

L'exode de la multitude

ou Comment vider le pouvoir

un entretien avec Antonio Negri*

Antonio Negri est né le 1^{er} août 1933 à Padoue. Il participe dans les années 60 à l'élaboration de l'« ouvriérisme ». En 1969, il est l'un des fondateurs du groupe *Potere Operaio*, qui s'autodissout en 1973. Il enseigne les sciences politiques à Padoue jusqu'en 1979, moment où il est accusé d'« association subversive », de « constitution de bande armée », d'« insurrection armée contre les pouvoirs de l'État » et de complicité dans l'assassinat d'Aldo Moro. Negri fait quatre ans de prison sans subir de procès. En 1983, il se présente comme candidat du *Partito radicale* de Marco Panella, il est élu député et, bénéficiant de l'immunité parlementaire, sort de prison. Quelques mois plus tard, l'immunité est levée. Il s'enfuit en France avant qu'on ne vienne l'arrêter. Après 14 ans d'exil, en 1997, il décide de rentrer en Italie où il est immédiatement arrêté et mis en prison. Il déclarait avant son retour vouloir « reconstruire cet esprit d'émulation collective, cette joie de la transformation, ce bon goût du savoir commun qui constituèrent l'âme des mouvements des années 70 ». *Empire*, paru en italien en 2002, lui a en tous les cas certainement permis de continuer à intervenir dans le débat public. Encore assigné à résidence de 10 heures du soir à 7 heures du matin, il s'occupe d'une revue, *Posse*, travaille avec le groupe antimondialisation les *Disubbedienti* (les désobéissants) à un mensuel qui s'intitulera *Global* et, avec Michael Hardt, à la suite d'*Empire* qui pourrait s'appeler *War and Democracy*. Celui qui pour beaucoup fut un maître dans les années 70 semble continuer à inspirer les plus jeunes et à poursuivre avec eux son travail d'insubordination.

* Traduction : Véronique Dassas.

Conjonctures : Le concept de multitude, parce qu'il a quelque chose de flou, apparaîtra à certains comme une perte par rapport au concept de classe...

Antonio Negri : Je crois que le concept de multitude, fondamentalement, a émergé des analyses qui se sont développées dans deux secteurs : celui de l'analyse de classe et celui de l'analyse du sujet politique et en particulier la dynamique contradictoire entre identité et différence. Pour ce qui est du premier point, le concept de multitude a émergé quand le concept de classe s'est avéré discutable, pour toutes sortes de raisons. L'autre jour, lors d'un débat très intéressant avec Mario Tronti¹, il faisait remarquer que le concept de multitude s'oppose, beaucoup plus qu'au concept de peuple, au concept de masse. Je crois en fait qu'il s'agit de s'opposer à un concept de classe qui enferme le travail productif, le travail vivant, en une indifférenciation abstraite. C'est le dépassement du travail vivant et sa singularisation qui nous ont amenés à identifier ces flux de multitude. Cette multitude, ces ensembles de singularités nous semblent correspondre effectivement aux transformations du travail. Quand on analyse le travail comme nous l'avons fait, c'est-à-dire comme passage de l'ouvrier-masse à l'ouvrier social, comme passage de l'hégémonie du travail matériel à l'hégémonie du travail immatériel; quand on assume que la socialisation du travail est le tissu fondamental; quand on intègre à l'intérieur du travail vivant l'activité matérielle et l'activité immatérielle, l'activité relationnelle, comme l'activité affective, quand on voit le travail de plus en plus dans une prospective linguistique... à partir de ce moment-là ce que c'est qu'une classe devient très obscur. La classe était définie par des éléments tout à fait différents, que ce soit du point de vue de la

¹ Mario Tronti est philosophe. Il a participé avec Antonio Negri dans les années 60 à la revue *Quaderni Rossi*, puis à partir de 64, à *Classe Operaia*. Il a enseigné à Sienne pendant trente ans. On lira de lui en français *La politique au crépuscule*, traduit aux Éditions de l'Éclat (2000).

composition politique ou de celui de la composition technique.

Si on vous disait que cette idée de multitude ne peut s'appliquer correctement qu'à l'Occident et qu'elle ne s'applique pas à toute une partie de l'Afrique, de l'Amérique du Sud et de l'Asie...

C'est juste, sauf qu'un jour elle s'appliquera là aussi. Elle ne peut pas encore s'appliquer partout. Nous savons parfaitement comment se développent de tels processus, ce sont des processus tendanciels qui ont encore une certaine nécessité, qui révèlent encore un certain degré de nécessité. Il y a, d'autre part, le problème de la valeur, la valeur des processus d'accumulation qui se calculent désormais sur la base de la participation de strates de multitude — il faut bien comprendre que la multitude se conjugue toujours au pluriel — au développement social. De ce point de vue-là, à côté du discours sur le travail que nous faisons tout à l'heure, il y en a un autre, que l'on retrouve dans le livre et ailleurs, et qui concerne les économies extérieures. Désormais, l'augmentation de la valeur repose sur la capacité entrepreneuriale de capter ce qui est la production sociale. Les niveaux de productivité ne s'établissent plus désormais en fonction de l'injection de telle ou telle technologie de pointe, ou du moins plus seulement, mais aussi en fonction de ce que sont les niveaux généraux de formation, d'infrastructures sociales. On parle désormais d'aires productives.

À propos de technologies, je voudrais vous demander quel est selon vous le rapport entre la technique, l'évolution de la technique et la multitude ?

Je ne sais pas très bien... Je suis assez convaincu que désormais il y a un double rapport... Comme toujours la technologie est double. D'un côté la technologie augmente la productivité du travail et donc elle se forme en quelque sorte comme une prothèse du travail vivant et, d'autre part, c'est un instrument de commandement. Les technologies sont

toujours traversées par des conflits très lourds qui sont très liés à l'exploitation.

Mais si je peux poursuivre sur ce que je crois être le deuxième élément de l'analyse de la multitude, il me semble que je pourrai donner une réponse plus élaborée à votre question sur la technique.

L'autre élément sur lequel nous avons construit le concept de multitude, c'est l'élément identité/différence. Il semblait, en fonction des expériences vécues entre les années 70 et 90, qu'il n'y avait aucune synthèse possible. D'un côté des différences s'en allaient comme ça, à la dérive, et de l'autre côté les identités se posaient comme seul moyen de consolider toute expérience politico-sociale. Le concept de multitude semble véritablement faire sauter cette alternative dans la mesure où il pose et où il construit – le concept de multitude est un concept de mouvement, de production interne – le problème du commun. Nous parlons toujours d'un ensemble de singularités. Cet ensemble de singularités – c'est là que naît la polémique par rapport au concept de peuple – ne peut pas se résoudre dans l'unité. L'ensemble reste un ensemble, un ensemble de singularités qui produit son propre *telos* mais qui produit ce *telos* commun, et c'est là le mot clé de notre propos. De ce point de vue, le rapport avec la technologie est un rapport drôlement important, dans la mesure où multitude et technologie sont traversées par ce qui est la production du commun. Au jour d'aujourd'hui, je crois véritablement qu'il existe des technologies qui atteignent le niveau de l'ontologique, au sens plein du terme, c'est-à-dire qu'elles construisent des économies externes, qu'elles constituent la base de tous les mouvements. C'est assez amusant de voir le renversement complet du rapport entre structure et infrastructure; aujourd'hui la structure linguistique est devenue la base de tout.

Je ne sais pas si vous vous souvenez de l'article de Kurz que nous avons publié dans Conjonctures il y a quelques années. Nous le trouvions assez intéressant mais je crois que vous, vous étiez plus critique d'un certain déterminisme qu'il vous semblait contenir. Kurz parlait de quelque chose qui nous paraît encore assez intéressant, le devenir abstrait du travail concret. Y a-t-il un lien avec ce que vous soutenez ?

Je crois que mettre au centre « le devenir abstrait du travail concret », comme le fait Kurz, n'est d'aucun intérêt, ni théorique ni politique. Il me semble que nous sommes en présence d'un processus presque contraire. Dans le biopolitique c'est le travail abstrait qui devient concret ! Il me semble qu'aujourd'hui, la transformation dans laquelle nous évoluons et qui définit tout l'horizon des difficultés mais aussi des possibilités conceptuelles, c'est précisément de se trouver tous à l'intérieur. C'est le gros problème auquel nous sommes confrontés et qu'*Empire* essaye d'interpréter. Quand nous disons que nous sommes dans une situation où il n'y a plus d'extérieur, il ne s'agit pas seulement de l'Empire, de la formule politique de cette nouvelle forme de souveraineté qui n'a plus d'extérieur, il s'agit d'un peu toute la condition conceptuelle actuelle.

Cela renvoie à ce que vous dites dans le livre sur la transcendance et l'immanence...

C'est exactement ce dont il s'agit. Il n'y a plus de transcendance possible. Mais dans l'Empire il y a toujours ces moments de transcendance qui se présentent dans la vie courante et qui sont toujours des mystifications. Il y a une grande récupération. Parce que, dans le fond, cette condition impériale est malgré tout, j'insiste sur le malgré tout, meilleure que ce qui a précédé. Parce que, dans cette situation, nous sommes confrontés de façon tout à fait générale à l'exploitation, il n'y a plus désormais de possibilité de trouver des médiations abstraites, partielles...

Pour vous, le retour du religieux et de certains phénomènes de transcendance ne font que souligner, quel que soit leur degré de sophistication, que nous en sommes encore à une sorte d'opium du peuple... enfin d'opium de la multitude...

Il faut vraiment essayer de comprendre, parce que dans cet opium il y a bien sûr toutes les formes du *New Age* et de toutes ces histoires. En revanche, je pense qu'il y a des formes de religiosité qui sont beaucoup plus importantes... Ce n'est pas un hasard que nous ayons fini *Empire* sur saint François. J'y crois vraiment, ce n'est pas une simple formule...

Vous m'ouvrez une porte... Que veut dire ce saint François d'Assise dans la politique de l'Empire ?...

Cela veut dire quelque chose de très simple, cela veut dire la militance. Cela veut dire qu'il y a une militance qui ne peut plus faire référence à autre chose si ce n'est à sa propre capacité de s'insérer et de se mouvoir à l'intérieur du monde de la pauvreté qui est, selon l'interprétation de saint François, à la fois misère et ouverture de toutes les possibilités. Il faut vraiment reconsidérer ce réel qui est en face de nous comme un réel qui est toute la puissance. C'est le maximum de richesse même dans les situations où l'on se trouve dans la misère la plus profonde.

Et dans tout ça, le désir, quelle fonction a-t-il ?

Le désir est la fonction fondamentale, c'est le levier de ce mouvement réel qui est un mouvement d'atomes et de multitudes... mais les personnes aussi sont multitudes, saint François aussi est une multitude, c'est un ensemble d'atomes, de passions diverses, d'affects, de langages qui se constituent en *telos* et qui se constituent eux-mêmes. C'est ce que dit Foucault à la fin de sa vie, il démontre cette continuité entre le microcosme et le macrocosme et c'est ce que nous devons complètement reprendre, c'est notre seule possibilité de salut.

Si vous deviez donner une définition plus ou moins analytique du désir tel que vous l'entendez dans votre livre, que serait-elle ?

D'un point de vue formel, le désir est vite défini, c'est le rapport des singularités au commun, c'est la tension qui pousse la singularité vers le commun. C'est la définition spinozienne, si on veut, de la connaissance par rapport à l'amour. La connaissance prépare à l'amour, c'est cette condition profonde qui s'établit. Mais en termes non plus formels mais matériels, le désir doit être identifié selon les situations, parce que le désir n'a rien de naturel, il est construit aux divers stades du commun. Par exemple, il me vient à l'esprit quelque chose de très amusant. Est paru un article de Brian Massumi² qui entre en polémique avec notre conception du commun en disant : « que faites-vous avec la liberté, le droit, le désir de ne pas participer au commun ? ». Ceci, en dehors du fait que c'est un problème, nous oblige à une élaboration du commun comme prolifération de libertés. Rien d'organique dans le commun, ni de préétabli, naturellement.

Cela nous amène au problème de l'organisation des mouvements, de la direction, s'il est encore possible d'en imaginer une... Qu'avez-vous à dire là-dessus ?

C'est là le problème fondamental... un des problèmes fondamentaux et, dans notre livre, il n'y a absolument pas de réponse, pas non plus d'hypothèses. Notre hypothèse des *posse*³ reste tout à fait métaphorique. Je pose généralement le

² Brian Massumi est chercheur à l'Université du Queensland, en Australie. Il a notamment écrit *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (MIT Press) et *First and Last Emperors: The Body of the Despot and the Absolute State* (avec Kenneth Dean; Autonomedia). Notons également qu'il a dirigé un ouvrage collectif intitulé : *The Politics of Everyday Fear* (University of Minnesota Press), et qu'il a publié de nombreux articles sur la philosophie contemporaine et les théories de la culture. Il signe régulièrement des textes sur la culture politique des nouvelles technologies dans la revue américaine *Artforum*.

³ Hardt et Negri utilisent l'expression latine *posse*, reprise de la trilogie de la Renaissance *esse-nosse-posse* pour indiquer le processus de création de l'autonomie politique de la multitude. Cela renvoie au pouvoir de la multitude et à

problème dans les termes d'une définition de la décision commune. Que signifie une décision commune ? La dernière partie de mon livre *Kairos, Alma Venus, multitude*⁴ porte sur ce type de problème, d'un point de vue strictement philosophique. Et sans qu'il y ait là de grandes avancées, on pose un certain nombre de conditions, dont cette condition principale du commun : comment on bouge dans le commun ? que signifie constellation de singularités dans le commun ? que signifie construction du commun ? que signifie assumer le commun en tant que *telos* ? que signifie transformer ce *telos* en pulsion ? Tout cela fait partie non seulement d'un discours philosophique mais d'une phénoménologie politique. Si tu vis dans ces mouvements, tu découvres cette série de phases, d'éléments et il faut en arriver au concept de décision sans le mythifier, sans en faire une abstraction politique. C'est là un autre élément de la polémique avec Tronti. Quand il parle de décision, il en parle dans les termes de la politique moderne, c'est-à-dire de la décision sur l'état d'exception, comme s'il était possible en réalité d'en parler encore. Tout cela pour dire que ce problème difficile à résoudre, comment se font les organisations, qui décide, quel est le *telos* commun de l'organisation, est un problème ouvert sur un contexte ontologique différent du contexte moderne.

Pensez-vous que ce soit un risque que cette multitude qui bouge, dans laquelle on voit des aspects révolutionnaires comme à Seattle ou à Gênes, que cette multitude qui marche un peu à l'aveugle devant des États qui, eux, ne marchent pas à l'aveugle, elle soit toujours perdante et que l'Empire renforce ses positions négatives ? Comme si, en face de lui, il y avait cette inquiétude généralisée qui ne pourra jamais s'unir...

son *telos*, un pouvoir fait de connaissance et d'être, toujours ouvert au possible. Le *posse* est un projet de constitution, de mise en œuvre d'un pouvoir constituant qui lie l'intellectualité de masse et l'autovalorisation, dans tous les domaines, de la coopération sociale.

⁴ *Kairos, Alma Venus, multitude*, Antonio Negri, Petite bibliothèque des idées, Calmann-Lévy, Paris, 2001.

Je suis convaincu que cette multitude a commencé à développer une dynamique différente de celle du politique tel que nous l'avons connu, c'est-à-dire qu'elle a commencé à développer une dynamique dans laquelle la résistance, la proposition constituante, passe par la construction du commun, passe par la construction de soi-même et cela me semble extrêmement important. Ensuite, le problème du pouvoir. Je ne crois pas qu'il s'agisse de prendre le pouvoir, je crois qu'il s'agit d'en faire un autre, qu'il s'agit de vider le pouvoir qui existe, de lui retirer ses bases. C'est ça la théorie de l'exode, il s'agit de vider le pouvoir. Je ne crois pas que ce soit là une chose très abstraite. Prenons par exemple la situation française. La situation française est une situation classique d'exode, d'abord les gens ne sont pas allés voter et, quand ils y sont allés, quand ils sont retournés voter, même en votant Chirac, ils ont essayé de construire quelque chose de complètement différent. Les jeunes, par exemple, ont commencé à connaître une nouvelle dimension de l'être ensemble et du construire ensemble. Maintenant, il s'agit bien sûr d'analyser les parcours de l'exode. Désormais nous sommes confrontés à une problématique qui est pour moi très importante. Les parcours dans l'exode, c'est bouger en étant dedans, dans cette immersion complète dans l'immanence.

N'y a-t-il pas le danger pour cette multitude qui cherche un nouveau pouvoir de se retrouver sur un bateau qui s'en va dans une direction qui est définie par l'autre pouvoir, une direction non contrôlée par nous-mêmes mais par le pouvoir actuel, dans le fond ?

Bien sûr que ces scénarios extrêmes ont une validité... mais, finalement, qu'existe-t-il en face de nos hypothèses sur l'exode ? Il y avait les hypothèses léninistes. L'hypothèse léniniste de la prise du pouvoir est une faillite complète. C'est une hypothèse qui a réglé très durement ses comptes avec la réalité et qui, en plus, ne correspond plus du tout aux sujets

qui sont sur le terrain. À moins que l'on prétende que la révolution viendra du tiers monde, alors que justement les pays du tiers monde sont en pleine mutation, de tas de points de vue, et qu'il existe dans ces régions des zones très avancées et des zones très arriérées... Mais cela existe aussi à l'intérieur du premier monde. Il y a aussi des hypothèses de type anarchiste qui, selon moi, ne correspondent pas non plus à la réalité dans laquelle se définit la multitude, qui est une réalité de réseaux, de coopération. Le passage de la coopération à la communauté n'est pas si impossible, même si ce terme de communauté me gêne un peu, parfois je le trouve même repoussant... mais disons le passage au commun.

Une question un peu plus terre-à-terre. Comment votre livre a-t-il été reçu en Italie ?

Il a été très très bien reçu. Il y a eu une première tentative de l'utiliser pour dire que c'était un livre qui n'était pas anti-américain. Une première tentative de la part de la presse bourgeoise. Ensuite le livre a été adopté par la gauche et en deux ou trois mois, on en a vendu presque 50 000 copies.

Quand vous dites la gauche, vous voulez dire aussi la gauche qui se retrouvait autrefois au Parti communiste.

Non, je parle des 20 % de gens de gauche qui, comme en France, sont en dehors de l'ex-Parti communiste. Le débat s'est établi un peu comme cela s'est passé à Porto Alegre en quelque sorte. D'une part, il y a les tiers-mondistes qui visent l'État-nation et, d'autre part, il y a les mondialistes qui visent une nouvelle internationale.

Revenons un peu sur ce qui concerne les États-Unis. Il règne ici au Québec une sorte d'antiaméricanisme qui pointe d'ailleurs dans les critiques qui sont faites au livre. On vous reproche soit de cacher le pouvoir des États-Unis derrière cette espèce de pouvoir impérial, soit de renoncer à parler de certains effets actuels terribles de la politique des États-Unis...

Je crois en effet que les États-Unis cherchent à mettre la main sur l'Empire. J'ai écrit un article dans *Libération* au moment du sommet de Gênes où je disais qu'il y avait deux modèles d'empire. L'un est le modèle latin, que nous avons tenté de décrire, et l'autre le modèle byzantin. L'exemple de modèle byzantin pourrait être celui des États-Unis qui cherchent à s'isoler, à représenter une transcendance du pouvoir en termes absolus, très forts... byzantins. Pensez à ces églises byzantines où sur l'abside se trouve le roi ou le *pantocrator* et, autour, les apôtres et les signes de l'Apocalypse et cette coupole qui correspond à la voûte stellaire. Il ne fait pas de doute que le 11 septembre a exprimé l'unilatéralité de la nation américaine en termes tout à fait extrêmes, modifiant ainsi considérablement les lignes de développement de l'Empire et, entre autres, imposant quelque chose de très lourd, c'est-à-dire la guerre comme moyen de contrôle. Ce sont là des choses sur lesquelles nous sommes, Michael Hardt et moi, en train de travailler. Et je crois que dans notre prochain livre, cette problématique de la guerre sera très présente. Donc j'accepte certaines critiques sur les lacunes du livre. Mais pour ce qui est de la critique sur le fait d'avoir caché le pouvoir américain à travers disons l'apologie de la constitution américaine – j'accepte le mot apologie –, de certains aspects de la constitution américaine et surtout de la thématique de la frontière, je suis complètement en désaccord. Je crois qu'il s'agit ici de reprendre la thématique de la frontière américaine et du machiavélisme atlantique, du républicanisme atlantique.

Pouvez-vous nous parler un peu de la situation politique italienne. En faisant le lien entre l'Italie des années 70 et ce qui se passe actuellement...

L'Italie a toujours été une anomalie et elle continue de l'être. Pour faire la comparaison entre les années 70 et aujourd'hui en termes simples, quand nous faisons une manifestation dans les années 70, si nous étions 10 000 nous commençons à

penser que nous étions nombreux. Aujourd'hui, quand ils font une manifestation à 100 000, ils estiment être peu nombreux ! Et c'est fondamental. Deuxièmement, nous étions véritablement des « ouvriéristes » et peut-être même des « usinistes ». Nous étions extrêmement liés, dans les années 70, à ce qui était encore l'organisation léniniste. Malgré tout notre « autonomisme », nous étions quand même une organisation combattante. Aujourd'hui, il y a des organisations qui sont fondamentalement joyeuses, des organisations qui tentent de présenter immédiatement le faire sociétal, le faire un autre pouvoir, le développement de la puissance. Dans cette diversité, dans ces tonalités diverses, on trouve des alliances. Actuellement il y a un mouvement qui va de l'extrême gauche aux catholiques, à certaines strates du bénévolat et ce sont des choses très importantes. Même les pointes organisées, les pointes comme les *Tute bianche* (les Tuniques blanches) qui sont devenues les *Disubbidienti* (les Désobéissants) ont introduit un type de capacité d'exemplification ou de métaphorisation de masse dans le mouvement, ce qui est une chose formidable. L'autre grande différence entre les années 70 et aujourd'hui, c'est précisément la capacité de cette nouvelle génération d'être complètement dans la communication, d'exprimer le mouvement toujours en deux temps : le temps de la communication et le temps de l'action.

À propos de la joie, il y a un thème qui nous intéresse particulièrement parce qu'après le numéro sur Empire, nous ferons un numéro sur la peur. Que pensez-vous de la peur comme comportement psychologique presque de masse qui, je pense, en France, a été très exploité au moment des élections... Que pensez-vous de cette peur qui, au niveau de l'Empire, est peut être la peur de l'uniformité à un certain niveau, la peur de devenir une multitude homogénéisée par la technique, par l'Empire lui-même ?

Le thème de l'insécurité me paraît très important... En France, on est passé d'une élection en 1995 sur le thème de la fracture sociale à celle de 2002 sur l'insécurité. Selon moi, il y

a deux choses qui malheureusement vont ensemble. Quand aujourd'hui on parle de peur, on ne peut plus en parler seulement en termes psychologiques, mais il faut en parler en termes plus politiques. Que veut dire en parler en termes plus politiques ? cela veut dire que chaque singularité est dans un contexte, un contexte vital dans lequel existent sa production en tant qu'homme et sa reproduction comme *socius*. Et il est évident que plus cette société se combine dans le commun, c'est-à-dire qu'on a besoin d'un certain nombre de présupposés pour vivre – aujourd'hui, il est impensable dans une grande ville par exemple qu'il n'y ait pas de transports qui fonctionnent bien, qu'il n'y ait pas de possibilités de sortir librement, etc. –, plus on se contraint dans ce commun, plus on craint que ces présupposés de la vie en commun ne soient plus concédés ou garantis. Le gros problème, c'est de reconnaître ce qui est vraiment commun, de reconnaître sa puissance ontologique et de reconnaître la mystification des campagnes sur l'insécurité. En réalité, la seule grande insécurité, c'est la fracture sociale, c'est la rupture, c'est l'exploitation.

Il faut sans doute accepter les petits conflits qui existeront toujours parmi les gens...

Il faut assumer ces petits conflits comme les vaguelettes qui sont sur la mer et qui dansent... Ces conflits sont complètement secondaires ou au contraire, ils peuvent devenir centraux quand ils sont en quelque sorte exacerbés. Si ces petits conflits déterminent une insécurité générale, ils deviennent graves, mais s'ils restent sur le plan de la singularité, c'est sur le plan de la singularité qu'ils se résolvent, quelle que soit leur importance. L'erreur de la gauche en France a été de suivre la polémique diffusée par les médias sur le terrain de l'insécurité, de suivre la provocation de la droite sur ce terrain. Le problème aurait dû être tout autre, celui de refuser le terrain de ce débat, mais par contre d'entreprendre la description « normale » de ce qui est commun, de ce qui consti-

tue une société de façon forte. La gauche est devenue folle en suivant le problème de l'insécurité parce qu'ensuite on lui a fait du chantage sur l'insécurité du travail, mais l'insécurité du travail, c'est la précarité... En face de ce problème de l'insécurité, il y a le problème du risque. L'insécurité, c'est ce que tu subis... le risque, c'est ce que tu mets en jeu...

Nous avons présenté les thèses de votre livre à des étudiants pré-universitaires pour la plupart. Les propositions finales sur la libre circulation des individus et sur le salaire du citoyen leur ont semblé soit parfaitement utopiques, soit social-démocrates. Comment réagissez-vous à votre tour à ces réactions ?

Il est clair que ces propositions finales n'ont rien d'un programme. Ce ne sont que des indications sur des points de passage qui révèlent des contradictions fondamentales que l'Empire est en train de déterminer. La première contradiction fondamentale, c'est le fait que, en revenant toujours à ce qui est commun et qui précède les formes institutionnelles du commandement, ce qui est commun est en quelque sorte rompu par les hiérarchies salariales, entre autres. Ces hiérarchies déterminent une vraie contradiction par rapport à ce qui est la biopolitique du commun, cette ontologie sociale qui est aujourd'hui derrière la réalité du travail. La condition ontologique du travail aujourd'hui, c'est le fait que si tu n'es pas en coopération, si tu n'es pas dans une société où les termes de la productivité sont en quelque sorte déposés, si tu n'es pas dans cette situation commune, tu ne peux pas produire. Cette situation commune est pratiquement construite par toutes les singularités qui sont en jeu, donc le salaire du citoyen, le salaire garanti pour toutes les personnes qui vivent dans une société, appelons-le comme on veut, devient la reconnaissance de la condition commune. On paie ce qui est donné. C'est une façon de révéler ce qu'est la production aujourd'hui et de la reconnaître dans sa totalité sociale. La seconde contradiction est la suivante : toutes les marchand-

ses peuvent circuler, mais la marchandise-travail, non. Pourquoi ?

J'imagine que certains vous répondraient que si l'on laissait circuler la marchandise-travail, il y aurait certains conflits ethniques qui rendraient la vie impossible...

Oui, d'accord, mais ce sont-là des discours fascistes !!! L'exemple du politicien assassiné en Hollande, Pim Fortuyn, est très parlant : il critiquait les islamistes pour leur refus de l'homosexualité. Donc d'un discours sur la différence, qui a bien sûr une force critique indéniable, on passe à un discours identitaire. Les homosexuels jusqu'à récemment étaient ouverts à la différence et maintenant certains d'entre eux tiennent un discours identitaire et n'acceptent plus les autres. Ce sont des reflux qui sont extrêmement dangereux et que l'on risque de voir surgir à grande échelle. Ce sont des choses vraiment terribles et j'espère bien qu'il ne s'agit pas d'une tendance.

Nous publions dans ce numéro un article de Giovanni Arrighi qui critique votre livre sur le plan économique, que pensez-vous de ses critiques ?

Ses critiques sont de deux ordres. Il critique certaines données quantitatives et, là-dessus, je n'ai pas grand chose à dire. On peut en discuter, mais je ne crois pas que cela change grand-chose. Ce ne sont pas les éléments universitaires qui m'intéressent. Sa deuxième critique porte sur le fait que nous avons nous-mêmes critiqué sa théorie des cycles. Et là-dessus je pense qu'il y a passage du moderne au postmoderne, dans ses aspects économique-politiques, dans le rapport entre la marche générale de l'économie et les pouvoirs d'intervention de l'État. Pour moi, la caractéristique cyclique du moderne n'existe plus. Si le cycle existe aujourd'hui, il prend une forme très différente. Et donc la théorie des cycles de Arrighi,

quels que soient ses fondements à la Kondratieff⁵ ou à la Braudel⁶, me paraît fondamentalement fausse. Ce qu'Arrighi ne dit pas, c'est l'élément central de notre critique, qui est que pour nous sa prévision sur le déplacement de l'axe économique des États-Unis vers le Pacifique est fausse. Il n'y a pas eu hégémonie de l'économie japonaise sur le monde occidental, sur le monde du capitalisme avancé. Arrighi ne s'est pas rendu compte de cette révolution, qui pour nous est fondamentale, du *personal computer*, de l'ordinateur personnel, de la nouvelle forme technologique qui est apparue et qui a fait voler en éclat les cycles, la continuité du pouvoir industriel à travers les cycles.

Ici, quelques critiques disent que vous n'avez pas tenu compte de l'économie thaïlandaise... de la Chine...

Tout ce qui concerne l'économie des Dragons est dans le livre, par contre, ce qui n'y est pas, c'est la Chine d'aujourd'hui. Mais c'est là un problème complètement à part. La Chine aujourd'hui est vraiment chair et multitude de l'Empire. Comment deviendra-t-elle corps ? cela reste à voir. Mais attention, nous n'avons pas fait une prévision sur comment marchera le monde, nous avons cherché à définir ce qui nous semble être arrivé. C'est toute la différence. Malgré tout, *Empire* est vraiment un livre de sciences politiques.

⁵ Nikolaï Kondratieff (1892-1938?), économiste de premier plan en URSS sous le régime de Staline. Ses études empiriques et comparatives ont démontré que les dépressions économiques reviennent à intervalles fixes. Kondratieff n'a fait que démontrer les cycles longs de l'économie, il n'a jamais tenté d'expliquer les causes des dépressions. Ses études n'eurent pas l'heur de plaire à Staline : il fut condamné pour appartenance à une société secrète de paysans, exilé puis emprisonné en Sibérie où l'on croit qu'il serait mort.

⁶ Fernand Braudel (1902-1985), historien et professeur au Collège de France, fut fidèle à la fameuse École des Annales (1929) qui, sous l'impulsion de Marc Bloch et de Lucien Febvre, rejeta la tradition factuelle de l'historiographie pour l'étude à long terme des phénomènes historiques et l'intégration d'autres branches des sciences humaines. Il s'évertua à redonner à l'histoire ses rythmes humains. Parmi ses œuvres les plus célèbres, citons *Écrits sur l'histoire* (1969), *La Dynamique du capitalisme* (1979) et *L'Identité de la France* (1985).

Il faut arrêter de dire que les États-nations fonctionnent, que les marchés sont libres, etc. Non ! Il y a maintenant une nouvelle forme de souveraineté et certains de nos critiques parmi les plus intelligents nous demandent même comment nous faisons pour continuer à appeler cela souveraineté. C'est là quelque chose dont il faudrait parler à fond. C'est une vraie question.

Mais ne pas avoir écrit sur la Chine...

Je suis bien d'accord, mais il y a dans votre livre une telle charge de désir, d'enthousiasme et d'optimisme que cela pousse les gens qui le lisent à se dire : « mais alors, qu'est-ce qu'on fait ? »

J'espère que, dans notre livre, il y a aussi quelque chose comme : « Retroussons-nous les manches ! ».

Oui, et d'ailleurs on pourrait finir comme ça !

Ouvrages d'Antonio Negri parus en français

Kairos, Alma Venus, multitude, Calmann-Levy, 2001

Empire (avec Michael Hardt), Exils, 2000

Le Pouvoir constituant, PUF, 1997

Exil, Éditions Mille et une nuits, 1998

Le Bassin de travail immatériel dans la métropole parisienne, Éditions l'Harmattan, 1996

Marx au-delà de Marx, Éditions l'Harmattan, réédition 1997

Spinoza subversif, Éditions Kimé, 1994

Les Nouveaux espaces de liberté (avec Felix Guattari), Éditions Dominique Bedou, 1985

L'Anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza, PUF, 1982