

Les voies qui lient la révision créative du marxisme (à laquelle nous adhérons) aux conceptions révolutionnaires du biopolitique et de la production de la subjectivité élaborées par Foucault sont donc, je crois, fort nombreuses.

Christian Laval: Les deux derniers ouvrages de Foucault sur les modes des subjectivations semblent avoir moins attiré votre attention. La construction d'éthique et de styles de vie étrangers ou résistants au biopouvoir est-elle une voie trop éloignée de ce que vous proposez (la figure du militant communiste) ? Ou bien y a-t-il des possibilités d'un accord plus profond que nous n'avons pas bien perçues ?

Toni Negri: Les dernières oeuvres de Foucault ont eu sur moi une grande influence, je crois que ce que je viens de vous dire à propos d'*Empire* le montre bien. Permettez-moi de vous raconter un souvenir, un peu curieux : au milieu des années 1970, j'ai écrit un article sur Foucault en Italie - sur ce que l'on appelle aujourd'hui le " premier Foucault ", le Foucault de l'archéologie des sciences humaines. J'essayais de pointer les limites de ce type d'enquête et j'espérais une sorte de pas en avant, une plus forte insistance sur la production de subjectivité. A l'époque, j'étais moi-même en train de tenter la sortie d'un marxisme qui, s'il était profondément innovateur sur le terrain théorique - puisqu'il se demandait si un "Marx au-delà Marx" était envisageable -, présentait en revanche sur le terrain de la pratique militante le risque d'erreurs terribles.

Je veux dire par là que dans les années de lutte passionnée qui ont suivi 1968, dans la situation de répression féroce que les gouvernements de droite ont exercée contre les mouvements sociaux de contestation, beaucoup d'entre nous ont couru le danger d'une dérive terroriste, et certains y ont cédé. Mais, derrière cet extrémisme, il y avait toujours la conviction que le pouvoir était un et un seulement, que le biopouvoir rendait la droite et la gauche identiques, que seul le parti pouvait nous sauver - et si ce n'était pas le parti, alors c'étaient des avant-gardes armées structurées comme des petits partis en version militaire, dans la grande tradition des " partisans " de la seconde guerre mondiale. Nous avons compris que cette dérive militaire était quelque chose dont les mouvements ne se relèveraient pas ; et que c'était non seulement un choix humainement insoutenable, mais un suicide politique. Foucault, et avec lui Deleuze et Guattari, nous ont mis en

garde contre cette dérive. C'étaient à cet égard de véritables révolutionnaires : quand ils critiquaient le stalinisme ou les pratiques du "socialisme réel", ils ne le faisaient pas de manière hypocrite et pharisienne, comme les "nouveaux philosophes" du libéralisme ; ils cherchaient à trouver le moyen d'affirmer une nouvelle puissance du prolétariat contre le biopouvoir du capitalisme.

La résistance au biopouvoir et la construction de nouveaux styles de vie ne sont donc pas éloignés du militantisme communiste, si l'on accepte de penser que le militantisme est une pratique commune de liberté, et que le communisme est la production du commun. Comme dans *Empire*, la figure du militant communiste n'est pas empruntée à un vieux modèle. Au contraire, elle se présente comme un nouveau type de subjectivité politique qui se construit à partir de la production (ontologique et subjective) des luttes pour la libération du travail et pour une société plus juste.

Pour nous, mais je crois aussi pour les mouvements sociaux aujourd'hui, l'importance des dernières oeuvres de Foucault est par conséquent exceptionnelle. *La généalogie y perd ici tout caractère spéculatif et devient politique - une ontologie critique de nous-mêmes -, l'épistémologie est "constitutive", l'éthique assume des dimensions "transformatrices"*. Après la mort de Dieu, nous assistons à la renaissance de l'homme. Mais il ne s'agit pas d'un nouvel humanisme ; ou plus exactement il s'agit de réinventer l'homme au sein d'une nouvelle ontologie : c'est sur les ruines de la téléologie moderne que nous récupérons un *telos* matérialiste.

Foucault Between Past and Future Antonio Negri translated from the French by Alberto Toscano

Publié dans Ephemera © ephemera 2006 ISSN 1473-2866 www.ephemeraweb.org volume 6(1): 75-82 ephemera theory & politics in organization interview

Christian Laval : Are Foucault's analyses relevant for understanding the current transformation of societies? In what domains do you think they should be renewed, adjusted, or extended?

Toni Negri : Foucault's oeuvre is a strange machine. In fact, it only allows one to think history as present history. In all probability, a large share of what Foucault wrote (as Deleuze very correctly noted) must today be rewritten. What is astonishing – and moving – is that he never ceased searching: testing approximations, deconstructing, formulating hypotheses, imagining, constructing analogies and telling fables, launching concepts, withdrawing or modifying them... Foucault's thought is characterised by a formidable inventiveness. But that's not the essential thing. In my view, it is his method which is fundamental, because it allows him to study and to describe at one and the same time the movement from the past to the present and the movement from the present to the future. It is a method of transition in which the present represents the centre. Foucault is there, in the in-between, neither in the past whose archaeology he writes, nor in the future whose image he occasionally sketches – 'like a face in the sand on the seashore'. It is by starting from the present that it becomes possible to distinguish other times. Foucault has often been reproached for the scientific illegitimacy of his periodisations: we can understand why historians might do this, but at the same time I'd like to say that this is not the real problem. Foucault is there where real questioning is established, and always on the basis of his own time. With Foucault, historical analysis becomes an action, the knowledge of the past a genealogy, and the perspective to-come, a *dispositif*. For those coming from the militant Marxism of the 1960s (and not from the dogmatic caricatures of the second and third Internationals), Foucault's point of view is naturally perceived as absolutely legitimate; it corresponds to the perception of the event, of struggles, of the joy in taking risks outside of any necessity and of any pre-established teleology. In Foucault's thinking, Marxism is totally dismantled, whether it be from the point of view of the analysis of power relations or from that of historical teleology, of the refusal of historicism or of a certain positivism; but at the same time, Marxism is also reinvented and remodelled from the point of view of movements and struggles, that is to say, from the point of view of the subjects of these movements and struggles: because to know is to produce subjectivity. Before moving on, however, I'd like to take a step back for a moment. It is common to distinguish three Foucaults: up to the end of the 60s, the study of the emergence of the

discourse of the human sciences, that is, both what he calls the archaeology of knowledge and its economy, spanning three centuries, and a great reading of Western modernity through the concept of the episteme; then, in the 70s, the inquiries into the relations between knowledges and powers, on the appearance of disciplines, of control and biopower, of the norm and the biopolitical. In other words, both a general analytic of power and the attempt to write the history of the development of the concept of sovereignty from its emergence in political thought all the way up to the present day; finally, in the 80s, the analysis of the processes of subjectivation under the twofold perspective of the aesthetic relation to oneself and the political relation to others – but without a doubt we are really dealing with a single inquiry: the intersection of the aesthetics of self and of political care is in fact what we also call ethics. Having said that, I am not sure we can distinguish three Foucaults, nor even two, because prior to the publication of *Dits et Ecrits* and of the courses at the Collège de France, there was a tendency not to really take the very last Foucault into consideration. In effect, it seems to me that the three themes on which Foucault's attention focused are perfectly continuous and coherent – coherent in the sense that they form a unitary and continuous theoretical production. What changes is probably the specificity of the historical conditions and political necessities with which Foucault is confronted and which absolutely determine the fields in which he takes interest. From this point of view, to assume a Foucauldian perspective is also – I am saying this to you in my own words, though I hope they could have also been Foucault's – to put a style of thought (the one that could be recognised in the genealogy of the present, the one that he never ceased promoting when he spoke of the production of subjectivities) in contact with a given historical situation. And this given historical situation is a historical reality of power relations. Foucault repeats it often, when he speaks of his passion for the archives, and of how the emotion which seizes him in reading these archives stems from the way in which they recount fragments of existence: existence, past or present, offered up by these yellowed papers or lived day by day, is always an encounter with power – it is nothing other than this, but that is something of enormous significance. When Foucault sets to work on the passage from the end of the 18th to the beginning of the 19th century, that is, in the work beginning with *Discipline and Punish*, he finds himself face to face with a specific dimension of power relations, of the dispositifs and strategies power implies. What this actually means is that he is face to face with a type of power relation which is entirely articulated onto the development of capitalism. The latter calls for a total investment of life to

the extent required by the constitution of a labour force, on the one hand, and the profitability requirements of production, on the other. Power has become biopower. Now, it is true that although Foucault will later use the model of biopowers to try and formulate a critical ontology of the present, you will seek in vain in the analyses devoted to the development of capitalism for the determination of the passage from the Welfare State to its crisis, from the Fordist to the post-Fordist organisation of work, from Keynesian principles to those of the neo-liberal theory of macro-economics. But it is also true that in this simple definition of the passage from the regime of discipline to that of control, at the beginning of the 19th century, we can already understand how the postmodern does not represent a withdrawal of the State from the domination over social labour, but rather an improvement of its control over life. In actual fact, we find this intuition developed everywhere in Foucault, as if the analysis of the passage to the post-industrial era constituted the central element of his thought, even though he never speaks of it directly. The project of a genealogy of the present, which entirely structures his own relationship to the past ever since the beginning of the 70s, and the idea of a production of subjectivity which allows, from the interior of power, the modification and hindrance of its functioning as well as the creation of new subjectivities – both of these elements of Foucault's work are unthinkable outside of the material determination of this present and of the transition that embodied it. The passage from the modern definition of the political to the definition of a biopolitical postmodern – this was, I believe, Foucault's extraordinary intuition. In Foucault, the concept of the political – and that of action within a biopolitical context – differs radically from the conclusions drawn by Max Weber and his 19th century epigones, as well as from the modern conceptions of power (Kelsen, Schmitt, etc.). Foucault was probably receptive to their theses – but I have the impression that from '68 onwards, the framework changes radically, and Foucault can no longer take such theories into consideration. For those of us who continue to use Foucault despite him, beyond him – and this is an extraordinarily generous gift on his part: Foucault was endowed with a generous thought, something rare enough to justify stressing this fact – there is nothing to renew or to correct in his theorisations: it suffices to extend his intuitions on the production of subjectivity and its implications. For example, when Foucault, Guattari and Deleuze supported the struggle over the prison question in the 1970s, they constructed a new relation between knowledge and power: this relation does not simply concern the situation inside the prisons but the set of those situations in which spaces of freedom may develop according to the same

model, in which one may encounter small strategies of the torsion of power from within, the reappropriation of one's own individual and collective subjectivity, the invention of new forms of community of life and struggle – in brief: what we call subversion. Foucault is a great thinker not only because of the remarkable analytic of power which he carried out, because of his methodological illuminations, or because of the unprecedented manner in which he merged philosophy, history and the care for the present. He left us with intuitions whose validity we ceaselessly verify; in particular, he redefined the space of political and social struggles and the figure of revolutionary subjects vis-à-vis 'classical' Marxism: according to Foucault, revolution is not – or in any case not only – a prospect of liberation, it is a practice of freedom. Revolution means producing oneself and others in struggles, innovating, inventing languages and networks, producing, reappropriating the value of living labour. It is tricking capitalism from the inside.

Christian Laval : Don't you think we are currently witnessing a certain sidelining of Foucault in most of the intellectual currents in France which declare their wish to reconnect to social and political critique? What is happening in the rest of Europe (Italy, for example) and the United States?

Toni Negri : Foucault is detested in academic milieus. I think he was sidelined ever since the 60s, then there was the promotion to the Collège de France, all the better to isolate him – and not just because the university never forgives intellectuals for their success. Sociological positivism of Bourdieu's kind was certainly very fecund, but it was not capable of connecting with Foucauldian thought, choosing instead to denounce its subjectivism. Obviously, there is no subjectivism in Foucault. Bourdieu probably took note of this in his final years. What Foucault always rejects, in every nook and cranny of his work, is transcendentalism, those philosophies of history which refuse to put into play all the determinations of the real in the face of the networks and conflicts of subjective powers. By transcendentalism I basically mean all those conceptions of society which claim to be able to evaluate or manipulate it from an external, authoritarian standpoint. No, that is simply not possible. The only method that allows us access to the social is that of absolute immanence, of the continuous invention of both the production of sense and the

dispositifs of action. As is also true of other important authors of his generation, Foucault settles accounts with all the reminiscences of structuralism – that is, with the transcendental fixation of epistemological categories prescribed by structuralism (today this error is reproduced in a certain renewal of naturalism at work in philosophy, as well as in the human and social sciences...). In France, Foucault is rejected because, from the standpoint of his critics, he does not sign up to the mythologies of the republican tradition: no one is farther from sovereignism, be it Jacobin in kind; from unilateral secularism, be it egalitarian; from the traditionalism of the conception of the family and its patriotic demographics, be it assimilationist, and so on. Does that mean that Foucault's methodology is reducible to a relativist, sceptical position, in other words, to the degradation of an idealist conception of history? Once again, no. Foucault's thought aims to ground the possibility of subversion – the word is more mine than his, Foucault would speak of 'resistance' – in a complete separation vis-à-vis the modern tradition of the nation-state and of socialism. This proposal is anything but sceptical or relativist, on the contrary, it is built on the exaltation of the Aufklärung, of the reinvention of man and his democratic power, after all the illusions of progress and common reconstruction have been betrayed by the totalitarian dialectic of the modern. All in all, Foucault could appropriate the motto of the young Descartes: *larvatus prodeo*, I advance masked. We must all, I think, admit the following: national-socialism is a pure product of the dialectic of the modern. To free ourselves from it means going further. The Aufklärung, Foucault reminds us, is not the utopian exaltation of the light of reason; on the contrary, it is the dystopia, the daily struggle around the event, the construction of politics on the basis of the problematisation of the 'here and now', the themes of emancipation and freedom. Do you really think that Foucault's battle around the question of prisons, carried out with GIP at the beginning of the 1970s, is relativist and sceptical? Or the position taken in support of the Italian autonomists at the most difficult moment of repression and of the historical compromise in Italy? In France, Foucault has often been the victim of a reading carried out by his friends, students and collaborators. Anti-communism played a key role in this regard. The methodological break with materialism and collectivism was presented as a vindication of neo-liberal individualism. When he deconstructed the categories of dialectical materialism, Foucault was of precious use; but he also reconstructed those of historical materialism, which did not go down so well. And when the reading of the dispositifs and the work on the critical ontology of the present refer to the freedom of the multitudes, to the construction of common goods, to the

contempt for neo-liberalism, all the disciples scurry away. Perhaps Foucault died at the right moment. In Italy, in the United States, in Germany, Spain, Latin America, and now more and more in Great Britain, we did not experience this perverse Parisian game aimed at marginalising Foucault from the intellectual scene. In these places he was not passed through the murderous filter of the ideological quarrels of the French intelligentsia: he was read in function of what he said. The analogy with the tendencies that renewed Marxist thought at the end of the 1970s was regarded as fundamental. This is not simply in terms of chronological coincidence. Rather, it is the feeling that Foucauldian thought should be understood in the midst of a whole series of attempts – practical or theoretical – of emancipation and liberation, in the overlapping of epistemological preoccupations and ethico-political perspectives, implying a violent critique of parties, of the reading of history and of the subjects that were supposed to underlie it. I think that European workerists and American feminists, for instance, found in Foucault numerous avenues of research and, especially, the spur to transform their meta-languages into a common, perhaps universal, language, for the coming world – or in any case for the coming century.

Christian Laval : You write with Michael Hardt in *Empire* that ‘the biopolitical context of the new paradigm is completely central to our analysis’ (p. 26). Can you explain the link, which is not at all immediately evident, between the new forms of imperial power and ‘biopower’? Your debt with respect to Michel Foucault, which you often bear witness to, does not exempt him from certain criticisms. For instance, you write that he did not manage to grasp ‘the real dynamic of production in biopolitical society’. What do you mean by that? Should we draw the conclusion that Foucault’s analyses lead to something like a political impasse?

Toni Negri : Starting off from these two questions, I would like to attempt to clarify what it was that in *Empire* Michael Hardt and I borrowed from Foucault, and what we instead felt compelled to criticise. Speaking of empire, we did not only try to identify a new form of global sovereignty differing from the form of the nation-state: we tried to grasp the material, political and economic causes of this development and, simultaneously, to define the new fabric of contradictions that it necessarily harbours. For us, from a Marxian point of view, the

development of capitalism (including in the extremely developed form of the global market) takes root in the transformations, as well as the contradictions, of the exploitation of work. It is the workers' struggles which transform the political institutions and forms of power of capital. The process that led to the affirmation of the hegemony of imperial rule is no exception: after 1968, after the great revolt of waged workers in the developed world and that of colonised peoples in the third world, capital could no longer (on the economic and monetary terrain, as well as military and cultural one) control and contain the flows of labour force within the limits of the nation-state. The new world order corresponds to the need for a new order in the world of work. Capitalism's response takes shape at different levels, but the technological organisation of labour processes is fundamental. We are dealing in effect with the automation of industry and the informatisation of society: the political economy of capital and the organisation of exploitation begin to develop more and more through immaterial labour; accumulation concerns the intellectual and cognitive dimensions of work, its spatial mobility and temporal flexibility. The whole of society and the life of men thus become the objects of a new interest on the part of power. Marx (in the Grundrisse and Capital) predicted this development which he called the 'real subsumption of society under capital' with remarkable accuracy. I believe that Foucault understood this historical passage since he in turn described the genealogy of the investment of life by power – of individual life just as much as social life. But the subsumption of society under capital (just like the emergence of biopowers) is far more fragile than we might believe – and in particular than capital itself believes, or than the objectivism of the Marxist epigones (the Frankfurt School, for instance) is willing to recognise. In truth, the real subsumption of society (i.e. of social labour) under capital generalises the contradiction of exploitation to all levels of society itself, just like the extension of biopowers leads to society's biopolitical response: no longer powers [pouvoirs] over life, but the power [puissance] of life as the response to these powers; in sum, real subsumption leads to the insurrection and proliferation of freedom, to the production of subjectivity and the invention of new forms of struggle. When capital invests the entirety of life, life reveals itself as resistance. It is therefore around this point that the Foucauldian analysis of the reversal of biopowers into biopolitics influenced our own analyses on the genesis of empire: briefly, this genesis occurs when the new forms of work and struggles, produced by the transformation of material into immaterial labour, reveal themselves to be productive of subjectivity. Having said that, I do not know if Foucault would have been wholly

in agreement with our analyses – though I hope so! – because to produce subjectivity, for Michael Hardt and I, is really to find oneself in a biopolitical metamorphosis that opens onto communism. In other terms, I think that the new imperial condition in which we live (and the socio-political conditions in which we construct our work, our languages, and therefore ourselves) puts what we call the common at the centre of the biopolitical context: not the private or the public, not the individual or the social, but that which, all together, we construct so as to guarantee humanity the possibility of producing and reproducing itself. In the common, nothing of that which makes for our singularity is either suspended or effaced: singularities are only articulated to one another in order to obtain an ‘assemblage’ – the term is Deleuze’s – in which each power [puissance] finds itself multiplied by the others, and in which each creation is immediately that of others. So I believe that the threads linking the creative revision of Marxism (to which we adhere) to Foucault’s revolutionary conceptions of biopolitics and of the production of subjectivity are quite numerous.

Christian Laval : Foucault’s last two works on the modes of subjectivation seem to have attracted your attention less than the others. Is the construction of an ethics and of styles of life foreign or resistant to biopower a path too far removed from the one you propose (the figure of the communist militant)? Or are there instead possibilities of a deeper agreement which we have failed to perceive?

Toni Negri : Foucault’s last works had a huge influence on me, and I think that what I have just said about Empire amply demonstrates it. Allow me to tell you a slightly curious story: in the midst of the 1970s, I wrote an article on Foucault in Italy – on what today goes by the name of the ‘first Foucault’, the Foucault of the archaeology of the human sciences. In that article, I tried to indicate the limits of this type of inquiry as well as, I hoped, a possible step forward, a stronger insistence on the production of subjectivity. At the time, I was myself trying to exit a Marxism which, albeit profoundly innovative on the theoretical terrain – inasmuch as it asked if a ‘Marx beyond Marx’ could be envisaged – presented instead on the terrain of militant practice the risk of terrible errors. What I mean by that is that in the years of passionate struggle that followed 1968, in the situation of fierce repression that the right-wing governments wreaked on

the social movements of contestation, many among us ran the risk of a terroristic drift, and some succumbed to it. But, behind this extremism, there was always the conviction that power was purely and simply one, that biopower made left and right identical, that only the party could save us – and if it wasn't the party, then it was armed vanguards structured like small parties in military guise, in the great tradition of the 'partisans' of World War II. We understood that this military drift was something from which the movements would not recover; and that it constituted not only a humanly unsustainable choice, but a political suicide. Foucault, together with Deleuze and Guattari, put us on guard against this drift. In this regard, they were all genuine revolutionaries: when they criticised Stalinism and the practices of 'real socialism' they did not do so in a hypocritical and pharisaic manner, like the 'new philosophers' of liberalism; they searched for the way to affirm a new power [puissance] of the proletariat against the biopower of capitalism. Therefore, the resistance to biopower and the construction of new styles of life are not distant from communist militancy, if we agree to think that militancy is a common practice of freedom, and that communism is the production of the common. Like in *Empire*, the figure of the communist militant is not borrowed from an old model. On the contrary, it presents itself as a new type of political subjectivity which is constructed on the basis of the (ontological and subjective) production of struggles for the liberation of work and for a more just society. For us, but also, I think, for today's social movements, the importance of Foucault's last works is thus exceptional. In them, genealogy loses all of its speculative character and becomes political (a critical ontology of ourselves), epistemology is 'constitutive', ethics assumes 'transformative' dimensions. After the death of God, we witness the renaissance of man. But we are not dealing with a new humanism; or more precisely it is a question of reinventing man within a new ontology – it is on the ruins of modern teleology that we will recover a materialist telos.
