09 2002

Nouveaux anges

Katja Diefenbach

Traduit par Francisco Padilla

"En fait, même d'après une légende talmudique, les anges sont créés - des nouveaux, en multitudes innombrables à chaque moment - de manière que lorsqu'ils ont chanté leur hymne à Dieu, ils cessent et s'évanouissent dans le néant."
(Walter Benjamin, Annonce du journal: Angelus Novus[1])

La multitude est un nouvel ange ou encore mieux, le retour de "l'ange de l'histoire" sous une forme extrêmement modifiée et positivisée; un ange entièrement subjectivé et sécularisé, un ange-travailleur chrétien, qui prophétise non seulement l'avènement d'une liberté heureuse future, mais qui est également et irrésistiblement en chemin vers le soleil «dans la lumière aveuglante d'une journée dégagée».[2] L'ange de l'empire, auquel Antonio Negri et Michael Hardt ont donné le nom de Multitude tient à une perspective théorique dans laquelle le messianique et le politique ne pointent plus dans des directions différentes. Cette convergence positive, qui résulte dans un Opéraisme messianique - la multitude est le bien et elle viendra - est probablement ce qui produit la difficulté avec ce concept, même s'il faut respecter, par ailleurs, le fait que les auteurs aient insisté sur la possibilité du communisme, malgré les si nombreuses victoires du capitalisme et à l'encontre des fonctionnaires gauchistes des passions tristes. Le livre aborde la

question rarement soulevée de l'être politique: pourquoi les gens mènent toutes ces foutues actions, manifestations et discussions sans fin? Est-ce qu'ils croient à ce qu'ils font? Ne sentent-ils pas de l'inconfort du fait d'être parmi ceux qui restent toujours avec beaucoup trop, beaucoup trop de convictions, beaucoup trop de paroles? Sont-ils réellement à l'attente d'un changement radical? Ou bien, ont-ils simplement besoin de faire quelque chose, d'obtenir une reconnaissance rassurante, en ayant choisi comme par hasard la politique comme leur champ de distinction, discipline et demeure? La question est répondue dans «Empire» avec la religiosité militante de ceux qui croient: la multitude en tant que forme par laquelle la subjectivité résistante émerge dans le capitalisme avancé est spontanément communiste. Elle est béatifiée par le biais de la productivité dans la pauvreté, parce que «le biopouvoir et le communisme, coopération et révolution demeurent éternellement unis en l'amour, la simplicité et également en l'innocence».[3] Wow. Incroyablement religieux, incroyablement pathétique.

Avec Benjamin, qui a décrit la plus belle rencontre entre le marxisme et les anges, le messianique pointe vers une direction différente à celle du politique. A certains moments le politique croise le mouvement contraire du messianisme, qui suit le mysticisme du salut proche, et subit ainsi un pouvoir avec lequel il mène pour la légèreté du bonheur, ne pouvant être programmée en termes de philosophie de l'histoire.[4] Dans le politique, la promesse du bonheur est un rappel visant à ne pas confondre la rationalité du progrès, le développement des forces productives et la discipline avec l'émancipation. Cette condition de bonheur en politique, le messianique sans messianisme, promet qu'en plein milieu de la catastrophe (que tout continue à se passer comme toujours), un temps différent de lutte pourrait soudainement

surgir. Pour Benjamin, «l'ange de l'histoire»[5] est le messager de cette actualité. Il se tient entre la catastrophe et le progrès et représente donc également la connaissance qu'il y a une connexion entre les deux qui consiste en la ruse triste de la modernisation, dans les faillites accomplies des luttes. La signification de l'ange est que cette condition ne soit pas une totalité fermée. C'est une trace qui se rapporte à la ligne du messianisme juif dans la pensée gauchiste, une trace sur laquelle Ágnès Heller, par exemple, est tombée de la manière la plus intense à 1968:

«Ma manière entière de vivre, non seulement ma croyance, consistait à attendre; Voyager à Hachschara[6] ou joindre le parti communiste n'était pas messianique *per se*, mais seulement relié avec des idées messianiques. Cependant, en 1968 nous étions confrontés avec le défi définitif d'agir ici et maintenant dans notre propre vie comme si le messie était déjà ici. L'attente comme un mode de vie, non pas comme une croyance, cela était le vrai messianisme.»[7]

Cette longue ligne d'attente messianique importée dans le politique est représentée dans «Empire» par des enseignants chrétiens de l'Eglise, par Augustin et son idée de la cité de Dieu dans laquelle des étrangers nomadiques travaillent ensemble pour créer un monde commun ou par Saint François d'Assis qui décida de vivre parmi les pauvres au treizième siècle, aux débuts du premier capitalisme commercial. Le fait que Negri et Hardt éludent la trace juive du messianique sans messianisme en remplaçant celui-ci par des figures et images chrétiennes telles que la célébration séculaire de la Pentecôte, le pèlerinage immanent ou l'incarnation de la multitude, est d'autant plus étonnant que l'universalisation théorique de l'expérience juive dans la pensée post-structuraliste - de laquelle ils s'inspirent de manière répétée dans leur distance vis-à-vis de la dialectique, la téléologie et la philosophie de l'histoire -

concerne la figure de l'exode. Pour Negri et Hardt, l'exode est la principale forme d'expression de la multitude: l'exode social de la discipline du fordisme et du socialisme, l'exode économique des zones appauvries du marché mondial, l'exode anthropologique de la construction du corps humain sexué. Maurice Blanchot écrivit en 1969 sur l'universalisation de l'exode en tant qu'expérience juive dans les termes suivants:

«Si le judaïsme est destiné à prendre un sens pour nous, c'est bien en nous montrant qu'il faut, en tout temps, être prêt à se mettre en route, parce que sortir (aller au dehors) est l'exigence à laquelle l'on ne peut se soustraire si l'on veut maintenir la possibilité d'un rapport de justice. Exigence d'arrachement, affirmation de la vérité nomade. (...) Chaque fois que l'homme juif nous fait signe dans l'histoire, c'est par l'appel d'un mouvement».[8]

Malgré que, chez Negri et Hardt, la description de la multitude comme mobile et désertante touche au seuil de la douleur d'un nomadisme kitsch, ils ont fait de la multitude un ange chrétien devenu chair et sujet. De cette manière, l'ange n'exprime plus une virtualité du temps, promettant encore un changement en vue de la catastrophe, mais plutôt une virtualité du sujet. L'ange a été explicité comme sujet de production. Son représentant universel sur terre est le subalterne post-prolétaire, le pauvre globalisé ayant quitté l'usine, le "libre tel un oiseau" / "hors la loi" (en allemand: *vogelfrei*) du monde capitaliste et impérial:

«Le *Vogelfrei* est un ange ou un démon réfractaire. Et ici, après des si nombreuses tentatives visant à transformer les pauvres en prolétaires et les prolétaires en une armée de libération (...), une fois encore dans la postmodernité émerge dans la lumière aveuglante d'un jour dégagé, la multitude, le nom commun des pauvres (...) les pauvres, chaque personne pauvre, la multitude des

gens pauvres ont mangé et digéré la multitude des prolétaires. Par ce fait lui-même, le pauvre est devenu productif.»[9]

Cette vue positive de l'ange, cette lutte de classes dans la théorie de l'ange, indique un paradoxe théorique fondamental dans «Empire». Il consiste dans la manière par laquelle le livre entreprend la tentative proprement fascinante de mettre ensemble le marxisme, le post-structuralisme et l'analyse de la théorie économique féministe, d'après laquelle les activités soi-disant reproductives sont également productives, à un nouveau niveau. Negri et Hardt mettent en place trois opérations basiques sur toutes les figures du post-structuralisme: la positivisation, la productivisation et la subjectivisation - spécialement au-delà de la compréhension post-structuraliste de la positivité et de la productivité en tant que caractéristiques distinctives d'un pouvoir qui n'opprime pas les conditions, mais plutôt qui les fonde (Foucault)[10] ou comme une caractéristique distinctive d'un désir productif exprimant la ligne constitutive de l'historique (Deleuze/Guattari)[11].

En réponse aux questions fondamentales de la théorie sociale critique: Qu'est-ce qui est constitutif? Pourquoi quelque chose arrive-t-il? Pourquoi l'histoire prend place? Negri et Hardt répondent: parce que la multitude se bat. C'est le légat de l'opéraisme qui surcode leur théorie, le vieux slogan des travailleurs qui produisent la crise par rapport à laquelle le capital réagit avec des stratégies de modernisation. De cette manière, le livre entier est traversé par le paradoxe consistant à d'introduire des restants d'une concentration des forces productives et du travail, ainsi que la notion de l'autonomie d'une une classe élargie à une foule dans la pensée a-subjective et contingente du post-structuralisme marxiste ou visant à une théorie du capitalisme. En lisant le livre, l'on veut donc constamment le défendre contre ses auteurs pour en faire un usage contre sa gestuelle opéraiste et pour supprimer radicalement

la figure de l'autonomie. Car la multitude est ou singulière, comme l'écrivent Negri et Hardt dans nombre de passages, ou elle est autonome. Singulier signifie qu'une relation spécifique s'y matérialise, entretenue entre des choses et des personnes dans une situation sociale; un enchaînement spécifique entre l'économique, le machinique, le sexuel, le sexué et le psychique, qui est constitué à travers le mouvement du désir dans lequel du pouvoir social est érigé, institutionnalisé et mis en discours. Le potentiel pour un changement émancipateur, que Negri et Hardt appellent proto-communisme, s'accumule dans le genre de cet enchaînement et non pas dans le sujet. L'accessibilité du savoir sur des procédures productives, la désertion auto-organisée hors de l'ennui d'une vie standardisée et de la souffrance des déserts desséchés du marché mondial capitaliste, le désir d'aller au-delà de l'ordre du monde moi-autre, autant à l'échelle large que courte, constituent une condition sociale progressiste n'ayant rien à voir avec l'autonomie.

Cette condition est ouverte à la réintégration, à une mobilisation fonctionnelle dans un capitalisme extrêmement différencié qui exploite également les affects et les sentiments en tant que ressources humaines, en tant que productivité du style, de la motivation, de la culture de survie de United Colors. Pour Negri et Hardt, cependant, la multitude, qui devient visible dans les migrations et le travail immatériel, est autonome et élude donc potentiellement la domination. Elle reste non endommagée par les procédures de domination. Le pouvoir impérial est seulement effectif par le biais de la rencontre de la résistance de la foule, en étant "poussé par le rebond issu de la résistance de la multitude contre le pouvoir impérial"[12]. Cependant, ceci est de l'idéalisme opéraïste cherchant à purifier du pouvoir la subjectivation avancée dans le capitalisme, en rêvant d'une subjectivité proto-communiste

propre et heureuse en contraste d'un pouvoir qui lui est extérieur, qui fonctionne uniquement de manière négative et répressive.

Cette forme d'argumentation mène la notion de l'effectivité diagrammatique du pouvoir que l'on trouve chez Foucault et Deleuze vers une direction trompeuse. L'analyse pour laquelle le pouvoir est une arithmétique diagrammatique qui reste extérieure aux conditions qu'elle produit, ne signifie pas que le pouvoir soit laissé dehors dans le froid eu égard aux pratiques sociales des sujets, pas même aux pratiques émancipatrices. Au lieu de cela, cette analyse a affaire avec une description de la distinction entre d'une part, le pouvoir, et d'autre part, le savoir/l'institution. Le diagramme du pouvoir fonde une relation entre ce qui n'est pas relié. Il fait converger les différentes lignes du développement du savoir (la médecine, la psychologie, le droit pénal, la pédagogie, etc.) et de l'institution (la clinique, l'asile psychiatrique, la prison, l'école, etc.). Le pouvoir est la ligne la plus abstraite qui agence les deux autres en un dispositif. Ceci est l'intention des thèses, auxquelles se réfèrent Negri et Hardt dans *Empire*, telles que: le pouvoir est un stratagème qui reste extérieure aux dispositifs. Cependant, le dispositif lui-même pénètre la subjectivation et toute forme d'expression sociale, et constitue le sujet comme effet du pouvoir.[13]

Une théorie tire sa valeur de ce qu'on peut en faire. Et on peut faire beaucoup de choses de la théorie de l'empire, si l'on parvient à en retirer l'impetus chrétien, le joyeux opéraisme, ainsi que la translation de ce qui est émancipateur à une subjectivité autonome. Le concept de multitude, par exemple, en comparaison avec le néo-Léninisme de Slavoj Zizek, est marqué par la volonté politique de ne jamais tomber à nouveau en arrière de la critique de l'avant-garde, du cadre, de la délégation et de la représentation. De plus, avec *Empire*, on pénètre un univers analytique qui théorise le

développement futur de la socialisation capitaliste au-delà du règne de l'économisme à un niveau international. Ce développement est déterminé par une extension de la régulation du biopouvoir, par une réelle subsomption des sociétés au capital, et par la transition d'une société disciplinaire à une société de contrôle. Le concept de biopouvoir[14] est utilisé pour tenter de définir la science de la vie en tant que stratégie gouvernementale. Depuis le 17ième siècle, le pouvoir se consacre à la gestion de la vie à deux niveaux, celui du corps de population (démographie, urbanisme, calculs de ressources/habitants, des tableaux de bien-être économique, etc.), et celui du corps individuel, qui est mobilisé et normalisé par les institutions de l'humanisme (la clinique, l'école, l'armée, etc.). Ce développement a coexisté depuis le début avec l'émergence du capitalisme. Dans le processus de subsomption réel anticipé par Marx[15], il s'agit de voir comment le mouvement du capital fraie son chemin à travers les corps, les affects, la socialité des sociétés et sur tout sur l'ensemble du territoire mondial. Marx lui-même avait déjà mis l'accent sur cette puissance qui peut avoir la production déchaînée de marchandises pour universaliser, ébranler des préjugés, enfoncer les contraintes nationales et étendre les forces de production et les besoins *ad infinitum*. La théorie de l'empire tente de décrire une formation de capital internationale qui ne connaît plus aucun «extérieur» non capitaliste dans lequel le capitalisme s'est d'abord répandu de façon coloniale, puis impérialiste. Une fois atteintes les frontières externes, les frontières internes deviennent plus flexibles. Les murs des grands systèmes d'emprisonnement, de l'usine à la famille, croulent sous le double assaut de la révolte et de l'économisation. Ce que l'on entend par société de contrôle[16] est que la discipline de l'école ou de la famille devient ambulante, et les sujets deviennent des élèves en dehors de l'école, des travailleurs en dehors de l'usine, des prisonniers en dehors de la prison.

Dans "*Empire*", Negri et Hardt confèrent à la multitude la capacité de répondre de façon productive à toutes ces transformations, parce qu'ils considèrent celles-ci comme les résultats du combat mené par les sujets contre les institutions et contre l'exploitation - dans ce sens que les révoltes contre la discipline de l'usine ont mené à la dispersion de l'usine sur l'entièreté des affaires sociales et du territoire international. Pour eux, l'effronterie du soi-disant néo-libéralisme devient la force d'une subjectivité qui s'est appropriée les savoirs de production, l'organisation du social et la coopération de la vie et des sentiments.

De cette manière, ils n'ont fait que poser le problème de façon descriptive: la catastrophe d'une société trébuchant de modernisation en modernisation, mais sans être capables de l'expliquer. Ils ne font que joindre à leur optimisme opéraiste – une addition de ce qui est évident. Ce "saute-mouton" théorique se retrouve dans leur division du monde entre un gouvernement impérial négatif et une multitude positive. Leur analyse messianique du possible futur du travail immatériel et de la migration autonome passe trop légèrement outre à la condition politique de sujets post-fordistes qui votent pour Schill, FPÖ ou Forza Italia. Elle donne trop peu de poids à la dynamique de transformation, qui mena à la crise du fordisme dans les États précédemment colonisés alors même que celui-ci n’est pas vraiment parvenu à s'y établir, cela, comme s'il suffisait de nommer la violence de l'empire, pour en revenir ensuite au pathos de la multitude communiste. Pendant que les projets de l'industrialisation rattrapante, de la substitution d'imports, des dictatures en voie de développement se dirigeant vers le fordisme sous la forme d'Etats-nations (suivis par des États socialistes) s'intégrent dans l'empire capitaliste, une multitude proto-communiste qui se serait approprié de manière productive les outils

et les savoirs de la coopération ne devient que rarement visible au Nord et au Sud, dans les économies de grande pauvreté, dans le travail domestique et dans la misère de masse de l'auto-entreprenariat. Au lieu de cela, ce qui est révélé c'est la base matérielle pour qu'une connexion de l'auto-entreprenariat néolibéral des pauvres et des riches soit établie avec des idéologies racistes, politico-religieuses et ethniques. Ainsi le grand impensé de la théorie de l'empire se révèle être la non-multitude.

---

[1] Walter Benjamin, Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus, dans: Angelus Novus, Ausgewählte Schriften 2, Suhrkamp, Francfort/M, 1988, p. 374.

[2] Michael Hardt, Antonio Negri, Empire, Harvard University Press, Cambridge/London, 2000, p. 158.

[3] Op. cit., p. 413.

[4] Cf. Walter Benjamin, Theologisch-politisches Fragment, dans: Illuminationen, Ausgewählte Schriften 1, Suhrkamp, Francfort/M, 1977, p. 262.

[5] Cf. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, dans: Illuminationen, op. cit., p. 255.

[6] Entraînement, préparation collective pour la vie en Palestine/Israël.

[7] Agnès Heller, Der Affe auf dem Fahrrad. Eine Lebensgeschichte bearbeitet von János Kóbányai, Philo, Berlin, 1999, p. 420.

[8] Maurice Blanchot, Être juif, dans: L'entretien infini, Paris: Gallimard 1969, pp.180–190, ici, p. 183.

[9] Hardt/Negri, op.cit., p.158.

[10] Cf. par ex. Michel Foucault, Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976, p. 21-36 (Cours du 14 janvier 1976).

[11] Cf. par ex. Gilles Deleuze, Désir et plaisir, dans: Magazine littéraire, No. 325, Oct.1994.

[12] Hardt/Negri, op.cit., p. 360

[13] Cf. Gilles Deleuze, Les stratégies ou le non-stratifié: la pensée du dehors (pouvoir), dans: G. Deleuze, Foucault, Minuit, Paris 1986, pp. 77-99.

[14] Cf. Michel Foucault, Droit de mort et pouvoir sur la vie, dans: La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1, Gallimard, Paris 1976, pp. 175–211.

[15] Cf. Karl Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Neue Kritik, Francfort/M. 1969, pp. 45-64.

[16] Cf. Gilles Deleuze, Post-scriptum sur les sociétés de contrôle, dans: Pourparlers, Minuit, Paris 1990, pp. 240-247.