Document généré le 12 oct. 2024 00:17

esse arts + opinions

Multitudes, essaims, communautés
Multitudes, Swarms, Communities

Georges Didi-Huberman

Numéro 92, hiver 2018

Démocratie
Democracy

URI : https://id.erudit.org/iderudit/87250ac

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les éditions esse

ISSN

0831-859X (imprimé)
1929-3577 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Didi-Huberman, G. (2018). Multitudes, essaims, communautés / Multitudes, Swarms, Communities. *esse arts + opinions*, (92), 60–67.

Tous droits réservés © Georges Didi-Huberman, 2018

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Multitudes, essaims, communautés[1]

Georges Didi-Huberman

Anonyme
Essaim d'abeilles.
Photo : DR, permission de l'auteur | courtesy of the author

La vie est à nous, si l'on y parvient. Un problème supplémentaire à cette difficulté intrinsèque, c'est qu'il n'y a pas de *nous* pour accorder ensemble les multiples notions à se faire de ce *nous*. Peut-être, d'ailleurs, n'est-ce pas un problème, mais simplement une illustration de la non-unanimité fatale des multitudes, mot qu'il serait donc préférable d'écrire au pluriel : plutôt que « la multitude » – ce qui ressemble déjà à un concept unitaire –, n'y aurait-il pas que des *multitudes sans nombre*, sans noms et en tous lieux différentes, connectées ou non entre elles ? Déjà, le concept source de « multitude libre » (*libera multitudo*) chez Spinoza n'a jamais été sans poser de redoutables problèmes d'interprétation, comme l'a notamment souligné François Zourabichvili dans un volume collectif de lectures croisées autour de ce concept de « multitude libre », en 2008. Le retour attentif de Filippo Del Lucchese à cette notion – interrogée selon une ligne philosophique tendue entre Machiavel et Spinoza, vers une idée à se faire de la *libera seditio* ou « libre soulèvement » – s'ouvre en même temps sur un champ de possibilités interprétatives assez large et conflictuel.

« La multitude ? Quelle multitude ? » s'est demandé Frédéric Lordon dans *Imperium,* un livre dont le titre renvoyait directement à l'*Empire* de Michael Hardt et Antonio Negri : « La multitude comme concept philosophique dit génériquement le réservoir de puissance du monde social, et l'on pourrait même dire le réservoir de puissance *qu'est* le monde social. [...] La pire erreur consiste alors à prendre la multitude philosophique comme un objet réellement existant. [...] Car, sociologiquement parlant, *la* multitude, au singulier, ça n'existe pas. » Dans sa *Grammaire de la multitude,* Paolo Virno avait insisté quant à lui sur le fait que « la multitude ne se débarrasse pas de l'Un, c'est-à-dire de l'Universel » – à charge pour cet universel d'entrer en « exode », par la « force centrifuge » inhérente à la multitude, par rapport à toute « raison d'État ».

Mais ne reviendrait-il pas à la multitude comme concept politique d'éviter l'hypostase des pures abstractions ? Faut-il à tout prix – comme le fait Paolo Virno dès les premières pages de son livre, comme le reprend Marco Bascetta et comme le développent Hardt et Negri dans *Multitude* – opposer la multitude au « peuple » censé ignorer, centraliser ou hiérarchiser toutes les singularités à l'œuvre dans le tumulte des conflits sociaux ? N'est-ce pas ignorer la lutte des classes, qui est loin d'être obsolète, et la place spécifique qu'y occupe « le peuple » au sens de la plèbe ou du prolétariat, sans compter celle « des peuples » dont se compose, à tout bien réfléchir, chaque groupe social voire chaque sujet anthropologiquement envisagé ? Il n'est pas fortuit que certains auteurs tels qu'Alain Badiou, Judith Butler ou Jacques Rancière se soient encore réunis autour de la question *Qu'est-ce qu'un peuple ?* La critique du « peuple-Un » ne vaut pas la réfutation du *dèmos,* comme l'a montré Antoine Chollet à propos de Claude Lefort ou de Cornelius Castoriadis. Et pas plus qu'il ne disqualifie le mot « démocratie » – bien qu'il soit tellement trahi et défiguré dans nos sociétés contemporaines –, Jacques Rancière n'aura voulu abandonner le mot « peuple » à la

1 — Extrait d'un travail en cours, intitulé *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève, 1.*

démagogie identitaire de ses ennemis politiques. Quand les peuples *s'exposent* comme tels, notamment dans les manifestations qui les soudent, fût-ce provisoirement, faut-il encore les priver de cette prérogative à « faire peuples » ?

La notion de multitude, de son côté, a été avancée par Antonio Negri comme la rencontre possible d'un concept fondateur de la philosophie politique chez Spinoza et d'une situation contemporaine – analysée avant tout par Michel Foucault – que caractérise la prégnance des « biopouvoirs », c'est-à-dire des pouvoirs qui font en sorte que la vie ne soit pas « à nous ». On comprend, à ce titre, que sa modélisation épistémique lui vienne directement des disciplines biologiques elles-mêmes. Là où Roberto Esposito puis Alain Brossat ont parlé des biopouvoirs en termes d'*immunité,* Michael Hardt et Antonio Negri auront pensé les contrepouvoirs de la multitude sur le modèle de l'*essaim*. C'est que l'essaim, disent-ils, possède une « intelligence d'un nouvel ordre » : une « intelligence collective », c'est-à-dire « fondamentalement sociale ». « Les essaims que nous voyons se dégager dans les nouvelles organisations politiques réticulaires se composent [...] d'une multitude d'agents créatifs et différents. » N'est-ce pas là quelque chose comme un communisme de l'intelligence et de la *praxis* réunies ?

Modèle d'intelligence collective, sans hiérarchisation, l'essaim offre donc aussi un modèle pour les soulèvements et, plus encore, pour toute idée de guérilla urbaine : « Lorsqu'un réseau réparti passe à l'offensive, il fond sur son ennemi comme une nuée d'insectes : une myriade de forces indépendantes, surgissant de tous côtés, concentrent leurs frappes puis se dispersent dans l'environnement. Vue de l'extérieur, une telle attaque s'apparente à un essaim en raison de son caractère informe. Le réseau étant privé de centre d'où émaneraient des ordres, il ne semble répondre à aucune forme d'organisation aux yeux de ceux qui restent prisonniers des schémas traditionnels – tout n'est qu'anarchie et spontanéité. L'offensive réticulaire évoque une nuée d'oiseaux ou un essaim d'insectes sortis tout droit d'un film d'horreur, une multitude d'assaillants qui semblent agir au hasard, inconnus, imprévisibles, invisibles et inattendus. Si l'on plonge notre regard à l'intérieur du réseau, cependant, on s'aperçoit qu'il est organisé, rationnel et créatif. Il est habité par une intelligence en essaim. »

L'image est fascinante parce qu'elle est bien plus qu'une simple allusion visuelle. Plutôt qu'une forme, fût-elle « informe », c'est d'abord une *formation* esthétiquement remarquable : beauté de ces essaims d'abeilles ou de ces nuées d'insectes qu'on appelle également des « tempêtes », lyrisme de ces « murmures d'oiseaux », comme on dit, qui savent décrire dans l'espace d'extraordinaires métamorphoses de trajectoires. Mais c'est aussi un redoutable modèle d'efficacité pratique dont on ne voit pas la « tête pensante » ou le général en chef. Voilà comment, se dit-on alors, les mouvements de protestations sociales seraient susceptibles d'accéder – comme par « pollinisation » – à une réelle envergure politique, comme l'a suggéré en 2012 Yann Moulier Boutang dans le cadre du numéro de *Multitudes* consacré aux soulèvements. Mais la réalité inhérente à cette image est beaucoup moins « indépendante », « imprévisible » ou « créative » que Hardt et Negri ne l'ont laissé entendre. Par exemple, il n'y a pas d'essaim d'abeilles sans le couronnement préalable, si je puis dire, d'une nouvelle reine : la hiérarchie est absolue, tout tourne ou tourbillonne autour de la reine dont les sujets ne sont que d'aveugles serviteurs. De même, il n'y a pas de nuée d'oiseaux sans l'instinct grégaire qui les maintient « égaux » dans le sens le moins libre qui soit, puisqu'il les tient prisonniers dans une « formation » – au sens militaire – à but préétabli, qui est de prédation alimentaire. Ce n'est pas un hasard si l'« intelligence en essaim » constitue un thème central des logistiques pour les grandes industries contemporaines et des notions stratégiques les moins « anarchiques » qui soient, ainsi qu'on l'observe dans certains travaux du National Defense Research Institute lié à l'armée des États-Unis d'Amérique.

Enfin, le modèle éthologique de l'essaim illustrera difficilement la notion politique de *communauté* qui est en jeu, de Spinoza à Kant ou de Hegel à Marx et au-delà, à travers tous les processus où des peuples décident de se soulever en vue de leur émancipation, de leur libre arbitre et de leur statut d'égalité démocratique. Pierre Dardot et Christian Laval, dans leur volumineuse somme intitulée *Commun,* rendent hommage au travail de Michael Hardt et d'Antonio Negri parce qu'il a « donné la première théorie du commun, ce qui a eu le mérite historique de faire passer la réflexion du plan des expériences concrètes des *commons* (au pluriel) à une conception plus abstraite et politiquement plus ambitieuse du *commun* (au singulier). » Mais ils n'en chercheront pas moins à « *refonder* le concept de commun [jusqu']au "fond des choses", à la racine du droit et de l'économie politique », mais aussi des pratiques de soulèvements organisées en *communes,* comme cette « commune de Taksim » mise en place à Istanbul au printemps 2013. C'est à travers une « auto-institution de la société » – concept-clé issu de la pensée de Cornelius Castoriadis – que les deux auteurs finiront par envisager la consistance d'une telle « communauté ».

Bref, la vie est à nous si l'on parvient à constituer ou, plutôt, à « auto-instituer » le *nous* en tant que tel : c'est-à-dire une relation entre sujets fondée sur un *avec* librement décidé. Voilà pourquoi la *communauté* humaine n'a, structurellement parlant, que peu à voir avec une formation d'essaim qui n'est, à tout prendre, qu'une forme parmi d'autres des luttes pour la vie. Contre l'Empire et sa « mondialisation » des pouvoirs, Jean-Luc Nancy propose que sans relâche soient créés « un monde », « des mondes » ou « le monde » lui-même : « *Créer le monde* veut dire : immédiatement, sans délai, rouvrir chaque lutte possible pour un monde, c'est-à-dire pour ce qui doit former le contraire d'une globalité d'injustice sur fond d'équivalence générale. » Chaque lutte possible ? Cela veut dire : toutes les formes possibles de la lutte, toutes les *formations*

Voilà pourquoi il ne suffit pas d'observer qu'il y a *des* peuples, *des* multitudes ou *des* communautés : il faudrait aussi penser comment ils forment différents modes de partage dans lesquels *je* ni *tu*, *il* ni *elle* ne sont oubliés dans le *nous* fragile qui les réunit, à un certain moment de l'histoire, sans les subsumer.

possibles. Y compris anarchiques, comme dans les mouvements de « panique » où se joue le perpétuel mouvement de flux et de reflux du politique, ce que Nancy avait montré, avec Philippe Lacoue-Labarthe, dans un texte de 1979 intitulé « La panique politique ».

En ordre serré comme en ordre dispersé, en mots d'ordre unitaires comme en « mêlées » informes (dont Nancy a fait l'éloge), en « troupes » plurielles comme en débordements singuliers (dont Nancy fera aussi l'éloge, à travers une exégèse du mot *trop,* souvent indicatif des soulèvements), la lutte pour « créer un monde », si ce n'est « le monde », prend toutes les formes possibles pour qu'un *nous* advienne et qu'une communauté se reconnaisse comme telle. Très tôt, Jean-Luc Nancy s'est soucié du rapport mystérieux qui lie *chacun de nous* au *nous* lui-même. En 1982, *Le Partage des voix* en appelait à « une tâche inédite à l'égard de la communauté : ni sa réunion, ni sa division, ni son assomption, ni sa dispersion, mais son *partage* ». En 1986, *La Communauté désœuvrée,* avant même d'avoir à affronter la pensée politique de Georges Bataille, s'ouvrait sur une citation extraite du fameux poème de Hölderlin « Pain et vin », où la « part de chacun » était pesée à l'aune de notre « commune mesure » :

« [...] toujours subsiste une mesure
Commune à tous, bien qu'à chacun
aussi en propre part
Vers où se rend et va chacun
autant qu'il peut. »

Il ne suffit pas de constater que *chacun* tire sa propre vie d'un *avec* et forme, de ce fait, la communauté d'un *nous.* Entre *chacun* et *nous,* il y a toute une phénoménologie dont Hegel – au-delà du kantien *Projet de paix perpétuelle* – a donné les grandes lignes avec son fameux modèle du désir et de la confrontation, de la domination et de la reconnaissance. Et maintenant ? Maintenant, après Auschwitz et Hiroshima, les guerres de décolonisation et les révoltes étudiantes des années 1960, le déclin du communisme d'État et l'établissement de l'Empire néocapitaliste ? Jean-Luc Nancy n'oublie pas qu'entre le *chacun* et le *nous,* le *nous* et le *ils,* il y a d'abord une grande *colère* devant l'intolérable : « La colère est le sentiment politique par excellence. En elle, il s'agit de l'inadmissible, de l'intolérable, et d'un refus, d'une résistance qui se jette d'emblée au-delà de tout ce qu'elle peut raisonnablement accomplir – pour frayer les voies possibles de quelque nouvelle négociation du raisonnable, mais aussi d'une vigilance intraitable. »

Il faut alors parler de *comparution* dans la mesure où toute « communauté de l'existence », ainsi que l'appelle Nancy, suppose que chacun apparaisse à l'autre et soit reconnu dans sa différence. Ontologie de la coexistence que développa, en 1996, un livre admirable, *Être singulier pluriel.* Mais la comparution revêt elle-même une infinie pluralité de formes ou de rythmes, tant il est vrai que, loin d'être un « être-ensemble » par simple assemblage, la communauté doit compter avec ses propres affrontements internes : *Communauté affrontée,* donc. Mais communauté capable de se « constituer », de surgir à partir du rythme même où bat le *chacun* avec le *nous* : « cela donc qui fait le "commun" en tant que tel : l'élan et l'évènement où il nait. [Car] rien n'est donné, ni au début, ni à la fin, comme l'unité substantielle d'une communauté, mais "la communauté" nomme le fait d'un partage incessant qui ne répartit rien de donné mais qui se confond avec la condition d'être-exposé. »

De cette phrase issue de *La Communauté désavouée,* Jean-Luc Nancy pouvait conclure, tout au bout de son parcours : « Qu'on le veuille ou non, ce qui toujours précède et qui par conséquent fait aussi l'évènement le plus immémorial, c'est bien sinon le commun, du moins le *cum* dont dérive aussi bien le *contra* [le "contre"] que le *comes* ["celui qui marche avec, le compagnon"] et qui précède de très loin toute préoccupation de communauté et même de copulation, de conjonction ou de conversation. Toute ontologie est beaucoup trop courte, qui avant l'être ne remonte pas au rapport. Et toute politique est trop longue, qui prétend se fonder en ontologie. » D'où la propension, chez Jean-Luc Nancy, à penser la « liberté comme expérience » et comme « force » – voire comme « force de la force en général, ou la résistance même de l'existence » – plutôt que comme institution abstraite. D'où son interrogation sur la démocratie en tant que « partage de l'incalculable », voire sur la politique elle-même envisagée selon son propre « au-delà ». Hypothèses commentées, entre autres, dans les réflexions de chercheurs tels que Philip Armstrong ou Federico Ferrari, Tomás Maià ou Federico Nicolao, Martin Crowley, Pierre-Philippe Jandin, Boris Manchev ou Frédéric Neyrat qui a voulu parler d'un « communisme existentiel » chez Jean-Luc Nancy.

Un même défi traverse cependant la pensée de la multitude chez Antonio Negri et celle de la communauté chez Jean-Luc Nancy. Ce défi fut également commun aux différents philosophes de la différence qu'étaient, avant eux, Jacques Derrida, Gilles Deleuze ou Michel Foucault. Il consiste à ne plus penser philosophiquement la sphère de l'expérience humaine – à commencer par la sphère politique – selon les oppositions canoniques du singulier et de l'universel ou du particulier et du général. Voilà pourquoi il ne suffit pas d'observer qu'il y a *des* peuples, *des* multitudes ou *des* communautés : il faudrait aussi penser comment ils forment différents modes de partage dans lesquels *je* ni *tu, il* ni *elle* ne sont oubliés dans le *nous* fragile qui les réunit, à un certain moment de l'histoire, sans les subsumer. Resterait à savoir, dans chaque cas, comment cela est pratiquement possible. ●

Références bibliographiques (par ordre d'apparition)

ZOURABICHVILI, François. « L'énigme de la "multitude libre" », dans Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy (dir.), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du* Traité politique *de Spinoza,* Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 69-80.

JAQUET, Chantal, Pascal SÉVÉRAC et Ariel SUHAMY (dir.), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du* Traité politique *de Spinoza,* Paris, Éditions Amsterdam, 2008, 139 p.

DEL LUCCHESE, Filippo. *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza,* trad. P. Pasquini, Paris, Éditions Amsterdam, 2010, p. 179-260.

LORDON, Frédéric. *Imperium. Structures et affects des corps politiques,* Paris, La Fabrique Éditions, 2015, p. 103-104.

VIRNO, Paolo. *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines,* trad. V. Dassas, Nîmes-Montréal, Éditions de l'Éclat-Conjonctures, 2002 (éd. 2007), p. 7-9, 34 et 70-77.

BASCETTA, Marco. « Multitudine, popolo, massa », *Controimpero,* Rome, Manifestolibri, 2002, p. 67-80.

HARDT, Michael et Antonio NEGRI. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire,* trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004 (éd. 2006), p. 8, 103 et 125-126.

BADIOU, Alain et coll. *Qu'est-ce qu'un peuple ?,* Paris, La Fabrique Éditions, 2013, 124 p.

CHOLLET, Antoine. « "Peuple-Un" ou *dèmos* : les figures du peuple chez Lefort et Castoriadis », dans Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique,* Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 31-42.

RANCIÈRE, Jacques. « Les gros mots », *Les Scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975-1985),* Lyon, Horlieu Éditions, 2003, p. 7-18.

RANCIÈRE, Jacques. *La Méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan,* Paris, Bayard, 2012, 400 p.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Peuples exposés, peuples figurants. L'œil de l'histoire, 4,* Paris, Les Éditions de Minuit, 2012, 288 p.

ESPOSITO, Roberto. *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique,* trad. B. Chamayou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, p. 129-144.

BROSSAT, Alain. *La Démocratie immunitaire,* Paris, La Dispute, 2003, 128 p.

BROSSAT, Alain. *Droit à la vie ?,* Paris, Le Seuil, 2010, 272 p.

HARDT, Michael et Antonio NEGRI, op. cit., p. 117-119.

MOULIER BOUTANG, Yann. « Des mouvements à la politique », *Multitudes,* n° 50 (mars 2012), p. 31-38.

KENNEDY, James et Russell C. EBERHART. *Swarm Intelligence,* San Diego, Academic Press, 2001, 512 p.

ARQUILLA, John et David RONFELDT. *Swarming and the Future of Conflict,* Santa Monica (Californie), RAND-National Defense Research Institute, 2000, 102 p.

EDWARDS, Sean J.A.. *Swarming on the Battlefield: Past, Present, and Future,* Santa Monica (Californie), RAND-National Defense Research Institute, 2000, 107 p.

DARDOT, Pierre et Christian LAVAL. *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle,* Paris, La Découverte, 2014, p. 17, 19 et 575-578.

NANCY, Jean-Luc. *La Création du monde ou la mondialisation,* Paris, Éditions Galilée, 2002, p. 63.

LACOUE-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY. « La panique politique », *La Panique politique, suivi de Le peuple juif ne rêve pas,* Paris, Christian Bourgois, 2013, p. 9-60.

NANCY, Jean-Luc. « Éloge de la mêlée », *Être singulier pluriel,* Paris, Éditions Galilée, 1996 (éd. augmentée, 2013), p. 169-182.

NANCY, Jean-Luc. « Trop. Carnet-Notes », dans Louise Déry, Ginette Michaud et Georges Leroux (dir.), *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger,* Montréal, Galerie de l'UQAM, 2006, p. 29-30.

NANCY, Jean-Luc. *Le Partage des voix*, Paris, Éditions Galilée, 1982, p. 90.
NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986 (éd. 1990), p. 7.
NANCY, Jean-Luc. «La comparution», dans Jean-Christophe Bailly et Jean-Luc Nancy, *La Comparution. Politique à venir*, Paris, Christian Bourgois, 1991, p. 47 et 58-59.
NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée, 1996 (éd. augmentée, 2013), p. 15-123.
NANCY, Jean-Luc. *La Communauté affrontée*, Paris, Éditions Galilée, 2001, p. 43.
NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désavouée*, Paris, Éditions Galilée, 2014, p. 28-29 et 159-160.
NANCY, Jean-Luc. *L'Expérience de la liberté*, Paris, Éditions Galilée, 1988, p. 133 et *passim*.
NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*, Paris, Éditions Galilée, 2008, p. 33-36.
NANCY, Jean-Luc. *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, Paris, Éditions Galilée, 2011, 64 p.
NANCY, Jean-Luc. «Politique et/ou politique», *Lignes*, nº 47, 2015 («Derrida politique»), p. 310-323.
ARMSTRONG, Philip. *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 2009, 328 p.
FERRARI, Federico, Tomás MAIÀ et Federico NICOLAO. «La convocation», dans Gisèle Berkman et Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions Nouvelles Cécile Defaux, 2012, p. 65-82.
CROWLEY, Martin. «Ensemble sans l'être, grâce à rien», dans Gisèle Berkman et Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions Nouvelles Cécile Defaux, 2012, p. 467-476.
JANDIN, Pierre-Philippe. *Jean-Luc Nancy : retracer le politique*, Paris, Michalon Éditions, 2012, 100 p.
MANCHEV, Boris. «La matière du monde et l'*aisthesis* du commun», dans Gisèle Berkman et Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions Nouvelles Cécile Defaux, 2012, p. 375-391.
NEYRAT, Frédéric. *Le Communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2013, 96 p.

Multitudes, Swarms, Communities[1]

Georges Didi-Huberman

Life belongs to us, if we succeed in making it ours. Beyond the inherent difficulty, the problem is that there is no *we* to collectively reconcile the multiple notions formed of this *us*. However, perhaps this is not a problem but simply an illustration of the inevitable non-consensus of multitudes, a word, therefore, that is better written in the plural: rather than "the multitude"—which already resembles a unitary concept—are there not merely *countless multitudes*, nameless and in different places, connected to each other or not? The source concept of "free multitude" (*libera multitudo*), developed by Spinoza, has already led to considerable problems of interpretation, as François Zourabichvili emphasized in an essay published in a 2008 collection of works assembled around the notion of "free multitude." Filippo Del Lucchese's careful return to this notion—examined through a line of thought spanning Machiavelli and Spinoza in order to develop an idea of *libera seditio* or "freedom to revolt"—at the same time opens itself up to a rather large and conflicting field of interpretive possibilities.

"The multitude? Which multitude?" Frédéric Lordon asks in *Imperium,* a book whose title is a direct reference to *Empire* by Michael Hardt and Antonio Negri: "The multitude as a philosophical concept generically indicates the reserve of power of the social world and we could even say the reserve of power *that is* the social world.... The gravest error, therefore, consists in taking the philosophical multitude for an object that actually exists.... Since, sociologically speaking, *the* multitude, in the singular, does not exist." In *A Grammar of the Multitude,* Paolo Virno insists that "the multitude does not rid itself of the *One*, of the universal"—provided that the universal goes into "exodus" through the "centrifugal movement" inherent in the multitude, with respect to any "reason of State."

Yet, is it not up to the multitude as a political concept to avoid the hypostasis of pure abstraction? Must we at all costs oppose—as Virno does from the very first pages of his book, as Marco Bascetta discusses, and as Hardt and Negri develop in *Multitude*—the multitude to "the people"? Are we supposed to disregard, centralize, or hierarchize all the singularities at play in the tumult of social conflict? Does this not entail disregarding class struggle, which is far from being obsolete, and the specific place that "the people"—in the sense of commoners or the proletariat—occupy, not to mention the place of "peoples," which, when carefully considered, make up every social group, perhaps even every anthropologically envisaged subject? It is not by chance that writers such as Alain Badiou, Judith Butler, and Jacques Rancière have again come together in a book titled *What Is a People?* The critique of "One-people" does not refute the *dêmos,* as Antoine Chollet illustrates with respect to Claude Lefort and Cornelius Castoriadis. And just as Jacques Rancière has not discredited the word "democracy"—despite its being grossly betrayed and distorted in contemporary societies—he would not wish to abandon the word "people" to the identity-based rhetoric of his political enemies. When peoples *bare themselves* as such, particularly in demonstrations that unite them, even if only temporarily, must they still be denied the prerogative to "form peoples"?

The notion of multitude has been put forward by Antonio Negri as the possible encounter between a foundational concept of Spinoza's political philosophy and a contemporary situation—first and foremost analyzed by Michel Foucault—exemplified in the pressure exerted by "biopower," which is the set of powers working to ensure that life does not "belong to us." In this regard, Foucault's epistemic modelling is drawn directly from biological fields. Whereas Roberto Esposito and, later, Alain Brossat discuss biopower in terms of *immunity*, Hardt and Negri base their concept of the counterpower of the multitude on the model of the *swarm*. In their view, the swarm possesses a "new kind of intelligence": a "collective intelligence"—that is, "fundamentally social." "The swarms that we see emerging in the new network political organizations... are composed of a multitude of different creative agents." Does this not reunite intelligence and praxis in a kind of communism?

As a model of collective intelligence without hierarchy, the swarm offers a model for revolt and, even more importantly, for all types of urban guerrilla warfare: "When a distributed network attacks, it swarms its enemy: innumerable independent forces seem to strike from all directions at a particular point and then disappear back into the environment. From an external perspective, the network attack is described as a swarm because it appears formless. Since the network has no centre that dictates order, those who can only think in terms of traditional models may assume it has no organization whatsoever—they see mere spontaneity and anarchy. The network attack appears as something like a swarm of birds or insects in a horror film, a multitude of mindless assailants, unknown, uncertain, unseen, and unexpected. If one looks inside a network, however, one can see that it is indeed organized, rational, and creative. It has swarm intelligence."

The image is fascinating because it is much more than a simple visual allusion. "Formless" rather than a form, it is first and foremost an aesthetically remarkable *formation*: the beauty in these swarms of bees or clouds of insects that we also call "showers," the lyricism in these "drifts of birds" that articulate extraordinary metamorphoses of trajectories in space. Yet it is also a formidable model of practical efficiency, in which we do not see the "mastermind" or commander-in-chief. This is how social protest movements may be able to gain—as if by "pollination"—real political weight, as Yann Moulier Boutang suggested in a 2012 issue of *Multitudes* focused on revolts. Yet the reality inherent in this image is much less "independent," "unexpected," or "creative" than Hardt and Negri would have us understand. For example, there is no swarm of bees without the prior coronation, so to speak, of a new queen: the hierarchy is absolute; everything turns or twirls around the queen, whose subjects are only blind servants. Similarly, there is no cloud of birds without the herd instinct that keeps them "equal" in an unfree sense, because it holds them prisoner in "formation"—in the military sense—with the predetermined goal of dietary predation. It is no coincidence that "swarm intelligence" is a central theme of logistics for major contemporary industries and of the less "anarchistic" strategic notions of the United States military, as can be seen in some of the work done by the National Defense Research Institute.

Lastly, it is difficult to use the ethological model of the swarm to illustrate the political notion of *community* that, from Spinoza to Kant or from Hegel to Marx and beyond, is at play in all processes in which peoples decide to revolt and fight for their emancipation, self-determination, and democratic equality. In their comprehensive treatise *Commun*, Pierre Dardot and Christian Laval pay tribute to the work of Hardt and Negri for "offering the first theory of the common, whose historical merit was to shift the thinking from the level of concrete experience of the *commons* (in the plural) to a more abstract and politically more ambitious understanding of the *common* (in the singular)." Yet not only will they seek to "*reroot* the concept of the common at the 'root of the matter,' the foundation of law and political economy," but also to reroot the notion of practices of revolt organized as *communes,* such as the "Taksim commune" established in Istanbul in the spring of 2013. Dardot and Laval ultimately envisage that such a "community" would take shape through a "self-institution of society"—a key concept in Cornelius Castoriadis's philosophy.

Anonyme
Vol d'étourneaux.
Photo : DR, permission de l'auteur | courtesy of the author

1 — Excerpt from a work in progress titled *Desire Disobey—What Rouses Us to Revolt, 1.*

Anger is the political sentiment par excellence. It brings out the qualities of the inadmissible, the intolerable.

So, life belongs to us if we succeed in constituting or, rather, "self-instituting" the *we* as such: as a relationship between subjects that is founded on a freely chosen *with*. This is why the human *community*, structurally speaking, has very little to do with a swarm formation, which is, all things considered, only one form among others in the struggle for life. Counter to the Empire and its "globalization" of power, Jean-Luc Nancy proposes that "a world," "worlds," or "the world" itself be ceaselessly created: "*To create the world* means: immediately, without delay, reopening each possible struggle for a world, that is, for what must form the contrary of a global injustice against the background of general equivalence." Each possible struggle? That is to say, all possible forms of struggle, all possible *formations*, including anarchist ones such as "panic" movements in which the perpetual ebb and flow of politics plays out, as Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe showed in a 1979 essay titled "La panique politique."

In closed ranks or dispersed flanks, in single slogans or formless "mêlées" (extolled by Nancy), in plural "troops" (also extolled by Nancy through an exegesis of the word *trop* [excessive], often indicative of revolts), or in singular outbursts, the struggle to "create a world," if not "the world," takes all possible forms so that a *we* happens and a community recognizes itself as such. Very early on, Nancy was concerned with the mysterious relationship that connects *each of us* to *us*. In 1982, in "Sharing Voices," he called for "a new task with regards to the community: neither its reunion, not its division, neither its assumption, nor its dispersion, but its *sharing*." In 1986, even before having to confront the political thought of Georges Bataille, he opened *La Communauté désœuvrée* [The Inoperative Community] with a quotation excerpted from Hölderlin's famous poem "Bread and Wine," in which "each one's allotted part" was conceived according to the measure "common to us all":

... always a measure exists,

Common to all, though his own to each one is also allotted,

Each of us makes for the place, reaches the place that he can.

It is not enough to understand that *each* individual draws her or his own life from a *with* and, as a result, forms the community of a *we*. An entire phenomenology exists between *each* and *we*, which Hegel—beyond Kant's *Perpetual Peace*—outlined in his famous model of desire and confrontation, domination and gratitude. And now? Now, after Auschwitz and Hiroshima, the wars of decolonization and the student movements of the 1960s, the fall of communist states and the establishment of the neo-capitalist empire? Nancy does not forget that between the *each* and the *we*, the *we* and the *they*, there is first great *anger* in the face of the intolerable: "Anger is the political sentiment par excellence. It brings out the qualities of the inadmissible, the intolerable. It is a refusal and a resistance that with one step goes beyond all that can be accomplished reasonably—in order to open possible paths for a new negotiation of the reasonable but also paths of an uncompromising vigilance."

We must therefore speak of *compearance* insofar as any "community of existence," as Nancy calls it, implies that each individual would appear to the other and both would be recognized in their difference. This ontology of coexistence was elaborated in 1996 in a commendable book, *Being Singular Plural*. Yet compearance itself takes on an infinite plurality of forms or rhythms, given the fact that far from being a "being-together" by simply assembling, the community must confront its own internal conflicts: *Confronted Community,* therefore. Yet also a community able to "constitute" itself, to emerge from the rhythm in which the *each* pulses with the *we*: "that which creates the 'common' as such, the impetus and event in which it is born. [For] nothing is given, whether at the beginning or end, as the substantial unity of a community but 'community' names the fact of incessant sharing that does not share out anything previously given but becomes the condition of being-exposed."

Following from this excerpt from *The Disavowed Community,* Nancy is able to follow a trajectory to conclude, "Whether one likes it or not, the common is what always precedes—and consequently what creates—the most immemorial event, or at least the *cum* from which the *contra* and *comes* ['he who walks with, the companion'] also derive, and which by far precedes all preoccupation with community and even copulation, conjunction, or conversation. Any ontology is too limited that cannot be traced back to relation prior to being. And all politics that seeks to found itself ontologically is too much." From this stems Nancy's tendency to think of freedom as "experience" and as "force"—even as "the force of force in general, or the very resistance of the thing's existence"—rather than as an abstract institution. From this comes his investigation of democracy as "the sharing (out) of the incalculable" and even of politics itself, envisaged according to its own "beyond." These hypotheses, among others, have been discussed by scholars such as Philip Armstrong and Federico Ferrari, Tomás Maià and Federico Nicolao, Martin Crowley, Pierre-Philippe Jandin, Boris Manchev, and Frédéric Neyrat, who writes of an "existential communism" in Nancy's thought.

Yet the same challenge traverses both Negri's thinking of the multitude and Nancy's thinking of the community. This challenge was also common to various philosophers of difference who came before them, such as Jacques Derrida, Gilles Deleuze, and Michel Foucault. It involves no longer philosophically conceptualizing the sphere of human experience—starting with the political sphere—according to the canonical oppositions of the singular and the universal or the particular and the general. Hence it does not suffice to observe that there are *many* peoples, multitudes, or communities: one must also consider how they form different modes of sharing, in which *I* or *you*, *he* or *she* are not forgotten in the fragile *we* that unites them at a certain moment in history, without subsuming them. It remains to be seen, in each case, how this is possible in practice.

Translated from the French by **Oana Avasilichioaei**

Bibliographical references (in order of appeareance)

ZOURABICHVILI, François. 2008. "L'énigme de la "multitude libre." In *La Multitude libre. Nouvelles lectures du* Traité politique *de Spinoza*, edited by Chantal Jaquet, Pascal Sévérac and Ariel Suhamy, 69—80. Paris: Éditions Amsterdam.

JAQUET, Chantal, Pascal SÉVÉRAC, and Ariel SUHAMY, eds. 2008. *La Multitude libre—Nouvelles lectures du* Traité politique *de Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam.

DEL LUCCHESE, Filippo. 2009. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza—Tumult and Indignation*), 115—66. London and New York: Continuum.

LORDON, Frédéric. 2015. *Imperium—Structures et affects des corps politiques*, 103—04. Paris: La Fabrique Éditions.

VIRNO, Paolo. 2004. *A Grammar of the Multitude—For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, translated by Isabella Bertoletti, James Cascaito and Andrea Casson, 42, 45, 66—71. Los Angeles and New York: Semiotext(e).

BASCETTA, Marco. 2002. "Multitudine, popolo, massa." In *Controimpero*, 67—80. Rome: Manifestolibri.

HARDT, Michael and Antonio NEGRI. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, xiv, 79, 93—95. New York: Penguin.

BADIOU, Alain, et al. 2016. *What Is a People?*. Translated by Jody Gladding. New York: Columbia University Press.

CHOLLET, Antoine. 2015. "'Peuple-Un' ou *dèmos* : les figures du peuple chez Lefort et Castoriadis." In *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, edited by Nicolas Poirier, 31—42. Lormont: Le Bord de l'eau.

RANCIÈRE, Jacques. 2011. "Preface," in *Staging the People: The Proletarian and His Double*, translated by David Fernbach, 7—19. London and New York: Verso.

RANCIÈRE, Jacques. 2016. *The Method of Equality: Interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan*. Translated by Julie Rose. Cambridge: Polity Press.

DIDI-HUBERMAN, Georges. 2012. *Peuples exposés, peuples figurants. L'œil de l'histoire, 4*. Paris: Les Éditions de Minuit.

ESPOSITO, Roberto. 2013. *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*, translated by Rhiannon Noel Welch, 57—66. New York: Fordham University Press.

BROSSAT, Alain. 2003. *La Démocratie immunitaire*. Paris: La Dispute.

BROSSAT, Alain. 2010. *Droit à la vie?* Paris: Le Seuil.

HARDT, and NEGRI, *Multitude*, 91—93.

MOULIER BOUTANG, Yann. 2012. "Des mouvements à la politique." *Multitudes* 50: 31—38.

KENNEDY, James and Russell C. EBERHART. 2001. *Swarm Intelligence*. San Diego: Academic Press.

ARQUILLA, John and David RONFELDT. 2000. *Swarming and the Future of Conflict*. Santa Monica: RAND-National Defense Research Institute.

EDWARDS, Sean J. A. 2000. *Swarming on the Battlefield: Past, Present, and Future*. Santa Monica: RAND-National Defense Research Institute.

DARDOT, Pierre and Christian LAVAL. 2014. *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*, 17, 19, 575—78. Paris: La Découverte.

NANCY, Jean-Luc. 2007. *The Creation of the World or Globalization*, translated by François Raffoul and David Pettigrew, 54. Albany: State University of New York Press.

LACOUE-LABARTHE, Philippe and Jean-Luc NANCY. 2005. "La panique politique." In *Retreating the Political*, edited by Simon Sparks, 1—28. London: Routledge.

NANCY, Jean-Luc. 2000. "Eulogy for the Mêlée." In *Being Singular Plural*, translated by Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne, 145—58. Stanford: Stanford University Press.

NANCY, Jean-Luc. 2006. "Trop. Carnet-Notes." In *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, edited by Louise Déry, Ginette Michaud and Georges Leroux, 29—30. Montreal: Galerie de l'UQAM.

NANCY, Jean-Luc. 1990. "Sharing Voices." In *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*, edited by Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, 247. Albany: State University of New York Press.

NANCY, Jean-Luc. 1986 (1990). *La Communauté désœuvrée*, 7. Paris: Christian Bourgois.

HÖLDERLIN, Friedrich. 1980. "Bread and Wine." In *Poems and fragments*, translated by Michael Hamburger, 245. Cambridge: Cambridge University Press.

NANCY, Jean-Luc. 1992. "La Comparution / The Compearance: From the Existence of 'Communism' to the Community of 'Existence,'" translated by Tracy B. Strong, 375, 371. *Political Theory* 20, (3): 371—98.

NANCY, Jean-Luc. 2000. *Being Singular Plural*. Translated by Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.

NANCY, Jean-Luc. 2003. "The Confronted Community," translated by Amanda Macdonald, 31. *Postcolonial Studies* 6 (1): 23—36.

NANCY, Jean-Luc. 2016. *The Disavowed Community*, translated by Philip Armstrong, 9, 76, 108. New York: Fordham University Press.

NANCY, Jean-Luc. 1993. *The Experience of Freedom*, translated by Bridget McDonald, 102 passim. Stanford: Stanford University Press.

NANCY, Jean-Luc. 2010. *The Truth of Democracy*, translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, 17—18. New York: Fordham University Press.

ARMSTRONG, Philip and Jason SMITH. 2015. "Politics and Beyond: An Interview with Jean-Luc Nancy." *Diacritics* 43 (4): 90—108.

NANCY, Jean-Luc. 2014. "The Political and/or Politics." Translated by Christopher Sauder. *Oxford Literary Review* 36 (1): 5—17.

ARMSTRONG, Philip. 2009. *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

FERRARI, Federico, Tomás MAIÀ and Federico NICOLAO. 2012. "La convocation." In *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, edited by Gisèle Berkman and Danielle Cohen-Levinas, 65—82. Nantes: Éditions Nouvelles Cécile Defaux.

CROWLEY, Martin. 2012. "Ensemble sans l'être, grâce à rien." In *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, edited by Gisèle Berkman and Danielle Cohen-Levinas, 467—76. Nantes: Éditions Nouvelles Cécile Defaux.

JANDIN, Pierre-Philippe. 2012. *Jean-Luc Nancy: retracer le politique*. Paris: Michalon Éditions.

MANCHEV, Boris. 2012. "La matière du monde et l'*aisthesis* du commun." In *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, edited by Gisèle Berkman and Danielle Cohen-Levinas, 375—91. Nantes: Éditions Nouvelles Cécile Defaux.

NEYRAT, Frédéric. 2013. "Jean-Luc Nancy: An Existential Communism." Translated by Arne De Boever. *Parrhesia* 17: 25—28.