04 2003

Concept d'émancipation post-émancipateur

La multitude selon Negri comme concept d'émancipation post-émancipateur

Boris Buden

Traduit par Julie Bingen

Nous connaissons tous cette situation: à peine es-tu descendu dans la rue pour protester contre une guerre inutile et déjà tu entends des orateurs qui, depuis la tribune, appellent à la lutte contre le complot juif mondial et, à côté, les acclamations euphoriques des néonazis qui participent à la manifestation. Ou bien tu t'engages en faveur d'un peuple persécuté, opprimé et chassé de sa terre depuis des décennies et tu te retrouves ainsi automatiquement dans le camp d'intégristes religieux qui traitent leurs femmes de façon encore pire qu'ils ne traitent leurs ennemis. De telles expériences ne sont pas rares. Bien au contraire. Elles sont devenues une règle qui accompagne sans exception notre engagement politique actuel. Elle a pour conséquence que nous ne pouvons plus nous identifier entièrement à notre engagement. Certes, nous nous engageons, nous élevons notre voix là où nous l'estimons juste ou opportun, nous articulons nos protestations et notre solidarité, mais nous le faisons en quelque sorte sans conviction. Avec un malaise

embarrassant dont il semble que nous ne puissions plus jamais nous défaire. Mais pourquoi donc cela?

Premièrement, nous sommes de toute évidence devenus incapables d'articuler notre intérêt émancipateur de façon claire et distincte - au sens exact du *clarus et distinctus* de Descartes: pour lui, seule était claire la connaissance que l'on pouvait distinguer et délimiter nettement de toutes les autres connaissances. C'est précisément ce que nous ne savons plus faire - distinguer nettement notre intérêt émancipateur des autres et nous délimiter clairement des positions et opinions politiques que nous ne partageons pas.

Bien entendu, on pourrait dire qu'il en a toujours été ainsi. Ces soldats de l'Armée rouge qui ont libéré l'Europe du nazisme n'ont-ils pas aussi apporté le totalitarisme stalinien? Et les succès de la démocratie libérale, d'autre part, ne se sont-ils pas accompagnés d'une impitoyable oppression (néo)colonialiste?

Il existe cependant une différence. Nous ne vivons plus à l'âge de l'émancipation. C'est du moins la thèse d'Ernesto Laclau. Les grands récits de l'émancipation globale, qui ont fortement marqué notre vie politique depuis des siècles, se désagrègent aujourd'hui à jamais sous nos yeux. Cette disparition de l'émancipation de l'horizon politique de notre époque coïncide selon Laclau avec la fin de la Guerre froide, qu'il considère également, du moins en ce qui concerne les idéologies de ses deux protagonistes, comme la dernière manifestation des Lumières.

Comment comprendre ce diagnostic? Et que cela signifie-t-il de réfléchir à la politique et d'agir politiquement "au-delà de l'émancipation"[1] ?

Laclau fait principalement la distinction entre deux dimensions de l'émancipation, qui sont contenues dans le concept traditionnel

d'émancipation: l'une *radicale* et l'autre *non radicale*. Si l'émancipation est radicale, elle doit alors receler elle-même sa raison et exclure comme une altérité radicale ce qui gêne son accomplissement. Dans ce cas, le moment de l'émancipation nie un ordre - disons "répressif" - qui lui est fondamentalement étranger. Si par contre l'émancipation n'est pas radicale, cela signifie alors qu'elle partage avec son Autre une raison commune plus profonde qui relie l'ancien ordre pré-émancipateur et le nouvel ordre "émancipé". Ici, l'émancipation a lieu au niveau de la raison sociale, et elle influence toutes les sphères de la société.

L'émancipation d'inspiration marxiste est également caractérisée par ces deux dimensions. La lutte des classes entre le prolétariat et la classe capitaliste doit être comprise comme une forme radicale d'antagonisme politique qui ne peut être résolu que par la négation totale d'un de ses deux côtés - par la célèbre dictature du prolétariat. Ces deux côtés antagonistes ont cependant une raison commune qui réside dans la production matérielle de la vie sociale, c'est-à-dire dans l'antagonisme fondamental entre forces sociales de production et rapports de production. Cette raison comble en même temps le fossé creusé par l'émancipation entre ses deux dimensions.

Ce qui est décisif - et c'est ici que se situe l'argument clé de Laclau -, c'est que la suppression de cette division immanente à l'émancipation n'est plus possible aujourd'hui. À l'heure actuelle, un acte émancipateur ne peut plus dissiper sa contradiction logique, rejeter totalement un de ses deux aspects incompatibles - soit l'aspect dichotomique, soit l'aspect holistique. Une indécidabilité intrinsèque entre eux est devenue selon Laclau la condition *sine qua non* de tout discours de libération. Le fossé creusé par l'acte émancipateur entre les deux dimensions de

l'émancipation reste béant, tout comme la société reste totalement opaque vis-à-vis d'elle-même.

En effet, le fait qu'une société ne soit plus transparente vis-à-vis d'elle-même signifie tout simplement que l'on ne peut plus imaginer ou concevoir de raison pour cette société. De cette manière, l'universel disparaît aussi du terrain historique sur lequel se déroule la lutte pour des projets émancipateurs concrets. Les luttes sociales se transforment en de simples particularismes.[2]

Ainsi ne pouvons-nous plus parler, aujourd'hui, que d'une pluralité d'émancipations, au lieu de parler de l'émancipation au singulier. Le fait que nous ne sachions plus les distinguer et les délimiter clairement les unes des autres provient précisément de leur opacité fondamentale. En effet, nous ne pouvons plus trouver une raison unique à laquelle puissent être réduites toutes les luttes émancipatrices. Sans ce fondement - sans le postulat d'une raison de la société -, il n'existe plus non plus d'exclusion, plus d'extérieur. Nous ne pouvons plus nous représenter les sociétés dans lesquelles nous vivons comme divisées de façon radicale et nous ne pouvons pas tracer de ligne de séparation nette au moyen de laquelle notre intérêt émancipateur délimite un élément de la société qui devrait être exclu de celle-ci. Et nous ne pouvons pas non plus nous identifier avec un sujet qui représente la raison de la société de façon universelle. D'où ce malaise qui accompagne en permanence notre engagement émancipateur actuel.

La mort de la raison, de l'universel, du sujet, des grands récits, etc. est presque automatiquement identifiée à la naissance de l'époque postmoderne. Je crois cependant que nous pouvons la dater d'une époque antérieure - du moins pour ce qui est de la fin du grand récit de l'émancipation d'inspiration marxiste - à savoir du pire traumatisme historique qu'ait subi le mouvement ouvrier socialiste

et communiste : l'apparition du fascisme et sa victoire politique en Italie et en Allemagne. Le prolétariat ne s'est jamais remis politiquement de ce choc. La tragédie résida non seulement dans le fait que la classe ouvrière refusa d'assumer le rôle clé de son propre projet émancipateur, mais également dans le fait qu'elle alla jusqu'à passer du côté de son ennemi de classe. Au lieu de s'émanciper, elle fut soudain prête à s'opprimer elle-même.

Parmi les réactions à cette défaite - à l'effondrement de toute la construction de l'émancipation prolétaire -, il me semble que deux grandes tendances peuvent être identifiées.

La première, que nous qualifierons de politico-stratégique, pris forme en 1935 dans le célèbre discours de Georgi Dimitrov lors du 7^{e} congrès mondial l'Internationale communiste à Moscou[3]: l'inauguration de la "politique du Front populaire". Elle constitue une tentative de correction fondamentale de la politique de la lutte des classes radicale, remise en question face au défi fasciste. Le projet émancipateur de la classe ouvrière se distancie ainsi de la politique de la dictature du prolétariat et vise une union aussi large que possible de forces démocratiques prêtes à résister au fascisme. Parmi les membres possibles d'une telle alliance, Dimitrov dénombrait différentes couches et groupes sociaux, parmi lesquels la jeunesse, les femmes, les paysans, les Noirs (aux États-Unis), les artisans, les ouvriers (catholiques, anarchistes et non organisés), "l'ensemble de la population qui trime", les sociaux-démocrates et les socialistes indépendants, les Églises, l'intelligentsia, certains secteurs de la petite bourgeoisie, "les peuples opprimés dans les colonies et semi-colonies", les mouvements nationaux de libération, mais aussi ceux qu'il appelle les "capitalistes démocrates". Face à eux, Dimitrov voyait également une sorte d'alliance fasciste: les riches, les capitalistes, les grands propriétaires

terriens, les réactionnaires de toutes sortes, les banques et trusts, le pouvoir du capital financier et la dictature fasciste en général.

La seconde réaction au danger nazi est plutôt de nature théorique: il est bien connu qu'à partir de 1936, l'Institut de recherche sociale de Francfort concentra son analyse de la domination sur les structures psychosociales de l'autorité.[4] La motivation est ici aussi l'incapacité, la répugnance du prolétariat à accomplir son rôle historique, l'énigme de son enthousiasme évident pour le nazisme. Le résultat de cette analyse sont les *Études sur l'autorité et la famille*. L'autorité telle que l'analysent les théoriciens de l'École de Francfort n'est cependant plus l'ancienne autorité de la famille patriarcale qui caractérisait le capitalisme patrimonial du 19^{e} siècle, mais l'autorité d'institutions sociales anonymes, l'autorité du de l'ancien mode de production fordiste, de la rationalité capitaliste, de la "raison instrumentale" ainsi que la violence de l'État autoritaire qui l'organise et la protège (que se soit sous la forme des cartels industriels dans l'Allemagne nazie, du plan quinquennal en URSS, de l'économie du New Deal ou de l'État providence keynésien). Dans ses phases ultérieures, cette analyse évolue en une critique de l'industrie culturelle ainsi que de l'"*authoritarian personality*".

L'apogée politico-pratique de cette critique de l'autorité moderne a lieu avec les mouvements contestataires des années soixante, dont le dénominateur commun est l'anti-autoritarisme.

Lorsque nous essayons de comprendre ces deux réactions au défi nazi-fasciste à la lumière du concept d'émancipation analysé par Laclau, nous en arrivons à la conclusion suivante: la pression du fascisme creuse à nouveau le fossé entre les deux dimensions de la totalité, déjà comblée, de l'émancipation prolétaire. Alors que la politique du Front populaire révèle la dimension dichotomique de

l'émancipation, la critique de l'autorité met en lumière la dimension holistique de sa raison.

Ce que provoque Dimitrov avec sa stratégie antifasciste n'est rien d'autre qu'une nouvelle division de la société allant au-delà de l'antagonisme fondamental déjà postulé entre la classe prolétaire et la classe capitaliste. Il transforme pour ainsi dire la raison de la société - exprimée en termes de classes - en un nouvel antagonisme politique entre le peuple démocrate et son altérité fasciste. Cette nouvelle division s'effectue à travers une exclusion radicale qui n'implique pas de raison commune entre les deux parties de la société qui s'opposent. Le peuple (antifasciste) est cependant parfaitement à même de se fonder lui-même de façon radicale[5] dans la lutte contre son Autre fasciste, en tant que sujet de sa propre libération et en tant que détenteur de la souveraineté. De ce point de vue, le peuple qui s'émancipe est également en mesure de former une communauté politique, c'est-à-dire un État, et de s'hypostasier en son autorité ultime. Par ailleurs, la stratégie du Front populaire de Dimitrov - qui peut se comprendre comme une forme de radicalisation démocratique[6] du projet d'émancipation du prolétariat - a fourni une légitimité démocratico-révolutionnaire aux futures républiques populaires, qui furent le modèle principal de l'ordre politique des États réal-socialistes jusqu'à leur effondrement en 1989.[7] La même logique dichotomique de l'émancipation a également été suivie par les mouvements de libération anticolonialistes, dont le but ultime - comme Frantz Fanon l'a montré de façon explicite dans *Les damnés de la terre* - était d'établir l'autorité du peuple combattant.

L'anti-autoritarisme - depuis les *Études sur l'autorité et la famille* jusqu'aux nouveaux mouvements sociaux - a en réalité comme point de départ l'autre dimension de l'émancipation, celle de la raison. L'antagonisme dialectique entre la subjectivité libre et le

pouvoir autoritaire qui l'opprime réside dans la structure de la rationalité moderne. C'est pourquoi l'émancipation ne peut jamais devenir radicale. Le "Great Refusal" a lieu partout, dans la famille comme à l'usine, à l'université comme dans la rue, contre l'industrie culturelle et contre les médias dominants, mais il n'est jamais la conséquence d'un antagonisme politique fondamental. Même dans sa culmination historique, que Marcuse a décrite juste après 1968, dans *An Essay on Liberation*, comme un *outbreak of mass surrealism*, la lutte contre l'autorité reste dans sa forme principale une sorte de subversion culturelle - tout au plus massive.

Le concept de multitude de Hardt et Negri provient de la même source théorique et historique. Il s'agit d'une nouvelle incarnation de l'ancienne stratégie autonomiste, qui a pour but l'affranchissement des structures existantes de l'autorité. Dans sa tentative de rethéoriser cette stratégie pendant son séjour en prison en Italie, Negri découvre comme on le sait la distinction faite par Spinoza entre *potentia* et *potestas*. Selon Spinoza, la puissance du dieu (*potentia* au sens de force créatrice, d'activité créatrice) constitue son essence. La *potestas* est par contre ce qui semble se trouver dans son pouvoir (autorité, commandement, souveraineté). Pour Negri, la *potentia* est l'essence productrice de la multitude, elle est supérieure à la souveraineté, à l'autorité. Agamben, qui commente cette thèse de Negri[8], la traduit comme la différence entre la puissance constituante et le pouvoir souverain. Il remarque cependant que Negri ne trouve nulle part un critère qui permette de différencier ces deux concepts l'un de l'autre.

Negri insiste toutefois sur la distinction conceptuelle entre la puissance constituante et le pouvoir constitué. La multitude ne peut jamais être réduite à une forme d'autorité ou d'ordre constitué. Elle peut certes être comprise comme une masse hétérogène, mais pas au sens des masses hétérogènes de la politique

antifasciste du Front populaire. De la multitude ne peut jamais naître un peuple, un démos. Elle ne peut jamais former une communauté politique, elle ne peut jamais que subvertir celle-ci.

C'est pourquoi nous ne pouvons pas, au sein de la multitude, développer un sentiment d'appartenance politique et d'obligation de solidarité avec les autres "membres". Certes, nous sommes de la partie, mais d'une manière complètement obscure et sinistre (*unheimlich*). Notre engagement émancipateur au sein d'elle ne reste par conséquent qu'une participation opaque.

L'apparition du fascisme et sa première victoire politique dans les années trente du 20^{e} siècle ont divisé de manière fatidique le grand récit autrefois homogène de l'émancipation prolétaire. Du côté de sa représentation politique, où il créa des communautés politiques et de nouveaux ordres, comme p. ex. celui du socialisme réel, il devint en dépit de ses victoires politiques toujours plus vieux, toujours plus laid et toujours plus faible, jusqu'à ce qu'il trépasse finalement. De l'autre côté, celui de la subversion anti-autoritaire, il est parvenu à survivre non seulement à toutes ses défaites politiques, mais aussi à la mort du sujet et de la raison. Ici, dans la sphère en constante expansion de la culture, de laquelle on ne peut plus la différencier aujourd'hui, l'émancipation est restée forte, belle et *forever young*. Elle ne jette plus que rarement un regard sur son ancien portrait politique - encore moins souvent que ne le faisait Dorian Gray avec le sien.

[1] Voir Ernesto Laclau, "Jenseits von Emanzipation", in *Emanzipation und Differenz*, Vienne: Turia und Kant, 2002, 23-44.

[2] Ibid., 37.

[3] Georgi Dimitrov, "The Fascist Offensive and the Tasks of the Communist International", in *The United Front: The Struggle against Fascism and War*, New York: International, 1938, 9-93.

[4] Je m'appuie ici sur l'exposé de Brian Holmes "The Flexible Personality: For a New Cultural Critique" lors du symposium *Cultural Touch* à Vienne en juin 2001.

[5] Dimitrov postule l'essence du peuple dans son hétérogénéité. Les fascistes, en revanche, voient l'essence du peuple dans son unité. C'est pourquoi le caractère fasciste doit être exclu du peuple, puisqu'il nie son hétérogénéité authentique.

[6] Pour ne pas dire *démocratisation radicale* et faire ainsi allusion au concept de démocratie radicale de Laclau et Mouffe.

[7] Ainsi, la naissance, en 1943, de la seconde Yougoslavie est elle aussi une réalisation directe de la politique du Front populaire dans la lutte antifasciste. L'unique raison avancée par les auteurs des résolutions de l'AVNOJ (le document fondateur de la Fédération yougoslave) pour justifier la réunion des ex-nations yougoslaves sous l'égide d'un État unique était la lutte antifasciste commune, et ils ne citèrent aucune proximité ou parenté culturelle, historique, linguistique, en un mot: identitaire entre ces nations. De ce point de vue, la seconde Yougoslavie (1943-1991) était donc une communauté purement émancipatrice.

[8] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 2002, 54.