

Toni Negri, « **A la recherche du *Commonwealth*** »

Traduit par Marie-Cécile Meurisse

1. Après *Empire* et *Multitude*¹, de nombreux problèmes restaient *ouverts* : inutile ici de les redéfinir, tout comme il avait été inutile de tenter de les clore. En effet, il s'agit plutôt de repartir sur la base des concepts qui avaient été fixés, pour approfondir la question suivante : qu'est-ce que le politique aujourd'hui ? Qu'est-ce que la politique subversive et quel *partage* du social propose-t-elle ? Et surtout comment, de nos jours, peut-on combattre le capital ? C'est seulement en allant de l'avant, nous en sommes convaincus, que ces problèmes restés *ouverts* pourront être affrontés avec une force nouvelle. Toutefois, au bout des dix années de travail sur *Empire* et *Multitude*, nous avons la conviction – désormais arrivée à maturité – que la contemporanéité avait été redéfinie, qu'était révolu le temps où la détermination du présent pouvait se donner sous le *sigle du post*. Nous avons sans aucun doute vécu une transition ; reste à savoir quels ont été les symptômes de la fin de celle-ci.

Pour notre part, il nous semblait que ce qui était remis en question était, essentiellement, le concept même de démocratie. Au cours des guerres américaines et à travers la propagande acharnée qu'en ont fait les néoconservateurs, ce concept s'est consumé ; en contre partie, d'autres choses, que le concept de démocratie ne pouvait plus comprendre, ont émergé du point de vue de la science politique. En guise d'exemple, il suffit de se référer à *Rosanvallon* et à tout ce qu'il a tenté de définir et de qualifier dans son dernier ouvrage² : selon lui, quelque chose de profond se serait échappé de la république, du comportement moderne des populations, et serait maintenant introuvable. Il s'agit de quelque chose d'obscur et difficilement explicable par lequel il tente de définir ces sentiments de méfiance et d'impuissance, ces formes de dépolitisation qui configurent la démocratie contemporaine ; et Rosanvallon d'ajouter – à contrecœur sans doute – que la « démocratie politique » est devenue l'emblème derrière lequel, désormais, se consolide un « régime mixte » dont la *contre-démocratie* fait partie intégrante : une « démocratie d'exception ».

La tentative, émanant de la science politique, de dresser le bilan d'une réalité si incertaine, se répète au sein de la science économique ; ici l'effort consiste à réinventer non plus une *mesure* du développement, depuis longtemps introuvable avec

¹ Toni Negri et Michael Hardt, *Empire*, Exils, 2000 et *Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, La Découverte, 2004. Dans ce texte-ci sont dessinées les grandes lignes d'un nouveau travail : *Commonwealth*.

² Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, 2006.

la crise de la loi classique de la valeur-travail, mais bien une nouvelle *convention* efficace, dès lors qu'on reconnaît désormais que la convention libérale/libéraliste d'une part et la convention fordiste/ keynésienne/welfairiste d'autre part sont en crise.³

Enfin, la tentative de réflexion sur la politique internationale (et la recherche en science politique globale) est aujourd'hui celle de la réinterprétation de la dimension globale du pouvoir en termes multilatéraux depuis que l'unilatéralisme américain (en ce qu'il restait l'expression du vieil impérialisme), vaincu, est entré dans une crise profonde.⁴

Bref, nous avons traversé une longue période d'ambiguïtés et de paradoxes : le postmoderne a été une culture de la transition et a représenté, à travers les formes de l'aléatoire et de l'incertitude, des alternatives d'une complexité irrésoluble, inhérente à ce passage d'une époque à l'autre ; aujourd'hui, cette transition est accomplie. Une césure s'est définitivement imposée, avec des conséquences paradoxales : ainsi par exemple, dans le mouvement historique aléatoire insistant et dans la prétendue complexité des systèmes, les idéologies de droite et de gauche se sont superposées, mêlées et confondues. La *neutralisation du politique* s'est imposée depuis la précipitation des positions les plus diverses vers un centre extrême : on peut ici à proprement parler de l'émergence d'un réel « extrémisme du centre ». Dans chaque expérience et dans chaque espace démocratiques, on cherche à consolider un point post-idéologique, un centre neutre afin d'échapper au chaos. Mais ne peut-on dire que, tout comme à la fin de la révolution renaissante le Thermidor baroque et la Contre-Réforme inventèrent la souveraineté (entre Machiavel et Bodin), de la même manière aujourd'hui on cherche à inventer quelque chose de nouveau, utile et adapté aux nouvelles exigences ? Quelle est cette nouveauté ?

2. Pour commencer à tenter de trouver un passage sûr entre ces incertitudes, ces césures et ces interrogations, disons donc que nous repartons purement et simplement de la contemporanéité. La crise est accomplie : il est impossible de retourner en arrière. Nous devons nous résoudre à nous mettre au rythme des

³ On commence, par exemple, à parler de plus en plus souvent de « convention énergétique » : personne n'en connaît vraiment la signification précise mais, ce qu'on sait, c'est que cette convention, dans la mesure où elle comprend aussi le nucléaire, s'oppose à la « convention écologique », et par conséquent aussi peut-être à la « convention démocratique » ; Al Gore semble avoir pointé ce problème.

⁴ Notons ici combien les critiques qui nous ont été adressées - de ne pas avoir reconnu la continuité de l'impérialisme dans l'action globale du gouvernement américain - sont aujourd'hui démythifiées : après la crise de l'unilatéralisme, nous restons pourtant toujours pris à l'intérieur d'un ordre global. La reconnaissance de ses effets (épuisement de l'Etat-nation, dissolution du droit international, *gouvernance* multilatérale d'un marché global unique, etc.) commence à être admise dans la mesure où les acteurs historiques sont contraints d'agir au sein de cette nouvelle réalité (d'abord hypocritement niée par ces derniers). Ainsi, la reconnaissance du nouvel ordre est donc plutôt pratique que théorique, mais elle n'en est pas moins effective !

déterminations de la nouvelle époque, sans toutefois jamais oublier l'épisode de la transition. Sur quoi repose alors la détermination objective de la nouvelle condition historique, à travers et après la crise de l'ordre moderne ? Voici un premier mouvement d'analyse.

Dans la perspective de la critique de l'Etat, l'essentiel consiste dans le fait que la *synthèse souveraine est en crise*. Et le caractère définitif de cette crise est mis en évidence par le devenir précaire, ou mieux encore, déficitaire du mécanisme déductif de la loi, tel qu'il est défini par la modernité juridique, par le constitutionnalisme du XIXème siècle et par les théories de l'Etat de droit (ou *Rule of Law*). Que ce soit dans leurs formes dures (continentales) ou dans leurs formes jurisprudentielles (atlantiques), ces pratiques souveraines ne réussissent plus à construire ni à garantir le *gouvernement du concret*. Ainsi, légitimité et efficacité du droit se distancient.

Le modèle webérien qui considère la souveraineté/légitimité du point de vue rationnel-fonctionnel est dépassé. La tentative hypermoderne de restaurer des logiques instrumentales pour le gouvernement du concret est également incapable de tirer des conclusions pertinentes. Le fait est que le gouvernement du concret n'est plus ce qu'il fut pour le constitutionnalisme et l'action administrative « modernes ». Le concret n'est plus la finalité et le terme individuels d'une décision juridique, mais bien le réseau consistant et vivant – *biopolitique* pourrait-on dire – sur lequel on peut agir pour en recueillir l'activité. Il fut un temps où l'acte juridique s'imposait au réel ; maintenant, ce même acte juridique se confronte, s'oppose, se réforme au contact de cette réalité biopolitique.

Selon les constitutionnalistes et les « administrativistes » les plus attentifs (tels que Luhmann ou Teubner) ainsi que selon les juristes actifs dans des domaines plus ouverts du droit, national ou international, tel le droit du travail et/ou des affaires, l'action juridique ne pourra plus se développer de manière déductive ; elle consisterait désormais plutôt dans la solution d'un conflit singulier dont la forme ne serait pas prévue par les dogmes traditionnels, et dès lors, dans la mise en place d'une médiation provisoire, voire d'un dispositif transitoire. On assiste donc à la scission du concret. Il n'y a plus à proprement parler de gouvernement qui puisse s'exercer de manière linéaire, mais seulement de la *gouvernance*, avec le danger que cela implique : la *gouvernance* est synonyme de terrain miné puisque celle-ci n'est pas en tant que telle un instrument démocratique, mais plutôt un dispositif managérial. Ce qui permettrait l'accès de cette machine à la démocratie serait un usage adéquat aux intérêts démocratiques : c'est-à-dire, un exercice démocratique des forces qui viendrait s'opposer efficacement à un autre exercice de force (éventuellement orienté en termes non démocratiques). L'importance de cet instrument et son éventuelle ouverture démocratique ne sont pas intrinsèques et naturelles mais dérivent donc de la

consistance sociopolitique des acteurs. A ce propos, les constitutionnalistes vont parfois jusqu'à introduire le concept d'un « constitutionnalisme sans Etat » à savoir, la pratique d'une redéfinition permanente et continue du droit subjectif, et, d'une manière générale, des conventions fondamentales. Si on est moins optimiste, il convient désormais de reconnaître le duel opposant d'un côté l'ancienne conception du droit et de l'autre, la nouvelle consistance biopolitique du réel. Toute solution renvoie au *biopouvoir* – alors que celui-ci, dépourvu de toute mesure, est seulement capable d'exception ; d'où l'insurrection des *instances biopolitiques* qui proposent des alternatives effectives.

L'Un s'est divisé en deux : voici un premier bon paradigme pour la contemporanéité. En disant cela, on ne nie pas pour autant la multiplicité. Ce paradigme implique seulement la capacité (et peut-être la force) de s'interroger pour savoir si, dans chaque domaine de pluralité jurisprudentielle et d'articulation constitutionnelle, un *autre horizon* ne serait pas en train de se former : celui des nouveaux « pouvoirs constituants » ; un terrain donc vis-à-vis duquel la définition classique du *pouvoir constituant comme pouvoir originaire extra-juridique* se voit abandonnée en faveur d'une conception juridique du pouvoir constituant comme puissance inhérente et interne, même si indéfinie, au nouveau système. C'est là un point central de la définition de la politique contemporaine. Nous verrons plus tard comment le concept même de révolution doit se plier à ce renouvellement du pouvoir constituant, et à sa définition de « source interne du droit » et par conséquent, à la possibilité que celui-ci agisse sans relâche à l'intérieur des constitutions, à savoir, à l'intérieur du pouvoir constitué. D'un autre côté, on pourra constater ici que la temporalité a réintégré la définition du droit, et ce, de manière centrale.

3. Approfondissons maintenant la détermination objective de la nouvelle condition contemporaine, ouvrons – pour ainsi dire – son second mouvement. Nous avons suivi jusqu'ici la réalisation de la transition du point de vue politico-institutionnel : crise de la souveraineté, *gouvernance*, redéfinition du pouvoir constituant. Nous devons maintenant poser le problème du point de vue du travail, de son organisation et des rapports de force qui la parcourent.

Qui produit ? Dans la contemporanéité, c'est la machine de la multitude. La production est sociale. La forme hégémonique du travail productif est le travail cognitif. Nous nous trouvons définitivement face à une nouvelle séquence : travail vivant, travail cognitif, production coopérative (ou coopération sociale), tissu biopolitique de la production, etc. Le rapport entre « composition technique » (CT) et « composition politique » (CP) de la force-travail s'est extraordinairement transformé et compliqué. Il fut un temps où la CT constituait la potentialité, quelquefois réelle mais plus souvent uniquement virtuelle, d'une CP adéquate. Aujourd'hui, dans le régime du travail cognitif, virtualité et

potentialité s'impliquent réciproquement et constituent la nature et la dynamique du travail cognitif. CT et CP s'hybrident et se métissent, au lieu de se correspondre, au lieu de déterminer des isomorphismes. Ainsi par exemple, il y avait autrefois une certaine dialectique, dans la narration ouvrière du rapport historique existant entre les classes (CT) et le parti (CP), qui se réalisait dans la lutte des classes (avec ses hauts et ses bas ponctuels, mais surtout dans ses dimensions cycliques). Aujourd'hui, cette dialectique n'existe plus – ou beaucoup moins – étant donné l'actuel tissu biopolitique. En effet, celui-ci non seulement confond le rapport entre CT et CP, mais dès lors il l'étire au point de rompre la dépendance à l'organisation industrielle, sur laquelle le commandement capitaliste s'exerçait encore il y a peu de façon directe et très efficace. En gardant ces observations à l'esprit, nous voici en mesure de saisir le moment de la crise : au cœur de la grande transformation qui s'opère, le commandement est « *abandonne la nouvelle figure du travail vivant* ». En réalité, ce dernier s'est singularisé dans le biopolitique et se socialise désormais *indépendamment* de l'organisation capitaliste du travail ; nous voici donc devant le second paradigme de la contemporanéité.

Au moment même où le capital, en tant que biopouvoir, subsume entièrement la société, le processus d'insertion de la force-travail dans le capital se dévoile entièrement, et parallèlement, la séparation de la force-travail du capital se radicalise. Le travailleur exprime sa propre capacité biopolitique et productive dans l'entièreté du circuit de la production sociale ; ici les corps deviennent socialement actifs, et l'esprit se matérialise dans le travail productif. En conséquence, c'est le tout, l'entièreté du circuit de la production sociale, qui donne son sens à l'activité de travail singulière, de même que d'autre part, c'est l'activité linguistique singulière qui donne une signification au tout linguistique. Capital et force-travail se jouent entièrement dans le *bios*, mais ici aussi, capital et travail se disjoignent comme systèmes de biopouvoir contre le tissu ou la puissance biopolitiques.

Par conséquent, le travailleur ne se trouve plus face au capital au sens propre, mais face à une de ses formes indirectes et abstraites, la *rente*, qui multiplie l'expropriation au niveau territorial le plus général, c'est-à-dire au niveau financier, en expropriant en termes monétaires l'entièreté de la valorisation sociale du travail. De ce point de vue - celui de la relative dépendance contractée par le travail cognitif et socialement coopératif -, il n'y a plus seulement le profit en tant que tel, mais le profit mué en rente ; c'est cette dernière qui s'impose au travailleur, c'est-à-dire que celui-ci se trouve confronté non seulement au capitalisme individuel comme organisateur de l'exploitation, mais aussi au *capitaliste collectif* comme mystificateur financier du travail social.

Ainsi, tout comme Marx avait parlé du « socialisme du capital », en référence à la

naissance de la société par actions, nous pouvons aujourd'hui parler métaphoriquement d'une sorte de « communisme du capital » : le capitalisme produit la mystification absolue d'une valorisation qui, comme nous l'avons vu précédemment, est immédiatement commune, c'est-à-dire qui exploite directement la participation sociale à la valorisation, qui exploite directement la *socialité* du travailleur. Mais de quelle manière, pourrions-nous ajouter dans une ultime question : d'une manière parasitaire ? Peut-être. Ce qui est certain par contre, c'est que le capital, exploitant et mystifiant la richesse commune, n'en organise dès lors plus le processus de production. Le capital continue à s'imposer comme pouvoir, mais aussi, plus précisément, comme biopouvoir puisque la production est inscrite dans la vie. L'exploitation passe donc aujourd'hui à travers l'organisation sociale des biopouvoirs, et que cette exploitation soit parasitaire ou pas importe finalement peu.

Dès lors que notre horizon est celui du *Commonwealth*, nous allons maintenant voir qu'à ces réflexions concernant l'autonomie du *sujet productif*, d'autres viennent se greffer à propos cette fois de l'autonomie du *sujet résistant*. Notre intention est ici de réintroduire brièvement un argument qui, bien que déjà partiellement développé, ne le fut toutefois pas suffisamment ; on nous a reproché ce manque en le présentant comme une limite substantielle de notre travail passé. Je me permets toutefois de faire remarquer que, pour ajouter à notre travail (*Empire* et *Multitude*) le « chapitre manquant » sur la « colonialité » du pouvoir, parce que c'était à cela évidemment que l'on faisait allusion, il fallait d'abord avoir cherché et retrouvé la vérité d'une consistance et d'un mouvement non *identitaires* des luttes anticoloniales menées par des sujets actifs dans ce cadre. Il fallait donc pouvoir se référer non seulement aux théories du « post-colonial », mais aussi aux pratiques émancipatrices et libératoires des peuples colonisés et des mouvements politiques de libération dans la continuité *non régressive* de leur développement. A ce propos, la reprise de la leçon de Frantz Fanon fut essentielle pour nous. Mais pas uniquement : la contribution donnée à ce développement par le mouvement zapatiste fut fondamentale, précisément parce que ce dernier a évité toute insistance sur l'identité, a levé toute équivoque sur les alternatives national-populaires, a illustré l'ambiguïté parfois simplement réactionnaire de certaines théories « indigénistes », et a, à l'opposé, insisté sur les potentialités constituantes qui provenaient de l'accumulation de résistance. Disons-le encore : cette révision que nous devons faire était, sans aucun doute possible – pour ne pas dire facile – d'un point de vue historiographique ; il aurait par contre été impossible d'amener celle-ci à l'intensité d'une lecture théorique, voire d'une proposition politique, tant que les mouvements de résistance anticoloniale et la consistance démocratique des processus de libération développés par ceux-ci ne s'étaient pas manifestés avec les caractères propres à la contemporanéité. La théorie suit le réel. Ce n'est donc pas

l'identité mais bien la résistance constituante qui témoigne du succès de la marche de la liberté. Les théories postcoloniales, pour trouver leur légitimité, doivent dépasser l'herméneutique des luttes passées et indiquer la généalogie et le cours de la révolution présente, bien au-delà de l'archéologie. C'est cela qui est en train d'arriver et c'est cela que toute théorie révolutionnaire de la transformation dans la contemporanéité doit assumer comme méthode. Ceci illustre une fois de plus l'autonomie ontologique de la multitude, la continuité et l'accumulation de la production de subjectivité, ainsi que l'antagonisme irréductible de la puissance biopolitique contre le biopouvoir – le biopouvoir colonial dans ce cas. Ce sujet, qui a réussi à résister à la colonialité du pouvoir par le biais de l'expérience extrêmement particulière de l'*exode* (distanciation continue du colonisateur, éventuels tactiques et épisodes d'hybridation, insurrections insistantes, etc.) – se manifeste toujours plus comme une force constituante.

Ainsi, on complète cette topographie objective qui montre, en *Commonwealth*, les obstacles insurmontables posés à la stabilisation du pouvoir capitaliste dans la contemporanéité.

4. D'un point de vue philosophique, dans les paragraphes 2 et 3 ci-dessus, nous avons expérimenté l'impossibilité qu'a le capital de clore – dans la contemporanéité, face au travail vivant et cognitif, et face à la résistance postcoloniale – le processus d'exploitation, c'est-à-dire la réalisation même du pouvoir capitaliste. Ici, la fin de la dialectique n'est plus une instance abstraite, mais bien une détermination phénoménologique. Il en résulte que, compte tenu du caractère irréversible du mouvement en question, un nouvel horizon de la subjectivité dans le présent voit le jour : la singularité est contingence, différence, autonomie, résistance et donc aussi puissance constituante. Arrêtons-nous maintenant sur les dispositifs subjectifs de la nouvelle condition politique dans la contemporanéité : en voici un premier mouvement. L'activité sur le terrain biopolitique se révèle comme *production de subjectivité*. Mais que signifie « production de subjectivité » ? Etant donné les conditions définies jusqu'ici, la production de subjectivité est expression des formes de vie et, à travers celles-ci, processus de production et de valorisation du commun. Nous avons vu que la production de formes de vie, aujourd'hui, ne peut plus que se donner dans la dimension du commun. Seul le commun est la forme *et* le contenu de l'action constituante. Rien ne se constituerait sans que le commun ne donne sens aux singularités et sans que les singularités ne donnent une signification au commun. Mais, si c'est cela la production de subjectivité, à savoir la valorisation du commun de la vie, la valorisation de l'ensemble des formes de vie (par l'éducation, la santé, la paix sociale, la sécurité salariale et celle de la reproduction, etc.), alors, la production de subjectivité ouvre aussi sur un terrain de contestations des biopouvoirs, c'est-à-dire de

contestation de la tentative du capital de subsumer et d'exploiter les produits communs de la vie. L'antagonisme entre biopouvoirs et puissances biopolitiques s'ouvre donc ici et, tendanciellement, la production de subjectivité se définit dès lors comme *exode du capital* ; en d'autres termes, c'est l'action biopolitique qui « s'exode » des articulations des biopouvoirs. Nous pouvons alors définir *l'exode comme processus de réappropriation du commun*.

On sait que chez Spinoza, la production de subjectivité (à savoir le développement du processus qui conduit du *conatus* sensible à l'*amour* rationnel) tend à se présenter comme production du social. Mais, chez Spinoza, il y a en réalité quelque chose de plus : *la transformation du social en commun*. Cela revient à dire que cette production de subjectivité, qui intègre et enrichit la production coopérative du social, peut se muer en production du commun lorsqu'elle impose, en son sein, une gestion démocratique radicale de la société.

Face à cette production spinozienne du commun (qui constitue pour la modernité une alternative interne et puissante), il faut se rappeler comment se sont formées, au cours de la modernité, les catégories dominantes du privé et du public. Ces catégories furent élaborées à partir du concept de travail ; ainsi, chez Locke, la définition du privé est définition de l'appropriation singulière du travail accompli par l'individu : le privé est le « propre » qui se consolide dans sa forme juridique, à savoir : la propriété privée.

Le concept de public, au cours de la modernité, se meut lui aussi au sein des mêmes paramètres. C'est un paradoxe mais il n'en reste pas moins efficace pour autant : le public aliène le « propre » pour en garantir la consistance ; ainsi, à la base du concept de public, on trouve une fois encore le concept de « propre ». La mystification du moderne repose donc sur la reposition quasi permanente de deux termes qui correspondent à deux manières de s'approprier le commun des hommes ; la première est le recours à la catégorie du « privé », la seconde est le recours à la catégorie du « public ». Dans le premier cas, la propriété – Rousseau *dixit* : le premier homme qui dit « *ceci est à moi* »... - est une appropriation du commun par un seul individu, c'est-à-dire une expropriation de tous les autres. Aujourd'hui, la propriété privée consiste dans la négation du droit commun des hommes sur ce que seule leur coopération est capable de produire. Quant à la seconde catégorie, celle du public, le bon Rousseau (tellement dur à l'égard de la propriété privée, au point d'en faire la source de toute corruption et de toute souffrance humaines) perd la tête. C'est le problème du contrat social – le problème de la démocratie moderne : puisque la propriété privée génère les inégalités, comment inventer un système politique où tout, appartenant à tous, n'appartienne à personne ? « N'appartenir à personne », voilà donc en quoi consisterait le public ; ce qui appartient à tous et à personne, autrement dit, ce qui appartient à l'Etat. Mais

l'Etat n'est pas ce que nous produisons en commun, que nous inventons et organisons comme commun. L'Etat nous renvoie à notre identité et à notre nature, ramenant à ces dernières le concept de commun. Ainsi le commun ne nous appartient plus – en réalité, *être* n'est pas *avoir* –, la mainmise de l'Etat sur le commun, qu'on appelle gestion publique ou encore délégation ou représentation publiques, est en réalité la création et la justification d'une autre forme d'aliénation.

En somme, le public se base encore sur le « propre » en le rendant général, le public se fonde sur l'Un comme assemblage organique d'individus. Le public est l'identité du privé, et de la sorte il pénètre lui-même les formes les plus profondes et les plus traditionnelles de l'idéologie libérale.

C'est contre le privé (et donc contre sa subsomption publique) que l'on soulève le *concept de commun* comme le dispositif d'une gestion démocratique radicale de tout ce qui constitue le tissu de l'activité sociale, c'est-à-dire la réciprocité des individus, la coopération des singularités et les libertés des producteurs. Le commun est négation du « propre » par la reconnaissance que seule la coopération des singularités constitue le social et que seule sa gestion commune en garantit le renouvellement continu.

Il est évident qu'ici le réformisme politique traditionnel, qui implique une idée de réappropriation progressive de la richesse par les individus isolés et/ou les groupes, et par conséquent une médiation continue dans les rapports du capital, n'a plus lieu d'être. Nous sommes désormais plongés dans une nouvelle condition ; en conséquence, une nouvelle méthode s'instaure sur ce terrain : celle de la « marche de la liberté ». Cette marche se fonde sur les dispositifs biopolitiques de la construction du commun et est articulée à eux et par eux. C'est un projet risqué mais ontologiquement déterminé : rien ne nous garantit que ce processus puisse se développer sinon l'engagement militant continu, pressant et constituant que les subjectivités – la multitude des singularités – mettent en œuvre. La définition même de l'« être multitude » - et implicitement du « faire multitude » - se confronte ici aux difficultés (mais aussi, bien entendu, à la puissance) de la construction du commun et de sa production.

Un autre problème se pose ici : celui de comprendre comment, à différents degrés, l'indépendance du travail vivant s'articule à la dépendance que ce dernier toutefois continue de fait à subir dans la phase de transition. Mais n'avons-nous pas déjà dépassé la transition ? Si, certainement, mais pas cependant la transition révolutionnaire qui voit le pouvoir constituant du travail vivant, son exode, prendre sa

mesure dans un phénomène de métamorphose ontologique. Continuité et discontinuité doivent alors sans cesse être redéfinies. Dans le fond, quand nous parlons de l'hybridation de la « composition technique » (CT) et de la « composition politique » (CP) du prolétariat d'aujourd'hui, et même de l'impossibilité d'en décrire l'enchaînement linéaire ou les correspondances « isomorphiques », en réalité, nous faisons déjà allusion à ces processus de métamorphoses. Mais à ce stade, nous devons être plus précis et mettre en évidence que du point de vue de l'agir politique ce passage est crucial. L'*exode* n'est pas seulement une distanciation mais aussi un *franchissement* et, la distanciation elle-même se construit au sein du franchissement - l'exode est toujours transitif, voire transitionnel, et plus il l'est, plus il est constituant. Tout ceci est manifeste sur la base de ce que nous avons affirmé jusqu'ici, c'est-à-dire sur la base de l'*irréversibilité ontologique* des parcours « multitudinaux » du travail vivant dans la contemporanéité avec les processus de construction du commun qui s'y déroulent.

Ajoutons, même si ceci devra être développé davantage, que le concept de narration, de *grande narration*, se présente ici comme exigence éthique, comme projet discursif et enfin comme augurant un nouveau schématisme, non pas transcendantal mais « effectuel », capable précisément d'adapter la définition de la contemporanéité aux urgences de la pratique constituante. Qu'elle était pesante la prétention postmoderne de couper au milieu toute narration historique et idéale ! Mais elle fut peut-être utile – tel un acte de scepticisme méthodique, ou mieux, d'abstention libertine – au moment de la défaite de tout espoir de transformation, à la fin du « siècle bref »... Utile donc pour permettre un moment de réflexion. Mais pour le reste, cette prétention postmoderne fut surtout une opération prédisposée à répandre du venin de manière endémique et à produire de l'impuissance. Aujourd'hui à nouveau, nous avons la possibilité de reconstruire de larges horizons de liberté.⁵

A ce stade de la réflexion, nous avons donc défini le troisième paradigme de la contemporanéité : l'*exode*.

5. Et ainsi, nous en venons à la question de la légitimation de la force et de son usage.

La nouvelle méthode, celle qui se base sur les dispositifs biopolitiques de production de subjectivité et dès lors, de construction du commun (la méthode spinoziste construisant le social à partir de la misère et de la pauvreté, par le biais de la

⁵ Il est d'ailleurs intéressant de voir comment, dans l'historicisme allemand déjà, Dilthey avait opposé la production de subjectivité au relativisme, exactement dans la même mesure où il avait par ailleurs développé une polémique relativiste contre le Husserl eidétique.

puissance ontologique de la solidarité, du travail et de l'amour), requiert de la force. Cette construction du commun ne peut s'envisager sans la force puisque les résistances qui s'opposent au processus de construction civile et à l'expression des nouvelles forces constituantes, sont elles-mêmes fortes. Il est toujours nécessaire de tracer une diagonale politique et de lui adjoindre la force quand on parcourt le diagramme biopolitique, et qu'on voit ainsi que la marche de la liberté s'oppose de l'intérieur à la prédominance des biopouvoirs.

Il est opportun de rappeler ici les thèmes de la théodicée et de se pencher un moment sur la question du mal tout en résistant à toute conception substantielle, négative et/ou ontologique du mal. Il faut développer plutôt une conception « privative » du mal : est mal ce qui manque ou qui s'oppose à la réalisation du bien. C'est pourquoi la force et le désir sont nécessaires pour dépasser le mal : c'est ce qui constitue l'élément essentiel pour pouvoir résoudre les dilemmes de la théodicée.

Approfondissons encore davantage ce paradoxe : la *cupiditas* comprend la force. Autrement dit, la ligne qui va du pouvoir constituant au pouvoir constitué, de la pauvreté à la richesse sociale par le biais du travail vivant, cette ligne qui s'établit dans la reconnaissance de l'autre et des formes communes de vie grâce à la solidarité et à l'amour, se construit en situation de lutte dans la reconnaissance de l'autre par l'indignation et l'exercice de la force contre tout obstacle ; une telle ligne oriente les pouvoirs constituants (en constante transformation) vers le commun. Et de la sorte la force construit les institutions.

Est-il possible de décrire la dynamique généalogique de l'institution depuis le bas, c'est-à-dire à partir, à la fois, de l'action de l'individu et de la compétence commune de la singularité ? C'est peut-être envisageable si nous définissons ce processus en tant que travail progressif de construction commune qui évolue grâce aux processus – si importants de nos jours – d'apprentissage collectif et d'autoformation, et qui parvient ainsi à développer une puissance normative cohérente, et dans la continuité, avec les mouvements sociaux. Il ne s'agit donc pas d'une institution quelconque mais bien d'une institution autonome : elle réussit elle-même à créer l'organisation des mouvements, et à faire émerger des propositions et des orientations normatives continues.

Tout comme nous l'avons vu pour le passage du public au commun, l'institution qui produit les normes et qui dirige doit être non seulement légitimée par l'ouverture continue du pouvoir constituant, mais aussi constamment renouvelée par la participation effective et efficace des sujets.

« De l'argent et des armes », disait Machiavel, « voilà les forces qui protègent la République » ; nous sommes sur la même ligne. L'argent est la productivité du commun ; et lorsque la *res communis* se substitue à la *res publica*, l'action de la multitude devient une action commune. Il n'y a plus d'argent qui ne soit commun – et la *res publica* doit être, sur ce point, elle-même critiquée comme mystification de l'ordre capitaliste. Les armes, toujours selon Machiavel, sont les armes *au* peuple ; pour pouvoir défendre au niveau interne la société et garantir le développement continu du pouvoir constituant dans et au-delà du pouvoir constitué, et pour organiser la défense vis-à-vis de tout ennemi.

Après l' « Un divisé en deux » comme critique de la souveraineté, après l' « Autonomie du travail vivant » comme définition du terrain du biopolitique, et enfin après l' « Exode comme réappropriation du commun » envisagé aussi comme tentative de dessiner une téléologie du commun, nous voici donc arrivés au quatrième paradigme : «les armes à la multitude ».

Les armes du peuple servent, en outre, essentiellement à éliminer la guerre ; voici un des derniers paradoxes que nous présente la contemporanéité : les armes contre la guerre. Si on étudiait les formes de la guerre asymétrique exactement comme on a étudié la constitution du commun contre le public, on comprendrait la portée subversive de l'exigence de donner les armes à la multitude, comme la révélation de l'accrochage radical de la force et de l'amour. Plus de guerre parce que la guerre asymétrique est démocratie armée. Guerre et souveraineté sont des monstrueuses sœurs jumelles !

Du point de vue philosophique, nous avons, dans les paragraphes 4 et 5, cherché à suivre conceptuellement les dispositifs de la constitution de la multitude dans sa réalisation ; autrement dit, nous nous sommes penchés sur la potentialité de construction du commun, d'organisation de la force et de production normative que la multitude forme progressivement, même dans la discontinuité, mais toujours selon les puissances et les tendances d'une *téléologie matérialiste*, depuis le bas et de l'intérieur. Le pouvoir constituant de la multitude se présente ici comme un dispositif de subjectivation toujours plus interne aux formes de vie et toujours dynamique.

6. Peut-on parler de *lutte des classes multitudinaires* ? Oui, si l'on veut, mais seulement dans les termes déjà définis de la nouvelle transition. Autrement dit, en termes affirmatifs, positifs, comme reconnaissance d'une nouvelle puissance ontologique qui élabore de nouvelles « formes de vie », voire de nouvelles organisations

et de nouvelles institutions - et, en ce sens, en donnant lieu à une recomposition de la dimension politique. Ici, il est opportun de se rappeler comment et combien le territoire-métropole est nécessaire à la production de subjectivité. Pourquoi la métropole ? Parce que la métropole est à la fois rencontre et antagonisme, « produire » et « être produit » - et actuellement renversement du « produire » contre « l'être produit » – et ce, dans l'espace donné qui représente pour la multitude ce que l'usine était pour la classe ouvrière.

Il est évident que dans ce domaine il faudra, à long terme, approfondir la recherche. L'organisation des classes dans la métropole est encore loin de pouvoir s'affirmer, et pourtant, c'est à partir de celle-ci que le temps de la multitude se spatialise et se détermine de manière concrète. Au sein de cette temporalité, complètement liée à la nécessité de l'exploitation capitaliste, la force-travail (le travail vivant) ou du moins quelques instances autonomes de base qui œuvrent dans ce sens du travail vivant, réussiront à développer la résistance et la puissance constituante.

Pauvreté et amour se construisent dans l'enceinte de la métropole : c'est dans la tension de la pauvreté que la subjectivité de la lutte des classes multitudinaires s'élabore ; la pauvreté n'est pas simplement misère, c'est plutôt la puissance du travail vivant qui ne s'est pas encore réalisée.

De ce point de vue, le précaire constitue la représentation la plus haute de ce peuple des « oiseaux du bois » tel que Marx l'identifiait quand il étudiait l'expulsion des prolétaires par les *enclosures*. L'amour pour sa part constitue le moteur ontologique conduisant de la solitude à la communauté, de la misère à la richesse, de la soumission à la liberté. C'est en traversant ces tensions que la lutte des classes multitudinaires peut se reconstruire. C'est dans la métropole, où le rapport entre les prolétaires se reconnaît précisément dans la nécessité d'être solidaires, que se trouve la clé du projet révolutionnaire.

7. *Retourner aux principes* ! Nous avons déjà goûté à l'opportunité de retourner « aux grandes narrations » du futur : quand le postmoderne est dépassé, les éléments de la résistance doivent être recomposés dans le projet dessiné par l'espérance en la temporalité à venir. Que signifie « retourner aux principes » ? Cela signifie discriminer dans le passé, dans la longue histoire de la modernité, cette ligne de la pensée qui s'est muée en action de transformation. Nous connaissons les deux orientations de la modernité au lendemain de la Renaissance : l'axe de l'immanence et, à l'opposé, l'axe de la reposition autoritaire du transcendant. Pour nous, la discrimination agit de manière radicale entre ces deux axes, et nous optons pour l'axe « Machiavel-Spinoza-

Marx » : c'est là que réside la genèse et le développement de l'*Aufklärung* de la multitude.

Et toutefois, la tentative de recomposer de la manière la plus ample la Modernité en créant des ponts en son sein, nous pouvons proposer une nouvelle lecture de Kant. Il ne s'agit pas ici d'un nouveau « retour » à Kant, mais précisément d'une nouvelle lecture, ou encore la proposition de produire un discriminant au sein même de sa pensée.

Ainsi, on peut donc retrouver autour de Kant deux terrains de recherche. *D'un côté*, un axe transcendantal critique sur lequel deux tensions qui le parcourent s'affrontent violemment quant à l'interprétation de la nature de l'*Aufklärung* : d'une part Habermas qui réduit le transcendantal à un tissu de communication ; d'autre part, Foucault qui interprète l'*Aufklärung* comme une incitation à oser, à mettre en place des dispositifs qui excitent l'action dans son projet constitutif de l'avenir. *D'un autre côté*, chez Kant, la critique s'ouvre au schématisme de la raison, c'est-à-dire à une projection ontologique du savoir et du désir. Ici également on retrouve deux tensions qui cohabitent et parcourent cette dimension de la critique : sur le premier versant on trouve Heidegger, qui porte le schématisme kantien vers l'annulation de l'être, vers l'inactivité, ou encore, vers la *Gelassenheit* comme conclusion atopique, atemporelle et neutralisante de toute angoisse de transformation. Sur le second versant, le schématisme kantien produit la « communauté des fins », l'activité éthique. Il nous semble que sur ce terrain Foucault croise Lucien Goldman et André Gorz... et tant d'autres d'ailleurs, tous ceux qui renouvellent la pensée et le projet éthique spinoziste fort.

Toni Negri est philosophe et auteur de travaux sur Marx et Spinoza. Il a publié dernièrement : *Lent Genêt. Essai sur l'ontologie de Giacomo Leopardi*, Kimé, 2006, *Fabrique de porcelaine*, Stock, 2006, *Global. Luites et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique Latine* (avec Gisueppe Cocco), Éd. Amsterdam, 2007 et *Goodbye Mister Socialism*, Seuil, 2007.