



HAL
open science

Machiavel et la théorie contemporaine de l'empire

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Machiavel et la théorie contemporaine de l'empire. *Historische Zeitschrift*, 2009.
halshs-01653220

HAL Id: halshs-01653220

<https://shs.hal.science/halshs-01653220>

Submitted on 1 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Machiavel et la théorie contemporaine de l'empire

Thierry Ménissier

Université Pierre Mendès France – Grenoble 2

Philosophie, Langages & Cognition, EA 3699

Conférence dans le cadre du colloque international "Machiavellismus in Deutschland – Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit", organisé par Annette Meyer et Cornel Zwielerlein, Munich/Tutzing, 25-28 septembre 2007.

Publié en traduction en allemande sous le titre « Machiavelli und die Empire-Theorie der Gegenwart », in Cornel Zwielerlein, Annette Meyer (Hrsg.), *Machiavellismus in Deutschland*, Historische Zeitschrift, Beiheft 51, Munchen, Oldenbourg, 2010, p. 303-323.

Je voudrais ici examiner si et dans quelle mesure la pensée machiavélique a influencé les théories contemporaines qui portent sur la notion d'empire. Le plan que je vais suivre est le suivant : j'évoquerai d'abord brièvement la manière dont, de manière purement interne, la notion d'empire apparaît chez Machiavel. Je traiterai ensuite plus longuement de l'empire et impérialisme dans la théorie politique moderne et contemporaine, et surtout je développerai mon analyse à propos de l'idée d'Empire selon Michaël Hardt et Antonio Negri. Enfin, j'entreprendrai d'évaluer la référence que ces deux auteurs font à Machiavel, afin de tester cette postérité inattendue de la pensée du Secrétaire florentin.

En premier lieu, il est nécessaire de préciser comment la notion d'empire apparaît au sein même de la théorie machiavélique. Machiavel ne passe pas pour un auteur ayant précisément traité de cette question ; mais on pourrait dire que la notion d'empire existe « en creux » au sein de sa pensée, et qu'elle joue même à ce titre un rôle tout à fait important. Dans le chapitre XII du *Prince*, le Florentin entreprend de démontrer pourquoi les armées italiennes sont littéralement gangrenées – et considérablement amoindries – par le fait qu'elles enrôlent des mercenaires. Pour ce faire, il esquisse un résumé de l'histoire moderne prenant acte de la perte d'influence de la puissance impériale en Italie :

« E perché io sono venuto con questi esempi in Italia, la quale è stata molti anni governata da le arme mercennarie, io le vo'discorrere più da alto acciaio che, veduta l'origine e progressi di esse, si possa meglio correggerle. Avete dunque a intendere come, tosto che in questi ultimi tempi lo Imperio comincio a essere ributtato di Italia e

che il papa nel temporale vi prese più reputazione, si divide la Italia in più stati... »¹

Dans ce passage, Machiavel estime que la disparition de l'empire a engendré la fragmentation des États italiens ; il ajoute, dans un passage que je ne rapporte pas, que sous l'effet de cette puissance de division qu'est l'Église, les cités se dressent les unes contre les autres, et dans le même temps menacent d'imploser. La disparition du pouvoir civil ou politique d'unification que représente l'empire conduit donc inéluctablement à poser la question de la souveraineté, soit celle de la légitimité du gouvernement, tant en politique intérieure qu'extérieure. Cette question peut se formuler ainsi : « qu'est-ce qui peut produire dans le même temps l'unité d'un territoire et la légitimité d'une règle commune, capable de coordonner les différences, voire d'enrôler les antagonismes dans une dynamique commune ? ». Or, elle constitue elle-même un des problèmes fondamentaux qu'examine la pensée machiavélienne de manière approfondie. Sur ce point, on le sait, le Florentin procède en proposant tant une réflexion approfondie sur l'art de gouverner qu'un examen des relations complexes qu'entretiennent les mœurs et les lois (*modi e ordini*). On peut donc affirmer que la notion d'empire n'est pas du tout absente de la pensée machiavélienne, mais aussi qu'elle n'y est pas directement active : elle représente en quelque sorte le principe invisible qui la conduit à affronter les questions qui sont typiquement les siennes.

Si on la considère en elle-même, à présent la notion d'empire s'est surtout présentée dans la modernité sous les traits de l'impérialisme. Ici le point de vue machiavélien exprimé dans le chapitre XII du *Prince* paraît pleinement confirmé : la modernité semble dominée par le conflit des nations qui ont voulu imposer une souveraineté cependant jamais entière et définitive, et elle n'a jamais réussi à retrouver la positivité de l'idée médiévale d'empire. C'est ce dont atteste la recherche collective que j'ai récemment eu l'occasion de coordonner, à savoir le colloque organisé à Grenoble intitulé *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, et le volume publié sous le même titre² mettent en évidence le fait que, de Dante et Marsile de Padoue jusqu'à la construction européenne, l'idée d'empire est associée à l'expansion agressive d'une puissance nationale rêvant de subjuguier un vaste territoire et de l'organiser selon ses volontés. L'empire apparaît donc comme la forme qui correspond à la tentative de mettre en ordre par la contrainte et la violence la diversité des nations, le recours à la domination sanctionnant une véritable faillite du point de vue de la possibilité d'un principe réellement unificateur des différences. L'histoire moderne fournit les exemples privilégiés de l'Empire napoléonien, du III^{ème} Reich, de l'empire soviétique et des empires coloniaux de l'Angleterre et de la France, autant

¹Machiavelli, *De Principatibus*, XII.

²Paris, L'Harmattan, « La librairie des Humanités », 2006.

d'ensemble construit sur le mode de la conquête militaire, économique ou idéologique, qui, tous, ont connu une faillite politique.

Envisagé de façon critique, l'empire est même saisi par plusieurs auteurs très importants comme le fruit des contradictions actives de la modernité : parce qu'elle est capitaliste, elle serait dominée par la tendance du marché à envahir les territoires riches en matières premières et à exploiter la main d'oeuvre bon marché dans les pires conditions (Lénine, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*) ; reflet du projet trouble d'orienter l'histoire du monde, il reposerait sur une politique exprimant le désarroi de la condition de l'homme moderne (Hannah Arendt, *L'impérialisme* dans *Les Origines du totalitarisme*). Associée à la domination et dénoncée au nom de la liberté, la notion d'empire serait ainsi vouée à être dépassée, en tant qu'elle apparaît dans l'histoire mise en branle par les dérives expansives du nationalisme.

Ainsi liée à l'impérialisme et au nationalisme, l'idée d'empire est évidemment liée à une certaine postérité machiavélienne, celle qui prend le nom de machiavélisme et a emprunté la voie de la raison d'Etat. Celle-ci est indissociablement liée à la construction de l'Etat moderne, et de la sorte, il existe une première raison d'associer le nom de Machiavel à la notion d'empire à l'époque moderne. Il existerait donc une filiation entre le couple de notions empire/impérialisme et la pensée machiavélienne, qui serait aussi évidente d'un point de vue théorique que douteuse d'un point de vue moral, et inquiétante d'un point de vue politique. En quelque sorte, l'ombre de l'impérialisme historique se projette rétrospectivement sur la pensée machiavélienne.

Cependant cette filiation se complexifie, du fait du « retour en grâce » de la notion d'empire dans le lexique de la théorie politique contemporaine. Il se trouve en effet que – sans aucunement perdre sa vertu critique – la notion d'empire est récemment revenue sur le devant de la scène théorique, si bien que, ces dernières années, la presse d'information et de réflexion ainsi que de nombreux essayistes et universitaires lui ont consacré des travaux, notamment dans le but de décider si l'on devait ou non affirmer que le monde est entré dans une phase impériale³. Or, son usage « rénové » la rend particulièrement stimulante, ainsi que j'espère le montrer en prenant appui sur la théorie de l'Empire selon Michaël Hardt et Antonio Negri.

³ Quelques éléments bibliographiques qui vont en ce sens : Pierre Mélandri et Justin Vaïsse, *L'empire du milieu*, Paris, 2000 ; Olivier Todd, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Paris, Gallimard, 2002 ; Anthony Pagden, *Peoples and Empires. Europeans and the Rest of the World, from Antiquity to the Present*, Londres, Phoenix Press, 2002 ; Geoffrey Parker, *Empire, War and Faith in Early Moderne Europe*, Londres, Penguin Press, 2002 ; Niall Ferguson, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and Lessons for Global Power*, New York, Basic Books, 2002 ; Hubert Védrine, *Face à l'hyperpuissance*, Paris, Fayard, 2003 ; Pierre Hassner, *La terreur et l'empire (La violence et la paix, II)*, Paris, Le Seuil, 2003 ; Revue *Multitudes*, n°3/novembre 2000, dossier *Europe et empire* ; Revue *Filosofia politica* (Bologne, Il Mulino), numéro 1/avril 2002, dossier *Materiali per un lessico europeo : « impero »* ; Revue *Actuel Marx* (Paris, P.U.F.), n°33/2003 : dossier *Le nouvel ordre impérial* ; Revue *Cités* (Paris, P.U.F.), n°20/2004 : dossier *Empires et impérialismes*. Liste évidemment non exhaustive.

Le volume sobrement intitulé *Empire*⁴ contient à la fois une actualisation des catégories marxistes à la nouvelle donne de la globalisation économique du monde, une nouvelle idée de la souveraineté, et une interprétation de l'histoire universelle. Foisonnant, l'ouvrage se fonde sur la lecture suivie des classiques de la théorie politique, au premier rang desquels figure le Secrétaire florentin, accompagné par Polybe, par Spinoza et par Marx. Cependant, le livre intègre des éléments théoriques strictement contemporains, avec sa reprise des concepts de Foucault et de Deleuze. Aussi retrouvons-nous certains des éléments évoqués avant moi par Michel Senellart.

Je vais dans un premier moment restituer la thèse générale de l'ouvrage, avant de me concentrer sur la place de Machiavel proprement dit.

Hardt et Negri veulent créer le concept qui manque pour penser la réalité de la nouvelle domination économique et sociale qui régit le monde, dans la situation des échanges globalisés. Il s'agit pour eux de parvenir à distinguer entre l'apparence et la réalité de la situation mondiale ; or, cela implique une certaine inventivité conceptuelle, tant l'apparence revêt des formes stables et rassurantes. En effet, de nos jours, les anciennes formules des constitutions nationales et de l'ordre international des États paraissent demeurer à l'identique ; les États-nations tendent à devenir des démocraties, l'ordre international est progressivement régi par des normes de droit communautaires qui lui assurent la possibilité de règlements juridiques des conflits publics et privés, voire qui lui ouvrent la perspective de la paix internationale. Dans le même temps, les USA sont devenus la seule superpuissance dans un monde désormais « unipolaire » et s'emploient à faire respecter la règle de droit et l'ouverture des marchés mondiaux. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication paraissent avoir doté toute la planète d'un réseau capable d'éclairer très rapidement la majeure partie de la population et en temps réel de ce qui se passe dans les endroits les plus reculés ; le monde semble pouvoir disposer de moyens réels pour réaliser le principe de « publicité » cher à Kant. Il semble donc, pour toutes ces raisons, entré dans une phase de paix et, n'était l'agitation permanente des transactions financières conjuguée à un chômage de masse persistant au sein des pays industrialisés, il semble parvenu à une époque de prospérité. Telle est la « fin de l'histoire » prophétisée au début des années 1990 par Francis Fukuyama. Pour mettre à ce tableau une touche finale, un intellectuel français proposait d'ailleurs récemment un titre d'ouvrage qui paraît éloquent de cette situation : « la mondialisation heureuse ». En d'autres termes, le temps semble loin où la grille d'analyse critique proposée par le marxisme pouvait décrire adéquatement les modes et les principes de la domination capitaliste ; la doctrine marxiste semble malencontreusement fixée sur la description d'un monde qui n'existe plus, et la nouvelle réalité de

⁴Michaël Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 200 ; traduction française Denis-Armand Canal Paris, Exils, 2000.

l'économie abolit la volonté marxiste de révolutionner la société bourgeoise.

Hardt et Negri estiment que les apparences sont formellement conformes à une telle vision libérale du monde, mais aussi que, dans le fond, une tout autre interprétation des transformations du monde contemporain est nécessaire : le nouveau système capitaliste de production et des échanges n'a pas du tout aboli la domination qu'il faisait régner autrefois lorsqu'il connaissait sa phase industrielle, il l'a subtilement modifiée et quasiment rendue invisible (du moins si l'on s'en tient aux catégories traditionnelles). En réalité, l'ordre mondial est actuellement régi par « l'Empire » : ce concept possède une vertu critique, car il est susceptible de rendre compte des nouvelles modalités de la domination qui est en premier lieu économique – à lui seul, il est donc capable de redonner à la penser. Les différents transferts de souveraineté particuliers que connaît le monde, de la dimension nationale vers l'ordre international, sont un indice de la globalité en train de se forger ; cependant elle n'obéit pas au tableau idyllique que j'ai dressé plus haut. Sous des aspects de paix et de libre développement du marché, le monde connaît une phase de domination globale – dans une perspective susceptible de permettre une interprétation contemporaine du concept historico-politique d'empire tel que l'avait forgé en son temps le Grec Polybe⁵. Pour comprendre dans quelle mesure et comment, il est nécessaire de substituer une nouvelle représentation de la domination à l'ancien concept de pouvoir, hérité des idées de gouvernement politique et de liberté comme autonomie personnelle produites par la pensée moderne. Pour dire les choses rapidement, cette représentation repose sur les thèmes forgés par Michel Foucault dans la dernière période de son oeuvre, elle s'inspire du « pouvoir disciplinaire » et du « biopouvoir »⁶. Le premier est créé par les institutions étatiques transcendantes et sacralisantes que sont l'Ecole, l'Armée, la Prison ; la logique qu'il suit, logique d'assujettissement – serait-il de forme républicaine – n'est pas différente de celle qui suivait l'ancien pouvoir souverain de la monarchie, elle se résume selon Foucault à cette formule : « faire mourir et laisser vivre ». Le second correspond à l'intériorisation de la discipline, et par la mise en oeuvre de l'instance capable de « faire vivre et laisser mourir ». Cette instance, ce n'est autre que le marché qui a conquis l'Etat tout entier. La domination n'a pas disparu du monde, elle s'est modifiée en désertant les zones industrialisées du XIXème siècle et en se déplaçant vers les « pays émergents ». Dans ces conditions, la mise en oeuvre d'instances juridiques mondiales,

⁵Voir David Inglis et Roland Robertson, « From republican virtue to global imaginary : changing visions of the historian Polybius », *History of the Human Sciences*, Volume 19, n°1, February 2006, p. 1-18, particulièrement p. 8-12. A propos de la notion d'Empire comme matrice d'une nouvelle idée d'universalité, cf. Alexander J. Motyl, « Is Everything Empire ? Is Empire Everything ? », *Comparativ Politics*, Vol. 38, Number 2, January 2006, p. 229-250, particulièrement p. 236 sq.

⁶Voir notamment Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome I : *La volonté de savoir*, chapitre V, Paris, Gallimard, 1976. Pour préciser ce que Hardt et Negri doivent à Foucault, voir Réal Fillion, « Moving beyond Biopower : Hardt and Negri's Post-Foucauldian Speculative Philosophy of History », *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, dossier *Theorizing Empire*, edited by Philip Pomper, vol. 44, Number 4, December 2005, p. 47-72, spécialement les p. 63-72.

l'adoption d'un comportement standardisé pour tous les consommateurs de la planète, et même le développement de l'action des ONG à des fins humanitaires, tout cela signale l'adoption d'un régime biopolitique universel. Au temps de l'apogée de leur domination, les nations jouaient leur jeu de conquête les unes contre les autres, toujours tendues vers l'extériorité et en désignant sans cesse des « autres » comme repoussoirs (des ennemis nationaux de l'autre côté des frontières, des indigènes dans les pays à coloniser). A présent, le régime biopolitique mondial ne connaît pas d'extériorité, il connaît donc un régime purement immanent. Si bien qu'il est devenu impossible de s'opposer frontalement à l'Empire : les figures de la résistance et de la révolution sont bel et bien devenues caduques.

Cependant, l'Empire ne peut prétendre à une domination sans faille ni borne sur les subjectivités qui le composent : il dépend du travail de la multitude – ce concept constitue le contrepoint théorique de la notion d'Empire. La multitude habite l'Empire et le nourrit par son activité productrice. Dans la mutation qu'il a connue, de la souveraineté nationale à la souveraine d'Empire, le travail s'est lui-même transformé : il intègre maintenant le savoir, le désir et les affects. La multitude qui travaille est créatrice ; aussi peut-elle agir *de l'intérieur* sur les destinées de l'Empire. Si la figure de la résistance frontale est devenue impossible, et si l'idée de révolution au sens où l'entendait le marxisme (une action des « forces productives » devenues le Proletariat en prenant conscience que leur force vient de la conscience commune de l'exploitation) est périmée, c'est qu'une nouvelle forme d'action est désormais le mode approprié de lutte sociale et politique. Immanente à l'Empire, la multitude composée des subjectivités créatrices n'a pas besoin de rompre violemment avec son régime pour influencer sur le cours des choses.

Hardt et Negri proposent de comprendre le processus d'« immanentisation » de la domination par le biais de sa genèse, en remontant aux modèles qui en conditionnent la possibilité. Ici, le rôle théorique joué par la constitution américaine est décisif. Negri s'est attaché à en décrire l'esprit dans *Le pouvoir constituant*⁷. Negri se coule dans l'interprétation historique de la modernité proposée par John Pocock dans *The Machiavelian Moment*⁸, dont le cœur constitue à affirmer l'existence et l'efficacité d'une tradition néorépublicaine qui court de Machiavel aux constituants américains en passant par Harrington, et qui non seulement a anticipé l'essor du libéralisme avec Hobbes, mais encore entre en concurrence avec lui en tant que modèle de la légitimité de l'action politique. Sans entrer dans le détail de l'argumentation de Negri, je ferai deux remarques qui nous ramènent à Machiavel.

⁷Antonio Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, 1992, Sugar Co. Edizioni / Manifestolibri, 2002 ; traduction française Étienne Balibar et François Matheron, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, PUF, 1997.

⁸John Greville Agard Pocock, *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Premièrement, à la recherche du sujet collectif légitime de la démocratie, la question est pour Negri de savoir comment se construit le pouvoir constituant. Et comment peut-il s'instituer sans se dénaturer dans le processus de la représentation ? Comment entendre les relations entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué ? Dans l'ouvrage intitulé *Multitude*⁹ et voué à compléter le propos de *Empire* par la détermination des ressources de la « multitude », Negri et Hardt espèrent apporter une réponse satisfaisante à ces questions cruciales en se tournant finalement vers les chapitres du *Traité politique* de Spinoza dans lequel ce dernier traite de la démocratie comme du régime « le plus absolu ». Cela les conduit à revenir sur la distinction cardinale des termes classiques de la théorie politique : *populus* et *multitudo*. Si l'on veut saisir le type de travail auquel Negri et Hardt se livrent, il faut examiner avec une attention soutenue les opérations théoriques léguées par la tradition de la philosophie politique, de Cicéron à Spinoza en passant par Hobbes, en revenant bien en amont des problématiques contemporaines. Il est permis de dire qu'en un certain sens, le travail de réélaboration proposé par Hardt et Negri consiste à défaire la représentation du peuple telle qu'elle avait été configurée pour la Modernité par Hobbes. En effet, dans la logique adoptée par le philosophe anglais, l'apparition du peuple procède rigoureusement de l'acte d'association entendu comme cession et délégation de puissance. Le terme « multitude », employé également par Hobbes, désigne chez lui la masse informe, la foule préconstituée civilement, qui ne saurait par conséquent échapper aux contradictions que la nature a installées en elle. C'est qu'on peut lire dans plusieurs passages importants du *De cive* :

« Il faut considérer, dès l'entrée de ce discours, ce que c'est que cette multitude d'hommes qui se sont assemblés de leur bon gré en un corps de république, car ce n'est pas un certain tout qu'on puisse désigner, comme les choses qui ont l'unité du nombre, mais ce sont plusieurs personnes dont chacune a son franc arbitre et peut donner son jugement particulier sur les matières proposées »¹⁰.

« Le nom de multitude étant un terme collectif signifie plusieurs choses ramassées, et ainsi une multitude d'hommes est le même que plusieurs hommes. Ce mot étant du nombre singulier, signifie une seule chose, à savoir une seule multitude. Mais ni en l'une ni en l'autre façon on en peut concevoir que la multitude n'ait de la nature qu'une seule volonté, car chacun de ceux qui la

⁹Antonio Negri et Michaël Hardt, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Press, 2004. Sur la manière dont les deux ouvrages s'ajustent – c'est-à-dire sur le rapport entre la tentative théorique d'une histoire universelle de la souveraineté « globalisée » et la détermination pratique des pouvoirs d'action la multitude – , voir Manfred Lauermaann, « Michael Hardt & Antonio Negri : Kulturrevolution durch Multitudo », dans Stephan Moebius et Dirk Quadflieg (dir.), *Kultur. Thoerien der Gegenwart*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, p. 309-321.

¹⁰*De cive*, VI, 1, p. 148.

composent à la sienne propre. On ne doit donc pas lui attribuer aucune action quelle qu'elle soit ; par conséquent, la multitude ne peut pas promettre, traiter, acquérir, transiger, faire, avoir, posséder, etc. s'il n'y a en détail autant de promesses, de traités, de transactions, et s'il ne se fait autant d'actes qu'il y a de personnes. De sorte que la multitude n'est pas une personne naturelle. Mais si les membres de cette multitude s'accordent et prêtent l'un après l'autre leur consentement, à ce que de là en avant en avant la volonté d'un certain homme particulier, ou celle du plus grand nombre, soit tenue pour la volonté de tous en général ; alors, la multitude devient une seule personne qui a sa volonté propre, qui peut disposer de ses actions, telles que sont commander, faire des lois, acquérir, transiger, etc. Il est vrai, qu'on donne à cette personne publique le nom de peuple, plutôt que celui de multitude. [...] D'où l'on peut voir la différence que je mets entre cette multitude que je nomme le peuple, qui se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, qui compose une personne civile, qui nous représente tout le corps du public, la ville, ou l'Etat, et à qui je ne donne qu'une volonté ; et cette autre multitude qui ne garde point d'ordre, qui est comme une hydre à cent têtes, et qui doit ne prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance »¹¹.

Le terme « multitude » tel que Hobbes l'emploie s'entend donc de deux manières distinctes. Entendu génériquement, il désigne tout agrégat d'individus, ou n'importe quelle masse humaine ; ainsi le peuple est-il une sorte de multitude. Entendu sur le mode restreint, il désigne l'antonyme du peuple, à savoir un être étrange qui par un aspect est une foule, et par un autre une collection d'individus. Cet être s'exprime par des actions et par des paroles. Or, l'expression qu'il est capable de produire est confuse, indistincte et illégitime. Les unes et les autres étant le produit de l'absence de concertation et de décision unifiée, elles sont licence plutôt que liberté. On ne peut de fait employer ce dernier terme, estime Hobbes, que si le pouvoir régulateur de la raison intervient à la fois pour unifier les individualités en créant une volonté unique, et en ordonnant ses actes par des lois. Le peuple est donc un sujet politique, ce que n'est nullement la multitude, qui est donc comme l'expression spontanée et massifiée des tendances individuelles. Il est tout à fait remarquable que cette distinction entre peuple et multitude se trouve déjà dans les sources anciennes. Ainsi, chez Cicéron dans un passage fameux du *De Republica* :

¹¹ *Ibidem*, note de Hobbes au § 1, p. 149. Voir également XII, 8, p. 222.

« La chose publique [...] est la chose du peuple [*Est...respublica, res populi*] ; et par peuple il faut entendre, non tout assemblage d'hommes groupés en troupeau d'une manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts [*populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*]. Quant à la cause première de ce groupement, ce n'est pas tant la faiblesse qu'une sorte d'instinct grégaire naturel, car le genre humain n'est point fait pour l'isolement [...]. Bientôt d'une multitude errante et dispersée la concorde fit une cité [*Brevi multitudo, dispersa atque vaga, concordia civitas facta erat*]. »¹²

Cet extrait nous dit de manière tout à fait intéressante que la multitude initiale a été unifiée sous l'action de la concorde ; selon la représentation « aristotélicienne » d'un ordre naturel finalisé et hiérarchisé, la multitude « errante et dispersée » est portée à se transformer en une communauté harmonieuse, en une cité, puis l'on dira que celle-ci est commandée par le « peuple » dès lors qu'elle prend une forme politique républicaine. Or, nous l'avons vu plus haut, Hobbes condamne la représentation ancienne de la tendance spontanée de l'ordre humain à l'harmonie. On pourrait donc dire que la reprise par Hobbes du couple de concepts multitude – peuple s'assortit d'une importante modification dans son usage : tandis que selon Cicéron la nature dispose la multitude à se faire peuple, dans le système de Hobbes, l'opérateur de la transformation est le contrat. L'artifice rationnel relaie donc la nature, en la sauvant de ses contradictions ; Hobbes a doté la raison d'une toute-puissance étonnante, dont le corrélat est sa doctrine de la volonté politique. Contrecoup théorique de cette orientation : une conception de la souveraineté qui dénie aux individus assemblés spontanément la possibilité de se représenter comme des sujets politiques légitimes. Dans les termes mêmes de Hobbes, la multitude est incapable de *volonté*, et seul le « peuple » désigne une authentique subjectivité politique : « le peuple est un certain corps, et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté et une action propre » – sachant que le peuple ne peut naître qu'à partir du moment où *son unité est assurée par la volonté unifiante de son représentant*. De fait, pour Hobbes, le peuple n'a d'unité *que par l'intermédiaire* de son représentant, ainsi que le précise le chapitre XVI du *Léviathan* en reprenant et en réexaminant nos deux concepts :

« Une multitude d'hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, de telle sorte que cela

¹² Cicéron, *De Republica*, I, 25, trad. Ch. Appuhn, Paris, Classiques Garnier, 1962.

se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne. Et c'est celui qui représente qui assume la personnalité, et il n'en assume qu'une seule. On ne saurait donc concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme »¹³.

Cette détermination théorique a des conséquences pratiques majeures : tout se passe donc comme si l'on disait que dans les Etats modernes, bien que le peuple commande à la fois les pouvoirs législatif et exécutif (par la représentation, il siège en effet à l'Assemblée en ayant choisi des députés, et délègue le gouvernement et ses responsabilités au chef de l'Etat et au gouvernement), il n'est pleinement peuple que grâce à ceux qu'il a choisis ; sans eux, il n'est qu'une masse ou une multitude, être incomplet ou sujet sans forme, dont les volitions, paroles et actions ne peuvent jamais être considérés comme légitimes. Pratiquement parlant, dans son entreprise théorique de définition du peuple, Hobbes valorise le pouvoir constitué des élus par rapport au pouvoir constituant de la multitude ; l'orientation hobbesienne de la volonté du peuple revient à penser celle-ci comme une et légitime à partir du transfert des droits individuels et par conséquent en regard de la reconnaissance du pouvoir d'Etat. Il ne fait pas de doute que par certains aspects, les dispositifs constitutionnels contemporains sont influencés par une telle conception, notamment en ce qui concerne la représentation de la souveraineté de l'Etat¹⁴.

Hobbes affirme donc une double thèse : il met en lumière l'unité constitutive du sujet politique légitime d'une part, et de l'autre il souligne que celle-ci n'est assurée que par la représentation, aperçue sous un angle en tout point opposé à une interprétation qui ferait du représentant un simple mandataire du peuple. Ces deux thèses ont connu une postérité riche et différenciée l'une de l'autre, dans les œuvres d'auteurs qui se sont parfois opposés à Hobbes. Ainsi, pour la première thèse – celle de l'unité du sujet politique collectif – trouve-t-on dans l'œuvre de Rousseau des développements tout à fait intéressants. Tandis que le penseur genevois se montre hostile au contractualisme hobbesien et à sa théorie de la représentation, il affirme le caractère principal de la volonté générale (elle vaut comme principe de la politique légitime) à proportion de la nature substantielle de cette dernière : c'est parce qu'elle est une par essence qu'elle peut valoir comme le principe par excellence du droit politique légitime¹⁵. La critique implicite de Rousseau à

¹³ *Léviathan*, XVI, trad. p. 166.

¹⁴ Ne serait-ce qu'à titre d'équivoques ; ainsi, la Constitution de 1958 affirme à l'article 3 : « La souveraineté nationale appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants et par la voie du référendum », en suggérant que la source populaire de la souveraineté se trouve pour ainsi dire éloignée du principe de ses actions légitimes, à savoir les représentants. Les actes de cet être collectif qu'est le peuple français ne sont réguliers que pour autant qu'ils émanent de la tête de l'Etat.

¹⁵ Cf. *Du contrat social*, I, 4-6.

l'égard de Hobbes dans *Du contrat social* porte précisément sur la capacité du peuple à se constituer comme unité de volonté sans ou avant de se doter d'un représentant. Rousseau affirme qu'« un peuple est un peuple avant de se donner un roi » (livre I, chapitre 5) ; la masse des citoyens se réunit en un corps pour former la volonté générale (I, 7), laquelle, inaliénable, indivisible et impeccable, est la source de la souveraineté (cf. II, 1 à 5). Pour la postérité de la deuxième thèse, on peut mentionner Montesquieu, et le fameux chapitre 6 du livre XI de *De l'esprit des lois*, intitulé « De la constitution d'Angleterre ». Les anciennes républiques, estime Montesquieu, avaient ce défaut que le peuple pouvait « prendre des résolutions actives, et qui demandent quelques exécutions, ce dont il est entièrement incapable ». En revanche, les Etats modernes accordent aux individus « capables de discuter les affaires » les prérogatives de la représentation politique.

Ce rappel effectué, il nous faut à présent considérer que c'est en se tournant vers l'affirmation spinoziste de la « multitude » – et par conséquent vers l'idée d'un transfert de droit non juridique – que Negri et Hardt entendent déterminer philosophiquement la nature de la subjectivité politique capable d'agir sur les destinées de l'Empire. Comme l'on sait, grande est l'originalité du penseur hollandais dans ce paysage théorique : il s'oppose tout à la fois à Hobbes, à la tradition de l'unité substantielle du corps collectif, et à celle de la représentation. On pourrait le démontrer en reprenant et en examinant de près les modalités de dépassement du contrat dans le *Traité Politique*, précisément en analysant les chapitres II et III qui en constituent le cœur théorique. Examinons de près ces passages importants.

Dans le § 9 du chapitre II du *Traité politique*, Spinoza oppose deux situations paradigmatiques : celles où l'on tombe sous le droit d'autrui (*alterius juris*), et celle où l'on dépend de son propre droit (*sui juris*).

« Il suit encore de ce qui précède, que chacun est dans la dépendance d'un autre aussi longtemps qu'il est soumis au pouvoir de cet autre [*unumquemque tamdiu alterius esse juris, quadiu sub alterius potestate est*], et qu'il relève de lui-même [*& aetenus sui juris*] dans la mesure où il peut repousser toute violence, punir comme il le juge bon le dommage qui lui est causé [*quatenus vim omnem repellere, damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare*], et d'une manière générale vivre selon sa propre complexion [*& absolutè, quatenus ex suo ingenio vivere potest*] »¹⁶.

On lit dans cet extrait que la possibilité recouverte par la seconde situation – vivre *sui juris* –

¹⁶ TP, II, 9, p. 19.

est multiple ou polymorphe : dépendre de son propre droit permet de repousser la violence, de venger les dommages qu'on subit le cas échéant, et vivre selon son *ingenium* propre, à savoir exprimer ses propres talents naturels individuels. Dans les deux paragraphes suivants, sensible aux formes que peut prendre la domination, Spinoza détaille quelque peu – mais de manière remarquable du point de vue d'une observation attentive des effets de la sujétion par influence – ce que signifie se trouver au pouvoir de quelqu'un. Il met en relief les modes subtils de l'aliénation par l'influence et la fausse libéralité des maîtres, dans un passage qui évoque la logique de l'aliénation passionnelle évoquée dans notre deuxième partie :

« Celui-là tient un autre en son pouvoir, qui le tient enchaîné, ou à qui il a pris toutes ses armes, tout moyen de se défendre et d'échapper, ou à qui il a su inspirer de la crainte, ou qu'il s'est attaché par des bienfaits, de telle sorte que cet autre veuille lui complaire plus qu'à soi-même, et vivre selon le désir de son maître plutôt que suivant son propre désir »¹⁷.

Ces passages se complètent de l'affirmation des pouvoirs de la raison individuels quant à la capacité de juger en quoi un engagement ou une relation intersubjective est utile ou nuisible (§ 12), et elle débouche sur l'analyse de la capacité des individus à conjuguer leur droit naturel, qui permet une augmentation de la puissance et par conséquent du droit civil (§ 13). De la sorte, les hommes peuvent se trouver unis comme en un seul corps et avec une seule âme (§ 15-16). Ainsi se définit le droit de la puissance de la multitude, ce qu'on appelle *imperium* (§ 17, diversement traduisible par « Etat », « souveraineté », « commandement » ou « autorité suprême légitime ») :

« Ce droit que définit la puissance de la multitude [*multitudinis potentia*], on a coutume de l'appeler Etat [*imperium*], et celui-là possède absolument ce pouvoir, qui, par le consentement commun, a le soin de la chose publique [*Atque hoc is absolutè tenet, qui curam Reipublicae ex communi consensu habet*], c'est-à-dire le soin d'établir, d'interpréter, et d'abroger les lois, de défendre les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. »¹⁸.

Les prérogatives traditionnelles de la souveraineté étatique (faire et modifier les lois, assurer la défense intérieure et extérieure) découlent donc d'un consentement collectif donné par « la multitude » ; dispose de ces prérogatives celui qui en est investi par l'accord commun. Les §§ 2 à 9

¹⁷ *Ibidem*, § 10, p. 19.

¹⁸ *Ibidem*, § 17, p. 21 (traduction modifiée).

du chapitre III poursuivent cette démonstration : le droit de l'Etat n'est autre chose que le droit naturel lui-même en tant qu'il est déterminé non par la puissance de chaque individu, mais par « celle de la multitude agissant comme une seule âme » (§ 2). Ici l'on comprend mieux le passage de la célèbre lettre 50 à Jarig Jelles, qui explique que, contrairement à Hobbes, Spinoza maintient le droit de nature dans le droit civil ou dans l'Etat. Ce qui ne signifie nullement que les individus peuvent dans le cadre de ce dernier agir comme ils l'entendent (voir les remarques des §§ 3 à 5, puis les objections et les réponses des §§ 6 à 9) ; au contraire, le citoyen doit agir selon la loi de l'Etat, qui n'est autre que celle que la multitude des individus libres se donne.

Au terme d'un parcours théorique très concentré dans les chapitres II et III du *TP*, Spinoza a dépassé la thèse hobbesienne du contrat, et il affirme à plusieurs reprises la primauté de la « puissance de la multitude » comme sujet politique légitime. Mais comment entendre exactement ce dont parle Spinoza dans ces passages fondamentaux ? On pourrait dire qu'il s'agit pour lui de *penser les conditions d'un nouveau transfert de droit*, un transfert de droit tout à fait différent de celui qui caractérise le contrat tel que Hobbes l'entendait, puisque s'il s'agit toujours pour les individus d'accepter que quelqu'un décide en leur nom, l'instrument juridique n'est plus envisagé comme un moyen de fixer une fois pour toutes les conditions de l'obéissance du peuple au souverain. Nous proposons de dire, en ce sens, que le Hollandais a en vue dans les textes mentionnés de mettre en œuvre les conditions d'un *transfert de droit non juridique* ; dans un tel dispositif, le droit peut intervenir afin de formaliser les relations interhumaines, il n'en constitue nullement le principe fondateur.

Mais qu'est-ce qui distingue exactement Spinoza dans ces passages décisifs pour l'originalité de sa conception de la vie politique ? Ici l'on peut faire plusieurs remarques.

(i) Conséquence de la remise en question de l'instance juridique (ce qui ne signifie nullement sa dissolution, son dépassement radical), Spinoza ne réfute nullement la possibilité pour les accords contractuels de s'insérer dans la vie socio-politique, voire, le cas échéant, de régler en partie les modalités de cette dernière : en dépit de sa critique, certains engagements contractuels demeurent valides en tant que tels au sein du rapport social. Mais le Hollandais invite son lecteur à dépasser la centralité du contrat, ce qu'il remet vivement en cause dans ces passages, c'est l'emploi du contrat comme paradigme de la vie socio-politique, ou sa représentation philosophique comme le pivot fondamental entre la vie naturelle et la vie civile. Le contrat est littéralement destitué en tant qu'instrument de production unique du corps civique.

(ii) A l'instar de ce qui se passe dans la doctrine de Hobbes, l'affirmation du contrat social repose,

aussi bien dans le chapitre XVI du *Traité Théologico Politique* que dans *l'Ethique*¹⁹, sur le *renoncement* par les individus à leur droit de nature, ou à une partie de celui-ci. Par là, le contrat repose sur une asymétrie fondamentale entre les gouvernés et le souverain ; c'est la raison pour laquelle il est logique que Hobbes parle de la liberté des « sujets » (*Subjects*) une fois que le contrat a institué la souveraineté. Ce qui semble se passer dans le *TP*, c'est précisément un dépassement de cette condition du renoncement à la pleine expression du droit naturel individuel, et par suite une remise en question de l'asymétrie dans la relation entre souverain et citoyens, et, dans les faits, entre gouvernants et gouvernés.

(iii) Les droits civils ne sont plus extorqués aux individus qui s'associent, mais ceux-ci expriment leurs droits naturels, ou plus exactement le rapport politique découle de l'expression de ce qu'il y a de rationnel (cf. *TP*, II, § 12) dans les droits naturels.

(iv) Spinoza met fin à la théorie hobbésienne de l'autorisation corrélative de la reconnaissance du lien organique unissant le « peuple » à son représentant²⁰. Cette théorie tout à la fois créait la représentation, engendrait l'absoluité de la souveraineté, et provoquait l'asymétrie entre souverain et citoyens. Hobbes parlait de l'égalité naturelle des hommes, mais il la faussait dans le mouvement de la théorie contractuelle ; on pourrait dire que Spinoza affirme l'égalité des hommes au sein même du rapport civil. La liberté, comme l'écrira également Rousseau, ne va pas sans l'égalité²¹. Ainsi, les citoyens, dont l'action civique est désormais conçue d'après leur droit de nature, n'obéissent pas au souverain ; ils n'obéissent qu'à ce que leur dicte leur raison, et en ce sens *ils ne s'autorisent que de leur puissance* – ce que nous semble vouloir très exactement signifier *TP*, II, 17.

(v) Conséquence majeure, les citoyens sont dans la position recommandée par Aristote pour la meilleure cité, à savoir capables tour à tour de commander et d'obéir, de manifester une disposition au commandement et une autre à l'obéissance²². Comparablement, il existe d'après la théorie spinoziste de l'accord civique non contractuel une commutativité complète du pouvoir politique, produite par l'égalité entre souverain et citoyens.

Est-ce à dire que, désormais, les citoyens disposent d'une obéissance conditionnelle au souverain ? Oui et non. Oui, car, en un certain sens, tel est bien ce qui se passe en fonction de la

¹⁹ Cf. *Ethique*, IV, 37, scolie 2.

²⁰ cf. *Léviathan*, XVII, trad. p. 177 : « ...c'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière* ».

²¹ Cf. *Du contrat social*, II, 11.

²² Aristote, *Politique*, III, 4, 1277 a 25 – b 30.

particularité du consentement à l'ordre civil recommandé par Spinoza : la validité de l'accord politique qui est à la base du nouveau transfert de droit est soumise à celle du consentement des partis, lui-même déterminé en fonction de son « utilité », évaluée par le jugement critique de la raison individuelle. Telle est la conséquence de la mise au premier plan du « consentement commun » évoqué plus haut (cf. *TP*, II, 17). Hobbes avait aussi fait découler le contrat d'un acte de consentement, mais ce dernier valait une fois pour toutes, tandis que Spinoza paraît vouloir entendre le consentement comme un accord continué effectué en fonction de la vigilance des citoyens à l'égard du souverain chargé de favoriser leurs intérêts ; du fait que l'adhésion des citoyens à l'ordre civil est perpétuellement renégociable, cela revient à limiter étroitement les prérogatives du souverain dans leur condition de possibilité fondamentale. Sur ce point, la comparaison entre Spinoza et Locke s'impose, puisque l'auteur du *Second traité du gouvernement civil* a fait du consentement individuel et collectif un principe dynamique de fondement du corps civique. Sur un plan plus large, Locke entend penser le principe d'une association (i) qui ne puisse déboucher sur l'esclavage, tant il est contradictoire avec l'idée de l'homme qu'il veuille être dominé ou transformé en objet appropriable par autrui²³ ; (ii) qui soit toujours et à tout moment consentie, qui met la communauté sociale comme pleinement en phase avec elle-même²⁴. Locke et Spinoza se retrouvent ici dans une même opposition au pacte pensé par Hobbes, conçu comme pacte de sujétion instaurant par contrat une forme absolue de souveraineté. (Cependant la définition que donne Locke de la fin de l'association civile – préserver la propriété individuelle²⁵ – même dans la définition élargie de ce terme de propriété (« la vie, la liberté et les biens », énumération à laquelle la *Lettre sur la tolérance* ajoute « la santé »²⁶, et qui débute par « cette propriété que les hommes ont sur leur personne »²⁷). Le but de l'association civile pour Spinoza, c'est de développer une communauté reposant sur l'accroissement de la puissance, non de la propriété ; ni la constitution de soi ni celle du corps politique, ne peuvent aucunement se concevoir par le biais de la logique de l'appropriation.)

Pourtant, il faut à certains autres égards démentir l'interprétation selon laquelle l'obéissance des citoyens est conditionnelle. Tout au contraire, les développements de *TP*, III, §§ 4-9 mettent en lumière l'obligation pleine et entière de l'individu vis-à-vis de la cité. Il est fondamental, explique Spinoza, que l'on n'accorde pas au citoyen le droit de décider tout seul de la loi commune. En deux

²³ Cf. *Second Treatise of Government*, II, § 15 ; et surtout IV : « De l'esclavage », en particulier §§ 22 et 23.

²⁴ *Ibidem*, VIII : « Du commencement des sociétés politiques », 95-98 et 117-119 : dans le premier passage, le rapport entre le consentement individuel [*the consent of every individual*] et la communauté [*community*] semble tout à fait comparable à la relation qu'entretiennent chez Spinoza les substances individuelles et la « multitude libre ».

²⁵ *Ibidem*, VII, 85 ; 89 ; IX, 123-124 ; XIX, 222 ; *Lettre sur la tolérance*, trad. fr. p. 168.

²⁶ *Second Treatise*, IX, 123, *in fine* ; *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*

²⁷ *Second Treatise*, XV, 173 : « By property I must be understood here...to mean that property which men have in their persons as well as goods ».

vagues argumentatives distinctes (§§ 4-5 puis 6-9), le Hollandais affirme la nécessité de plier les conduites individuelles à l'ordre civil, d'ailleurs d'une manière qui est tout à fait cohérente avec le projet qui est le sien de déterminer rationnellement cet ensemble hiérarchisé qu'est nécessairement une constitution civile. Tout se passe à propos de l'adhésion des citoyens à l'ordre civil (et par suite en ce qui concerne leur obéissance à la loi commune) comme s'il y avait ici une ambiguïté de la thèse spinoziste, qui procède sans doute du caractère équivoque de la notion latine de « multitude » : quelle structure d'ordre – et, concrètement parlant, quelle discipline collective – est susceptible de déployer pour sa propre action cette entité que l'on peut également traduire par « la masse », « la foule », « le nombre » ?

Revenons enfin à Negri et Hardt : Cicéron, puis Hobbes, ont théorisé la supériorité du premier terme sur le second, en mettant en relief le fait que seule l'institutionnalisation de la constitution romaine (pour le premier) ou le transfert des droits naturels individuels par contrat afin de créer la souveraineté (pour le second), permettaient de faire naître la subjectivité politique authentique. Deux opérations qui, dans les termes des auteurs, s'apparentent à une confiscation pure et simple du pouvoir – au profit de l'oligarchie patricienne à Rome, et au bénéfice de la bourgeoisie naissante en Angleterre, via la théorie de « l'individualisme possessif » par laquelle les individus mus par leur intérêt acceptent de se défaire d'une partie de leur droit de nature²⁸. En opposition à une telle manipulation, dans le *Traité politique* Spinoza en demeure explicitement à la *multitudo*. Ainsi produit-il une théorie immanente de la démocratie, ou encore une théorie de la démocratie radicale, dans laquelle la « multitude » n'a pas besoin de se transformer en « peuple » pour devenir le sujet collectif authentique. Lorsqu'il se livre ensuite à la description de la logique qui meut la multitude contemporaine dans l'Empire, Negri et Hardt s'inscrivent dans une même logique de mise en question des processus de constitution externe du sujet collectif. C'est ce que met particulièrement bien en valeur le chapitre III. 3 de *Multitude*, intitulé « La démocratie de la multitude ». Ces développements nous conduisent à ajouter la remarque suivante : ce qu'affirmait Pocock, de manière tout à fait convergente avec Hannah Arendt, c'est la reconnaissance de l'autonomie du pouvoir civil vis-à-vis de la logique économique de maximisation de l'intérêt. Argument qui est interprété par Negri et Hardt comme l'affirmation selon laquelle le véritable sujet de la politique est un être collectif défini par la « présence à soi ». Negri et Hardt comprennent cette présence à soi comme le refus des médiations traditionnelles, qu'elles soient historiques (la nation, la race), ou structurelles (l'Etat, la représentation) ; ce faisant, ils rapprochent la thèse « atlantiste » de Pocock et le décisionnisme schmittien. Le pouvoir constituant est à jamais norme de lui-même, et ne saurait dépendre d'une norme extérieure à sa décision présente, serait-ce une norme qu'il a lui-

²⁸Voir Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.

même posée antérieurement. Ici encore, l'analyse contemporaine du rapport entre la multitude et l'Empire se décide dans ce qu'on peut nommer l'antijuridisme d'une pensée de type décisionniste.

Nous pouvons à présent mieux comprendre cette tentative que font Negri et Hardt d'intégrer la pensée de Machiavel à sa propre démarche portant sur l'Empire. La pensée de Machiavel est requise par Negri parce qu'elle a fourni, avant celle de Spinoza, le prototype de l'idée de multitude. Absent sur la question classique de l'empire, Machiavel répondrait donc présent vis-à-vis de celle de « l'Empire » du fait de la fécondité de sa représentation du pouvoir constituant. La République romaine, telle que Machiavel et avant lui Tite-Live en ont retracé la construction, fournirait le prototype de récit mettant en œuvre l'hypothèse d'un sujet politique non assujéti au droit, mais créateur du pouvoir collectif capable de dicter à l'histoire ses conditions.

Plusieurs raisons accréditent une telle interprétation. En premier lieu, Machiavel a en quelque sorte « désincorporé » le sujet politique – ni la notion ancienne de cité, ni celles modernes de volonté, de peuple ou d'Etat ne jouent le rôle du principe unique et univoque de l'action civique, mais on pourrait dire qu'il prépare la notion contemporaine de multitude, en ceci que les différends constitutifs de la vie publique de la République romaine²⁹ fournissent le cadre de constitution indéfini pour une subjectivité non substantielle. En second lieu, la représentation machiavélienne de l'histoire – et pour ma part, ainsi que j'ai tenté de l'établir ailleurs, il faudrait quasiment dire la *théorie* machiavélienne de l'histoire³⁰ – n'est pas fondamentalement incompatible avec la perspective de Negri et de Hardt : d'une part, si elle est agie par l'action des subjectivités politiques, l'histoire n'obéit à aucun plan d'ensemble ; de l'autre, si la logique que connaissent les situations historiques, dans les processus de constitution, de fondation, d'évolution, de corruption et de destruction des corps politiques, est susceptible d'être comprise, aucune dialectique ne saurait en épuiser le mouvement. Sur ce point, Machiavel est inadaptable à la pensée marxiste standard, et Negri/Hardt, pour leur part, reviennent sur cette notion de dialectique.

Cela dit, il me semble que plusieurs points doivent être relevés, qui nuance la convergence entre la pensée de Machiavel et celle des deux auteurs d'*Empire*.

D'abord, pour ces derniers, la multitude produit l'Empire de par son *travail*³¹ ; les subjectivités laborieuses revendiquent leur identité et expriment une demande de droits par le biais

²⁹Voir *Discorsi*, I, 4.

³⁰Voir Thierry Ménissier, *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, Paris, PUF, 2001.

³¹Cf. par exemple Hardt/Negri, *Empire*, IV.3, § « Les deux cités », trad. fr. p. 475 : « Lorsque la multitude travaille, elle produit de façon autonome et reproduit le monde entier de la vie. Produire et reproduire de façon autonome signifie construire une nouvelle réalité ontologique : en effet, en travaillant, la multitude se produit elle-même comme singularité – une singularité qui établit un lien nouveau dans le « non-lieu » de l'Empire, une singularité qui est une réalité produite par coopération, représentée par la communauté linguistique et développée par les mouvement d'hybridation ».

de l'activité productrice, quand bien même cette dernière se trouverait désormais « déterritorialisée »³². Nous retrouvons ici un schéma d'inspiration hégélienne et marxiste, selon lequel le travail est la matrice de constitution du fait humain. Ici, la pensée machiavélienne est non seulement d'une utilité nulle pour Hardt et Negri, mais encore elle ferait même obstacle au développement de leur thèse. Machiavel, ainsi que l'a bien saisi Hannah Arendt affirme fondamentalement la supériorité de l'action politique sur toutes les autres formes d'engagement humain, à commencer par le travail – si bien que l'auteur de *The Human Condition* a tout à fait raison de revendiquer la filiation du Florentin contre la pensée hégéliano-marxiste³³. Dans leur entreprise théorique de reconstruction de la critique sociale d'un monde globalisé, et malgré leur remise en question de la notion de dialectique, Hardt et Negri en demeurent à un schéma de pensée marxiste, qui contraste avec le « politisme » de Machiavel et d'Arendt.

Ensuite, il est significatif que Hardt et Negri avouent leur dette à l'égard d'Althusser. Celui-ci avait proposé de lire *Le Prince* non comme la tentative de penser les conditions d'une souveraineté gouvernementale, mais comme un « manifeste politique révolutionnaire » traitant de l'autoproduction du sujet politique, dans un processus de téléologie matérialiste – de la même manière que le *Manifeste du parti communiste* traitait de l'autoproduction du Prolétariat³⁴. Derrière cette référence, on peut également se demander si l'utilisation de la pensée machiavélienne par Hardt et Negri n'est pas redevable à l'interprétation du Secrétaire florentin par Antonio Gramsci. Dans les *Quaderni del Carcere*³⁵, ce dernier avait mis en avant le mode de l'action politique contre « l'économisme » afin de penser dans quelle mesure le Prince ou le Parti pouvaient influencer sur les destinées d'une société traversées par les contradictions. La filiation entre Machiavel et Hardt/Negri emprunte une telle voie : la revendication de l'action politique exprimée par ces derniers – enrichie par les considérations foucaaldiennes sur la biopolitique – prend sens dans le même contexte d'un appel à la modification de la société libérale mondialisée à partir de ses contradictions.

En troisième et dernier lieu, la question est posée de savoir si la pensée machiavélienne est légitimement utilisable – chacun étant libre de son interprétation, je veux simplement dire par là : utilisable sans forçage théorique majeur – dans le cadre d'une théorie de la démocratie radicale. Le passage des *Histoires florentines* (III, 13) dans lequel le leader anonyme des Ciompi révoltés harangue la foule et se livre à des développements « philosophiques » à propos de l'égalité radicale entre les hommes. Negri semble d'ailleurs évoquer ce passage, en affirmant que Machiavel a

³²Sur la manière dont le travail déterritorialisé engendre les conditions de la revendication de subjectivité – et sur la forme que prend la subjectivité dans le nouveau contexte du travail en économie « globalisée », cf. Stefania Mazzone, *Tempo e potere. Tragitti di democrazia costituente*, préface de Toni Neri, Milan, Yoni, 2004.

³³Arendt, *The Human Condition*, §§ 5, trad. fr. par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961/Presses Pocket, 1983, p. 74.

³⁴Hardt/Negri, *Empire*, I.3, dernier § : « Manifeste politique », trad. fr. p. 95-98. Cf. Louis Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, vol. 2, Paris, Stock/IMEC, 1995, p. 39-168.

³⁵Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, 13 (XXX), 1932-1934 : « Noterelle sulla politica del Machiavelli ».

identifié le fait que les pauvres constituent les éléments de base de la multitude, et que, par l'invention rhétorique du discours de « l'anonyme subversif » (pour employer la judicieuse expression de Nino Borsellino), le Secrétaire florentin aurait doté le pauvre de cette capacité prophétique typique du commencement des mouvements révolutionnaires ou religieux³⁶. Or, malgré la force de la parole de l'ouvrier révolté, il me semble que possible d'utiliser cette page du Secrétaire florentin pour assimiler sa théorie politique à une défense de la démocratie radicale. Certes, Machiavel vante la supériorité de l'action ou de la fondation sur les appareils d'Etat et sur les médiations telles que la représentation ; mais à aucun moment il n'érige la présence à soi du corps civique en un absolu. L'action collective telle que Machiavel la présente ne se fonde sur aucun principe d'immanence tel que celui qu'on trouve dans la pensée de Spinoza, particulièrement dans le chapitre du *Traité politique* qui décrit la démocratie, oeuvre de l'action de la multitude, comme le régime « le plus absolu ». Dans *Il potere costituente*³⁷, Negri avait d'ailleurs en quelque sorte affirmé Spinoza contre Machiavel, en écrivant que la puissance de la multitude constituait « un dieu vivant démocratique ». Une telle « divinisation immanente » de la démocratie me semble incompatible avec la pensée du Florentin, toujours soucieux de mettre en relief le caractère incomplet et limité de l'action politique, c'est-à-dire son aspect fondamentalement humain, et non divin.

A ce stade de notre réflexion, nous pourrions affirmer que le défaut de l'interprétation de Machiavel dans la perspective de « l'Empire », réside dans le fait que, du moins en ce qui concerne le volet *politique* de la théorie, elle tend à lire la pensée du Florentin dans le cadre fourni par celle du philosophe hollandais. Cependant, n'est-ce pas la force des très grandes oeuvres que d'agir dans l'histoire des idées comme par ricochet, de manière indirecte, de saut en saut, leur pouvoir de suggestion étant si grand qu'elles risquent de par leur fécondité même le risque de se voir dénaturées ?

³⁶Hardt/Negri, *Empire*, II.4, dernier § : « Le pauvre », trad. fr. p. 201-204.

³⁷Negri, *Il potere costituente*, chapitre VII, trad. fr. citée, p. 402-403.

RESUME

Cette communication examine la notion d'empire telle qu'elle a été pensée par Machiavel puis telle que sa postérité l'a reçue et modifiée. La récente théorie de l'Empire (avec le concept de « multitude » qu'elle engage), développée par Michael Hardt et Antonio Negri, est particulièrement envisagée. L'auteur se demande dans quelle mesure Machiavel peut faire figure de précurseur d'une telle théorie, conjointement à Spinoza, Marx et Foucault. Le thème du « pouvoir constituant », à la base du modèle de la démocratie radicale, est ici réfléchi chez Machiavel et après lui.

BIO BIBLIOGRAPHIE DE L AUTEUR

Thierry Ménissier, agrégé de philosophie et docteur de l'EHESS en études politiques, est maître de conférences à l'Université Pierre Mendès France – Grenoble 2. Spécialiste de Machiavel, ses travaux actuels portent sur le rapport qui existe entre la démocratie et la république entendues comme des formes d'ethos collectifs, ainsi que sur les notions de corruption et d'inconduite civique. Principaux ouvrages publiés : *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques* (P.U.F., 2001), *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique* (P.U.F., 2001, dir. en collaboration avec Y.C. Zarka) *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique* (dir. en collaboration avec J.-P. Cléro, Ellipses, 2004), *Éléments de philosophie politique* (Ellipses, 2005), *Lectures de Machiavel* (dir. en collaboration avec M. Gaille, Ellipses, 2006), *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique* (dir., L'Harmattan, 2006). Enfin, il a récemment dirigé les dossiers d'articles suivants : « Les nations : renouvellement ou déclin ? Identités nationales et réécritures de l'histoire », revue *Cités* (PUF), n°29-2007 ; « La corruption, un concept philosophique et politique chez les Anciens et les Modernes », revue *Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité* (PU de Toulouse-Le Mirail, éditions De Boccard), n°6-2007.