

Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire

Antonio Negri

DANS **MULTITUDES** 2004/4 n^o 18 , PAGES 107 À 117

ÉDITIONS **ASSOCIATION MULTITUDES**

ISSN 0292-0107

DOI 10.3917/mult.018.0107

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2004-4-page-107?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire

bonnes feuilles

Michael Hardt
& Toni Negri



Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire, *second volume d'Empire, sort aux éditions de la Découverte à la fin du mois de septembre. Il était logique que nous demandions aux auteurs, qui contribuent régulièrement à la Revue, des bonnes feuilles de leur livre. Le premier extrait est tiré du chapitre 1, le second de l'« Excursus 2 » du chapitre 2. Merci à François Gèze et à Hugues Jallon, des éditions de la Découverte, de nous avoir permis de reproduire ces passages. Merci également à Nicolas Guilhot le traducteur d'avoir opéré une sélection pour nous.*

Ajoutons qu'au cours de l'année 2004-2005, Toni Negri sera présent dans deux séminaires de recherche à Paris : le premier au Collège International de Philosophie, l'autre à l'Université Paris 1. Ce dernier aura pour titre « Transformation du travail, du pouvoir(s) et crise de la comptabilité nationale et d'entreprise » — la coordination et l'animation en seront assurées par T. Negri, C. Vercellone, M. Lazzarato, A. Querrien, R. Moneta, B. Holmes, P. Elicio, P. Dieuaide. (12 séances d'octobre à juin, 1 par mois, 2 pour les mois d'octobre, mars et mai, le lundi de 19h à 21h.)

état de guerre global

Lorsque l'état d'exception devient la règle et la guerre une condition permanente, la distinction traditionnelle entre guerre et politique tend à s'estomper. D'Eschyle à Shakespeare, toute la tradition de la tragédie n'a eu de cesse de souligner la propension de la guerre à se prolonger indéfiniment et à proliférer. Aujourd'hui, la guerre tend à s'étendre plus encore et à devenir *une relation sociale permanente*. Certains auteurs contemporains essaient de rendre compte de cette nouveauté en inversant la formule de Clausewitz (...): la politique s'apparente toujours plus à la guerre menée par d'autres moyens. Cela veut dire que la guerre est en passe de devenir le principe premier d'organisation de la société, et la politique une de ses modalités. Ce qui tient lieu de paix civile n'est donc en réalité que le passage d'une forme de guerre à une autre.

Les théoriciens de l'insurrection et de la politique révolutionnaire, notamment au sein des traditions anarchiste et communiste, ont eux aussi longtemps tenu des propos analogues sur l'impossibilité de différencier la guerre et la politique. Mao Zedong affirmait par exemple que la politique n'est rien d'autre qu'une guerre sans bain de sang. Dans une tout autre perspective, Antonio Gramsci distinguait parmi les stratégies politiques celles qui relèvent de la guerre de position et celles qui s'apparentent à la guerre de mouvement. Il n'en reste pas moins que ces théoriciens étaient confrontés à des périodes exceptionnelles, des périodes d'insurrection et de révolution. Si l'affirmation selon laquelle la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens est de

nature différente et constitue une nouveauté, c'est parce qu'elle renvoie au fonctionnement normal du pouvoir, en tout lieu et en tout temps, au sein de chaque société comme au-dehors. Michel Foucault va jusqu'à dire que la fonction de pacification sociale qui est celle du pouvoir politique implique la retranscription constante de ce rapport de force fondamental dans une sorte de guerre silencieuse, mais aussi sa réinscription dans les institutions sociales, les systèmes d'inégalité économique, et jusque dans la sphère des relations interpersonnelles ou sexuelles. En d'autres termes, la guerre devient la matrice générale de toutes les relations de pouvoir et de toutes les techniques de domination, qu'il y ait bain de sang ou non. La guerre est devenue un *régime de biopouvoir*, c'est-à-dire un mode de gouvernement qui ne vise pas seulement à contrôler la population mais aussi à produire et reproduire tous les aspects de la vie sociale. Cette guerre est porteuse de mort mais elle doit aussi, paradoxalement, produire de la vie. Cela ne signifie pas que la guerre ait été domestiquée ou que sa violence soit atténuée, mais plutôt que la vie quotidienne et le fonctionnement normal du pouvoir ont été imprégnés par la menace et la violence de la guerre.

(...)

L'un des indices du caractère productif et constituant que la guerre revêt désormais est le passage du paradigme politique de la « défense » à celui de la « sécurité », tel qu'il a été défini par le gouvernement des États-Unis, notamment dans le cadre de la « guerre contre le terrorisme » menée depuis le mois de septembre 2001. En termes de politique étrangère, ce passage de la défense à la sécurité recouvre la transition d'une posture réactive et conservatrice à une démarche active et constructive, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières nationales. On passe ainsi de la préservation de l'ordre social et politique à sa transformation, et d'une démarche militaire réactive, qui répond aux attaques extérieures, à une attitude active qui vise à devancer de telles attaques. Il faut garder à l'esprit le fait que toutes les nations démocratiques modernes ont déclaré hors-la-loi l'agression militaire sous toutes ses formes, et que leurs constitutions n'autorisent leurs parlements qu'à déclarer des guerres défensives. De la même façon, le droit international a toujours interdit sans ambiguïtés les attaques préventives à partir du fondement juridique constitué par l'indépendance souveraine des États. La justification actuelle des frappes et des guerres préventives menées au nom de la sécurité sape les fondations de la souveraineté et rend les frontières nationales de plus en plus obsolètes. Que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières, les tenants de la sécurité exigent donc bien plus que la simple conservation de l'ordre des choses — si

l'on attend pour réagir aux menaces, disent-ils, il sera trop tard. La sécurité requiert *une transformation constante et active de l'environnement, à travers une activité militaire et policière*. Un monde sécurisé ne peut être qu'un monde activement remodelé. La notion de sécurité recouvre ainsi une forme de biopouvoir, au sens où elle implique un travail de production et de transformation de la vie sociale dans son ensemble (...)

Si la guerre n'est plus une circonstance exceptionnelle mais l'état normal des choses ; si, en d'autres termes, nous sommes déjà en état de guerre, celle-ci doit nécessairement cesser d'être une menace et une force déstabilisante pour la structure du pouvoir, et devenir au contraire un mécanisme actif qui produit et renforce constamment l'ordre global. La notion de sécurité brouille la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'armée et la police. Tandis que la « défense » implique une barrière protectrice contre les menaces extérieures, la « sécurité » justifie une activité constante qui se déploie tant sur le territoire national qu'en dehors.

Le concept de sécurité n'est cependant que le symptôme partiel et indirect du pouvoir de transformation expansif impliqué dans ce passage. À un niveau abstrait et schématique, on peut concevoir ce passage comme l'inversion de l'agencement traditionnel du pouvoir. On peut se représenter cet agencement des éléments de la souveraineté moderne sous la forme d'une poupée russe, dont l'enveloppe extérieure serait le pouvoir administratif et disciplinaire ; celui-ci contiendrait le pouvoir de contrôle politique, qui renfermerait à son tour, en dernière instance, le pouvoir de faire la guerre. Le caractère productif de la sécurité exige cependant que l'ordre dans lequel ces formes sont emboîtées et les priorités qu'il définit soient inversés, de telle sorte que la guerre constitue maintenant l'enveloppe extérieure, dans laquelle se loge le pouvoir de contrôle, qui abrite finalement le pouvoir disciplinaire. Ce qui est spécifique à notre époque est le fait que la guerre n'est plus l'élément final de la séquence du pouvoir — l'usage de la force en dernier ressort — mais son élément premier et principal, la fondation même du politique. La souveraineté impériale produit de l'ordre *non pas* en mettant un terme à la « guerre de tous contre tous », pour reprendre la formule de Hobbes, mais en proposant un régime d'administration disciplinaire et de contrôle politique directement fondé sur une action guerrière continue. Autrement dit, l'usage constant et coordonné de la violence devient la condition nécessaire au bon fonctionnement de la discipline et du contrôle. Pour jouer ce rôle fondamental, tant social que politique, la guerre doit être à même de remplir une fonction constituante ou régulatrice : elle doit devenir à la fois une activité procédu-

rale et un ordonnancement, une activité régulatrice qui produit et maintient des hiérarchies sociales, une forme de biopouvoir visant à la promotion et à la régulation de la vie sociale.

Définir la guerre à partir du biopouvoir et de la sécurité revient à transformer entièrement son cadre juridique. Dans le monde moderne, le vieil adage de Clausewitz était une conquête de la raison, dans la mesure où il faisait de la guerre une forme d'action et/ou de sanction politique, ce qui impliquait par conséquent un cadre juridique international. Celui-ci contenait à la fois un *jus ad bellum* (un droit de déclarer la guerre) et un *jus in bello* (un cadre juridique gouv ernant le déroulement des hostilités). Tout au long de la modernité, la guerre fut donc subordonnée au droit international et par conséquent légalisée, ou plutôt conçue comme un instrument juridique. Lorsque nous inve rsons les termes, cependant, et lorsque la guerre est considérée comme le fondement de la politique intérieure de l'ordre global et de la politique de l'Empire, le modèle de civilisation moderne sur lequel reposait cette notion de guerre légalisée s'effondre. Le cadre juridique qui réglait la déclaration et la conduite de la guerre ne tient plus. Nous n'en sommes pas pour autant confrontés à l'exercice dérégulé de la violence pure. En devenant fondement du politique, la guerre doit contenir en elle-même des formes juridiques, ou, mieux encore, elle doit produire de nouvelles formes de droit procédural. Aussi cruelles et étranges que ces nouvelles formes juridiques puissent nous paraître, la guerre n'en doit pas moins devenir source de régulation et d'ordonnancement juridique. Tandis qu'elle était auparavant *régulée* par des lois, la guerre est désormais devenue *régulatrice* en produisant et en imposant son propre cadre juridique.

Dire que la guerre impériale est régulatrice et productrice d'ordre, et donc qu'elle contient en elle-même un élément constructif, ne signifie pas qu'elle soit à proprement parler un pouvoir constituant ou fondateur. Les guerres révolutionnaires modernes étaient bel et bien des instances de pouvoir constituant ; elles étaient fondatrices dans la mesure où elles renversaient l'ordre ancien et imposaient de l'extérieur de nouveaux codes juridiques et de nouvelles formes de vie. L'état de guerre impérial, en revanche, reproduit et régule l'ordre existant ; il crée du droit et de la jurisprudence de l'intérieur. Ses codes juridiques sont strictement fonctionnels dans le cadre du réagencement constant des territoires impériaux. L'état de guerre est constituant au sens où le sont les pouvoirs implicites de la constitution américaine, ou encore l'activité des cours constitutionnelles dans les systèmes juridiques fermés. Il s'agit là de systèmes fonctionnels qui font office, surtout dans les sociétés complexes, de substituts de l'expression démocratique — et qui opè-

rent par conséquent contre la démocratie. En tout état de cause, ce pouvoir de réagencement et de régulation n'a guère à voir avec le pouvoir constituant, au sens où ce dernier est fondation. Il représente plutôt un moyen de le remplacer et de l'étouffer.

(...)

organisation : la multitude à gauche

Cela fait des décennies que la gauche est en crise. Non seulement les partis de droite ont dominé les élections nationales dans de nombreux pays et inspiré politiquement la formation du nouvel ordre mondial, mais la plupart des principaux partis de gauche ont dérivé vers le centre et au-delà, à tel point qu'il est difficile de les distinguer de la droite : n'ont-ils pas démantelé l'État social, attaqué les syndicats, et mené des guerres à l'étranger ? La base sociale que représentent les syndicats et la classe ouvrière industrielle n'est plus assez puissante pour soutenir ces partis. Tous les acteurs sociaux qui composaient le « peuple de gauche » semblent en effet avoir disparu. À nos yeux, cependant, le facteur le plus important est la *carence conceptuelle* concernant l'identité de la gauche et ce qu'elle peut devenir. La plupart des vieux modèles sont aujourd'hui totalement discrédités, et cela à juste titre, qu'il s'agisse du socialisme d'État de type soviétique ou du modèle de l'État-providence de type social-démocrate. Il est des nostalgiques des temps passés qui accusent les universitaires radicaux d'avoir pris la gauche en otage, abandonné les tâches pratiques consistant à proposer des réformes raisonnables, et rendu les discussions politiques si obscures que seuls d'autres universitaires peuvent en saisir les subtilités. D'autres reprochent aux forces du multiculturalisme et à la politique de l'identité d'avoir sapé le rôle public de la gauche et de focaliser l'attention exclusivement sur des questions culturelles, au détriment des questions proprement économiques et politiques. De telles accusations constituent des symptômes de la défaite et du fait qu'aucune idée nouvelle n'a vu le jour en réponse à la crise. Si la gauche doit ressusciter et se réformer, elle ne pourra le faire qu'à partir de nouvelles pratiques, de nouvelles formes d'organisation, et de nouveaux concepts.

Si l'on veut aujourd'hui une *nouvelle* gauche, il faut d'abord partir d'un programme post-socialiste et post-libéral, fondé sur une rupture matérielle et conceptuelle, une coupure ontologique avec les traditions idéologiques des mouvements ouvriers, leurs organisations et leurs modèles de gestion de la production. D'autre part, il faut prendre en compte les nouvelles réalités anthropologiques, la singularité des nouveaux agents de la production et des nouveaux sujets de l'exploitation.

Il faut considérer l'activité des agents singuliers comme la matrice de la liberté et de la multiplicité de tous. C'est à ce niveau que la démocratie se donne directement comme objet. On ne peut plus faire de la démocratie une limite de l'égalité, à la manière libérale, ni une limite de la liberté, à la manière socialiste. Elle doit au contraire devenir une radicalisation sans réserve de la liberté et de l'égalité. Peut-être pourrions-nous un jour nous retourner en arrière et poser avec ironie notre regard sur un passé barbare au cours duquel il fallait, pour être libres, réduire nos frères et nos sœurs en esclavage ou, pour être égaux, sacrifier notre liberté de façon inhumaine. Pour nous, au contraire, la liberté et l'égalité peuvent devenir les moteurs d'une réinvention révolutionnaire de la démocratie.

La multitude est à nos yeux un concept susceptible de contribuer à la résurrection, à la réforme ou, plus exactement, à la réinvention de la gauche en nommant une forme d'organisation et un projet politiques. Nous ne proposons pas ce concept comme s'il s'agissait d'une directive politique — « formez la multitude ! » — mais plutôt comme une façon de nommer un processus en cours et de saisir une tendance sociale et politique. Donner un nom à une telle tendance est la première tâche de la théorie politique, ainsi qu'un instrument susceptible de contribuer au développement ultérieur de cette forme politique émergente. Dans le souci d'éclaircir ce concept, il n'est pas inutile d'énumérer les critiques que la notion de multitude a suscitées pour y répondre, un peu comme Marx et Engels établissent la liste des attaques dont les communistes font l'objet dans la seconde section du *Manifeste*. Cela nous permettra de corriger des impressions erronées mais aussi de mettre en relief des problèmes sur lesquels il nous faudra revenir. (...)

Les deux premières critiques que l'on peut adresser à ce concept, sont aussi les plus sérieuses. Elles considèrent que la multitude relève d'une conception spontanéiste de l'organisation politique, ou bien d'un nouveau type d'avant-gardisme. « Vous n'êtes que des anarchistes ! », nous reprochent les tenants de la première. Il s'agit en général de ceux qui ne peuvent concevoir l'organisation politique que sous la forme du parti, de son hégémonie, et de sa direction centrale. Le concept de multitude, en revanche, implique que l'alternative politique ne se limite pas à un choix entre la direction centrale et l'anarchie. Nous avons tenté de montrer comment le développement de la multitude n'était ni anarchique ni spontané, mais relevait au contraire d'une forme d'organisation résultant de la collaboration entre des sujets sociaux singuliers. À l'instar de la formation des habitudes, de la performativité ou, mieux, du développement des langages, cette production du « commun » n'est ni

dirigée depuis un centre de commandement ou un cerveau, ni le résultat d'une harmonie spontanée entre les individus. Elle a lieu dans un espace *interstitiel*, dans l'espace social de la communication. La multitude est forgée à travers les interactions sociales collaboratives.

À partir d'un point de vue opposé, d'autres reprochent à ce concept d'être avant-gardiste. Ils y voient la tentative d'imposer une nouvelle identité hégémonique : « Vous n'êtes que des léninistes ! », s'écrient-ils. Sinon pourquoi insisterions-nous sur le singulier « multitude » plutôt que de parler de « multitudes » ? Certains verront peut-être dans le fait que nous privilégions les mouvements de contestation altermondialistes l'affirmation d'une nouvelle avant-garde. L'attachement à la libre expression des différences qui motive cette critique est certainement un principe important, auquel nous souscrivons sans réserve. Cependant, nous avons tenté de démontrer conceptuellement que la singularité n'est en rien diminuée par le commun et, en termes plus pratiques, que le devenir-commun (le devenir-commun du travail, par exemple) ne nie pas les différences réelles et locales. Notre concept de multitude s'efforce ainsi de rompre avec l'alternative numérique opposant le singulier au pluriel. Comme dans l'épisode du possédé de Gérasa dont le nom est légion, le terme correct est tant « multitude » que « multitudes ». La multitude montre là son visage démoniaque. Lorsque nous entrons dans des considérations politiques, nous insistons toutefois sur « la multitude » plutôt que sur « les multitudes », car nous pensons que, pour assumer un rôle politique constituant et faire société, la multitude doit être capable de prendre des décisions et d'agir en commun. La forme du singulier ne renvoie pas à une unité, mais à la capacité sociale et politique commune de la multitude.

Deux autres reproches, étroitement liés aux premiers, concernent la conception économique de la multitude. D'une part, certains sont convaincus que la multitude recouvre une attaque dirigée contre la classe ouvrière industrielle, malgré nos dénégations répétées. « Vous êtes contre les ouvriers ! », nous disent-ils. Il va de soi que notre analyse n'implique en rien que la classe ouvrière ait disparu ou que ses effectifs aient diminué. En revanche, nous disons que le travail industriel a perdu sa position hégémonique au profit du travail immatériel, qui tend désormais à transformer tous les secteurs de la production et la société elle-même en les conformant à ses propres caractéristiques. La classe ouvrière industrielle reste donc importante, mais dans le contexte déterminé par ce nouveau paradigme. C'est ici qu'intervient la seconde de ces critiques, selon laquelle notre thèse concernant l'hégémonie du travail immatériel ne fait que remplacer la vieille avant-garde ouvrière par une nouve-

le avant-garde des travailleurs immatériels — les programmeurs de Microsoft nous ouvrent la voie d'un avenir radieux ! « Vous n'êtes que des loups léninistes déguisés en agneaux postmodernes ! », s'écrient-ils. Non, la position hégémonique d'une forme de production sur le terrain économique n'implique aucune forme d'hégémonie politique. Lorsque nous parlons d'hégémonie du travail immatériel et du devenir-commun de toutes les formes de travail, il s'agit au contraire de montrer que les conditions actuelles tendent à configurer le travail comme une forme générique de communication et de collaboration sur laquelle la multitude peut se construire. Le concept de multitude s'oppose en effet à la thèse selon laquelle la classe ouvrière, ses représentants et ses partis doivent assurer la direction de toute politique de progrès, mais il s'oppose aussi à l'idée qu'une classe puisse à elle seule occuper cette position. (...)

C'est encore à partir de la question économique qu'est formulée une critique beaucoup plus grave, qui taxe d'économisme notre concept de multitude, dans la mesure où il ignorerait les dynamiques constituées par d'autres axes de différenciation sociale, tels que l'appartenance ethnique, le genre ou la sexualité. « Vous ne vous préoccupez que du travail et des travailleurs ! », nous dit-on. Il nous faut souligner une fois encore que, dans le contexte de la production biopolitique, les distinctions entre l'économique, le social et le culturel tendent à s'estomper. D'autre part, il nous faut aussi reconnaître que l'attention portée au travail constitue une limite importante de notre analyse. Nous avons déjà expliqué (...) que le choix qui consistait à centrer notre analyse de la multitude sur le travail et le concept socio-économique de classe visait, dans une certaine mesure, à compenser la relative absence de travaux universitaires menés dans une telle perspective. Cependant, nous avons aussi souligné que les traditions politiques très fortes liées à l'appartenance ethnique ou au genre contiennent déjà un désir de multitude — ainsi lorsque les féministes posent comme objectif non pas un monde sans différences de genre, mais un monde dans lequel le genre ne compterait pas (au sens où il ne constituerait pas la base de hiérarchies) ; ou lorsque les militants anti-racistes luttent non pas pour un monde sans appartenances ethniques, mais pour un monde dans lequel elles seraient insignifiantes — en bref, un processus de libération fondé sur la libre expression de la différence. Telles sont les notions de singularité et d'être-commun autour desquelles s'articule la multitude. Il n'en reste pas moins que si le concept de multitude est amené à jouer un rôle politique, il devra être développé et analysé à partir de ces différentes perspectives.

Un troisième ensemble de critiques conteste la validité philosophique de ce concept. La première, hégélienne, ne voit dans la multitude

qu'une énième version de la vieille dialectique du Même et de l'Autre, notamment lorsque nous faisons de la lutte entre l'Empire et la multitude la dynamique première de la politique contemporaine. « Vous n'êtes que des dialecticiens ratés ! », dit-on. Si tel était le cas, l'autonomie de la multitude serait sévèrement limitée, dans la mesure où elle ne saurait exister sans l'Empire, son support dialectique. Nous avons cependant suggéré, en termes philosophiques, que la dynamique de la singularité et de la multiplicité qui définit la multitude refuse l'alternative dialectique entre l'Un et le Multiple : elle englobe les deux sans pour autant s'y réduire. En termes plus politiques, nous affirmons (...) que l'Empire et la multitude ne sont pas symétriques : tandis que l'Empire reste constamment dépendant de la multitude et de sa productivité sociale, la multitude est potentiellement autonome et capable de « faire société » à elle seule. La seconde critique est ici la critique déconstructionniste, qui situe la dialectique de l'autre côté, c'est-à-dire du côté de la nature expansive de la multitude, et qui conteste l'affirmation selon laquelle la multitude est inclusive par nature. « Vous oubliez les dominés ! », s'exclament ses tenants. En d'autres termes, la dialectique se déploie ici entre la multitude et ceux qui en sont exclus. Dans cette perspective, toute identité, y compris la multitude, se définit par son résidu, ceux qu'elle laisse de côté, qu'on les appelle les exclus, les misérables, ou les dominés. Nous pourrions répondre en revenant à l'argument philosophique selon lequel la multitude transpose la logique exclusive et bornée de l'identité et de la différence dans la logique ouverte et expansive de la singularité et de l'être-commun, mais il est plus utile de recourir à titre d'illustration au caractère illimité et indéfini des réseaux répartis. Il peut certainement y avoir des éléments ou des points nodaux situés en dehors d'un réseau, mais ils ne peuvent se situer *nécessairement* en dehors. Les frontières du réseau sont ouvertes et indéfinies. Par ailleurs, il faut rappeler que la multitude est un projet d'organisation politique, et qu'elle ne peut par conséquent se réaliser qu'à travers des pratiques politiques. Personne n'est nécessairement exclu, même si l'inclusion n'est pas garantie : l'expansion du commun est une question pratique, politique.

Ce défi philosophique au potentiel indéfiniment inclusif de la multitude mène immédiatement à une critique politique de poids, selon laquelle la multitude est un concept qui ne s'applique qu'aux régions dominantes et à leurs conditions sociales — c'est-à-dire au Nord — et qui ne peut s'appliquer aux régions dominées du Sud. « Vous n'êtes que des philosophes élitistes du Nord qui prétendent parler au nom du monde entier ! », nous accuse-t-on. Nous avons tenté de répondre à cette pré-

occupation en analysant les paysans, les pauvres et les migrants, et en montrant qu'il existe une tendance au devenir-commun des conditions de production et de travail. Nous sommes toutefois parfaitement conscients (...) du fait que les situations sont extrêmement variables d'une région à l'autre, et qu'elles se distinguent par des hiérarchies très strictes du pouvoir et de la richesse. Notre argument consiste à dire qu'un projet politique commun est *possible*. Cette possibilité, cela va de soi, devra être vérifiée et réalisée dans la pratique. Quoi qu'il en soit, nous refusons toute vision qui impliquerait des étapes linéaires du développement de l'organisation politique, et en particulier l'idée que les régions dominantes seraient prêtes pour le passage à des formes d'organisation comme la multitude, tandis que les régions périphériques seraient condamnées à des formes plus anciennes jusqu'à ce qu'elles arrivent à maturité. Nous sommes tous capables de démocratie. Le défi consiste à traduire cela en organisation politique.

Traduit de l'anglais (américain) par Nicolas Guilhot