

Répliques et controverses

Michaël Hardt

Professeur associé à l'université de Duke (États-Unis)

Toni Negri

Professeur de sciences politiques à l'université de Padoue,
Co-auteurs de *Empire* (Paris, Exils, 2000)

La multitude contre l'Empire

*« Et Jésus lui demanda : Quel est ton nom ? Et il répondit :
Mon nom est Légion, car nous sommes une multitude »
(Marc 5, 9)*

La notion moderne de démocratie est intimement liée à celle d'État-nation. Pour examiner le statut contemporain de la démocratie, nous devons donc commencer par considérer le rôle de l'État-nation et les changements intervenus dans ses pouvoirs. Nombre de théoriciens prétendent – et autant le contestent – que les divers phénomènes communément évoqués sous le terme de « globalisation » ont érodé, si ce n'est anéanti, les pouvoirs des États-nations¹. Souvent ces deux thèses sont exposées comme mutuellement exclusives. En réalité, toutes deux sont vraies. L'ère de la globalisation ne met pas un terme à l'État-nation, qui continue à remplir des fonctions utiles à la régulation économique, politique, et à l'établissement de normes culturelles ; mais les États-nationaux ont bel et bien perdu leur rôle en matière d'autorité souveraine. S'attacher au concept et aux pratiques de la souveraineté aidera donc à clarifier le débat. Nous proposons le concept d'Empire pour désigner le dispositif global contemporain. L'Empire désigne avant tout la nouvelle forme de souveraineté qui a succédé à la souveraineté étatique : une forme de souveraineté illimitée, qui ne connaît plus de frontières ou plutôt qui ne connaît que des frontières flexibles et mobiles. Nous empruntons ce concept d'Empire à l'ancienne configuration romaine dans laquelle l'empire était censé dépasser les trois formes de gouvernement – monarchie, aristocratie, et démocratie – en les combinant en une seule direction souveraine unifiée. Notre Empire contemporain est en fait monarchique ; c'est évident dans les phases de conflit militaire où l'on peut

constater à quel point le Pentagone, avec son arsenal atomique et sa supériorité technologique, peut dominer effectivement le monde. Les institutions économiques supranationales, comme l'OMC, la Banque mondiale, ou le FMI, exercent aussi parfois une domination de type monarchique sur les affaires globales. Notre Empire est également aristocratique, autrement dit dirigé par une élite d'acteurs limitée. Ici, le rôle des États-nations demeure central car un petit nombre d'États dominants s'arroge le pouvoir de gouverner l'économie globale et de contrôler les flux culturels par une sorte de direction aristocratique. Cette aristocratie des nations se manifeste clairement lorsque celles qui composent le G8 se réunissent ou lorsque le conseil de sécurité de l'Onu exerce son autorité. Les principales firmes transnationales, qu'elles coopèrent ou qu'elles s'opposent, constituent également une forme d'aristocratie.

Enfin, l'Empire est aussi démocratique, au sens où il prétend représenter l'ensemble des peuples bien que, comme nous le verrons, cette prétention soit largement illusoire. La totalité des États-nations, dominants et subordonnés pêle-mêle, joue ici le premier rôle dans la mesure où elle est censée représenter leurs peuples. L'assemblée générale des Nations Unies est sans doute le symbole le plus éloquent de cette démocratie des nations. Lorsque nous affirmons qu'en réalité les États-nations ne représentent pas adéquatement leurs peuples, nous pouvons encore considérer les organisations non-gouvernementales comme des institutions démocratiques ou représentatives. Le fonctionnement de divers types d'ONG est une question complexe que nous ne pouvons traiter ici. En résumé, l'Empire est un sujet souverain unique qui inclut dans sa logique les trois formes et les trois niveaux classiques de direction. En d'autres termes, il est une forme distinctive de souveraineté capable d'inclure et de gérer leur différence dans sa propre constitution.

Dans cette perspective, nous pouvons voir que les fonctions et l'autorité des États-nations n'ont pas disparu. Il est probablement plus exact de dire que les fonctions premières des États-nations – les régulations monétaires, les flux économiques, les mouvements migratoires, les normes légales, les valeurs culturelles, etc. – gardent leur importance, mais elles sont transformées par le procès de globalisation. Le changement qualitatif porte plutôt sur le caractère de la souveraineté. Les États-nations ne peuvent prétendre à l'exercice de la souveraineté ou au rôle d'autorité ultime comme à l'époque de la modernité. En tant qu'autorité ultime, l'Empire se place désormais au-dessus de États et il traduit une nouvelle forme de souveraineté.

Il ne s'agit là d'un tournant historique majeur que pour les États-nations dominants, car les nations dominées n'ont jamais été réellement souveraines. Pour nombre d'entre elles, l'entrée dans la modernité fut une chute dans des rapports de subordination économique et politique. Ce changement dans la

forme de la souveraineté – de la souveraineté moderne incarnée par l'État-nation à la souveraineté impériale post-moderne – nous concerne cependant tous. Même dans les pays où la souveraineté nationale n'a jamais été une réalité, le passage à l'Empire transforme nos formes de pensées et l'éventail de nos capacités. À la lumière de l'Empire, nous avons donc à reconsidérer tous les concepts fondamentaux de la philosophie politique.

La démocratie inaccomplie, la démocratie inaccessible

Revenons d'abord au concept de démocratie. La notion moderne dominante de démocratie était basée sur les institutions représentatives et associée à la souveraineté nationale dans un espace délimité par des frontières². Ce que représentaient ces institutions nationales démocratiques, c'était le peuple, de sorte que la souveraineté nationale moderne tendait à prendre la forme d'une souveraineté populaire. Déclarer la nation souveraine revenait ainsi à déclarer le peuple souverain. Mais qu'est-ce que, ou qui est, le peuple ? Le peuple n'est pas une entité naturelle ou empirique. On ne peut l'identifier en se contentant d'additionner la totalité de la population ou en la ramenant à une sorte de moyenne. Le peuple est bien plutôt *une représentation* qui fait de la population une unité.

Trois éléments sont décisifs à ce propos. Tout d'abord, le peuple est un, ainsi que Hobbes et toute la tradition moderne l'ont souvent répété. Le peuple ne peut être souverain qu'en tant qu'identité et qu'unité. La clef de la construction du peuple est sa représentation : la multiplicité empirique de la population est transformée en identité à travers les mécanismes de représentation – nous devons prendre ici en compte aussi bien les connotations politiques qu'esthétiques du terme. Enfin, ces mécanismes de représentation sont fondés sur une notion et sur une condition de mesure – non tant une mesure quantifiable qu'une mesure limitative. Une multiplicité mesurée peut ainsi être représentée comme unité alors que l'illimité n'est pas représentable. En ce sens, la notion de peuple est étroitement liée à celle d'un espace national délimité. Bref, le peuple n'est pas une identité immédiate et éternelle, mais bien le résultat d'un processus complexe propre à une formation sociale et à une période historique déterminées.

Nous pouvons simplifier cette situation complexe en considérant pour l'instant les seuls mécanismes institutionnels de représentation, dont le procès électoral est, idéologiquement du moins, le plus important. La formule « une personne, un vote » par exemple, fut l'un des idéaux autour desquels s'articulent divers schémas de représentation populaire et de souveraineté. Inutile d'argumenter sur le fait que ce modèle a toujours été imparfait et dans une large mesure illusoire. Les critiques importantes des mécanismes de repré-

sensation populaire dans les sociétés démocratiques modernes ne datent pas d'hier. Il est peut-être exagéré de caractériser les élections comme l'occasion de choisir le membre de la classe dominante qui va « mé-représenter » le peuple pour les deux, quatre, ou six années à venir, mais il y a certainement là une part de vérité et le fort taux d'abstention est à n'en point douter un symptôme de la crise de représentation populaire à travers les institutions électorales. Aujourd'hui cependant, la représentation populaire est minée de manière bien plus fondamentale.

Dans le passage à l'Empire, les espaces nationaux perdent leur qualification, les frontières nationales (bien qu'encore importantes) sont relativisées, et les imaginaires nationaux sont déstabilisés. Dans la mesure où la souveraineté nationale recule devant un nouveau pouvoir supranational, celui de l'Empire, la réalité politique perd sa mesure. L'impossibilité de représenter le peuple devient de plus en plus claire et le concept de peuple lui-même tend ainsi à s'évaporer.

D'un point de vue politique et institutionnel, la souveraineté impériale s'oppose à la notion même de souveraineté populaire, jusqu'à la nier. Considérons par exemple le fonctionnement d'institutions économiques supranationales, comme la Banque mondiale, le FMI, et l'OMC. Dans une large mesure, les conditions requises par ces institutions arrachent aux États-nations la maîtrise des décisions économiques et sociales. Non seulement les nations subordonnées, mais les nations dominantes sont soumises de façon croissante au règne de ces institutions, dont il est clair qu'elles ne sauraient représenter le peuple, si ce n'est au sens le plus distant et abstrait – au sens par exemple où les pays désignent encore leurs représentants dans ces institutions. À considérer leur fonctionnement, le constat récurrent d'un « déficit démocratique » paraît donc inévitable. Ce n'est pas par hasard. Ces institutions ne peuvent fonctionner qu'à l'abri des mécanismes de représentation populaire.

Certains parmi les meilleurs théoriciens libéraux euro-américains de la globalisation soutiennent que nous devrions réformer le système global et renforcer les pouvoirs politiques démocratiques, mais ils ne vont pas jusqu'à imaginer que ces institutions supranationales puissent jamais devenir représentatives au sens populaire du terme. L'un des principaux obstacles réside dans la question de déterminer ce qu'est ou qui est le peuple dans une telle conception. Il serait probablement nécessaire de développer une notion de « peuple global » qui rassemblerait l'humanité entière, au-delà de toute appartenance nationale ou ethnique. Un tel défi dépasserait bien vite le cadre de ces théories néo-libérales!

En quoi consiste donc la réforme démocratique pour les réformateurs libéraux tels que Robert Keohane, Joseph Stiglitz, David Held, Richard Folk ou Ulrich

Beck? Il est frappant de constater à quel point l'usage du terme démocratie est répandu et universellement admis dans ce genre de littérature. L'un des thèmes récurrents de cette réforme démocratique est simplement celui d'une plus grande transparence. La transparence en soi n'a cependant rien de particulièrement démocratique et elle ne constitue pas une représentation. Une catégorie plus substantielle, omniprésente également dans ce genre de littérature, est celle de « responsabilité », souvent associée à celle de « gouvernance ». Le concept de responsabilité peut être lié aux mécanismes de représentation populaire, mais ce n'est pas le cas dans ce type de rhétorique. On doit en effet se demander: « Responsable devant qui? ». nous découvrons alors que les réformateurs ne proposent pas de rendre les institutions globales responsables devant un peuple global (ni même national) – le peuple chez eux est tout simplement absent. Leur réforme reviendrait donc plutôt à rendre les institutions globales responsables devant d'autres institutions, et en particulier devant la communauté des experts. Si le FMI était plus transparent et responsable devant les experts économiques, par exemple, il offrirait de meilleures garanties contre les politiques désastreuses préconisées en Asie du Sud-Est à la fin des années 90! Ce qui est intéressant, dans l'usage des termes de « responsabilité » et « gouvernance », c'est qu'ils sont parfaitement adaptés aux exigences de l'économie et de la politique. Ce sont depuis longtemps des concepts centraux du jargon théorique capitaliste³. Ils semblent clairement destinés à assurer l'efficacité et la stabilité économique plutôt qu'à construire quelque forme de représentation ou de contrôle démocratique que ce soit. Enfin, bien que le terme de démocratie soit omniprésent dans cette littérature, aucune vision d'ensemble de la démocratie comme représentation populaire n'est jamais à l'ordre du jour. L'obstacle conceptuel le plus important qui empêche ces théoriciens d'imaginer un modèle représentatif global semble être la notion même de peuple. Qu'est-ce donc qu'un peuple global? Il semble impossible aujourd'hui de saisir le peuple comme sujet politique, et plus impossible encore de le représenter institutionnellement.

Il nous a semblé important de traiter aussi longuement la question de la réforme démocratique de ces institutions, non seulement pour prendre au sérieux les arguments des théoriciens réformateurs, mais aussi et surtout parce que ce discours est largement répandu parmi les différents secteurs des mouvements de protestations contre l'OMC, la Banque mondiale, ou le FMI. Certains groupes réclament une meilleure intégration et représentation dans les processus de prise de décision de ces institutions, exigeant par exemple une représentation des syndicats ou des ONG. Ces demandes peuvent avoir des effets positifs, mais, en dernière analyse elles se heurtent à des obstacles insurmontables. Si nous concevons la démocratie en termes d'autorité souve-

raine représentant le peuple, alors la démocratie à l'âge impérial n'est pas seulement inaccomplie, mais elle est irréalisable.

La démocratie de la multitude

Nous devons donc explorer de nouvelles formes de démocratie qui ne soient pas – ou autrement – représentatives. Nous avons rappelé que la notion moderne de démocratie est étroitement liée à celles de souveraineté nationale et d'espace national déterminé, autrement dit qu'elle est fondée sur la mesure. Nous devons maintenant revenir sur un autre élément de l'équation : le peuple. Le peuple, avons-nous dit, est le produit de la représentation. Dans la théorie politique moderne, de Hobbes à Rawls, il est considéré comme le résultat de l'acte contractuel fondateur de la société bourgeoise. C'est le contrat qui transforme la population en corps social unifié. Cet acte contractuel est cependant inexistant, mystificateur et révolu. Inexistant, au sens où aucun fait historique ou anthropologique ne nous autorise à postuler son effectivité : le contrat nie toute mémoire de sa propre fondation et ce refus de la différence est constitutif de sa violence propre. Mystificateur, dans la mesure où le peuple qu'il institue est présenté comme composé d'égaux alors que ses sujets constitutifs sont en réalité inégaux : les concepts de justice et de légitimité sur lesquels il repose servent seulement le plus fort qui exerce sa force de domination et d'exploitation sur le reste de la population. Obsolète enfin, parce qu'il renvoie à une société forgée par le capital : contractualisme, peuple et capitalisme concourent en fait à transformer la pluralité en unité, à faire des différences une totalité homogène, de la richesse de toutes les vies singulières, la pauvreté de certains et la puissance des autres. Mais tout ceci ne marche plus. Cela fonctionnait aussi longtemps que le travail, les besoins et les désirs étaient si misérables qu'ils acceptaient les injonctions du capital comme un confort bienvenu et comme une sécurité face aux risques inhérents à la construction de valeur, à la libération de l'imaginaire, et à l'organisation de la société. Aujourd'hui, les termes ont changé. Notre monstrueuse intelligence et notre pouvoir de coopération sont en jeu : nous sommes une multitude de sujets dotés de puissance et une multitude de monstres intelligents. Nous devons donc déplacer le centre de gravité conceptuel du peuple vers la multitude. Or, la multitude ne peut être traitée en termes de contrat ni, plus généralement, en termes de philosophie transcendantale. La multitude défie la représentation parce qu'elle est une multiplicité illimitée et non mesurable. Le peuple est représenté comme unité, mais la multitude n'est pas représentable car elle apparaît monstrueuse aux yeux des rationalismes téléologiques et transcendants de la modernité. À la différence du concept de peuple, celui de multitude est une multiplicité singulière, un universel concret. Le peu-

ple constituait un corps social, la multitude non : elle est la chair même de la vie. Si d'une part nous opposons la multitude au peuple, nous devons l'opposer d'autre part aux masses et à la foule. Les masses et la foule sont souvent utilisées pour désigner une force sociale irrationnelle et passive, dangereuse et violente, facile à manipuler. La multitude au contraire est un agent social actif, une multiplicité agissante. Elle ne constitue pas une unité, comme le peuple, mais, à la différence des masses ou de la foule, elle est organisée. C'est un agent actif et auto-organisé. L'un des avantages du concept de multitude est donc d'éliminer les arguments modernes fondés sur la peur des masses, y compris ceux concernant la tyrannie de la majorité, qui ont si souvent servi de moyen de chantage pour nous imposer d'accepter notre propre domination, voire de la réclamer.

Du point de vue du pouvoir, que faire de la multitude ? On ne peut rien en faire, car le lien entre l'unité du sujet (le peuple), la forme de sa composition (le contrat inter-individuel), et le mode de gouvernement (monarchique, aristocratique, démocratique, ou les trois combinés), est désormais brisé. La transformation radicale du mode de production par l'hégémonie de la force de travail immatérielle et par la coopération du travail vivant – cette révolution ontologique, productive et biopolitique à laquelle nous assistons – a renversé les paramètres du « bon gouvernement » et a détruit l'idée moderne d'une communauté fonctionnant au profit de l'accumulation capitaliste.

Ouvrons une brève parenthèse. Entre le quinzième et le seizième siècle, lorsque la modernité apparut sous ses traits révolutionnaires, les révolutionnaires se perçurent eux-mêmes comme des monstres. Gargantua et Pantagruel peuvent être considérés comme les figures emblématiques de tous les géants et de toutes les formes extrêmes de liberté qui nous sont parvenues à travers les âges en nous proposant de devenir plus libres encore. Nous avons aujourd'hui besoin de nouveaux géants et de nouveaux monstres capables de réunir la nature et l'histoire, le travail et la politique, l'art et l'invention ; et capables d'illustrer la puissance nouvelle que le « general intellect », l'hégémonie du travail immatériel, les nouvelles passions de l'activité abstraite de la multitude peuvent apporter à l'humanité. Nous avons besoin d'un nouveau Rabelais ou, probablement, de plusieurs.

Spinoza et Marx ont parlé de la démocratie de la multitude, ou plutôt, d'une forme de démocratie qui n'aurait plus rien à voir avec cette démocratie qui participe avec la monarchie et l'aristocratie, formes classiques de gouvernement. La démocratie revendiquée par Spinoza, il l'appelle une démocratie *absolue* – au sens où elle serait illimitée et non mesurable. Les conceptions contractualistes du social évoquent des corps sociaux limités et elles sont ainsi complètement à côté de la plaque. Quand nous disons que la démocratie absolue se

situé en dehors de la théorie (et de la pratique mystifiée) des formes classiques de gouvernement, nous voulons évidemment dire que toute tentative de réaliser la démocratie par la réforme des institutions impériales serait vaine et inutile. Nous pensons même que la seule voie pour réaliser la démocratie de la multitude est celle de la révolution.

Mais que signifie invoquer une démocratie révolutionnaire à l'âge du monde impérial? Jusqu'à présent, nous nous sommes seulement intéressés à ce qu'elle ne saurait être. Ce n'est plus une forme correspondant au concept de nation (au contraire, elle se définit de plus en plus par le combat contre la nation). Ce n'est pas non plus quelque chose qui correspondrait au concept de peuple. Parvenus à ce point, nous devons chercher d'autres concepts nous aidant à comprendre la démocratie de la multitude. Le concept de contre-pouvoir nous semble essentiel lorsque nous voulons traiter ces nouveaux contenus d'une démocratie absolue de la multitude.

Le contre-pouvoir et les paradoxes de l'insurrection moderne

Le concept de contre-pouvoir comporte trois éléments : résistance, insurrection et pouvoir constituant. Il faut reconnaître cependant que, de même que la notion dominante de démocratie, la notion dominante de contre-pouvoir fut définie dans la modernité en référence à l'espace national et à la souveraineté nationale. Il en est résulté que, tout au long de l'ère moderne – du moins depuis la Révolution française et pendant la longue phase d'agitation socialiste et communiste – les trois composantes du concept de contre-pouvoir (résistance, insurrection, pouvoir constituant) tendaient à être comprises comme extérieures les unes aux autres : elles ont pu fonctionner ainsi comme des stratégies différentes ou du moins comme différents moments historiques d'une stratégie révolutionnaire. Une fois ces éléments ainsi séparés, le concept de contre-pouvoir lui-même se réduisait à l'un de ses éléments, celui de l'insurrection, ou, en réalité, de la guerre civile.

La pensée politique de Lénine est exemplaire à cet égard. Pour lui, le contre-pouvoir – autrement dit, dans ses propres termes, la dualité de pouvoir consistant en l'émergence d'un pouvoir prolétarien contre la bourgeoisie – ne pouvait exister que pour une brève période insurrectionnelle. La résistance qui, pour Lénine, revêtait principalement la forme de luttes syndicales salariales, jouait un rôle politique important, mais fondamentalement distinct du procès révolutionnaire. Enfin, le pouvoir constituant tendait à disparaître de sa vision, car toute avancée de ce pouvoir devenait aussitôt un élément du nouvel État et se muait immédiatement en pouvoir institué. Ce qui restait chez Lénine du concept de contre-pouvoir était donc avant tout une grande force insurrectionnelle, ou, en réalité, une guerre civile contre la dictature de la bourgeoisie.

Une fois admis que la notion moderne de contre-pouvoir se réduisait à l'insurrection, nous devons examiner plus attentivement les conditions et les aventures de l'insurrection moderne. Paradoxalement et tragiquement, même lorsque l'insurrection communiste moderne parvint à l'emporter, il s'est agi en réalité de défaites parce qu'elle s'est aussitôt trouvée emprisonnée dans une succession de guerres nationales et internationales. Il devint finalement clair qu'une insurrection nationale était en réalité illusoire.

Les Communards parisiens de 1871 ont établi le modèle de toute insurrection communiste moderne. Leur expérience enseigna que la stratégie gagnante consistait à transformer une guerre internationale en guerre civile nationale entre classes. La guerre internationale devenait la condition de possibilité du soulèvement insurrectionnel. Les Prussiens aux portes de Paris n'ont pas seulement renversé le Second Empire de Louis Bonaparte, ils ont aussi rendu possible le renversement de Thiers et de la République. Paris en armes, c'est la révolution armée! Quarante ans plus tard, les Bolcheviks eurent également besoin de la guerre européenne comme condition de leur insurrection. Une fois encore, l'Allemagne, l'ennemi national, fournit cette condition de possibilité : les Bolcheviks à leur tour transformèrent une guerre internationale en guerre civile.

La tragédie de l'insurrection moderne, c'est pourtant que la guerre civile nationale se transforme inéluctablement à son tour en guerre internationale, ou, plus précisément, en guerre défensive contre la bourgeoisie internationale coalisée. Une guerre civile purement nationale est pratiquement impossible dès lors qu'une victoire nationale débouche sur une nouvelle guerre internationale permanente. Par conséquent, la condition de possibilité de l'insurrection nationale communiste – la guerre internationale – piège l'insurrection victorieuse et la transforme en régime militaire permanent. Les Communards parisiens furent victimes de ce *double bind*. Marx comprit clairement les erreurs de la Commune, mais il n'a pas montré que les alternatives qui s'offraient à elle auraient constitué autant d'erreurs. Le choix se réduisait à donner tout le pouvoir au Comité central pour marcher contre l'armée bourgeoise de Versailles – ce qui revenait à instituer un régime militaire – ou bien à subir la défaite et le massacre. L'affaire ne se serait même pas terminée par une victoire sur Versailles. Les classes dominantes prussienne et britannique ne l'auraient pas toléré. Une victoire de la Commune aurait signifié le début d'une guerre internationale sans fin. La victoire soviétique n'a fait que confirmer ce *double bind*. La victoire militaire en Russie, la défaite totale de la bourgeoisie nationale russe, inaugura seulement une guerre internationale (chaude ou froide) qui a duré plus de 70 ans.

Pendant la guerre froide, l'insurrection obéit à la même structure en réduisant la guerre internationale à sa forme essentielle. D'une part, il y eut une situa-

tion de guerre internationale permanente déjà codée en termes de classe. La structure représentative des deux pouvoirs opposés s'imposa à tous les mouvements nouveaux. Cette alternative fut également déterminante en termes matériels dans la mesure où un mouvement insurrectionnel pouvait solliciter l'aide de l'une des superpuissances ou les jouer l'une contre l'autre. L'issue de l'insurrection nationale était donc jouée d'avance, de même qu'étaient jouées d'avance ses limites infranchissables. Aucun mouvement ne put échapper à la grande alternative de la guerre froide. Même les mouvements insurrectionnels qui ne se définirent pas dans un premier temps en termes de classe – comme les mouvements anti-coloniaux en Asie et en Afrique, anti-dictatoriaux en Amérique latine, ou le Black Power aux États-Unis – ne pouvaient échapper à l'un des camps de cette grande opposition. En définitive, l'insurrection nationale s'est révélée une illusion. L'insurrection victorieuse et la nation révolutionnaire n'étaient finalement qu'un simple pion sur le grand échiquier de la guerre froide.

La conclusion d'actualité qui découle de cette brève histoire de l'insurrection moderne tourne autour de deux idées. D'une part, avec le déclin de la souveraineté nationale et le passage à l'Empire, les conditions permettant l'insurrection moderne disparaissent, de sorte qu'il semble même impossible de penser désormais en termes d'insurrection. D'autre part, disparaît aussi ce qui tenait l'insurrection moderne captive du jeu interminable entre guerres nationales et internationales. Lorsque nous considérons aujourd'hui la question de l'insurrection, nous sommes donc confrontés à la fois à une grande difficulté et à une énorme possibilité. Ce qui nous ramène à la question générale du contre-pouvoir.

Un contre-pouvoir de chair monstrueuse

Avec le déclin contemporain de l'État-nation souverain, il redevient possible d'explorer le concept de contre-pouvoir et de revenir à ses fondations conceptuelles. Aujourd'hui, le rapport entre résistance, insurrection, et pouvoir constituant peut devenir absolument permanent et chacun de ces moments recèle l'expression possible d'un pouvoir d'invention. Chacun de ces trois moments peut être conçu comme immanent aux deux autres. Le contexte dans lequel – et contre lequel – le contre-pouvoir agit n'est plus celui d'une souveraineté limitée de l'État-nation, mais celui de la souveraineté illimitée de l'Empire, de sorte que le contre-pouvoir puisse être compris lui aussi comme illimité.

Nous sommes ici confrontés à une nouvelle problématique politique et théorique fort stimulante. Dans le contexte impérial actuel, nous devons repenser les concepts de résistance, d'insurrection, et de pouvoir constituant, et leurs liens internes, leur unité, sous le concept et la pratique du contre-pouvoir. Si

nous considérons le champ de la production théorique contemporaine, nous pouvons découvrir certains outils. Le développement par Michel Foucault du concept de résistance, la notion de l'arme du faible chez l'anthropologue James Scott, et quantité d'autres travaux sur les résistances micropolitiques peuvent certainement contribuer aux recherches en la matière. La grande limite de ces travaux demeure cependant qu'ils ne se sont jamais intéressés au rapport entre résistance, insurrection et pouvoir constituant. La résistance peut être une arme politique puissante, mais les actes de résistance individuels, s'ils restent isolés, ne parviendront jamais à transformer les structures de pouvoir⁴.

À ce jour, les deux autres composantes du contre-pouvoir demeurent complètement sous-développées. Une insurrection est un acte de révolte collective, mais quelles sont les conditions présentes de l'insurrection et comment peut-elle être mise en pratique? Il est clair que nous ne pouvons plus traduire immédiatement insurrection par guerre civile, comme ce fut toujours le cas à l'époque moderne, lorsqu'on supposait par « civile » l'existence d'un espace national. L'insurrection demeure une guerre des dominés contre les dominants au sein d'une société donnée, mais cette société tend désormais à être la société globale illimitée, la société impériale comme totalité.

Comment une insurrection contre l'Empire pourrait-elle prendre forme? Qui peut la conduire? Quelles sont les connections internes entre les micropolitiques de la résistance et l'insurrection impériale? Enfin, nous devons reconsidérer la résistance, l'insurrection et le pouvoir constituant comme un procès indivisible, et fondre les trois ensemble dans une notion de contre-pouvoir, et finalement dans une nouvelle formation sociale alternative. Telles sont les questions majeures que nous commençons à peine à formuler.

Plutôt que de les attaquer de front, il semble préférable de changer de registre pour prendre différents points de vue sur la problématique d'ensemble. Nous devons briser les chaînes de la « raisonabilité », briser les formes de pensée ordinaire sur la démocratie et la société, ouvrir des perspectives plus imaginatives et plus inventives. Commençons par examiner les fondements mêmes auxquels correspondent les trois éléments du contre-pouvoir. La matière première du contre-pouvoir, c'est la chair, la substance vivante commune dans laquelle le corporel et le spirituel coïncident. « La chair n'est ni matière, ni esprit, ni substance », écrivait Merleau-Ponty. Pour la désigner, nous aurions besoin du vieux terme « d'élément » au sens où il s'appliquait à l'eau, à l'air, à la terre, au feu, autrement dit « au sens de chose générale »: « En ce sens, la chair est un élément de l'Être.⁵ » Elle est pure potentialité, l'élément encore informe de la vie, un élément de l'être. On doit cependant rester attentif à ne pas confondre la chair avec quelque notion de vie nue, qui désignerait une

forme vivante dépouillée de ses qualités, une sorte de limite négative de la vie⁶. La chair est orientée dans une autre direction : vers la plénitude de la vie. Nous ne restons pas chair. La chair n'est qu'un élément de l'être. Nous faisons continuellement de notre propre chair une forme de vie.

Dans le développement des formes de vie, nous nous découvrons nous-mêmes en tant que multitude de corps et nous reconnaissons en chaque corps une multitude de molécules, de désirs, de formes de vies, d'inventions. Chacun de nous abrite une légion de démons ou, peut-être, d'anges – tel est le fondement essentiel, le degré zéro de la multitude. Ce qui agit sur la chair et lui donne forme, ce sont les puissances inventives qui œuvrent à travers les singularités pour tisser ensemble des espaces hybrides et des métamorphoses de la nature, des puissances qui modifient les modes et les formes de l'existence.

Dans ce contexte, il devient clair que les trois éléments du contre-pouvoir jaillissent ensemble de toute singularité et de chaque mouvement des corps qui composent la multitude. Les actes de résistance, les actes de révolte collective et l'invention commune d'une nouvelle constitution sociale et politique passent conjointement par d'innombrables micro-circuits politiques. C'est ainsi que s'inscrit dans la chair de la multitude un nouveau pouvoir, un contre-pouvoir, une chose vivante qui se dresse contre l'Empire. Ici naissent les nouveaux barbares, les monstres et les géants magnifiques qui émergent sans cesse dans les interstices du pouvoir impérial et contre ce pouvoir. Ce pouvoir d'invention est monstrueux dans la mesure où il est par nature excessif. Tout acte d'invention véritable, tout acte qui ne se contente pas de reproduire la norme est monstrueux. Le contre-pouvoir est une force excessive, déferlante, qui sera un jour délivrée et non-mesurable. Dans cette tension, le caractère monstrueux de la chair et du contre-pouvoir revêtent une extrême importance. Pendant que nous attendons une pleine apparition de monstres (résistants, révoltés, constituants), il apparaît que le système impérial, forme contemporaine de répression de la volonté de puissance de la multitude, bat de l'aile, miné par la crise. Les philosophies faibles de la marge, de la différence et de la nudité apparaissent ainsi comme les figures mystifiées de la conscience malheureuse sous hégémonie impériale.

Contre cela, le pouvoir d'invention (ou, plus exactement, le contre-pouvoir) tire de la chair des corps communs, qui n'ont rien à voir avec les grands animaux que Hobbes et les théoriciens de l'État moderne imaginaient lorsqu'ils firent de Léviathan l'instrument sacré et le pitbull de la bourgeoisie possédante. La multitude dont nous parlons est plutôt une multiplicité de corps traversés par des puissances intellectuelles et matérielles de raison et d'affects. Ce sont des cyber-corps qui se meuvent librement, sans égards pour les vieilles frontières qui séparaient l'humain de la machine. Ces corps multiples

de la multitude produisent continuellement de nouvelles formes de vie, de nouveaux langages, de nouveaux pouvoirs intellectuels et éthiques. Les corps de la multitude sont monstrueux, irrécupérables par la logique capitaliste qui tente en permanence de les contrôler par l'organisation de l'Empire. Les corps de la multitude sont en définitive bizarres (« *queer* ») et variables, rebelles aux forces de discipline et de normalisation, sensibles seulement à leurs propres pouvoirs d'invention.

Lorsque nous déclarons ces pouvoirs d'invention décisifs pour la formation du contre-pouvoir à l'époque de l'Empire, nous ne pensons pas à une population d'artistes ou de philosophes. Dans l'économie politique de l'Empire, le pouvoir d'invention est devenu la condition générale commune de la production. C'est ce que nous voulons dire quand nous déclarons que le travail immatériel et le « *general intellect* » occupent désormais une position dominante dans l'économie capitaliste. Si la forme dominante de démocratie léguée par la modernité et par l'histoire européenne – une démocratie populaire et représentative – n'est pas seulement inaccomplie mais irréalisable, alors on ne doit pas prendre notre perspective de démocratie alternative de la multitude pour une rêverie utopique. L'impossibilité de réaliser la vieille notion de démocratie doit plutôt nous pousser à aller de l'avant. Cela veut dire que nous sommes entièrement et radicalement opposés à la domination impériale, et qu'il ne saurait y avoir ici de passage dialectique possible. La seule invention qui nous reste est celle d'une démocratie nouvelle, absolue, illimitée et non mesurable. Une démocratie de multitudes puissantes, non seulement d'individus égaux, mais de pouvoirs également ouverts à la coopération, à la communication, à la création. Il n'y a pas ici de programme à proposer – et qui oserait encore s'y risquer après l'expérience du xx^e siècle ? Les protagonistes de la modernité – les prêtres, les journalistes, les prédicateurs, les politiciens – peuvent encore être utiles au pouvoir impérial, mais pas à nous. Les éléments philosophiques et artistiques présents en chacun de nous, les pratiques de travail sur la chair et sur ses irréductibles multiplicités, les pouvoirs d'invention illimités – telles sont les caractéristiques fondamentales de la multitude. Au-delà de notre démocratie irréalisée, il y a le désir d'une vie commune à accomplir. Peut-être pouvons-nous, mêlant la chair à l'intelligence de la multitude, engendrer par une grande œuvre d'amour une nouvelle jeunesse de l'humanité.

(Traduit de l'anglais par Daniel Bensaïd)

- 1 L'argumentation contraire la plus détaillée, selon laquelle la globalisation prise en ce sens serait un mythe, trouve chez Paul Hirst et Graham Thompson, *Globalization in Question*, seconde édition, Cambridge, Polity, 1999.
- 2 Voir David Held, *Democracy and Global Order*, Stanford University Press, 1995.
- 3 Nous sommes redevables à Craig Borowiak de ses analyses sur le concept de responsabilité dans la discussion sur la globalisation.

- 4 Félix Guattari nous paraît être celui qui a poussé le plus loin cette notion de résistance dans le sens d'une révolution moléculaire, en particulier dans ses travaux conjoints avec Gilles Deleuze.
- 5 Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- 6 Voir Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Paris, Rivages.

Répliques et controverses

Sophie Wahnich

Chercheur au CNRS en histoire et science politique. Auteur de *L'impossible citoyen*, Paris, Albin Michel, 1997 ; et, en collaboration avec Mireille Gueissaz, de *Les musées d'histoire des guerres au XX^e siècle : des lieux politiques*, Paris, Kimé, 2001.

Historicité des discours et confusion des sentiments

Sur la nouvelle rhétorique de la guerre et l'intervention de l'Otan au Kosovo

L'intervention de l'Otan au Kosovo s'est déroulée du 24 mars au 10 juin 1999 sur un fond de discours, au double sens d'idéologie¹ et d'actes de langages², qui engageaient sa légitimité et en produisaient l'argumentaire.

Ces discours sont des acteurs à part entière de la situation « intervention au Kosovo » : ils donnent sens à l'action militaire pour les opinions publiques des pays de l'Alliance atlantique. Il s'agit donc de les prendre au sérieux et de repérer comment ils ont permis d'obtenir le « consensus » indispensable. De fait, les opinions publiques concernées n'ont pas manifesté de désaccords majeurs, et les positions de désaveu sont partout demeurées singulières ou minoritaires. Cette situation consensuelle, avec tout ce que le consensus comporte de non-dit et de suspense, mérite d'être explicitée.

Ce consensus n'allait pas de soi³ ; « les deux guerres mondiales ont produit du fait de leur caractère massif et déritualisé un dégoût et une peur de la guerre qui n'existaient pas quand la conscription n'existait pas et qui a conduit plus ou moins rapidement à retrouver des armées de métier⁴ ». De fait, non seulement aucune armée de conscription n'était convoquée pour accomplir les frappes aériennes, mais l'intervention au Kosovo ne dit pas son nom de guerre. Nombre de dirigeants refusèrent de la nommer comme telle. Pour ne prendre qu'un exemple, à la question posée : « Diriez-vous que c'est une guerre morale ? », le Premier ministre français, Lionel Jospin, avait répondu : « *Ce n'est pas une guerre, ce sont des frappes.* »⁵

Le débat public intriqué à l'action, n'en remettait pas moins en scène la question classique, à la fois morale et politique, de la « guerre juste ». À ce titre il