

## Entretien avec Toni Negri

03/12/2004

### FAIRE MULTITUDE ?

*Cet entretien a eu lieu dans le cadre du séminaire Question Marx le 3 décembre 2004. Le texte a été revu et complété par Toni Negri. Le séminaire Question Marx animé par Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud se propose d'interroger la pertinence des concepts et des schèmes de réflexion légués par la tradition marxiste et, plus généralement, par le progressisme. La voie choisie n'est pas l'exégèse des textes consacrés mais l'examen des formes les plus neuves du marxisme. Cet examen se fait sous deux angles : l'intelligibilité du capitalisme contemporain et la détermination de la stratégie politique. Il s'agit pour ses animateurs de savoir si l'on peut encore penser un projet d'émancipation à l'intérieur du cadre théorique du marxisme.*

#### **Christian Laval**

Vos ouvrages conduisent à s'interroger sur les rapports qu'ils entretiennent avec certaines formes de pensée que l'on trouve chez Marx. Ils posent également des questions pratiques quant à l'attitude qu'il convient d'avoir dans les phases de recomposition et d'accélération de la domination du capitalisme sur les sociétés comme celle que nous vivons aujourd'hui.

Vous expliquez que le moment historique dans lequel nous sommes se caractérise par le

développement des conditions d'émergence de la multitude, du sujet subversif, dans la production elle-même, production qui de surcroît est désormais confondue avec l'ensemble des activités sociales. Cette production mobilise toutes les dimensions de l'humain. Jamais comme aujourd'hui le capital n'avait cherché à capter les facultés productives humaines, en particulier les facultés intellectuelles et affectives, ainsi que la productivité issue de la coopération sociale. Mais cette capture par le capital a pour effet de stimuler et de généraliser « la production en commun du commun », c'est-à-dire, dites-vous, de susciter un « communisme élémentaire et spontané ».

Vous dites que pour penser cette phase du capitalisme, il faut des outils nouveaux, des modes de pensée nouveaux, y compris par rapport au legs de la tradition marxiste. L'introduction de concepts comme celui d'*empire* ou celui de *multitude* témoigne de cette volonté de refonte d'une pensée critique radicale. Néanmoins, il semble que dans la façon dont vous pensez le passage au communisme, il y ait encore certains traits du marxisme qui restent problématiques. S'est-on vraiment débarrassé des vieilles métaphores des « fossoyeurs » ou de la bonne « vieille taupe » qui creusait aveuglément mais avec un instinct sûr, ses galeries sous la société capitaliste ?

Je voudrais vous poser une double question dont le premier volet serait le suivant : devons-nous comprendre que la seule issue de l'empire est de faire nôtre le mot d'ordre de Nietzsche, mis en avant par Deleuze et Guattari : « accélérez le processus » ! Devons-nous faire l'inverse de ce que beaucoup de mouvements ou groupes préconisent, non pas freiner mais au contraire pousser les feux du capitalisme, hâter la mondialisation pour accélérer l'émergence des conditions de la démocratie, pour accélérer la libération de la multitude ?

Derrière cet aspect stratégique, cette question a un autre volet qui interroge votre façon de penser l'avenir, de penser plus précisément la nature de la transition au communisme. Chez Marx, le présent du capitalisme permettait de lire le passé, de déchiffrer à la fois les formations sociales antérieures et les passages des unes aux autres. Mais ce présent permettait également de lire l'avenir, non pas sous le mode de l'utopie, mais sous le mode de la nécessité.

Ce que vous ne faites pas ou du moins ce que vous vous défendez de faire. Mais alors comment penser que l'avenir soit une simple possibilité, ou une virtualité, ce qui supposerait pour reprendre une formule connue, qu'il ne soit inscrit nulle part et surtout pas dans le présent, qu'il ne soit pas programmable et prévisible, et tenir en même temps que l'avenir est déjà là, qu'il est

lisible dans le monde social ? En un mot, comment faire pour que l'immanence ne soit pas un finalisme qui ne dise pas son nom ?

### **Toni Negri**

La question qui m'est posée revient à me demander comment imaginer que l'immanence ne soit pas téléologique. C'est possible si l'on considère que ce monde n'est pas une unité, mais qu'il est fait de ruptures, d'antagonismes. Il y avait l'homme et la nature, il y a eu l'esclave et le maître, puis le prolétaire et le patron, et il y a maintenant précisément ce qui est en train d'arriver aujourd'hui, c'est-à-dire une force de travail intellectuel active et libre, qui s'est réapproprié dans une large mesure les éléments qui sont fondamentaux pour construire la richesse et déterminer la valorisation – à commencer par l'instrument de la production elle-même, le cerveau. Mais l'immanence, ce n'est pas seulement l'existence de cette réalité nouvelle. C'est également la confrontation qu'elle implique face à son adversaire. Il y a toujours un rapport de force - j'ai des amis qui étudient la nature de ce rapport de force en tant que tel, c'est-à-dire cette nature dualiste et non dialectique du réel. Chaque initiative, chaque tentative de production de la nouvelle subjectivité devant laquelle nous nous trouvons depuis que le paradigme du travail a commencé à changer amène avec soi une immanence pleine de risques, que j'appelle une immanence liée au *kairos* temporel spécifique. Le *kairos*, c'est proprement l'ouverture sur le vide : non pas un vide négatif, un néant vertigineux et menaçant, mais une béance dans laquelle peut et dit s'inscrire toute création, une sorte d'horizon démesuré pour cette autre démesure qu'est la puissance d'invention de la vie, des subjectivités. C'est le fait que chaque action est chargée d'invention, et qu'elle a vraiment l'effet d'une flèche vers un temps que l'on ne connaît pas; c'est un temps que l'on peut construire, mais sans *telos* pré-fixé. Comme vous le savez, j'ai quelques souvenirs de

Spinoza quand je parle de ces choses-là. J'ai, comme beaucoup, des difficultés à interpréter Spinoza quand il pense le problème du mal ou de la négativité, parce que le mal et la négativité sont un obstacle qui peut être interprété comme une oppression, c'est-à-dire ce quelque chose qui n'est pas ontologiquement réel, mais qui est effectivement agissant, qui est capable de nous bloquer, de bloquer notre action, de décomposer des rapports. J'ai souvent considéré que j'étais moi-même presque pris dans une certaine rhétorique quand j'ai conçu cela, ou que je risquais de l'être. Mais, malgré tout, je suis profondément convaincu que la productivité humaine est la seule chose qui puisse déterminer la valeur. Aujourd'hui nous avons sous les yeux la démonstration que cette hypothèse spinoziste - qui n'est en fait pas seulement spinoziste - est vérifiable. On découvre que tous les problèmes de mesure, de contrôle de la temporalité, de hiérarchisation des processus de valorisation, tous les problèmes de reconstitution du contrôle, sont des problèmes qui n'ont pas une rationalité instrumentale interne. Nous sommes en réalité devant un manque de rationalité instrumentale, que l'on peut de fait qualifier de phénomène parasite. Le capital est devenu ce parasite. Je dis que le capital n'est plus progressif. L'hypothèse marxienne selon laquelle le capital avait une immanence progressive est tombée. Le capital fonctionne sur la base du blocage de la force productive des ouvriers, des citoyens, des travailleurs sociaux et de tous les autres travailleurs. Il fonctionne sur ce blocage, ce filtrage, ce renversement de direction : une captation, un détournement. Pour le dire de manière un peu grossière – mais pas forcément moins juste -, le capital ne produit rien : il bloque et détourne. Il est comme un barrage qui tire sa force de la rétention et de la canalisation forcée de l'eau. Sauf que l'eau, qui a longtemps été la force physique des travailleurs, est devenue en grande partie puissance intellectuelle ; et que l'outil-cerveau que l'on voit à l'œuvre dans la production immatérielle non seulement appartient au travailleur mais est le travailleur : c'est une subjectivité qui ne cesse de se réinventer, de se déplacer, de se produire. Le processus de subjectivation est indissociable du processus de production post-fordiste. C'est cette puissance de production que le capital cherche à capter ; c'est cette puissance de production qu'il est incapable de fournir seul ; c'est cette puissance de production qu'il s'agit de se réapproprier et qui trace l'espace d'une nouvelle conflictualité, de

nouvelles résistances.

Voilà pour la dernière question posée ; mais il y en avait beaucoup d'autres, qui étaient en quelque sorte internes à votre discours. Je m'en tiendrai à une seule, concernant les dimensions pratiques ou stratégiques.

Je considère, quand ATTAC prend des positions philo-nationalistes contre l'Europe ou contre la globalisation en tant que telle, qu'elle est une association réactionnaire. C'est mon point de vue. Je pense que le mouvement anti-global, *no global*, était un mouvement en réalité *new global* ou *néo-global*, c'est-à-dire un mouvement qui a investi les formes de la globalisation en tant que détermination et individuation des possibilités de ruptures et de contradictions pour essayer non pas de les aménager – hypothèse réformiste assez hideuse – mais pour les retourner à son profit. Il ne s'agissait donc pas de refuser la globalisation mais de demander une autre globalisation. Je ne pense pas qu'il y ait aujourd'hui la moindre possibilité, même minimale, de revenir à l'ordre national et à l'ordre souverain. Je crois par exemple que la situation sur laquelle vous vous êtes cassé la tête jusqu'à hier sur l'Europe, ne pose pas avant toute chose le problème de la mystification ou non de la nature du Traité constitutionnel européen (TCE) qu'on nous propose. Ce traité est, sans aucun doute possible, un traité néolibéral classique. Il est même étonnant de ce point de vue, avec une cohérence organique extrêmement forte, bien que rompue ici ou là par deux ou trois points de vue déviant de la ligne directrice néolibérale. Mais que faut-il faire ? Je ne crois absolument pas possible de jouer sur un autre terrain que celui de ce traité néolibéral : non pas pour en admettre les termes, mais parce que la dimension européenne ouvre des possibilités de résistance infiniment plus grandes et efficaces que la seule dimension nationale. Encore une fois, sans le TCE, nous avons toujours le traité de Nice. Nous vivons de fait sous le poids de la troisième partie du TCE, même après le « non » au référendum. Le « non » n'a rien changé au poids des mesures hyper-libérales. Ce qui a changé, c'est que les possibilités d'agir sur ces mesures se sont rétrécies comme une peau de chagrin. On n'imaginait pas de meilleure service à rendre aux néo-libéraux. Bush a dû applaudir des deux mains ; Blair aussi ; et Merkel a été élue immédiatement après cela. Cela ferait rire, si ce n'était pas si triste. Par ailleurs, si

ATTAC n'existe pratiquement plus en Italie et en Espagne, précisément du fait de ce genre de positions, cela tient aussi au fait que dans ces pays la question du développement est loin d'être dépassée, et que l'illusion souverainiste n'y joue pas le même rôle qu'en France. Ceci dit, je ne désespère pas que les membres d'ATTAC puissent renouveler leur discours : en tout cas, ils ont la capacité de le faire.

Une autre question passait dans vos propos, celle du sujet et des finalités. A nouveau, on ne peut pas toujours éviter complètement le risque de retomber sur une vision téléologique du processus général du développement historique ; mais il faut absolument refuser une définition du sujet qui aurait sa propre loi en lui-même, qui serait doté d'un finalisme interne, qui bénéficierait d'une sorte de conscience omnisciente et qui, ainsi, développerait de manière autosuffisante son destin. Je refuse bien évidemment cette métaphysique-là. Par ailleurs, je suis tout à fait convaincu que la définition des nouvelles formes de subjectivité ne peut plus être une définition unitaire. C'est plutôt la définition d'un essaim, d'un rhizome, d'une puissance créative de différences, ou de différences créatives. Il s'agit là de la chose fondamentale autour de laquelle une finalité doit être construite. Car c'est bien d'une finalité construite qu'il s'agit, et non d'une finalité organique à retrouver. La finalité ne pré-existe pas aux singularités qui se donnent, elle en est la production : c'est ce renversement qui est essentiel. Il y a un langage un peu obligé : la constitution des singularités dans un ensemble, des singularités en lutte, prévoit toujours un langage qui détermine des finalités, des objets qui forment des avenir ; mais la constitution de ces avenir n'est pas quelque chose de *nécessaire*, ce n'est pas une prédétermination ni un *fatum*, c'est quelque chose qui passe à travers une production, ou pour mieux dire, à travers une constitution, qui n'est pas une constitution idéologique, qui n'est pas un contractualisme nouveau, mais qui est une constitution ontologique, c'est-à-dire une nouvelle forme à travers laquelle nous constituons la reconnaissance de nous-mêmes en tant qu'ensemble. Nus sommes les créateurs de nos propres déterminations : nous sommes notre propre projet, nous sommes à la fois les créateurs et les créatures.

## Pierre Dardot

Je prends acte du fait que, pour vous, la finalité est à construire, et qu'elle n'est pas donnée. La question que je me pose porte sur le statut de la politique. Statut complexe dans la mesure où dans vos ouvrages, et en particulier dans *Multitude*, il y a deux lignes de pensée qui se croisent. Au début de ce dernier livre, on voit à l'oeuvre une première ligne de pensée extrêmement intéressante : vous dites que la question n'est pas de se demander ce qu'*est* la multitude mais ce que *peut* la multitude. Il ne s'agit pas de procéder à une classification en fonction de critères qui permettraient d'isoler un groupe aux contours parfaitement définis, il s'agit de s'interroger sur quelque chose qui est de l'ordre de la transition, du passage, du processus. Vous faites ainsi un usage du concept très important de *tendance*, notamment dans *Multitude*, qui vient de votre lecture de Marx et en particulier de votre lecture des *Grundrisse*. Vous dites que la multitude est un groupe social qui porte des possibilités mais surtout vous dites que ce sujet social a à advenir comme sujet politique. Il faut prendre cette proposition très au sérieux. Ce n'est pas un sujet politique déjà constitué, c'est un sujet social qui doit devenir par une sorte de mouvement un sujet politique. Ce passage du sujet social au sujet politique ne relève pas d'une nécessité. Vous venez d'évoquer à l'instant les formes de blocage auxquelles vient se heurter la force de la multitude. La réalisation de ce passage n'a rien d'assuré, elle relève de la pratique, de l'action, et en aucun cas d'une nécessité inexorable. Ce qui signifie qu'il n'y a pas de garantie que la possibilité devienne réalité, pas de garantie de ce passage de la possibilité à la réalité. Dans les dernières pages d'*Empire*, vous posez clairement la question de savoir comment le possible deviendra réel, et vous soulignez alors qu'il n'est justement pas possible de dire par avance sous quelles formes le possible deviendra réel. C'est votre première ligne de pensée.

Mais il y a une deuxième ligne de pensée que j'ai cru pouvoir repérer dans *Multitude*. Vous écrivez que la multitude est un sujet social qui est actif, et qui, à ce titre, n'est pas comme les autres. C'est un sujet social qui se trouve défini par une action. Vous prenez là, me semble-t-il, vos distances avec une certaine tradition selon laquelle il y aurait une différence irréductible

entre l'action politique proprement dite et l'activité qui se déroule dans la sphère de la production. La multitude est d'emblée un sujet actif et c'est justement ce par quoi il se sépare de la foule, de la populace, de la plèbe. On reconnaît là un certain nombre de termes qui appartiennent à la tradition de la philosophie politique classique. Et vous relevez surtout le fait que ces termes renvoient à des sujets sociaux passifs. Mais si l'on va plus loin, la multitude est un sujet social actif du fait d'une action commune qui est là, dans l'être même de la multitude, et vous dites que cette action est d'emblée politique. Il y a une remise en cause assez directe de la distinction faite par Hannah Arendt entre l'action proprement dite qui serait référée à la sphère politique et la production qui relèverait d'un autre plan. L'une de vos thèses est que les transformations du capitalisme qui ont lieu aujourd'hui tendent à faire de l'activité de production de la multitude une certaine forme d'action commune qui a une dimension d'emblée politique. Si l'on suit cette deuxième ligne de pensée, on aboutit à une idée du politique qui est un peu différente que celle à laquelle nous mène la première ligne de pensée. En effet, elle nous amène à penser que la dimension politique est déjà inscrite dans l'être social même de la multitude. L'action commune est déjà politique, au moins par certaines de ses dimensions, et comme vous dites qu'il n'est plus possible de distinguer le politique, l'économique et le culturel, force est de comprendre qu'il y a déjà une politique qui est une dimension de l'être social. Je dirai donc que, à suivre cette deuxième ligne de pensée, on a affaire à une idée du politique qui relève d'une ontologie, d'un discours sur l'être. Mais il y a une autre idée du politique qui découle de la première ligne de pensée. Et cette idée du politique relève de cette notion clé que vous avez d'ailleurs évoquée dans votre réponse précédente, cette notion très importante de *kairos*, par laquelle les Grecs désignaient l'occasion, le moment opportun, c'est-à-dire aussi le moment de rupture que l'on doit saisir. Ce *kairos* renvoie à l'idée qu'il n'y a rien de donné à l'avance, que l'action n'est nullement assurée de son succès, et par conséquent, que la temporalité n'est pas linéaire. *Kairos*, c'est la corde qui lance la flèche, c'est le moment de la décision. Je me demande donc si nous n'avons pas affaire là à un autre concept de la politique, la politique comme décision, ou, pour reprendre un concept très deleuzien, de la politique comme événement. A la fin de *Multitude*, vous écrivez : "il

nous faut reconnaître la décision comme événement". Un événement, c'est quelque chose qui, par définition, ne peut pas se réduire à une recombinaison d'éléments qui existent déjà. C'est quelque chose qui arrive et fait surgir du nouveau et de l'imprévisible. Cette définition de la politique comme décision et événement n'est pas identique, elle est irréductible même à celle de la politique comme inscrite dans l'être. Je me demande donc s'il n'y a pas un dédoublement de la notion de politique. Quel est le rapport entre ces deux idées de la politique ? Est-ce que l'on peut ramener l'une à l'autre ? Faire dériver l'une de l'autre ? Quelle est la relation exacte entre ces deux idées de la politique ? Il me semble que l'idée de la politique comme décision est irréductible à la politique comme dimension de l'être. On n'est pas obligé de se laisser enfermé dans l'alternative entre une mystique de la décision à la Carl Schmitt d'un côté, c'est-à-dire une idée de la décision complètement coupée de tout être social, et, d'un autre côté, une résorption pure et simple de la politique dans l'être social. Et il me semble que l'une des difficultés est justement de faire sauter cette alternative.

### **Toni Negri**

Il n'est pas facile de vous répondre. L'objection est réelle. Au fond, quand on pense à la vie, à la vie sociale, on imagine qu'elle n'a pas besoin du politique dans 90 % des cas. D'autre part, on peut considérer que c'est l'association spontanée, normale des hommes qui détermine cette socialité. Si l'on se met sur le terrain du biopolitique, de la constitution sociale du politique, on se retrouve alors dans une situation complètement inversée, où 90 % des conditions de la survie et de la reproduction sociale sont traversées par le politique. On se trouve devant cette coïncidence d'une vie dans laquelle les passions des hommes vont ensemble et constituent un rapport, et cette même réalité dans laquelle il y a un Etat qui nous donne l'hôpital pour naître, l'école pour nous instruire, une série de règles pour nous amener au travail, et ceci jusqu'à notre mort. L'ambiguïté du biopolitique, c'est la coïncidence entre ces conditions qui sont devenues presque naturelles et la liberté, la spontanéité des comportements à l'intérieur de tout cela. Quand les forces

néolibérales conservatrices attaquent l'Etat-providence, ce n'est pas simplement un problème de défense du salaire indirect, c'est un problème de liberté qui émerge directement. On ne serait pas libres si l'on n'avait pas la permanence de ces conditions de vie. Le caractère ontologique du politique, le fait que le politique constitue l'être dans lequel l'on naît, dans lequel l'on habite, est quelque chose de fondamental. Le capitalisme a universalisé les conditions qui étaient autrefois seulement celles des élites. Quand Platon parlait du pouvoir, il s'agissait des dix tribus qui commandaient la *polis* ; mais pour nous, la réalité nouvelle, c'est cette expansion du politique dans l'être, laquelle était une exigence du capitalisme pour la reproduction et le contrôle de la société et qui est devenue une condition naturelle. C'est à ce propos que l'on pourrait parler du *dehors*, d'un *dehors* qui n'existe pas ou plus : le dehors du capital – les subjectivités, les singularités, tout ce qui, dans la vie, excédait la pure définition quantitative de la force de travail - est devenu son intérieur le plus intime ; ce qui signifie aussi qu'aujourd'hui le capital a paradoxalement besoin de ce qui fonde la résistance au capital. La production capitaliste passe à travers un pouvoir sur la vie ; mais celui-ci n'est pas pensable sans une explosion de puissance de la vie. La reproduction capitaliste ne peut plus se séparer de la production subjective. Le pouvoir est à la fois traversé et miné par une puissance dont il ne peut faire l'économie, mais qui le creuse et le mine de l'intérieur. Le procès capitaliste de colonisation, d'occupation du social, de subsumption de la société sous le capital est un procès qui élimine toute possibilité de dehors. Cette situation élimine aussi la possibilité de déterminer la base même de la valeur, c'est-à-dire de la mesure du développement de la société en la fondant sur quelque dehors solide. Autrefois, la valeur de la force de travail était basée sur un dehors, qui était sa capacité de reproduction de la force de travail définie justement comme travail nécessaire à cette reproduction de la force de travail. Aujourd'hui, il n'y a plus rien de tout cela. On vit dans la postmodernité réelle, c'est-à-dire complètement *en dedans*, dans le *dedans*. Il n'y a plus de dehors. Si l'on doit déterminer des valeurs, ce seront des valeurs que l'on établira chaque fois sur une base biopolitique, cette transformation continue du vivant – je n'entends bien entendu pas le terme de manière vitaliste ou biologique - en société. Il faut partir de cette base, j'y insiste. A partir de ce point, qu'est-ce

que la politique ? Sur la question de la décision politique, je ne développerai pas ici puisque cela mériterait une réflexion bien longue que je ne suis pas sûr de pouvoir mener jusqu'au bout ; mais je sais qu'il y a un certain point à partir duquel il est nécessaire qu'intervienne quelque chose qui change de façon décisive le contexte. Je peux analyser de l'intérieur les processus dans lesquels les figures ontologiques de la multitude viennent à se consolider ; je peux déterminer des périodisations, par exemple de l'ouvrier masse à l'ouvrier social ; je peux construire toute une série de seuils qui sont déterminés et que je peux vérifier à l'intérieur de ce processus. La capacité de renverser la conscience de ce passage dans une volonté, dans une opération de force machiavélienne ou léniniste, je n'y arrive pas. Je peux dire : il y a besoin de ce passage je peux, par exemple, arriver à déterminer qu'il y a des limites à l'intérieur de cette transformation continue de la multitude, qui sont des limites qu'on peut seulement tracer, des périodes qu'on peut situer, limites, termes, périodes qu'on peut déterminer du point de vue de l'histoire. 68 et les années suivantes constituent l'une de ces périodes où une décision est passée.

Je suis confirmé dans cette conviction par le fait que le pouvoir a réagi et a reconnu que ce passage était en train de se passer, et il a répondu comme il fallait, par la libération du marché de la monnaie à l'échelle mondiale et par toute une série d'opérations définitives quant à la reconfiguration et à la consistance du monde dans lequel on vit. Mais, je ne sais pas théoriser ce passage. Le rapport entre événement, décision et *kairos*, est un rapport autour duquel il faut travailler, et c'est un point sur lequel on peut donner une description du réel sans adopter une perspective généalogique interne susceptible d'expliquer les ruptures face auxquelles on se trouve. Je suis convaincu que la vieille considération classique de la libération et de l'émancipation à travers le parti et l'avant-garde ne vaut plus rien car il n'y a plus de dehors. Si l'on doit trouver le lieu de cette différence active, si l'on doit penser les conditions de possibilité de la rupture, si l'on doit penser la résistance, on doit la trouver en dedans de ce processus, pas au dehors. Je crois que les définitions dialectiques de la négation de la négation, si l'on ne veut pas résoudre la négation de la négation dans une sublimation, dans une *Aufhebung* quelconque, peuvent décrire au maximum certains aspects du processus, et encore, dans la mesure où la

limite ontologique, l'événement, la décision, le *kairos*, la force ou, mieux, la capacité d'expression, sont des notions qui doivent trouver leur vérification tangible dans une ligne productive et expressive d'immanence.

Pour terminer, je voudrais dire quelques mots sur le discours de la tendance, c'est-à-dire sur le fait que la possibilité puisse devenir réelle. Ce n'est pas un discours lié seulement à la naturalité des processus. Il est lié à la volonté et à l'amour. Ce n'est pas la deuxième partie, mais plutôt la quatrième ou peut-être la cinquième partie de l'*Ethique* de Spinoza qui est en jeu ici. C'est la tendance à l'accumulation d'amour qui se joue dans ce procès - l'amour comme force naturelle, et non pas l'amour romantique-, et cette tendance n'est pas une sorte de grande marée, une sorte de grande et énorme violence naturelle, elle doit passer à travers la singularisation, ce qui nous oblige à revenir à nous et à nous poser ce problème qui n'est pas résolu. Je vous remercie de la question.

### **El Mouhoub Mouhoud**

Je voudrais poser une question sur la nature et la forme de l'empire et à partir de là, je voudrais revenir sur la question du dehors et du dedans que vous venez d'évoquer, mais d'un point de vue économique. Vous donnez dans votre ouvrage les déterminants de l'empire : nous avons affaire à l'avènement d'un marché mondial sans frontières, décentralisé et unifié, organisé en réseaux, où chaque région et chaque individu du monde est connecté dans un dispositif supranational que vous appelez l'empire. Vous distinguez soigneusement cet empire de l'impérialisme, et sur ce point vous êtes convaincant. L'empire c'est l'expansion des Etats nations au-delà de leurs frontières, dans des rapports coloniaux ou postcoloniaux, dans une stratégie d'accaparement de valeurs, de matières, situation que nous avons connue au XIX e siècle jusqu'à la crise du fordisme.

Nous avons donc un nouveau capitalisme mondial, qui n'est pas un impérialisme traditionnel.

Dans cet empire du capital collectif, la mystification vient du fait que l'on croit que ce sont les Etats-Unis qui sont au centre de cet empire et travaillent pour leurs intérêts, alors que les Etats-Unis, leurs oligopoles et leurs agents publics sont peut-être les meilleurs médiateurs des intérêts de ce capitalisme qui n'a pas de centre unique, mais dans lequel les pouvoirs déterritorialisés sont connectés par des réseaux.

L'idée qu'il n'y a pas de coeur, qu'il n'y a pas une simple hiérarchie d'Etats nations qui travailleraient pour leurs intérêts, que nous ne connaissons plus le modèle dans lequel il y avait des impérialismes et des sous-impérialismes, est une idée très importante. Pas de nation au centre de l'Empire, pas d'intérêt purement national. Les oligopoles travaillent d'abord pour eux, pour leurs intérêts en tant qu'industrie mondiale. Dans le cadre de l'OMC, l'industrie pharmaceutique ou informatique défend les droits de propriété intellectuelle de tous les oligopoles mondiaux et pas seulement de ceux issus de tel ou tel pays. Le capitalisme a bien un caractère collectif au niveau mondial.

Ce qui est au fondement pour vous de cet avènement du nouveau capitalisme, c'est un transfert de production, si l'on peut employer ce terme en analogie au transfert de souveraineté politique qui caractérise le nouveau type de pouvoir, en l'occurrence de la production matérielle vers la production immatérielle. Et votre description de ce transfert est très intéressante puisque vous montrez bien que l'organisation du travail, le rapport salarial ont changé et vous montrez aussi que nous avons affaire à des individus "cognitifs" organisés en réseaux et qui sont au dedans de ce processus.

Si l'on peut parfaitement vous suivre dans une grande partie de votre démonstration, en particulier quant à l'importance que vous accordez à un certain nombre de faits stylisés qui ont partie liée à "l'économie du savoir", à la perte d'hégémonie de la vieille classe ouvrière industrielle, à la montée en nombre et en puissance de nouveaux travailleurs de type "cognitif", un certain nombre de questions se posent. On peut en particulier s'interroger sur les contours géographiques et les contours sociaux de ce nouveau capitalisme.

J'ai une première interrogation sur le fait que ce nouveau capitalisme soit forcément unifié, et

surtout qu'il fasse participer l'ensemble des acteurs au processus. Je me demande si nous ne tombons pas dans une sorte de mystification qui consisterait à croire que cette économie de l'information et de la communication serait capable de faire communiquer tous les acteurs, de les faire participer à son jeu, ce que vous interprétez comme la possibilité de l'émergence de la multitude et de sa contestation interne. Or, sur ce point, il faut sans doute faire une distinction que vous ne semblez pas faire suffisamment entre information et connaissance. Ce n'est pas parce que l'information circule qu'il en est de même de la connaissance. On peut même proposer une interprétation très différente de la vôtre. C'est précisément parce que la connaissance est devenue une matière première fondamentale dans le processus capitaliste que se dessine non pas un monde unifié et sans frontières mais au contraire un monde très polarisé, très inégal, très hiérarchisé. On peut même aller plus loin. Même s'il y a bien un certain dépérissement au niveau politique de l'Etat-nation au profit de l'Empire, rien ne dit qu'il y a dépérissement de la cohérence territoriale. Au niveau économique, on voit aujourd'hui une formidable polarisation et concentration des activités les plus liées à la production des connaissances. Ne laissons pas croire que les mécanismes d'exclusion, de différenciation, de segmentation du marché du travail, phénomènes qui sont à la fois géographiques, entre nations, et sociales, entre groupes, disparaissent avec l'avènement de l'individu biopolitique.

Dans votre livre, vous reconnaissez certes des processus de différenciation. Mais sur ce point, se pose un très sérieux problème intellectuel. Vous les considérez comme des contre-tendances dans un schéma général qui reste celui de l'unification du monde. Mais rien ne prouve que vous puissiez considérer ces "contre-tendances" comme de simples persistances, au fond négligeables et incapables de remettre en cause le devenir linéaire vers l'unification du monde. On peut certes critiquer comme vous le faites les demandes adressées par certains courants altermondialistes à la médiation de l'Etat nation, mais on ne peut pas oublier toutes les formes de reconfigurations territoriales qui sont en train de se produire. De même, tout semble montrer aujourd'hui le durcissement d'une double division du travail, une division cognitive du travail et une division taylorienne, parfaitement classique, du travail, plutôt qu'une homogénéisation géographique et

sociale sous l'effet des nouvelles technologies. De sorte qu'on aurait tort de renvoyer au néant les anciennes catégories léguées par Smith, Ricardo et Marx en disant que tout fonctionne sur de nouvelles bases. Il me semble plus intéressant d'observer les modifications complexes de la division du travail, et d'étudier en particulier la combinaison de la nouvelle forme de division cognitive du travail avec la division traditionnelle du travail

### **Toni Negri**

Je suis content que vous admettiez au moins qu'il y a du nouveau. Le nouveau, c'est que, quand je travaille avec mon cerveau, je ne consomme pas. C'est une différence réelle. Par ailleurs, je suis d'accord avec vous, et je l'ai écrit dans *Empire* et dans *Multitude*, la tendance présente est bien celle d'une divergence entre ceux qui montent vers le haut, vers Davos si vous voulez, et ceux qui restent ou qui descendent en bas. Et ceci est tout à fait classique et nécessaire même dans l'organisation capitaliste du travail et de la société. Tout ceci se manifeste sans doute d'un point de vue spatial. Du point de vue temporel, nous sommes dans une phase de transition dans laquelle jouent à la fois des processus économiques, sociaux, et des formes politiques qui sont appelées à les régler. Mais à l'intérieur de tout cela, il faut bien reconnaître une tendance vers l'hégémonie du travail immatériel en tant que travail le plus valorisant. Et ceci, pour une raison simple : le travail immatériel, intellectuel, affectif, relationnel est un travail qui n'est pas consommé, qui n'implique pas une consommation mais constitue au contraire un travail multiplicateur. Ceci permet une libération. On ne peut pas nier, me semble-t-il, qu'il y a là un moment révolutionnaire, qu'a surgi là un élément qui a changé la nature du contrôle capitaliste. On peut très bien imaginer que le capital s'appuyant sur des nouvelles technologies ait la capacité de récupérer cette nouvelle force. Ce que l'on voit en tout cas aujourd'hui, c'est que les grandes luttes concernent aujourd'hui la liberté de l'information, les réseaux, les droits de propriété, la réglementation de la Toile.

Y a-t-il de notre part une apologie de l'information et, plus globalement, de cette transformation

du capitalisme ? Je ne crois pas. Je ne fais pas l'apologie d'un travail qui demeure toujours sous la subsomption du capital. Je dis que la communication, ce n'est pas seulement un processus d'information, une circulation de l'information en surface, mais qu'il s'agit véritablement d'une construction de nouvelles formes de communautés productives, et qu'elle a, en ce sens, une dimension biopolitique. La communication met en action des nouvelles réalités du travail. De ce point de vue, il faudrait matérialiser le travail immatériel, c'est-à-dire montrer que les nouvelles qualités du travail, que vous lui reconnaissez d'ailleurs, sont profondément insérées dans l'ensemble du processus productif. Le travail, ce n'est pas seulement le travail qui produit des objets de manière physique, ce n'est pas seulement le travail matériel de l'ouvrier, c'est le travail de toute la société, c'est le travail affectif, relationnel, linguistique de tous. Quand je dis qu'il faut matérialiser le travail immatériel, je veux dire aussi qu'il y avait, et qu'il y a encore, d'énormes quantités de travail qui ne sont pas comptabilisées dans l'évaluation de la valeur. La classe ouvrière telle que l'on pouvait la définir au XIXe, ou encore il y a cinquante ans, est aujourd'hui insuffisante à construire un sujet politique. Cette classe ouvrière est petite, étroite au regard du travail « associé », coopératif. Nous ne lançons pas comme mot d'ordre : "ouvriers de la communication, encore un peu de courage pour être révolutionnaires !". Je vous accorde qu'il faut distinguer information, connaissance et communication, l'information comme contenu de la communication, la connaissance comme réification dans l'individu de l'information et la communication, sur laquelle nous mettons l'accent, comme circuits ontologiquement déterminés. Prenons un exemple : la "Commune de Madrid" qui a fait tomber Aznar après les attentats de mars. Ce qui s'est passé a témoigné de l'émergence de nouvelles réalités sociales, de nouvelles subjectivités, à travers des procès de communication mis en œuvre – l'usage des e-mails et des portables, la circulation just-in-time de mots d'ordres, l'organisation de la spontanéité sans que jamais cette organisation ne dé-spontanéise ces subjectivités etc. – qui en ont été à la fois les conditions de possibilité et les instruments. Les éléments immatériels, j'allais dire immatérialisants, sont capables de rassembler, d'inclure tout le travail social. La tendance en question est celle qui est liée au fondement même, aujourd'hui, de la valorisation, à savoir le

travail intellectuel, le travail immatériel. Le problème, c'est évidemment la question de savoir qui a le commandement sur ce travail, et ce qui détermine sa concentration géographique. Celui qui a le commandement sur le travail immatériel l'a aussi sur l'ensemble du processus du travail et il a par là même le commandement du monde.

### **El Mouhoub Mouhoud**

Le travail immatériel, la dimension du travail a toujours été fondamental dans l'organisation de la production, comme le montrent les historiens des techniques. Ce qui est nouveau, me semble-t-il, ce n'est pas la quantité plus ou moins grande de connaissance mobilisée et incorporée dans le processus de production, c'est plutôt que, dans le cadre du capitalisme post-fordien, lequel conserve beaucoup du taylorisme et du fordisme, il existe une nouvelle division du travail. La montée de la connaissance n'exclut pas la spécialisation, bien au contraire.

### **Toni Negri**

Vous avez parfaitement raison. Mais selon moi, la richesse passe par l'exploitation. La division du travail est fonctionnelle par rapport à l'exploitation. L'exploitation s'opère non pas sur et depuis la quantité individuelle de travail, mais sur l'ensemble de la coopération sociale. Il y a, à l'évidence, maintien des rapports que vous soulignez, des rapports d'exclusion, de domination et des différences de quantité et de qualité entre travailleurs. Mais l'essentiel tient à ce que l'exploitation, je le répète, s'opère sur l'ensemble de la coopération sociale.

### **Guy Dreux**

Comment concevez-vous l'effet de votre travail. Je ne parle pas seulement en termes de publications mais en termes de rencontres, de réflexions collectives. Cette question fait référence plus précisément à la figure de Saint François d'Assise que vous faites apparaître à quelques reprises dans vos écrits. N'y a-t-il pas dans votre démarche quelque chose du prophète de la multitude à venir ?

### **Toni Negri**

Ce n'est pas le premier bouquin que j'écris. Publier un livre, c'est toujours ouvrir une discussion. Parfois, cela se produit immédiatement, Parfois encore les livres constituent des références avec le temps, et ils deviennent des éléments de rapports que l'on construit par la suite, dans des projets que l'on fait. Beaucoup des livres que j'ai écrits comme ceux des années 70 en Italie, l'ont été directement pour le mouvement, et c'est quelque chose de très important pour moi. Un livre, en ce sens, c'est toujours une trace de dialogue.

### **Christian Laval**

Pour prolonger la question à propos d'*Empire*, il semble que le livre n'ait pas reçu en France l'accueil qu'il a reçu ailleurs. La scène intellectuelle et politique lui est resté fermée. Comment expliquez-vous ce qui apparaît comme une particularité française ?

### **Toni Negri**

Il est évident qu'en France, il n'a pas eu la grande fortune qu'il a eue ailleurs, en termes de ventes comme en termes de discussion. Le livre a eu une histoire étrange. Il est sorti à la fin de 1999 aux Etats-Unis, et pendant un an et demi environ il est tombé dans un vide complet pour renaître ensuite sur les campus américains, en coïncidence avec les mouvements altermondialistes. C'est

seulement après qu'il a eu un succès en Italie, en Espagne, en Allemagne, et un peu partout ailleurs. Il est certain que les thèses soutenues par *Empire* et celles défendues par une partie du mouvement altermondialiste, en particulier par ATTAC ou par les groupes liés aux mouvements trotskistes, sont contradictoires. En France, ce qui domine, c'est une conception de l'altermondialisme assez différente de celle que nous proposons dans *Empire*. On l'a vu dans les derniers forums européens comme à Porto Alegre : la pensée qui y était essentiellement représentée est à mes yeux et à ceux de certains de mes camarades auxquels je suis lié une véritable perte de force et d'esprit. Cet altermondialisme-là est la reprise d'une vieille gauche, à la fois très ancienne et, aujourd'hui, très stérile. Le monde change. La thèse d'*Empire*, c'est que l'on ne peut plus faire semblant de ne pas voir ce changement, et qu'il impose une refonte totale de notre grille de lecture, de notre outillage conceptuel, mais aussi de notre perspective de résistance. Dire que les rapports de pouvoir se sont modifiés, ce n'est pas dire qu'ils n'existent plus, mais au contraire que l'on ne peut plus se battre contre des vieux fantômes là où l'exploitation, le contrôle et la souffrance passent par d'autres voies. Pour enfoncer des portes ouvertes et ne vous donner que l'exemple le plus banal de cela, il est évident que l'empire, ce n'est pas l'impérialisme ; et que ce n'est pas non plus la domination des Etats-Unis. Toute cela est beaucoup plus complexe. Ce qui m'importe, c'est donc de proposer des thèses nouvelles capables de lire une réalité en pleine redéfinition, qui aient une certaine cohérence, et autour desquelles puissent se développer des luttes politiques. Je suis tout à fait convaincu que le blocage bureaucratique qui a lieu dans le mouvement altermondialiste a permis de marginaliser les thèses d'*Empire*. Mais il faut attendre sans doute encore un peu pour voir les cadavres des ennemis descendre au fil de la rivière (rire général)...

### **Guy Dreux**

A plusieurs reprises vous expliquez que la mondialisation capitaliste a impliqué la participation du prolétariat. Vous soutenez même qu'on peut y voir une victoire du prolétariat. Pourriez-vous

préciser votre idée ?

## **Toni Negri**

Quand on considère ce qui a déterminé la mondialisation, on peut repérer les éléments objectifs de cette expansion mondiale du capitalisme. Mais le capitalisme a toujours eu cette tendance. La question est de savoir ce qui a produit cette accélération tellement soudaine après la deuxième guerre mondiale mais surtout depuis 1968. Nous faisons l'hypothèse que la coïncidence du développement capitaliste et de l'essor de la forme de l'Etat nation qui avait fonctionné pendant plusieurs siècles a pris fin. Cette coïncidence a eu des résultats terribles, comme ces prolétaires français massacrés par millions par les prolétaires allemands, et inversement. La mondialisation n'est pas seulement un phénomène économique, ce sont les règles, c'est la normativité d'ensemble du système qui changent. La nouvelle forme de production a été déterminée par les luttes. D'un point de vue totalement simplifié et caricatural, on pourrait dire que le refus du travail a imposé la fin de l'usine, la socialisation du travail, le passage de l'accumulation matérielle à l'accumulation immatérielle, l'intellectualisation du travail. Quelles étaient les caractéristiques de l'Etat nation ? C'était le monopole de la force légitime ; la capacité de déterminer la valeur des échanges, donc la monnaie ; et c'était aussi la capacité de construire l'identité de la culture et du langage. Aucune de ces caractéristiques de la souveraineté moderne de l'Etat nation n'est plus possible après les luttes des années 1960. C'est l'ouvrier masse qui met en crise l'ensemble de ce mécanisme. La valorisation économique est impossible à mesurer sur la base de la pression des besoins, des désirs de la classe ouvrière. La force militaire, après l'effondrement du système soviétique, est devenue une force de police mondiale, ce qui est un changement majeur. Aucun Etat nation n'est plus capable d'exercer à lui seul ce monopole de la force. Je voudrais dire aussi que je suis lié à une conception communiste de la province italienne qui a toujours eu une haine de l'Etat-nation, et ce à partir d'une haine de la guerre, d'une haine des tranchées et des massacres. De sorte que face à la globalisation, même si ce n'était pas ce qui était désiré,

beaucoup ont dit : "Finalement ! ...On n'aura plus besoin de mourir pour l'Italie".

### **Isabelle Rochet**

Je voudrais d'abord dire combien *Empire* est un livre stimulant qui donne beaucoup à penser même si l'on n'est pas d'accord avec tout ce qui y est énoncé. J'aurai beaucoup de questions, mais je n'en retiendrai que deux. La première porte sur le travail. Est-ce que cette hégémonie du travail immatériel ne doit pas nous conduire à penser un nouveau paradigme du travail ? La deuxième question porte sur la question du pouvoir. Vous décrivez un pouvoir décentralisé, en réseau, très différent de la forme de la souveraineté classique. Et vous proposez surtout un concept de pouvoir qui s'apparente à la façon dont Foucault le concevait mais où l'on retrouve aussi une référence à Spinoza très forte. Il semble que le point de jonction soit dans cette idée de la productivité des relations de pouvoir.

### **Toni Negri**

Vous avez entièrement raison quant aux deux racines à partir desquelles j'essaie de penser le pouvoir. J'ajouterai que ce qu'il y a pour moi de plus en plus important dans la réflexion que je mène est le "commun". C'est une donnée objective de cette positivité qui émerge dans la réalité mais qui retrouve justement l'hypothèse spinozienne selon laquelle les gens se mettent de plus en plus ensemble et créent des structures communes. Ce commun ne vient pas de la transcendance de l'autorité ou de contrats quelconques mais vraiment du fait de vivre ensemble et de s'aimer. Ce commun qui est construit de cette façon est la nature et la tendance du nouveau mode de production immatériel parce que ce mode de production applique le fait que le produit est toujours un produit commun. C'était le cas même dans le capitalisme du début car la coopération est quelque chose qui détermine du commun. Quand on pense à la structure du travail

immatériel, on a une image du commun qui est beaucoup plus riche et beaucoup plus développé. Ce commun devient la condition à partir de laquelle on produit. Par exemple, dans les réseaux informatiques, le commun est quelque chose que l'on retrouve après mais que l'on retrouve aussi en préalable à la production. Dans le capitalisme, on peut sans doute privatiser la marchandise en tant que produit final du processus, mais on ne peut pas privatiser la structure du commun qui est celle de la production.

### **Christian Laval**

C'est pourtant ce qui ne cesse pas d'être mis en œuvre aujourd'hui. Vous dites qu'on ne peut pas privatiser la structure du commun, mais qu'est-ce donc alors que ce développement de la "brevetabilité" sur des segments entiers de la connaissance qui entrent dans le processus de production ? C'est bien d'ailleurs ce qui explique le rôle décisif joué par le concept de "capital humain " aujourd'hui. Entre le commun et le privé, rien n'est donné naturellement ou structurellement. C'est l'enjeu d'un conflit massif et c'est un mouvement compliqué puisque l'on voit aussi des chercheurs demander des droits de propriété intellectuelle pour obtenir une rétribution de leur découverte.

### **Toni Negri**

Mais je ne dis rien d'autre. C'est en effet un terrain nouveau du droit et un terrain de combat. Que signifie « faire multitude » sinon précisément combattre sur ce terrain ? Qu'a fait la classe ouvrière ? Comment a-t-elle agi pour faire reconnaître les conditions communes de son travail et de sa vie ? Faire multitude, cela signifie construire un projet auquel on reconnaît des conditions objectives communes.