LE COMMUN ET LE CAPITAL: RÉFLEXIONS SUR LE RÉCIT THÉRAPEUTIQUE D'ANTONIO NEGRI

Dalie Giroux (Université d'Ottawa)

J'élaborerai dans ce texte une interprétation de la pensée politique de Negri en tant qu'elle est geste, et que je formule de la manière suivante : (1) La pensée politique d'Antonio Negri est principalement, dans son effet le plus important et le plus immédiat, et dans son intention même, thérapeutique ; (2) Une telle lecture permet d'élucider dans cette pensée politique un certain nombre de paradoxes apparents, notamment la question de l'immanence et de la révolution ; (3) Ce geste thérapeutique de transvaluation ontologique relève, à plusieurs égards, d'un mode d'action symbolique qui peut se comprendre comme paradigme de la créativité matérielle et symbolique caractéristique d'une certaine philosophie politique émancipatrice que l'on retrouve chez Socrate, Jésus de Nazareth et Étienne de la Boétie.

Lecture du projet comme geste thérapeutique : Pour détruire, il faut créer, aimait dire Nietzsche. C'est à cette école que s'est mis Negri en prenant acte de l'histoire comme développement d'une sphère biopolitique globale – ce qu'il appelle aussi postmodernité. Le geste de Negri est le suivant. Par l'écriture et la parole (et il y aurait beaucoup de choses à dire sur le style de son œuvre, qui utilise la démonstration, mais aussi l'oraison et le récit exemplaire), Negri offre une représentation, une mise en scène, qui donne un sens proprement politique à l'activité productive historico-mondiale contemporaine. L'importance de ce geste se trouve non seulement dans la création d'une représentation *vraisemblable et informée historiquement*, c'est-à-dire empirique, de la société contemporaine, mais aussi et surtout dans l'usage de cette représentation en tant qu'elle puisse initier, de par son efficace *magique*, une transvaluation du capital en commun. C'est en ce sens qu'il n'y a pas chez Negri de révolution, mais plutôt ce que l'on pourrait appeler un travail de transvaluation révolutionnaire, qui se jouera, pour des raisons qu'il faudra rendre explicite, sur le plan de l'immanence pure.

Ainsi, plutôt que de s'opposer directement à la marchandisation totale de la vie, de s'en indigner, de fuir, et plutôt même que d'en appeler à la révolution, Negri a la volonté d'identifier et de capturer la puissance de la société soumise au capital, de la sphère biopolitique totale, dans les rets d'une *cosmologie alternative*. Negri, déployant une stratégie primitive, se sert en effet de la

puissance opaque du capital, poursuit son geste historique, appelle l'usine par son nom, pour désaliéner symboliquement les forces productives du capital, en révéler la potentialité libératrice, rendre à soi un mouvement en pleine émancipation. Il s'agit de faire du même avec l'autre, de faire du commun avec le capital. Par cette stratégie, Negri ne se pose ni comme philosophe-roi, ni comme avant-garde révolutionnaire. Il se met plutôt, figure peu étudiée de la philosophie politique, dans la position du guérisseur et du prophète. On pourrait dire, avec Nietzsche qui a entre tous compris la nature nouvelle de la question politique après la mort de Dieu, médecin de la civilisation.

L'acte thérapeutique du guérisseur de civilisation est généralement le suivant. Il crée une scène, raconte une histoire qui relate au malade son combat contre la mort. Sur cette scène, dans cette histoire, s'opposent le bien et le mal, les forces vitales et les forces morbides. Le récit du combat et de la victoire des forces vitales sur les forces morbides permet au patient de se représenter lui-même les étapes de la guérison pour les accomplir. Il s'agit de donner au malade les outils qui lui permettront de participer activement à sa guérison. L'essence de cet acte médical est symbolique; c'est le récit, qui se veut une dramatisation métaphorique des rapports de force en jeu dans l'état du malade (forces vitales, forces morbides), qui constitue le médicament ; c'est le chant lui-même, le geste, qui constitue l'acte thérapeutique[1]. La thérapie symbolique est toujours fondée sur une conception immanente du pouvoir, c'est-à-dire sur une certaine conception de l'être qui permet de postuler que l'économie des forces propre à un certain système discursif engage l'action vers une augmentation ou une diminution de la capacité vitale, suscite, dans le langage spinozien, des passions joyeuses ou des passions tristes, la santé ou la maladie. La thérapie symbolique travaille avec l'hypothèse de la volonté de puissance.

Il me semble que c'est bien dans cet esprit d'intervention symbolique thérapeutique que Negri, dans ses travaux en collaboration avec Michael Hardt, pose sa doublure Empire/multitude. L'État moderne et le capitalisme apparaissent dans cette conceptualisation avoir contribué à la réalisation d'une sphère biopolitique, là où en fait la multitude (des individus, des groupes, des singularités liées dans la coopération et l'intelligence collective pour la production de la vie) se révèle *être* une force productive autonome. Cette force est parasitée par une aristocratie anonyme du capital que l'on peut appeler Empire (des règles, des États, des regroupements d'intérêts privés). Empire est d'ailleurs comparé par Hardt et Negri à un cancer. Le récit offert par ici oppose selon une logique thérapeutique deux entités, la multitude et l'Empire, explique le caractère, la nature et l'action de chacune de ces entités. Ensuite il relate

de manière dramatique le combat qui oppose ces entités, avec ses hauts faits, ses dangers, ses exploits, ses figures et ses héros. C'est un combat duquel la multitude, Negri témoigne souvent de son espoir, sortira victorieuse[2].

Negri et Hardt fondent en effet l'origine de cette puissance transvaluatrice – la multitude contre l'Empire – sur la puissance du mythe du capital lui-même. Stratégie orientale, donc. Comme tout mythe, visible seulement dans ses effets et réifié dans l'orientation de l'action ordinaire dans les sociétés, le capital est investi d'une puissance obscure, dont l'économie se joue dans le discours de la représentation sociale. Les auteurs ne nient pas sa puissance organisatrice au capital, n'en rappellent pas l'origine scandaleuse, ne lui accordent même pas de mépris.

> *... even criticizing the centrality of money, we have to recognize nonetheless, without irony, that this metaphysical figure economists attribute to money (as it often happens in philosophy) does resemble reality to a certain extent. The more that production is socialized and globalized, in fact, the more the monetary connections (which serve as the basis for financial instruments) are represented as indexes and expressions of general social production and the set of relations that bring together different economic actors. Only the power of money, in fact, can represent the generality of the values of production when they are expressions of the global multitudes.*[3]

Negri et Hardt, on le voit ici à l'œuvre, travaillent en parfaite continuité avec les filles de la cosmologie économiciste, la bourgeoise libérale et sa jumelle socialiste, qui identifie la puissance du capital avec le progrès humain. Cependant, ils réinterprètent cette puissance mythique dans une mise en scène thérapeutique, tout comme le font les guérisseurs primitifs, pour faire muter, dans un geste transparent, magique, les forces oppressives en forces libératrices.

Le geste guérisseur capture et détourne le pouvoir mythique du capital dans une cosmologie émancipatrice. On peut lire, toujours dans *Multitude* :

> *Money, of course, is not only a general equivalent that facilitates exchange but is also the ultimate representation of the common. Financial instruments, such as derivatives […], cast this representation of the common into the future. Through financial markets, in other words, money tends to represent not only the present but also the future value of the common. Finance capital bets on the future and functions as a general representation of our common future productive capacities. The profits of finance capital are probably in its purest form the expropriation of the common.*[4]

Le geste insuffle à l'argent (mais aussi à la pauvreté, à la communication, aux externalités du discours économique), une capacité représentative: le capital, c'est le commun – s'il est approprié, c'est le commun qui est approprié. C'est tout le geste subversif de Negri (et de Hardt) que de rendre une capacité proprement politique, une capacité représentative, à la vie marchandisée dont la condition actuelle de possibilité d'exploitation repose sur une réification de l'économie qui rend justement les faits de cette vie non représentables.

Un des événements clé de la mise en scène thérapeutique de Negri, de son *dream catcher* communiste, de son appareil magique de transvaluation, me semble être celui qu'il appelle kairos. Dans le geste transvaluatif et thérapeutique de l'auteur, la puissance qui semblait propre au capital devient, comme un serpent qui mue, commun. D'abord, Negri écrit: « dans kairos, il y a l'idée du travail vivant. Le travail vivant est ce qui constitue la réalité du monde; c'est un kairos corporel qui génère une énergie physique et psychique. Le kairos est productif – c'est même une production qui investit la totalité de la vie, une bioproduction, un biotravail. »[5] L'Empire est la multitude, l'argent est le commun. Le mythe qui fonde l'idéologie de marché est kairos. Le passage de l'un à l'autre, dans la représentation transvaluative, n'est *que* conversion cosmologique: « Wherever biopower – that is, the capacity of power to extend itself over all aspects of life – is exercised, it opens itself to microphysical dynamics of resistance, and the proliferation of conflicts is then often impossible to contain. »[6] La multiplication des points d'arrimage du système biopolitique de productivité humaine entraîne simultanément la multiplication des points de résistance transvaluative, provoquant éventuellement la mue de kairos, le capital devenant commun.

Kairos est la puissance (*potentia*) d'un mouvement. Le mouvement implique le corps et l'âme, la matière et l'esprit, l'espace et le temps : le corps se meut comme infini et indéfini. Le mouvement est une action, une masse qui engendre son propre esprit, dans la contingence pure, sans que cet esprit lui soit donné de l'extérieur, par Dieu, par l'identité ou par la réalisation d'une utopie. Kairos, selon Negri, caractérise justement le fait de la multitude comme mouvement, ce qui implique que la multitude n'est ni transcendantale, ni subjectivité, ni classe révolutionnaire. Elle se fait esprit dans l'action qui la caractérise à chaque jour, à chaque instant. D'où l'impossibilité de lui donner un sens qui excède son action[7]. Kairos est le « moment où la flèche de l'être est décochée ». Dans le cas de la multitude, c'est la puissance des corps de chair et de sang mis en réseau en tant que cette puissance sécrète en même temps le fait commun, production infinie de la vie, sans qu'il n'y ait besoin de forcer ce

commun. C'est, comme le capital, une puissance opaque qui est puissance parce qu'elle est opaque. C'est le propre du mythe[8].

Cette conceptualisation de la multitude comme expression de kairos peut sembler ésotérique, vague, confuse. On l'a beaucoup reproché à Negri, demandant: « qui? » à propos du projet révolutionnaire sans appel à la révolution, sans dieu et sans armée. Pourtant, si l'on est attentif au geste de la pensée politique d'Antonio Negri, on s'aperçoit que, dans les faits, il donne une interprétation matérielle très claire de la multitude comme mouvement, comme pensée et action simultanée, autocréée et autocréatrice. Il n'y a pas qu'une transposition magique du mythe de la puissance organisatrice du marché vers kairos: cette thérapie est historiquement informée. D'ailleurs, Negri insiste beaucoup sur le caractère réaliste et matériel de son analyse – car il sait aussi que c'est sur la vraisemblance de son chant révolutionnaire que va se jouer l'efficace politique de la représentation transvaluative. Les meilleurs guérisseurs sont aussi les meilleurs anatomistes. Pour concevoir cette conversion de l'Empire à la multitude, du capital au commun, Negri doit donc démontrer que les puissances en jeu sont les mêmes dans l'Empire et dans la multitude. Plus précisément, il faut montrer en quoi kairos est effectivement la continuité historique et immanente de la puissance mythique du capital.

Pour ce faire, Negri attribue de manière fondamentale à la vie humaine une capacité productive. L'être humain produit. Dans cette capacité, cette puissance, il inclut l'activité de production matérielle corporelle d'une part (ce qui inclut la production de biens et la reproduction biologique), et l'activité de production affective symbolique d'autre part (ce qui inclut le langage, les images, les émotions: nous n'étions pas habitués à considérer les idées et les émotions comme des produits, mais le capitalisme a permis ce passage). Dans l'analogie spinozienne développée par Negri, cette double activité de l'humanité relève à la fois du corps (vie matérielle et biologique) et de l'âme (vie symbolique et affective telle qu'elle se développe en ayant pour objet le corps).

Dans le développement du capitalisme tardif ou postmoderne, cette double activité productive de l'humanité corps et âme est tendanciellement complètement soumise au capital. Le fait marquant du capitalisme tardif, pour Negri, qui ici tire tous ses enseignements de l'opéraïsme italien, est la tendance vers le travail immatériel. L'informatique en particulier fait que la production et la circulation des marchandises, y compris du langage, est totalement intégrée au capital, d'où le fait que la société elle-même, sa capacité communicante, sa capacité culturelle et coopérative, sa capacité éthique, est du capital

en tant que tel. Le capital le plus important et le plus précieux, à cet égard, est relatif à la production et la manipulation de l'affect. Ce que signifie le travail immatériel, c'est, concrètement, historiquement, l'union intime du langage et du capital, ce qui constitue en même temps l'unification historique de l'âme et du corps de la multitude. Le corps de la multitude, c'est le corps biologique de l'ensemble de l'humanité, ainsi que l'étendue croissante et infinie de ce qu'elle produit. Quant à l'âme de la multitude, elle s'exprime en tant que coopération symbolique.

La condition d'une biopolitique globale ayant été la fusion des activités matérielle corporelle et affective symbolique dans le capital, elle a également permis l'historique fusion du corps et de l'âme de la multitude. La mobilisation totale de la capacité productive de la vie humaine, activité affective symbolique et production matérielle corporelle, corps et âme, s'appelle historiquement communication. En conséquence, dans le projet de Negri, la communication est le lieu par excellence des forces productives. L'Empire, par la marchandisation du langage, a donné jour à la communication, qui est le fait propre de la multitude. Le concept de multitude, corps et âme, désigne un être réel (singularités vivantes, corporéités) et non un être de raison, historiquement, on l'appelle communication. La saisie de ce fait sera moment matériel de conscience collective.

L'accumulation sociale de la communication, explique Negri, engendre la transformation de la conscience qui devient apte à une reconnaissance collective de cet élargissement des possibilités de savoir et des capacités de transformation qui peuvent assurer d'avantage de liberté. Dans « Infinité de la communication/finitude du désir », Negri écrit :

> Le triomphe du paradigme communicationnel et la consolidation de l'horizon médiatique, par sa virtualité, sa productivité, l'extension de ses effets, loin de déterminer un monde pris dans la nécessité et la réification, ouvre des espaces de lutte pour la transformation sociale et la démocratie radicale. C'est à l'intérieur de ce nouveau champ qu'il faut porter le combat.[9]

Le combat est un travail symbolique, qui se joue dans l'appropriation du champ de la communication. Il me semble que la surface lisse dont il est question pour tracer les lignes de fuites révolutionnaires est clairement indiquée. Negri tient également ce type de propos dans « La crise de l'espace politique»[10]. Il explique que la communication est la forme du capitalisme qui a conquis toute la société. Cependant, la communication, contrairement à la guerre et à l'argent (les autres facteurs de globalisation), est une relation de

production qui implique à la fois le développement du capital et la transformation des forces de production, c'est-à-dire à la fois l'âme et le corps – le mouvement du vivant comme *causa sui*. Il y a là un pouvoir des sujets sociaux. Cela implique un nouvel espace, un nouveau pouvoir: il y a une hybridation générale, symbolique, toutes les frontières sont transgressées.

Cette union de la capacité productive de l'humanité en ses deux activités matérielle/corporelle et affective/symbolique c'est-à-dire cette union du corps et de l'âme de la multitude comme corps de chair et de sang mis en réseau coopératif dans le réseau concret qui permet la communication, réseau qui s'est développé et mis en place avec la subsomption du langage dans le capital au XXe siècle, permet de concevoir l'unité du mouvement horizontal autopoïétique.

> L'opérativité collective, éthico-politique, émotive et créative, qui agit dans le monde de la communication, est un élément irréductible, une résistance qui ouvre sur d'autres voies: elle est essentiellement à la base de nouvelles constructions des sujets et de nouvelles interrelations qui ne cessent de se produire.[11]

Ainsi, dans un espace-temps purement immanent, créé par la rencontre historique du capital et du langage, émerge la multitude, pur apparaître à la surface du monde. Le marché n'est que le cheval de Troie de kairos. Negri dira:

> La science et le travail, donc, le monde du langage et de l'information, sont ainsi ramenés à l'éthique et étudiés dans le moment même où ils se font, dans la généalogie de leur production. Leur force consiste à constituer l'être. Les mots et les choses s'instaurent sur un horizon opératoire, et l'imaginaire définit ce caractère opératoire.[12]

Il y a là auto-médiation permanente de la multitude par sa productivité biopolitique, c'est-à-dire, encore une fois, corps et âme. La communication, dira Negri, est la « forme sous laquelle s'organise le monde de la vie avec toute sa richesse ». Et il ajoute: « Par cette rupture c'est un *nouveau transcendantal du politique* qui se présente à la pensée critique et à l'action. »[13] Dans la consolidation de l'espace politique de la communication, le capital mute, il révèle le commun. Le politique s'élève de ses cendres.

Paradoxe apparent : un problème ontologique : Pour que le capitalisme parasitaire devienne, sans changer de nature, coopération libre, il faut être capable de concevoir une révolution permanente, sans médiation divine, sans institution du peuple réifié, sans parti d'avant-garde pour donner son projet à la matière révolutionnaire inerte. Il faut pouvoir imaginer une révolution sans ob-

jet, une révolution *qua* révolution (sans dieu, sans identité, sans projet) – un être historique qui se suffit à lui-même, en se révélant à lui-même ce qu'il est lui-même selon ce qu'il produit lui-même. Dans la conception politique de Negri, la révolution est conçue comme une révolution instantanée, sans médiation, qui se joue sur le passage de l'idéologie de marché à kairos sont les faces oppressives et libératrices d'une seule réalité historique immanente. Le passage serait une catharsis où l'Empire cède, comme une coquille vide, par la simple révélation à soi, thérapeutique, de la multitude.

Cette vision des choses pose un certain nombre de problèmes pour les lecteurs et les fabricants de philosophie politique. On n'a pas manqué de souligner que la valeur de la multitude est questionnable, dans la mesure où celle-ci a besoin d'être nommée du haut d'une chaire de l'émancipation. En quoi la pensée de Negri serait-elle si radicalement en rupture avec le platonisme que la multitude ne soit pas réifiante, soumise à la loi de son action qui se dit en se faisant? Cette ambiguïté du statut ontologique de la multitude pose le problème du potentiel libérateur de l'action révolutionnaire: Est-ce que la révolution (ou tout changement de la configuration du social) est possible sans médiation extérieure (contre le modèle divin)? Est-ce qu'elle est possible sans hiérarchie artefactielle (contre le modèle nazi)? Autrement dit, est-ce que la révolution est possible sans forme fixe de l'extériorité, et sans violence brute, sans institution? Est-ce qu'une action sans loi de sa propre action, une action pure, est possible? Y a-t-il une vie politique possible quelque part hors du spectre qui s'offre entre Hadès et Auschwitz?

Antonio Negri pense que oui. Sa posture, démocratie radicale, semble même, contre toute attente, cohérente. En effet, la transvaluation révolutionnaire n'implique ni philosophe-roi, ni prêtre, ni avant-garde révolutionnaire. Elle demande, à l'aide d'appareils symboliques, de faire cheminer l'être vers la guérison. Il s'agit d'opérer ce que l'on pourrait appeler une médiation transparente, une désaliénation ontologique. Le geste thérapeutique de Negri repose sur une conception particulière de l'être, l'être en révolution. Cette conception de l'être fonde à mon avis l'épistémologie de la transvaluation révolutionnaire du capital en commun – et la thérapie symbolique de Negri est intimement liée, dans ses conditions de possibilités, à cette ontologie.

Pour préciser l'efficace thérapeutique de sa médecine, Negri offre non seulement une lecture vraisemblable de l'histoire, mais aussi une ontologie qui permette de saisir la possibilité de kairos, et qui permette de saisir en quoi kairos est le versant libérateur du capitalisme. C'est chez Spinoza, qui « se trouve en plein centre du débat philosophique des temps modernes, quasiment comme

Jésus enfant dans le temple de Jérusalem »[14], que Negri va trouver l'origine de cette possibilité. L'histoire d'une telle possibilité ontologique, on le comprendra plus loin, va tenir lieu de récit des origines et assurer l'abolition du récit des origines en même temps.

Selon Negri, il s'est produit une césure dans l'histoire de la métaphysique occidentale en Hollande au XVIIe siècle. Il naît alors du capitalisme naissant un plan de l'immanence, la saisie de l'être comme liberté, kairos. C'est en effet à ce point précis de l'espace et du temps de l'occident que se serait révélée pour la première fois la puissance d'être libre des singularités, liberté comme loi, sans médiation. C'est la crise. Malheureusement, cette puissance va se dédoubler immédiatement en principe d'organisation:

> Comme l'a bien démontré Deleuze, le néo-platonisme tend, en se développant, à se transformer en philosophie de l'expression, en pensée de la surface, et à éliminer tout aspect de transcendance, de hiérarchie, d'émanation et de dégradation. Et je voudrais dire qu'il me semble que la première idéologie du marché – cette idéologie qui produit d'extraordinaires effets d'efficace constitutionnelle – est liée à un tel plan idéologique.[15]

La puissance horizontale qui émerge se serait trouvée d'emblée accaparée par l'idéologie bourgeoise, réifiée dans le paradigme organisateur du marché. La révolution bourgeoise, comme forme politique adéquate de la révolution sociale imposée par le développement du capitalisme, prend le spinozisme, l'idéologie de l'homologie entre individualité et généralité, liberté et nécessité, travail et valeur, comme une mystification sur laquelle elle peut se fonder.[16]

Ainsi, la mystification qui fonde l'idée de marché empêche la révolution matérialiste de l'être vers la liberté: kairos se dédouble en principe du marché. Hobbes crée l'homologie politique de cette structure, achève la crise et rétablit l'ordre, en posant un rapport contractuel entre un individu libre, celui du marché, et l'État moderne (dédoublement de l'être et de sa loi et soumission de l'être à la loi de l'être). Kairos est capitalisé dans un rapport d'organisation politique et juridique – on l'appellera avec Rousseau volonté générale. Voilà kairos, dès sa naissance, fait prisonnier.

Spinoza aurait lui aussi contourné cette crise de son propre projet d'émancipation, poursuivant dans les souterrains de la conscience cet élan révolutionnaire matérialiste. Il le fait, croit Negri, malgré sa tentation baroque de succomber au marché, marché qui sera justement *archè* de l'immanence, dédoublement de l'être en un réel et de sa loi, subsumé dans le projet contractualiste, et donc dictature de l'être au nom de sa liberté. C'est ce que Negri appel-

le l'anomalie spinozienne: dans la tension utopique imaginée par Spinoza, le pouvoir se plie à la liberté, la substance se plie au mode, l'être se plie au singulier[17]. L'être ne cède pas à sa loi, ni marché, ni État, il est puissance contingente dont la nécessité est reconduite dans chaque instant et qui se perçoit non pas dans l'espace de la loi, mais dans le temps du tracé (la nécessité de l'être lui succède, la liberté est première). Negri poursuit cet élan libérateur, cette désaliénation ontologique – qui devrait produire une multitude libre, sans médiation.

Pour reprendre le fil de la libération, il faut arriver à dépasser le moment où l'être qui se dit (médiation), selon le principe que l'isolement de la vérité est fonction de l'être qui se dit, se soumet à la nécessité d'une loi qui lui est extérieure. Il faut pouvoir développer une connaissance de la vérité qui ne soit pas séparation de l'être (comme loi) et de la singularité (comme liberté). Cette séparation entre sujet et objet aboutit à la soumission du sujet à la réalisation objective de la vérité isolée. C'est apparemment dans ce geste de séparation du faire et du dire dans le geste de dire la règle de la liberté, que la libération devient contrainte, que la liberté cède le pas à la loi de la libération, que la révolution se transforme en goulag. Negri pense que Spinoza donne les outils pour dépasser cette aporie de la libération.

La désaliénation ontologique, qui permettrait de faire aboutir la connaissance à la liberté et non à la servitude, demande de faire la synthèse entre la connaissance et la liberté, de manière à ce que la substance ne détermine pas le mode (c'est-à-dire de manière à ce que la connaissance n'entraîne pas la loi et la servitude) – mais plutôt de manière à ce que la connaissance de l'être implique la société comme ensemble qui impliquerait elle-même la liberté. La désaliénation ontologique que Negri trouve chez Spinoza consistera donc à passer de la connaissance à la béatitude, béatitude comme joie, comme *emendatio*, c'est-à-dire technique particulière de guérison (plutôt que de passer à la connaissance à la servitude et à la tristesse). Il s'agit d'arriver à créer une communauté où l'atteinte de cette perfection, de cette guérison, soit ou devienne possible. Cette technique est sociabilité éthique et communion spirituelle. Elle est communication.

Plus précisément, le radical libre que Negri trouve chez Spinoza consiste à parvenir à la saisie de l'être en tant que puissance, en tant qu'infini. De cette manière, l'être devient un donné premier non problématique: il ne s'agit pas de définir l'être, il suffit de le supposer comme évidence:

> Il n'y a pas de problème de l'existence. L'immédiateté de l'être se révèle à l'entendement pur en des termes non problématiques. L'existence en tant que

> telle n'a pas à être définie. L'existence, c'est la spontanéité de l'être. […] L'être se donne tout entier: nous vivons dans cet élément, tout est de cette texture.[18]

L'être est alors *camera obscura* de l'action plutôt que cible ou objet de l'action. Ainsi, dans le geste de connaissance, on ne demande plus : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? », mais bien plutôt: « Pourquoi y a-t-il ceci plutôt que cela? ». Pourquoi y a-t-il capital plutôt que commun? C'est la question de la servitude volontaire qui fonde dès lors le geste de connaissance. L'être est révolution, c'est-à-dire puissance qui se pose comme nouvelle et créatrice à chaque instant. L'être produit indéfiniment – il est la totalité productive infinie.

Collectivement, à tout moment, ce miracle de l'être nouveau nous est offert par les mille et une actions singulières de chaque être. Le monde resplendit. L'amour le cimente, cet acte qui unit les corps et les multiplie, qui les fait naître et reproduit collectivement leur existence singulière.[19]

La transvaluation révolutionnaire de Negri est complètement conçue comme mouvement, comme ligne de fuite, comme immanence pure. Il n'y a pas d'extériorité, de dedans et de dehors (logique spatiale). Il n'y a donc pas de loi, d'extériorité, de médiation. L'être est la singularité, la substance est le mode. Sans doublure de l'acte vivant, il n'y a pas d'extériorité, il n'y a que du mouvement. Il n'y a que de l'être en permanente révélation, de la vitesse, de la productivité. C'est une logique relativiste au sens astrophysique. La destination n'est connue que dans l'après-coup, l'action se déploie dans l'obscurité de la base, son moteur est l'être, qui est commun, dont la détermination est singulière, révolutionnaire, éternelle et instantanée.

La seule transcendance que l'on puisse intellectualiser pour Negri est celle qui correspond à une ouverture à l'universel dans la saisie du moment à-venir. C'est la saisie de l'éternité de la finitude – ou l'éternité du corps. Cela il l'appelle, je l'ai indiqué plus haut, conscience. La conscience est chez Negri communication – et donc à la fois matérielle, historique et collective. Le risque de l'à-venir, qui se joue dans l'ouverture éthique est basé sur la libre appropriation et transformation collective du présent. On fait la révolution sans le savoir – on n'a pas besoin de se représenter la révolution – il faut cependant se représenter sa participation à l'être – le fait d'être. Le fait de la communication.

Dans la conception de Negri, l'être comme mouvement est corps et âme, mais pas comme entité matérielle et fait transcendantal, pas comme séparation de la matière et de sa transcendance. Plutôt comme corps symbolique

(multitude) et comme esprit matériel (communication), comme ensemble et son destin qui est d'être commun. Cette fusion immanente et historique du corps et de l'âme ne réduit ni l'esprit à la matière (matérialisme dialectique) ni la matière à l'esprit (transcendantalisme), mais arrime tout simplement les forces vivantes de manière à leur donner le dynamisme propre à la transformation volontaire du monde organisé à partir de la multiplicité. Moment politique de transvaluation, de démystification, le principe du marché se révèle kairos. Cette prise de conscience du commun éthique est guérison et naissance.

Cette accession à l'être, la thérapie de Negri la pratique. Kairos, quand l'idéologie bourgeoise est transvaluée, est la saisie de l'être par l'être en tant que totalité productive et réalité, en tant que participation permanente au commun. C'est un moment, éternellement recommencé. C'est une source constante de transcendance à travers le collectif, une transcendance non téléologique, qui se rejoue à chaque seconde sur le plan de l'immanence, dans le singulier, par la force obscure de la vie active. C'est une transcendance qui rampe, qui se vérifie à chaque moment de l'histoire, qui ne se pose ni ne se repose – elle est révolution, l'être est circulaire. La circularité se pose entre le mode et la substance, comme participation créatrice au commun.

La transvaluation révolutionnaire, le passage de la spontanéité à l'organisation, se joue nécessairement dans la conscience – dans la communication. Elle est « un instant d'éminence logique au sein de l'univocité de l'être, instant suffisant à transmuer l'horizon matérielle en horizon de valeur. »[20] Ainsi, la transvaluation se joue en un instant, cet instant recréé infiniment dans l'éthique où le marché devient la multitude, où l'argent devient coopération, où le capital devient commun, où se révèle à soi la puissance d'être du multiple en tant que multiple. La révolution se joue dans l'être, qui est toujours collectif comme toute singularité est être, en tant que conscience collective de l'être infini et infiniment singulier. C'est un moment où se reconnaît la puissance de la totalité comme multiplicité de singularité (*potentia*) – ce n'est pas une médiation qui se retourne contre un sujet (*potestas*). Le rapport immédiat entre l'être et la singularité, tel qu'on peut le vivre concrètement, historiquement, dans le développement de la communication mondiale, court-circuite toute métaphysique. Cette connaissance de l'être comme puissance – désaliénation – est *emandatio*, guérison.

> C'est l'acte qui fait advenir? Oui, c'est l'acte. L'acte produit par la passion, par la communauté: cela vient d'une espèce de coopération métaphysique, d'un élan réciproque, d'une ouverture réelle. À chaque moment où l'on vit, on crée. Chaque moment est une création, à moins qu'il s'agisse de moments

> que l'on ne peut véritablement pas vivre, où l'on est à ce point neutralisé que la vie en devient une parodie d'elle-même.[21]

Le siège de cette création, l'acte, est bel et bien matériel: la corporéité est fondatrice, le corps étant un certain mode de l'étendue existant en acte, et étant l'objet de l'idée constituant l'âme humaine. Tout discours ontologique est ainsi thérapie psychosomatique: c'est pour cela que Negri insiste pour dire que le corps est éternel. C'est le corps productif multiple et indénombrable qui est l'être. Toute philosophie politique s'adresse donc au corps. Toute libération ontologique (connaissance et liberté) est donc médecine. L'acte de Negri, sa médecine, est théâtre de la singularité de l'acte de la multitude. Il se réverbère à l'infini, comme chaque geste créateur, il se perd dans l'être – il est kairos mais ne fait pas le kairos. Ce n'est pas une médiation, c'est un modèle et c'est une parole, une parole thérapeutique vouée à se perdre dans le corps communiant de la multitude organisée en réseau, une parole qui participe de l'être, qui est l'être. C'est une parole divine, créatrice. Elle «décoche la flèche de l'être».

On retrouve là le pancosmisme essentiel à la cohérence de l'idée de transvaluation révolutionnaire chez Negri. C'est dans cet ordre et dans cet ordre seulement que cela se joue: le monde est tout ce qui existe, il n'y a pas de réalité transcendante. Negri atteint cette unité de l'être et du divin dans l'obscurité du singulier. «Dieu est le monde qui se constitue. Il n'y a aucune médiation; la singularité est l'unique horizon du réel. Dieu vit la singularité. Le monde est le monde, et il est Dieu.»[22] Dieu s'appelle commun, son nom est commun, il est multiple – et chaque singularité participe à Dieu. Quand cette unité est atteinte, à un moment fugitif et logique de haute conscience, il y a de l'évidence. Désir, Amour et Joie sont les affects constructeurs de cette utopie. «C'est maintenant l'histoire, dit Negri, qui doit refonder l'ontologie, ou – si l'on veut – c'est l'ontologie qui doit se diluer dans l'éthicité et dans l'historicité pour devenir ontologie constitutive.»[23] Une fois le chant thérapeutique terminé, il ne reste qu'à espérer une issue positive à la cure[24].

On peut à partir d'ici dégager une forme d'action symbolique propre à la pensée de Negri. La dramatisation de Negri illustre, imagine, représente, la création immanente, expression pure de kairos, d'une auto-médiation permanente ronde, circulaire et circulatoire, qui s'appelle le commun. La communication est la réalité historique, ici et maintenant, de cet espace de l'être révolutionnaire (comme l'Église est l'incarnation du Christ). Elle est le fruit de la coopération de la multitude. Cette communication, corps et âme, *est* la subsomption (comme dans: intervenir par le bas – c'est un principe architectural) de l'humanité dans un principe commun, universel, immanent.

Aussi, il n'y a rien, pour répondre aux critiques, à faire. L'être est révolution et donc la révolution est. Il n'y a rien à faire sauf se convertir. Convertir: se tourner vers, aller avec le vrai, accompagner la vérité et abandonner l'erreur. Il s'agit de faire un acte de foi envers l'être, en l'occurrence le commun, c'est-à-dire la productivité humaine qui déborde la production et la reproduction du capital, qui ne soit pas transcendantale, et qui soit pourtant un surplus médiateur qui par son absoluité s'exprime toujours comme liberté et jamais comme loi. Negri trouve le commun en excédent du travail biopolitique. Il s'agit de se tourner vers ce surplus, d'actualiser sa participation à kairos. C'est le désir qui engendre le surplus – aussi, le désir, comme Negri le dit, n'est pas manque. Il est trop-plein – il est débordement de lui-même du réel.

Tradition humaniste et transvaluation révolutionnaire : Si on tente de chercher dans l'histoire de la pensée des résonances avec une telle position onto-politique, celle de la transvaluation révolutionnaire de l'être, on découvre que ce geste n'est ni une invention de Negri, ni scandale postmoderne, ni pathos révolutionnaire. Negri me semble s'inscrire dans la lignée des maïeutes, des révélateurs ou des accoucheurs du pouvoir créateur de l'humanité. Il existe des précédents à provoquer ce geste de conversion à un excédent transvaluateur dans l'activité ordinaire du monde. Ce geste a été posé par des individus modèles, ayant peu ou pas écrit du tout et dont on a gardé mémoire dans la tradition humaniste, et se plaçant du côté de la multitude. Ce geste de dévoiler le pouvoir immanent du multiple et qui est propre à une certaine activité onto-politique à laquelle Negri peut être rattaché a été posé déjà par Socrate, par Étienne de la Boétie, et par Jésus de Nazareth.

Socrate trouve la raison en excédent du dialogue. Une activité coopérative, ordinaire, immanente: des gens se rencontrent, pendant des fêtes, en des lieux publics, et se prêtent au partage des mots, de manière gratuite. Le dialogue, libéré de la persuasion qui est le propre de la pratique rhétorique des sophistes, libéré de la superstition qui est le propre de la tradition, produit un surplus, le logos. Il est mystère de l'activité de l'animal parlant, il est le produit de l'action ordinaire dans la coopération. Le logos, dont la naissance était seulement possible au sein de la vie démocratique, et chez les pauvres, est le lieu de l'universel, non pas en tant qu'il est transcendant (pas d'abord, du moins, chez Socrate, puisque la théorie de la réminiscence et surtout l'écriture de la pensée reviennent à Platon et non à Socrate), mais en tant qu'il est une fabrique de commun.

Le logos est le surplus d'une activité simple, coopérative, gratuite. Et s'il a besoin d'un accoucheur, ici Socrate, cela ne relève pas de la nature de logos, mais plutôt de son caractère évanescent. Il s'agit de le vouloir – et de s'en remettre, au besoin, à celui qui croit, à celui qui a vu. À partir de là, le logos est commun :

> Nous devons dès lors, Glaucon, tels des chasseurs nous placer en cercle autour du fourré et exercer notre vigilance pour éviter que la justice ne nous échappe ne nous échappe quelque part et qu'en disparaissant elle ne devienne invisible. Il est clair qu'elle se trouve par ici, quelque part. Regarde donc attentivement et concentre-toi pour la repérer, tu pourras éventuellement la saisir plus rapidement que moi et me la signaler.[25]

La vérité se chasse, elle se saisit. Elle participe de l'être comme mouvement. Il faut aller vers elle. Pour Socrate, le logos est éros, désir de commun (universel). Il n'existe que par et pour le commun – comme excédent de la coopération immanente des singularités dans le langage.

Jésus trouve l'amour en excédent du rapport à l'autre. Qu'il soit faible ou oppresseur, l'autre engendre, dans le geste de pensée de Jésus de Nazareth, la relation créatrice, coopérative. Être pauvre pour accéder au Royaume de Dieu, ici et maintenant, et tendre l'autre joue pour transvaluer l'Empire, pour briser le joug, pour radicaliser le corps, sont les deux faces de l'enseignement ordinaire de Jésus. Cette conversion à l'autre, à la suspension de soi devant la responsabilité envers l'autre, et cette résistance du corps comme capable et responsable de cette relation, est le lieu créateur de l'amour qui est commun, qui est fruit de la coopération ordinaire.

Comme le note John Roberts, les catégories chrétiennes de pauvreté et d'amour sont centrales dans le marxisme spirituel de Negri. Chez ce dernier, c'est la personne même du pauvre qui rend l'amour possible, qui incarne le désir et la liberté du commun. Le pauvre, vivant à la limite du temps, a la capacité d'agir librement, de définir la singularité. « The power of the poor lies in the way the poor are able to open themselves up to the immeasurableness of the 'to-come' through the refusal of work and received understanding. »[26] L'amour, dont le pauvre est le sujet, est une catégorie sociale indivisible. L'amour crée le commun, il soutient la résistance de la multitude. La pauvreté – sorte d'*archè* de la multitude – est le lieu de la transvaluation de l'Empire dans l'amour.

Pour sa part, Étienne de la Boétie trouve la liberté en excédent de la servitude. Il écrit: « Soyez résolus à ne plus servir, et vous voilà libres. Je ne

vous demande pas de le pousser [en parlant du tyran], de l'ébranler, mais seulement de ne plus le soutenir, et vous le verrez, tel un grand colosse dont on a brisé la base, fondre sous son poids et se rompre. »[27] La liberté est désir. Elle relève du devoir envers son propre être, qui est désir d'un à-venir libéré. Cet être révolutionnaire est également chez La Boétie de l'ordre du commun :

> Donc, puisque cette bonne mère nous a donné à tous la terre pour demeure, puisqu'elle nous a tous logés dans la même maison, nous a tous formés sur le même modèle afin que chacun pu se regarder et quasiment se reconnaître dans l'autre comme dans un miroir, puisqu'elle nous a fait à tous ce beau présent de la voix et de la parole pour mieux nous rencontrer et fraterniser et pour produire, par la communication et l'échange de nos pensées, la communion de nos volontés; puisqu'elle a cherché par tous les moyens à faire et à resserrer le nœud de notre alliance, de notre société, puisqu'elle a montré en toutes choses qu'elle ne nous voulait pas seulement unis, mais tel un seul être, comment douter alors que nous ne soyons tous naturellement libres, puisque nous sommes tous égaux? Il ne peut entrer dans l'esprit de personne que la nature ait mis quiconque en servitude, puisqu'elle nous a tous mis en compagnie.[28]

On retrouve dans ce passage le thème du commun par la communication, par l'esprit, par la coopération matérielle, mais aussi la naturalité au sens terrien de la vie humaine (la Nature fait figure de mère, qui a donné la terre aux humains). Il y a dans la vision de La Boétie une image très claire de la multitude qui désire un avenir au-delà de la servitude. Une multitude qui n'a qu'à désirer la fin de l'Empire, de se secouer pour laisser tomber les oripeaux de la servitude pour se libérer (voir le long passage sur l'incarnation du tyran dans la multitude). L'être de La Boétie est révolution – il n'a qu'à prendre ses responsabilités envers cette liberté, une responsabilité qui est désir de l'avenir, désir de liberté, pour que cette liberté advienne.

Conclusion : « La pensée dite pathologique déborde d'interprétations et de résonances affectives, dont elle est toujours prête à surcharger une réalité autrement déficitaire. »[29] Negri trouve kairos en excédent du capitalisme – de l'activité biopolitique. Raison, liberté, amour, kairos: ce sont toujours les noms du commun, du commun comme excédent immanent au commun. Negri semble réinscrire la pensée magique dans son geste politique, geste qu'il fait révélateur du geste auto-créateur de la multitude. Dans une telle conception, la Raison socratique, l'amour nazaréen et la liberté boétienne sont des produits de la multitude, des inventions de l'humanité, des produits de l'alchimie spiri-

tuelle du fait vivant. La joie n'est pas un manque, explique Negri dans *Du retour*, c'est un surplus. Il y a joie de la raison, de la liberté, de l'amour. Ils sont auto-poïétiques, et leur création, leur recréation, dépend de mises en scènes, de dramatisation de la vie collective quotidiennes, à chaque instant, au bord du présent. L'humanité au carré, voilà ce qu'il faut construire, dira Negri à Danilo Zolo, une humanité enrichie par l'intelligence collective et l'amour de la communauté. C'est à cette création, cette maïeutique, que Negri veut participer – mais pour le faire, en des temps désenchantés, il doit dévoiler beaucoup de secrets épistémologiques de la magie primitive, il doit même peut-être, devant les dangers de la réification, de la spatialisation, de l'ordre, mettre la magie en partage.

Negri laisse à lui-même le scandale du politique. Il laisse l'être humain à sa propre responsabilité, tel que le note le Socrate de Platon parlant de l'attitude de Périclès envers ses enfants: « pour sa propre sagesse […], il ne la leur enseigne pas ni ne la leur fait enseigner par d'autres; mais il les laisse courir et paître en liberté, comme des animaux sacrés, pour voir si d'eux-mêmes ils tomberont sur la vertu. »[30] On ne peut que rendre la pareille à Negri.

dgiroux@uottawa.ca

---

[1] On peut suivre le récit détaillé d'une cure symbolique dans *Anthropologie structurale* de Claude Levi-Strauss, au chapitre X (Paris: Plon, 1958), 205-262.

[2] « Les luttes qui précédaient et préfiguraient la mondialisation étaient les expressions de la force du travail vivant, cherchant à se libérer lui-même de la rigidité des régimes territorialisants qu'il subissait. Contestant le travail mort accumulé contre cela, le travail vivant cherche toujours à briser les structures territorialisantes fixées, les organisations nationales et les figures politiques qui le retiennent prisonnier. Avec la force du travail vivant, son activité infatigable et son désir de déterritorialisation, ce processus de rupture ouvre en grand toutes les fenêtres de l'histoire. Si l'on adopte la perspective de l'activité de la multitude, sa production de subjectivité et de désir, on peut reconnaître comment la mondialisation – dans la mesure où elle opère une déterritorialisation réelle des anciennes structures d'exploitation et de contrôle – est réellement une condition de libération de la multitude » (Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire* (Paris : Exils, 2000), 82.

[3] Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of the Empire* (Penguin Press: New York, 2004), 156.

[4] Hardt et Negri, *Multitude*, 151.

[5] Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique* (Paris: Calmann-Lévy, 2002),140-141.

[6] Antonio Negri et Danilo Zolo, « Empire and the Multitude: A Dialogue on the New Order of Globalization », *Radical Philosophy* (120, 2003), 31.
[7] Ainsi que l'explicite Saverio Ansaldi dans « Le prince et la multitude » (*Futur Antérieur* 33-34, 1996, ‹http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article985›, page consultée le 24 octobre 2007), le pouvoir est conséquence naturelle d'une puissance naturelle, s'exprimant dans l'unité déjà politique du corps et de l'esprit de la multitude. En ce sens, le pouvoir de la multitude est l'immanence, sa puissance, la construction naturelle de l'être, l'enrichissement continu de ses déterminations, la production continue de ses différences.
[8] Je pense que Negri opère aussi cette transvaluation de la puissance mythique de la souveraineté dans sa critique du peuple et du pouvoir constitutif. On aurait ainsi pu faire la même démonstration pour ces termes.
[9] Antonio Negri, « Infinité de la communication/finitude du désir, *Futur antérieur* (11, 19920, ‹http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article659›, page consultée le 24 octobre 2007).
[10] Antonio Negri, « La crise de l'espace politique », *Futur Antérieur* (27, 1995), ‹http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=888›, page consultée le 26 octobre 2007).
[11] Negri, « Infinité de la communication/finitude du désir ».
[12] Antonio Negri, « La théodicée dialectique comme exaltation du vide », *Cahiers Confrontation* (14, 1985), 179.
[13] Negri, « La crise de l'espace politique ».
[14] Antonio Negri, *L'anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza* (Paris: PUF, 1982), 31.
[15] Negri, *L'anomalie sauvage*, 60.
[16] Negri, *L'anomalie sauvage*, 133.
[17] Carl Schmitt fait la même lecture de la doublure Hobbes/Spinoza, et identifie la plaque sur laquelle va se transformer la loi en liberté comme étant la liberté de conscience, la séparation entre la vérité privée et la vérité publique. Hobbes l'a posée pour limiter la liberté par la loi, Spinoza n'avait plus qu'à la retourner, à soumettre la loi à la liberté. Voir *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes* (Paris: Seuil, 2002).
[18] Negri, *L'anomalie sauvage*, 99.
[19] Negri, « La théodicée dialectique comme exaltation du vide », 181.
[20] Negri, *L'anomalie sauvage*, 116.
[21] Negri, *Du retour*, 190.
[22] Negri, *L'anomalie sauvage*, 126.
[23] Negri, *L'anomalie sauvage*, 154.
[24] Les conditions de succès d'une cure magique sont de trois ordres: l'expérience psychosomatique du guérisseur, l'expérience positive du malade, et l'expérience du public. Du pôle individuel au pôle collectif, la transvaluation ontologique produit une

boucle rétroactive. C'est le sens de la circularité de l'être dans la pensée de Negri, mais aussi dans la pensée précolombienne.

[25] Platon, *La République* (Paris: Flammarion, 2002), 235.

[26] John Roberts, « The Ethics of Conviction. Marxism, Ontology and Religion , *Radical Philosophy* (121, 2003), 43.

[27] Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris : Mille et une nuits, 1995), 15.

[28] Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, 16-17.

[29] Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 199-200.

[30] Platon, *Protagoras* (Paris: Flammarion, 1967), 51.