

Produire le commun. Entretien avec Filippo Del Lucchese et Jason E. Smith
A propos d'Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*
Par Antonio Negri

Dans cet entretien avec Filippo Del Lucchese et Jason E. Smith, Antonio Negri, qui vient de publier *Commonwealth* – son troisième ouvrage écrit en collaboration avec Michael Hardt –, redéfinit, à la lumière de son parcours intellectuel, les enjeux de la lutte politique aujourd'hui. Face aux transformations du capitalisme et aux nouvelles réalités du travail cognitif, il s'agit de prendre acte de l'impossibilité d'un horizon téléologique révolutionnaire pour élaborer de nouvelles formes de production du commun et de nouvelles manières de « faire multitude ».

Depuis quelques années, tes oeuvres les plus importantes sont écrites à quatre mains avec Michael Hardt, et sa contribution apparaît toujours plus nettement, spécialement dans ce dernier livre, Commonwealth. L'évolution est encore plus évidente pour qui connaît tes oeuvres précédentes, dans lesquelles apparaissent une pensée et une écriture au style original, au travers duquel se traduisent tes expériences politiques et culturelles.

Quelle est votre méthode de travail à deux, et quels sont les éléments les plus importants qui découlent de cette rencontre ?

Notre façon de travailler est connue. Nous avons de longues discussions et élaborons en commun une structure générale, après quoi nous nous répartissons le travail. Après avoir rédigé nos parties, nous les revoyons ensemble. La version finale est écrite en italien ou en anglais et traduite au fur et à mesure. Le mécanisme comporte donc une « collusion » continue d'arguments et de modes d'expression.

Étant le plus âgé, je suis, peut-être, celui qui s'est le plus impliqué au début. Mais le processus est devenu de plus en plus paritaire. Il n'y a pas de doute qu'un certain mode argumentatif – assez américain – est typique de Michael et de son caractère. Il n'aime pas, par exemple, les polémiques trop vigoureuses. Je crois qu'il y a eu le souci, pas seulement linguistique, de respecter certaines formes universitaires d'écriture. Dans tous les cas, c'est à travers la discussion qu'intervient la mise au point des thèses que nous soutenons. Cela a notablement changé les choses par rapport à mes livres précédents. Ma forme d'écriture était plus directement liée à la confrontation politique. Mais, surtout, elle était beaucoup plus solitaire : beaucoup de mes livres précédents ont été écrits en prison.

En même temps, une contribution extraordinaire à l'élaboration de vos thèses vient de l'expérience concrète des luttes de ces dernières années. « L'intellectuel, écrivez-vous (p. 118), est et peut seulement être un militant, impliqué comme singularité au milieu d'autres singularités, immergé dans un projet de recherche mutuelle dont la fin est la construction de la multitude. »

De quelle façon l'accumulation des luttes et des expériences entre-t-elle dans votre travail ?

Le rapport aux luttes est incontestablement moins étroit pour moi qu'il ne l'était par le passé, surtout dans les années 1970. Et notre rapport est plus équilibré, moins lié à l'adhésion immédiate à certains paradigmes interprétatifs ou à certains mots d'ordre. Souvent, lorsqu'on milite, on est obligé d'être plus dur, moins raffiné. Toutefois, il est incontestable qu'il y a une accumulation d'expériences qui est à la base de tout notre discours. Je dirais que cette osmose est plus liée à cette accumulation qu'à l'immédiateté du rapport politique. Il y a quelque temps, je discutais avec des amis des dernières pages du dernier cours de Foucault sur les cyniques et la pensée militante. Ce sont des pages formidables, mais dont je me sens maintenant un peu éloigné... peut-être à cause de l'âge. Ce sont des pages que je lis moins, maintenant, en termes éthiques. C'est-à-dire que j'y adhère moins en termes éthiques que ce qu'elles n'y incitent. J'aurais plus tendance à mettre en avant les extraordinaires éléments théoriques qu'elles contiennent.

Pour parler de ton rôle d'intellectuel, te définirais-tu comme un « agitateur philosophique en politique », pour reprendre en l'inversant la belle expression d'Althusser ?

Oui, je la renverserais. Althusser était un maître et un ami, mais son souci d'être le « politique » en philosophie m'a toujours gêné. Je suis convaincu, comme il le disait, que la philosophie est un *Kampffplatz*, un champ de

bataille où s'affrontent des positions théoriques. Et pourtant, il y avait chez lui une abstraction excessive du « professeur », ou du sujet qui fait de la politique dans et par la philosophie, que je ne partage pas. Le fait que, finalement, aussi bien le langage philosophique que l'histoire de la philosophie soient posés comme références théoriques me gêne également. Être philosophe dans le militantisme renverse la perspective, permet d'assumer le problème concrètement, et non plus abstraitement. C'est là que se trouve la différence entre une philosophie solidement implantée dans la biosphère, dans la vie réelle, et une sphère philosophique abstraite. Et cela, aussi bien du point de vue du langage que des finalités, des tactiques et des façons dont les problèmes sont affrontés.

Il y a dans ce livre une réactivation des termes de commun et de « Commonwealth » qui évoquent, surtout pour une sensibilité anglophone, la période des guerres civiles et pointent vers le communisme messianique des niveleurs et des bêcheux. Pourquoi est-il important de réactiver ces deux concepts ? Traversons-nous un nouveau XVIIe siècle ?

Selon toute probabilité, oui. Cela signifie – c'est une idée que j'ai toujours eue (au moins depuis que j'ai publié, en 1970, *Descartes politique*) – que la crise de la Renaissance a des analogies avec la phase de crise de la modernité que nous vivons. Que la crise du moderne correspond à cette phase actuelle d'invention... comment dire?... du communisme ? Non, il vaut mieux dire de l'époque du postmoderne ou du « commun ». Parce que la nouvelle forme d'accumulation du capital qui s'opère actuellement répète pour la première fois ces processus d'expropriation du commun typiques des débuts de la modernité. C'est un processus qui attaque la vie et le commun que le siècle des luttes ouvrières qui nous a précédés a construit, qui attaque ces « communs » qui étaient devenus la base de notre existence, du *Welfare* aux nouvelles capacités de produire, d'agir et de construire des langages communs autres que technoscientifiques. Ce commun, que nous avons construit à travers les souffrances de la modernité, est exproprié aujourd'hui à travers un nouveau système d'accumulation du capital. La résistance agit contre cette nouvelle accumulation – c'est là le cœur du livre. Nous l'appelons « *l'un est divisé en deux* », marquant ainsi une *bifurcation* que la résistance construit au présent. « Bifurcation » absolument centrale, donc, qui se fonde sur la défense du commun et la tentative de faire valoir, contre la nouvelle accumulation originelle, la valeur des *commons*.

Cela peut-il se représenter en termes eschatologiques, comme lors de la Révolution anglaise ? C'est peu probable. Toute eschatologie renvoie à un « dehors », alors que les éléments de destruction qui apparaissent aujourd'hui, l'« apocalypse » qui vient, sont totalement internes. Il n'y a plus de transcendance. Nous nous déplaçons sur un plan de complète immanence. Par conséquent, les éléments apocalyptiques ou eschatologiques qui apparaissent aujourd'hui, les conceptions du « mal radical » par exemple, ne peuvent être qu'une arme de l'ennemi. Le premier élément est donc la perception d'une rupture, ou d'une bifurcation qui apparaît aujourd'hui à l'intérieur du développement capitaliste : la matière utilisée à l'intérieur du processus de production est aujourd'hui une matière qui ne se consume pas, à savoir l'intelligence. Sa force de libération, de défense du commun, de construction à partir du commun est virtuellement irrésistible. Et même si cette virtualité n'est pas actualisée, elle est néanmoins toujours présente – et constitue toujours une résistance.

La seconde préoccupation du livre est d'expliquer ce que signifie « faire multitude », c'est-à-dire construire la conscience politique de la multitude. Entendu en termes plus gramsciens que machiavéliens, c'est le second objet fondamental de notre recherche. C'est également la polémique qui nous y a conduits, car cette multitude que nous avons déjà proposée dans les livres précédents a été interprétée comme une hypostase. Elle n'en est pas une. Elle est un sujet (pluriel, mais sujet) qui se construit en articulant luttes et théorie, désir et langage, dans une perspective de libération.

Insistons sur cette « libération », en restant pour le moment au niveau des concepts : plutôt que d'abandonner l'idée de communisme, soutenez-vous, il s'agit aujourd'hui de dissocier cette idée des « illusions » du socialisme et de la redéfinir : « de la même manière que le privé appartient au capitalisme, et le public au socialisme, le commun appartient au communisme » (p. 273). Que veut dire être communiste aujourd'hui ?

Être communiste signifie lutter contre la propriété privée, éventuellement la détruire, et construire les institutions du commun. Cela signifie toutefois également penser qu'il n'existe plus de possibilité concrète de développer la production et donc de créer du collectif sans que liberté et égalité – universels abstraits – soient subsumées à l'intérieur du processus du commun, du concret, constitution et institution historique du collectif. Ces universaux doivent devenir concrets, ou mieux, communs. Multitude, communisme : c'est l'idée d'un collectif, mais d'un collectif constitué de singularités. Être communiste signifie par conséquent construire des formes de « normation » du réel qui soient dynamiques, des constitutions politiques qui se transforment en fonction des modifications continues de la production et de la reproduction de la multitude. C'est un « faire constitution » autour de la nécessité d'une production commune, accompagnée du besoin de conquérir le bonheur.

Vous suggérez d'abandonner le projet de construction du socialisme comme étape intermédiaire entre le mode de production capitaliste et l'appropriation collective du commun. Cela signifie-t-il que nous devons réélaborer ou abandonner le concept de transition ? Passe-t-on directement et sans transition de la production biopolitique du capitalisme contemporain au communisme ?

Nous n'avons absolument plus besoin d'une *transition*. Ce qui compte aujourd'hui est la bifurcation. Cela veut dire que nous vivons déjà une transformation radicale et profonde, mais fondamentalement différente de la transition telle qu'elle a été théorisée dans les précédentes expériences socialistes. Le mouvement actuel n'est pas la transition d'un mode de production à un autre, mais la construction de l'autre, le développement de l'alternative désormais visible à l'intérieur de notre histoire, en termes d'antagonisme.

Cette perception mène à un autre noeud fondamental, méthodologique plutôt que métaphysique : le refus de la dialectique (si l'on entend par là l'être de la dialectique, et non le fait d'aller au-delà).

Quand on parle de bifurcation, en termes deleuziens ou foucaaldiens, on parle de construction d'un dispositif qui diverge du cours historique déterminé parce qu'il produit de la subjectivité. (On pourrait certes, à la limite, reposer, à l'intérieur de ce détachement, une certaine dialectique : le rapport tactique/stratégie, par exemple, implique souvent des éléments dialectiques). Toutefois, ce détachement, ce mouvement de bifurcation n'est pas orienté vers la totalité, ou vers une nouvelle subsumption globale, une *Aufhebung*. Il y a ici une *différence*, qui s'affirme et s'exalte dans un dispositif, un chemin, un parcours, à travers lequel naissent des éléments institutionnels. Il ne s'agit pas là de l'institutionnalisation de la société civile, de cette institutionnalisation que Hegel exalte et que les anarchistes détestent. Ce n'est pas non plus le concept traditionnel d'institution qui porte avec lui des caractéristiques théologocopolitiques. Ce n'est pas une nécessité, mais une construction. Et elle possède en outre la possibilité de se rénover continuellement.

La bifurcation exige l'institution. C'est ainsi que le nouveau se construit à travers une accumulation de « commun » qui donne un sens au monde qui nous entoure aujourd'hui. Un sens aux désirs, au travail, qui les arrache au capital. Pensons seulement à la quantité de capital fixe dont nous sommes porteurs. Je discutais, il y a quelques jours, avec des camarades qui, comme par exemple Karl Heinz Roth, estiment que le capital fixe est quelque chose qui ne désigne adéquatement que l'esclave. L'esclave est un capital fixe, soutiennent-ils, non le travailleur actuel, cognitif, intelligent, mobile... Ce n'est pas vrai ! Il y a un capital fixe dont nous ne sommes pas – comme l'esclave – la projection, mais que nous nous sommes réapproprié, que nous avons retourné à travers la capacité d'être mobiles et intelligents. Bien que pris dans l'esclavage capitaliste, nous sommes rebelles, fugitifs. Être mobiles, intelligents, posséder des langages, être capables de liberté n'est pas un donné naturel. C'est une puissance, le produit d'une résistance créative.

Parlons des horizons et des possibilités de lutte à l'époque de la production biopolitique. Vous partez des analyses de l'opéraïsme sur la priorité/antériorité de la lutte ouvrière sur le développement capitaliste. Et donc des luttes comme moteur du développement et de la restructuration du capital, contraint de répondre à l'offensive ouvrière. En un sens, cette priorité/antériorité serait encore plus visible aujourd'hui, dans les conditions de production biopolitique, où « l'un se divise en deux » et où la subjectivité plurielle de la multitude, de par sa productivité, s'écarte définitivement d'une direction devenue stérile et parasitaire.

Dans ce cadre, comment et contre quoi, concrètement, est-il devenu possible de se rebeller ? Dans les luttes précédentes, nous avions la révolte contre le travail, contre le temps de travail, qui étaient exploités, pour augmenter les salaires, pour augmenter le temps libre. Aujourd'hui, comment est-il possible de refuser le travail, si le travail coïncide avec la vie ; comment est-il possible de « saboter » le travail sans renoncer à sa propre essence ? Comment est-il possible de détruire le travail sans détruire la société, ou de détruire le temps de travail sans détruire le temps libre ?

Je lisais récemment un livre de Daniel Cohen, qui est aujourd'hui l'un des économistes les plus reconnus en France (je lui ai dédié quand il était jeune, ainsi qu'à d'autres, *Marx au-delà de Marx*). Cohen soutient qu'aujourd'hui, après cette crise, la nouvelle figure anthropologique du travailleur, son idéal-type, est celle du travailleur intellectuel/cognitif et mobile, et que les éléments de communauté se construisent autour de ces caractéristiques. Désormais, l'anthropologie du travailleur doit l'envisager comme un point productif et mobile d'une intersection multitudinaire. La production – et j'ajoute : les constitutions politiques qui en découlent – doit donc être imaginée sur cette base. De ce point de vue (à l'intérieur des projets de résistance et du pouvoir constituant), le refus du travail, aujourd'hui encore (comme cela a toujours été le cas, notamment pour l'ouvrier fordiste), est un refus *déterminé*. Personne n'a jamais parlé d'un refus du travail dans l'absolu. Il suffit de lire les

plus beaux documents dont nous disposons sur le refus du travail, par exemple ceux hérités des travailleurs de l'usine de pétrochimie de Marguera dans les années 1970 (que l'on peut lire dans la revue *Lavoro zero* – zéro travail), pour réaliser que c'était un refus complètement déterminé : ce que l'on contestait, c'était les horaires, le salaire, la sujétion du temps libre, les loyers, etc. C'est la même chose aujourd'hui : le refus du travail est un refus absolument déterminé.

J'ai participé ces derniers jours à une enquête sur les récents suicides dans les grandes entreprises françaises. Il en ressort que ce que les employés refusent est un type déterminé d'organisation du travail. Leurs récits parlent des nouvelles conditions de travail, dans ces gigantesques *open spaces* : les travailleurs sont confinés dans l'espace de leurs cabines, face à leurs ordinateurs. Dans une fragmentation totale du processus productif, le travailleur est contraint d'inventer, sans savoir où va son activité cognitive. Aucune conscience de l'ensemble de la production ne lui est laissée. Et la fragmentation s'aggrave encore avec la confrontation de leurs activités cognitives aux processus de marketing, par définition déconnectés et même en contradiction avec les processus de production. Tout cela dans un bruit de fond qui rappelle celui de la vieille usine fordiste. Tel est le théâtre d'une intensification de l'aliénation et de l'émergence de la folie, que le travailleur est contraint de porter avec lui, jusqu'à l'extérieur de l'entreprise. Et à l'inverse, pour le travailleur cognitif, tout ce qui advient dans la vie extérieure est répercuté directement sur le poste de travail, et constitue un nouvel élément d'aliénation et de trouble. Jusqu'à ce qu'un désastre familial, ou la répression patronale, ou simplement un échec professionnel, provoquent le suicide. C'est sur ce terrain que nous devons porter aujourd'hui le refus du travail, dans le sens de refus déterminé de ces conditions de travail.

À cela s'ajoute (rendant encore plus insupportable le travail) la capacité que nous avons de développer une haute productivité et de construire des mondes nouveaux. Productivité vitale, capacité d'appliquer le désir aux choses de la vie. C'est dans cette contradiction que doivent s'inventer aujourd'hui les luttes. Car les luttes ne sortent pas du néant... Elles se construisent lentement et avec peine, à partir de contradictions déterminées. Comme au temps du fordisme, la grève est construite et organisée : elle n'a jamais été une chose spontanée, mais s'est toujours construite progressivement autour de la combinaison d'objectifs salariaux et de protestations de la vie contre le travail. On pouvait bien avoir un objectif formidable, si l'on ne réussissait pas à ce que s'y agrège la vie des travailleurs, l'objectif et la lutte échouaient.

Aujourd'hui, c'est la même chose. Mais comment organiser ce nouveau sujet ? Comment les travailleurs cognitifs des grandes entreprises perçoivent-ils la nouvelle forme de l'exploitation ? Tous disent de prime abord que les syndicats traditionnels ne servent plus à rien. En premier lieu parce qu'il faut agir sur le plan international et global, ce que les syndicats ne parviennent pas encore à faire. Ensuite, parce que les syndicats ne réussissent pas à saisir la complexité de l'ensemble vital qui est à la base de ces luttes : ils s'occupent de l'emploi, et en ce sens ils sont corporatistes (et non politiques, précisément, c'est en cela que consiste le désastre). Il faut donc commencer à suggérer des formes alternatives d'organisation. Comment faire pour organiser cette « matière première » intelligente et la faire « bifurquer », la faire dévier de la direction capitaliste ?

Là émergent de nouvelles formes de mutualisme et des propositions d'organisations alternatives du travail, des alternatives au système salarial. Attention, ce ne sont pas là des discours proudhoniens ! Ce sont des propositions pour organiser des coopératives et d'autres formes mutualistes qui attaquent directement les niveaux financiers de l'organisation du travail. Toute lutte, si elle ne veut pas être vouée à la défaite, se doit de s'organiser à ce niveau. Nous traversons une phase du cycle des luttes ouvrières qui a montré l'épuisement des vieilles formes et qui réclame une intelligence stratégique différente : l'intelligence de créer des liens entre des luttes qui viennent de différents fronts. Ces luttes peuvent venir de l'écologie, de l'usine, du travail social, des services, etc. Il s'agit en somme de réunir tous les secteurs dans lesquels de nouvelles conditions de production se développent. Le discours que nous tenons dans notre livre sur l'intersection des luttes est, de ce point de vue, fondamental. Je ne crois pas qu'il soit possible aujourd'hui de déterminer un point central à l'horizon des luttes : seule leur intersection a une signification stratégique.

L'institution du bonheur est pour vous un processus non seulement politique, mais également ontologique. C'est là que, dans un geste philosophique fort, vous proposez de tenir ensemble matérialisme et téléologie, ou mieux, de soutenir une téléologie matérialiste, mais sans fins ultimes qui guideraient ce processus (p. 378).

Comment ce processus peut-il échapper au risque de penser la rencontre des singularités dans et par la multitude, non comme aléatoire, comme le pensent Machiavel, Spinoza, et après eux Althusser, mais comme nécessaire et téléologiquement guidée ? Il semble parfois que l'« avènement » de la multitude comme sujet du commun soit seulement une question de temps, ou que la multitude soit déjà donnée, ou que le fait qu'elle

n'advienne pas soit l'exception plutôt que la règle.

Il est clair qu'il y a eu une phase lors de laquelle, de manière féroce dans la critique du communisme et de l'avenir heureux que la révolution soviétique aurait dû déterminer, une grande partie de la critique contemporaine s'est déchaînée contre la téléologie, en la considérant comme la figure philosophique d'un finalisme opportuniste, instrumental et toujours plus discrédité politiquement. Puis, peu à peu, le discours contre la téléologie est devenu un discours contre le matérialisme. Maintenant, le discours est repris et clarifié. Nous n'avons nullement, quant à nous, besoin de nous tranquilliser à propos de la « dialectique matérialiste » : le matérialisme historique est autre chose. Dans le matérialisme historique, la finalité de l'action n'est pas liée de façon déterministe au succès de sa réalisation. Si c'était le cas, ce serait de l'hégélianisme. Le rapport entre action et fin est toujours, dans le matérialisme historique, aléatoire. Nous enlevons ainsi au *telos* toute nécessité. Mais cela ne signifie pas enlever l'action du *telos*. C'est donc la subjectivité/singularité qui en a la charge. Cela dit, pourquoi ne pas saisir la possibilité de construire une universalité à travers l'action commune ? Que cette universalité puisse contenir des éléments ambigus et dériver vers l'irrationnel est évident. Il est pourtant possible que cette universalité puisse être effectuée dans un processus de construction commune. Je crois que c'est le processus de construction des *notions communes* et des *volontés institutionnelles communes*, que l'on expérimente dans d'autres expériences de la pensée matérialiste. Sur ce point, l'aléatoire n'est pas exclu, mais est simplement proposé à la discussion, à la confrontation de finalités diverses, à propos desquelles on suppose que l'institutionnalisation communiste ou la force du commun – qui deviennent fondamentaux – peuvent triompher. Pour conclure, il n'y a pas d'« avènement » de la multitude. Encore moins du communisme. Tout ce que nous faisons est aléatoire. Mais construire est toujours possible. Nous exprimons le désir du commun, et personne ne peut nous en empêcher.

À plusieurs reprises, à la fin du volume, vous vous réclamez de la grande tradition du réalisme anthropologique de Machiavel et de Spinoza, entre autres (p. 185). Ce sont là des philosophes non de la résignation et du pessimisme, mais du réalisme polémique, de la théorie de l'indignation, du conflit comme essence même de la multitude. À plusieurs reprises, toutefois, vous parlez aussi d'une nécessité de la transformation de l'humain à venir (p. 378), de la création d'une nouvelle humanité (p. 118 et 361), de la construction d'un nouveau monde (p. 371). C'est de cette manière que vous lisez le Foucault de « l'homme produit l'homme » : « Pour moi, ce qui doit être produit n'est pas l'homme comme il a été créé par la nature, ou comme le définit sa propre essence ; nous devons produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne savons pas ce qu'il sera. » Un concept, donc, qui est profondément étranger à la tradition du réalisme et qui n'est pas issu des pages de Machiavel et Spinoza.

S'agit-il alors, sur ce point, d'aller « au-delà » de ces auteurs ? De quelle manière redéfinissez-vous le réalisme anthropologique ?

Nous avons été effectivement impressionnés par des conférences auxquelles nous avons assisté en Amérique latine, par exemple celle de Viveiros de Castro, l'une des grandes figures de l'anthropologie d'après le structuralisme. Le contexte biopolitique des mutations anthropologiques est ici complètement restauré, avec une grande insistance sur la productivité du vivre en commun. D'autre part, nous avons toujours soutenu, sur un terrain marxiste, que la modification technopolitique de la forme actuelle du capital déterminait des modifications qui ne touchaient pas seulement la forme du travail, mais également les sujets du travail. Le passage du paysan à l'ouvrier non qualifié, puis à l'ouvrier qualifié, puis à l'ouvrier de grande entreprise, etc., tout cela se rapporte au plan anthropologique. C'est encore plus évident aujourd'hui, à l'époque de la mondialisation. Il s'agit d'une modification (probablement d'une véritable métamorphose) que nous ne réussissons pas encore à définir pleinement, mais qui traverse de façon évidente cette nouvelle composition du travail, cette multitude qui travaille et les singularités qui la composent.

J'ai déjà mentionné ce rapport de Daniel Cohen qui m'a beaucoup frappé : le lien entre cognitivité et mobilité comme caractéristique fondamentale de la nouvelle façon de produire ; comme approfondissement de l'intersection du travail dans la toile informatique, jusqu'à une intensité qui configure un nouveau « mode de production » et qui entraîne par conséquent l'apparition de la figure d'un nouveau sujet travailleur, acteur de l'émergence de la subjectivité dans le contexte productif. C'est là une caractéristique profondément différente de celle du travailleur typique de notre génération et de celle de nos pères. C'est cette modification anthropologique révolutionnaire qui doit être étudiée. Les langages eux-mêmes constituent désormais un *bios*, et cela se manifeste comme événement mais aussi comme institution. Ce livre est une tentative pour redéfinir la matérialité des transformations en acte, pour comprendre le commun comme quelque chose qui est inventé, qui s'institutionnalise, qui devient une autre matière.

Nous pouvons dire qu'il y a ici un passage « de la quantité à la qualité », pour indiquer non seulement l'intensité du saut auquel nous assistons, la force du constituant qui devient constitué, mais également la dureté ontologique de cet événement, une nouvelle *Wirklichkeit*. Il est donc important d'éviter l'abstraction de Badiou qui construit une énorme machine qui enlève toute consistance ontologique à l'événement ! Il s'agit d'enlever à l'événement – pour reprendre Agamben – cette méchante odeur de chose morte !

À la fin du chapitre « Beyond capital ? », vous proposez une série de « réformes » pour « sauver le capital » (p. 310), réformes « infrastructurelles nécessaires à la production biopolitique », sur le plan de la formation et de l'éducation, de la démocratisation et de l'accès aux technologies, de l'opposition à la privatisation des idées, de la prolifération des instruments de démocratie participative et, surtout, de l'introduction d'un revenu minimum garanti.

L'idée même de ces réformes peut sembler déconcertante ou rétrograde relativement à la stratégie révolutionnaire plus globale que semble impliquer l'ensemble de votre discours. Quelle est la stratégie rhétorique qui est derrière cette proposition, apparemment déconcertante, de « sauver le capital de lui-même » ?

Il faut avoir présent à l'esprit que ce livre a été écrit avant Obama, pendant l'ère de Bush. Nous pouvons dire que le « coup d'État » sur l'Empire avait échoué, que, de l'unilatéralisme américain, on passerait rapidement à des formes d'organisation plurielles de la globalisation. À ces analyses, élaborées avant l'apparition d'Obama sur la scène politique, est venue s'ajouter la crise. Aujourd'hui, il est vrai que ces propositions peuvent apparaître comme des positions rétrogrades : nous sommes toutefois convaincus qu'il est des limites destructrices qu'il est bon que le capital n'atteigne pas. Il y a peut-être ici dans notre discours une tournure syndicaliste qui fait partie de mon mauvais goût de vieux militant, et d'autre part le bon sens de Michael, qui est très réaliste et parfois attiré par mes ouvertures syndicales. La discussion est toujours très nourrie entre nous sur ces points, et ces choses ne s'écrivent pas facilement. Cela dit, si nous cessons de plaisanter et revenons à notre sujet, je reste convaincu que, pour créer une rupture vis-à-vis du processus capitaliste global, une rupture et une bifurcation par rapport aux systèmes de pouvoir et de gouvernement, il faut agir de l'intérieur. Le problème est de savoir comment gérer la crise, la rupture du développement capitaliste. Tout cela nous amène à chercher une voie. L'intéressant n'est pas tellement de savoir si ces voies sont plus ou moins praticables ; l'important est d'indiquer une route sur laquelle la révolution n'est pas une explosion éventuelle, qui peut être définie seulement *a posteriori*. La révolution n'est pas une explosion subite, mais toujours une construction. C'est le sens de ces propositions qui peuvent sembler – et, à certains égards, sont réellement – rétrogrades. Enfin, elles ne le sont pas tant que ça, si l'on tient compte du moment auquel ce livre a été écrit. De fait, nous voyons qu'Obama ne réussit pas à faire ce qu'il avait promis – et il n'avait certes pas promis la révolution. L'important est de répéter que le processus révolutionnaire est toujours une construction, le produit d'un « faire multitude ».

Ces dernières années, on a insisté sur la folle séparation entre économie réelle et spéculation financière. Cela semble correspondre aux deux subjectivités dont vous parlez : la multitude comme force productive d'un côté et la direction stérile et parasitaire de l'autre. Toutefois, dans votre discussion des crises contemporaines, vous concluez par cette question : « Est-il possible de penser que le pouvoir de l'argent (et de la finance en général) de représenter la domination sociale de la production, mis dans les mains de la multitude, puisse devenir un instrument de liberté pour dépasser la misère et la pauvreté ? » (p. 295). De quelle manière est-il possible de penser l'argent en dehors de sa fonction de direction et de contrôle de la production et de la multitude en tant que force productive ?

En amont de cela, il y a une réflexion critique sur l'économie politique menée par des chercheurs comme Christian Marazzi, Carlo Vercellone, etc., et en général toute l'école de la « régulation ». Le premier élément à souligner est que la finance est devenue un élément central du processus productif. La distinction traditionnelle entre gestion monétaire d'un côté et niveau productif « réel » de l'autre est aujourd'hui impossible à établir, politiquement et pratiquement, du point de vue des processus économiques. Aujourd'hui, le capitalisme se règle sur la rente. Le grand industriel, plutôt que de réinvestir le profit, mise sur la rente. Le circuit, le sang du capital, s'appelle aujourd'hui rente et cette rente remplit une fonction essentielle dans la circulation du capital et le maintien du système capitaliste, c'est-à-dire dans le maintien de la hiérarchie sociale et de l'orientation unique du capital.

L'argent devient la seule mesure de la production sociale. Nous avons ainsi une définition ontologique de l'argent comme forme, sang, circulation interne dans laquelle se consolide la valeur socialement construite, et comme mesure du système économique tout entier. D'où la totale subordination de la société au capital. La force de travail, et donc l'activité de la société, est subsumée par cet argent, à la fois mesure, contrôle et direction. La classe politique est prise dans ce processus et la politique ne peut que jouer sur cette corde.

Nous devons – je le dis en partie par provocation, mais pas seulement – imaginer comment il est possible aujourd'hui de faire un *soviet*, c'est-à-dire de porter la lutte, la force, la multitude, le commun dans cette nouvelle réalité. La multitude n'est pas simplement exploitée : elle est exploitée socialement, exactement comme l'était l'ouvrier à l'usine. *Mutatis mutandis*, nous suggérons donc qu'il y a au niveau social (de l'argent) une validité de la lutte concernant les salaires. Le capital est toujours une relation (entre celui qui commande et celui qui travaille) et c'est dans ce rapport que s'établit la subsomption de la force de travail dans l'argent. Mais c'est là aussi que se détermine la rupture.

La crise actuelle peut être interprétée à partir de ces présupposés. La crise part de la nécessité de maintenir l'ordre en multipliant la monnaie (les *subprimes* et tout le mécanisme qui s'en est suivi servaient à tenir les prolétaires, pour payer la reproduction sociale du point de vue du capital et du système bancaire qui dominent ce monde). Il faut donc mettre la main sur *cette chose* pour en détruire les capacités de direction. Il ne peut y avoir d'équivoque sur ce point. Beaucoup de lectures ont été faites de cette crise, mais celle de Marazzi, que nous reprenons dans une large mesure, est à retenir. Parce que là, contre l'idée que la crise serait née de l'écart entre la finance et la production réelle, on insiste sur le fait que la financiarisation n'est pas une déviation improductive et parasitaire de la plus-value et de l'épargne collective, mais la forme d'accumulation du capital à l'intérieur des nouveaux processus de production sociale et cognitive de la valeur. La crise financière actuelle est donc interprétée comme un blocage de l'accumulation de capital (du côté des prolétaires) et comme l'implosion qui s'ensuit du fait du manque d'accumulation de capital.

Seule une révolution sociale peut nous permettre de sortir d'une crise de ce type. Aujourd'hui, le *new deal* peut seulement consister en la construction de nouveaux droits de propriété sociale des biens communs. Un droit qui, de toute évidence, s'oppose au droit à la propriété privée. En d'autres termes, si, jusqu'à aujourd'hui, l'accès à un « bien commun » a pris la forme de la « dette privée », à partir de maintenant, il est légitime de revendiquer ce même droit sous la forme de « rente sociale ». Faire reconnaître ces droits communs est l'unique voie, et la seule voie juste, pour sortir de la crise.

L'une des critiques classiques adressées à vos travaux précédents, Empire et Multitudes, concerne une tension apparente entre d'un côté l'hypothèse selon laquelle nous serions passés d'une situation de subsomption formelle à une subsomption réelle, dans laquelle rien de plus ne se crée à l'extérieur du capital pour être ensuite absorbé, parce que tout est dans le capital et qu'il n'a donc plus d'« extérieur », et, de l'autre, le caractère paradoxalement « externe » (parce que stérile et parasitaire) du capital, relativement à la production biopolitique.

Dans Commonwealth, vous parlez en revanche d'une coexistence plus complexe des mécanismes de subsomption, d'un « mouvement réciproque en acte du processus de mondialisation, de la subsomption réelle à la subsomption formelle, qui ne crée pas une nouvelle dimension externe au capital, mais entraîne des divisions et des hiérarchies dans la sphère capitaliste » (p. 230). Il ne s'agit pas d'un retour au passé, mais de la coexistence de divers modèles dans la « géographie striée » du capitalisme contemporain, plus en rapport, par exemple, avec le Marx du sixième chapitre inédit du livre I du Capital.

Cette « géographie striée » constitue-t-elle une nouveauté, est-elle une relecture de l'hypothèse des œuvres précédentes ? Les frontières, telles qu'elles se manifestent à travers les migrations, la territorialisation, la flexibilité et la mobilité du travail, spécialement pour les migrants, paraissent en effet jouer un rôle de plus en plus important dans votre analyse.

Nous parlons de la réapparition de la subsomption formelle, mais en réalité elle ne réapparaît pas : il y a toujours eu cette ambiguïté de divers niveaux. C'est le monde qui est divers et varié : qui penserait à identifier la situation chinoise et la situation bolivienne ?... Il ne fait pas de doute que le monde est strié !

Pour ce qui est de l'extrémisation du discours sur la subsomption formelle et réelle, et son transfert immédiat dans le concept de biopouvoir, elle s'est faite dans les années 1990, et un peu plus tôt en ce qui me concerne. C'était en réalité une hypothèse de recherche, un moyen de défaire un ensemble d'idées qui s'étaient consolidées et me semblaient fallacieuses. Dans le contexte actuel, en revanche, l'atténuation de cette extrême articulation peut permettre d'approfondir l'analyse, surtout quand le problème devient celui de l'organisation, et donc de la capacité d'adapter l'analyse à des terrains divers pour être capable d'adhérer à des réalités diverses. J'avoue cependant que cette idée me fait toujours un peu peur, parce que je n'oublie pas que l'opportunisme est toujours en embuscade quand on parle d'adapter les pensées à la diversité. Il suffit par exemple de penser à l'eurocentrisme qui réapparaît aujourd'hui dans les discussions sur l'écologie.

Il faut donc toujours être attentif aux discours sur ces sujets, car on passe d'un terrain à l'autre avec trop de facilité. Sur le terrain de l'économie politique et des modes de gouvernement, le discours sur la subsumption formelle et réelle continue à fonctionner comme clef de compréhension. Il faut bien sûr le réarticuler si l'on veut mettre au point une stratégie de construction d'objectifs politiques, si l'on se préoccupe de la pratique et de la tactique, car il est clair que subsumption formelle et réelle auront sur les dynamiques de la gouvernance des effets très divers.

Quant aux migrations et au travail des migrants, ces thèmes deviennent effectivement toujours plus centraux. La migration représente une tendance, et quand nous parlons du travail cognitif et mobile, nous nous apercevons que la figure du migrant s'approche de la nouvelle forme de travail. Ce n'est pas simplement un résidu, un bruit de fond. C'est la vraie nature du travail. Dans cette transformation, il y a beaucoup de problèmes, mais, également, la possibilité d'un autre bonheur.

À partir de cette « nouveauté » du Commonwealth, il semble que vous répondiez à l'accusation qui vous a été faite précédemment de sous-évaluer, à la fois quantitativement et qualitativement les formes matérielles du travail et le travail ouvrier par rapport aux formes nouvelles du travail, au travail cognitif. Dans Commonwealth, toutefois, vous semblez par moments soutenir une prévalence du travail immatériel sur les formes plus traditionnelles de travail (et les formes connexes d'exploitation). En quel sens l'affirmation de la production biopolitique est-elle pour vous synonyme d'une priorité, même tendancielle, de la production immatérielle et cognitive sur les autres formes de production ?

Je ne sais pas si nous avons réussi à l'expliquer, mais il n'y a pas de doute que quand nous parlons aujourd'hui du travail cognitif, nous en parlons dans les termes que j'utilisais au début de cette interview, c'est-à-dire non seulement comme élément central hégémonique dans la production de valeur, mais également comme consolidation de tous les vices du travail matériel et de toutes les difficultés vécues dans le passé (aliénation, fragmentation, fatigue, etc.) qui se retrouvent chez le travailleur cognitif. Le travailleur cognitif n'est pas un travailleur privilégié. Il l'est sous certains aspects, parce qu'il ne se salit pas les mains, mais cela ne signifie pas qu'il soit moins exploité. Il est toujours enraciné concrètement dans le *bios*, et le corps souffre physiquement. Cela signifie que nous devons avoir du travail une image réaliste et complexe, et donc que la libération ne concerne pas seulement la fatigue, mais tous les aspects qui font mal non seulement au corps, mais également à l'esprit. Aspects physiques, mentaux, et surtout, sociaux.

Prenons la question de la dette, par exemple, le fait de devoir vivre sur la base de la dette, avec cette maudite carte de crédit. Déjà, dans les années 1980, quand j'ai entamé mon travail de recherche sur le travail précaire, j'ai commencé à voir le même type de problème. C'est la première expérience que j'ai eue du travail cognitif. On trouvait déjà toutes les conditions de la précarité du travail et des formes de vie : vivre à la limite de ses ressources, jouant entre compte bancaire et compte financier, sur la présence virtuelle de l'argent et sur le compte courant... toutes ces histoires qui deviennent souvent des tragédies.

Quand nous avons parlé du travail cognitif, donc, nous n'avons jamais parlé d'un travail dans lequel on ne souffre pas. Les critiques qui nous ont été faites étaient injustes. Mais le problème était ailleurs. Nous étions à l'époque attaqués parce que beaucoup de camarades, nostalgiques de vieilles images d'Épinal de la force ouvrière, ne reconnaissent pas à la force de travail cognitif/immatériel la puissance de la résistance et de la rébellion. Mais si le travail cognitif n'a pas cette force, si nous ne sommes pas tous – nous qui souffrons de l'exploitation capitaliste du travail et de la coopération sociale – à nous révolter, peut-on penser que la classe ouvrière le fasse seule ? Le privilège du travail cognitif consiste en ce que son moyen de travail, l'intelligence, ne peut pas se consumer et est immédiatement commun. Réussirons-nous à transformer cette communauté en arme révolutionnaire commune ?

Pour conclure, laissez-moi insister sur deux autres thèmes qui, selon moi, sont centraux dans *Commonwealth*, et que nous avons jusqu'à maintenant négligés.

Le premier est la polémique contre toute politique de l'identité et – avant la politique – de toute métaphysique ou idéologie de l'identité, décrite comme un présupposé organique ou naturel, ou comme un produit fusionnel ou historique. À nos yeux, les pulsions identitaires sont la peste de la pensée et des pratiques politiques : du nationalisme au patriotisme et au racisme, de l'intégrisme au localisme écologique, de l'individualisme possessif au corporatisme syndical, sans oublier le sexisme, ou la religion de la famille. Oui, particulièrement cette institution familiale que la religion, le libéralisme, l'État... et Hegel considèrent comme la base de la société

civile. Il nous semble qu'à « l'extinction de la société civile », sur laquelle nous avons insisté dans *Empire* et *Multitude*, doit succéder l'extinction de la famille comme base du sexisme naturaliste et de toute autre institution juridique basée sur le privé. L'intersection coopérative que nous identifions dans la force du travail cognitif et dans sa mobilité s'oppose à toute identité qui voudrait se représenter comme sujet. Nous avons mis du temps à reconnaître dans la multitude un ensemble de singularités. Mais il faut bien voir également que toute singularité est une multitude.

Le second thème est celui de la « pauvreté ». Si la nécessité de la bifurcation s'impose au capital, s'il est contraint de reconnaître la rupture du processus dialectique qui le constitue, alors capital constant et direction se trouvent d'un côté, force de travail et capital variable de l'autre. D'où la première conséquence de la bifurcation : une augmentation démesurée de la pauvreté. Comme la douleur, la pauvreté fait désormais partie de la coercition du travail. C'est un passage inéluctable, et terrible, pour qui analyse la condition actuelle du prolétariat, mais aussi pour le militant de la cause communiste. Prolétaires, ouvriers, précaires, tous sont pauvres. Mais ils ne sont pas pour autant exclus, ils sont inclus comme pauvres du *bio-pouvoir* : la pauvreté – dans le monde global, dans le monde de la production sociale – est toujours inclusion, inhérence à un rapport au capital qui investit la société et la met au travail. Dans la relation *biopolitique*, l'existence des pauvres est à considérer de façon globale. Nous pensons que, dans ces conditions, la révolte des pauvres, de véritables jacqueries, est aujourd'hui des événements imminents, et se présente comme une échéance inévitable si l'on veut construire un terrain constituant, une ouverture politique pour les forces qui luttent contre la domination capitaliste, c'est-à-dire pour la construction d'un libre *Commonwealth*.

(Traduit de l'italien par Pierre Pasquini.)

Antonio Negri

Antonio Negri est philosophe et homme politique. Né en Italie, il a publié de nombreux livres, dont *Empire* et *Multitude* (avec Michael Hardt) ou encore *GlobAL* (avec Giuseppe Cocco).