

FORMAS
DE VIDA
FORMS
OF LIFE
FORMES
DE VIE

COLECCÃO TA PRAGMATA

ANDRÉ BARATA
JOSÉ MANUEL SANTOS
/ORG.

 PRAXIS

Título/Title/Titre: Formas de Vida/Forms of Life/Forme de Vie

Orgs.: André Barata e José Manuel Santos

Os trabalhos publicados foram sujeitos a peer review.

The published papers were subject to peer review.

Les travaux publiés ont été soumis par peer review.

Editora Praxis

Colecção/Collection: Ta Pragmata

Direcção/Direction: José António Domingues e Olivier Féron

Design: Cristina Lopes

ISBN

978-989-654-786-8 (papel)

978-989-654-788-2 (pdf)

978-989-654-787-5 (epub)

Depósito Legal

488975/211

Tiragem: Print-on-demand

Universidade da Beira Interior

Rua Marquês D'Ávila e Bolama.

6201-001 Covilhã. Portugal

www.ubi.pt

Covilhã, 2021

© 2021, André Barata e José Manuel Santos.

© 2021, Universidade da Beira Interior.

**FORMAS
DE VIDA**
FORMS
OF LIFE
FORMES
DE VIE

COLECCÃO TA PRAGMATA

ANDRÉ BARATA
JOSÉ MANUEL SANTOS
/ORG.

 **PRAXIS**

Índice/Contens/Indice

Introduction	11
André Barata and José Manuel Santos	
1 — Communauté, individu, système: la question de la forme de vie dans la société des individus et des systèmes	27
José Manuel Santos	
2 — Richesse, préférences et formes de vie: les promesses non tenues de l'économie	57
Claire Pignol	
3 — Conventions de régulation et formes de vie présumées	87
Emmanuel Picavet	
4 — New forms of citizenship and exclusion	109
Maria João Cabrita	
5 — Any hope for plurality? On the ideological function of capitalism and the possibility of transformation	131
Gonçalo Marcelo	
6 — Time, truth and ethics: transformations and impacts on the ethical and epistemic condition of contemporary subjects	157
Ana Leonor Santos and André Barata	
7 — La déclinaison opéraïste de la problématique des «formes de vie»	179
Irene Viparelli	

8 — Wittgenstein, justice, and liberalism Robert Vinten	205
9 — The <i>Eudaimonia</i> of the book in question: archaeology of contemporary forms of reading Daniel Melo	235
10 — L'aventure comme ouverture affective de l'à-venir: une approche phénoménologique Irene Borges-Duarte	275

Introduction

André Barata and José Manuel Santos

Contemporary societies are regulated by a complex system, which tends to be exhaustive, supported by growing social and technical interdependence. This system is composed of sub-systems: global economic production, liberal political institutions and a social organization based on labour. As a whole, these three dimensions – political, economical, social – tend to compress contemporary life forms into a single way of life, primarily structured by systemic functionality. Although it admits variations of degree (or even, to some extent, qualitative differences), the functional codes (of systems) guide actions daily and impose severe limitations on lifestyles, which are particularly noticeable when the struggle for survival, both economically and socially, mobilizes all of one's time and energy. The means obliterate the ends, functioning obliterates meaning, survival obliterates the proper human "life". At the political level, liberal thought masks the "malaise of modern civilization" resulting from these limitations by evacuating the question on forms of life to the private sphere, concurrently with the insistence on an abstract political ethic of the "just", ultimately determining the form and functioning of the institutions, which overrides any and all ethics of "good".

Particularly in the field of economics, there is a framework that promotes a way of life, which tends to transform individuals into subjects of consumption and production and tends to reduce all their relationships to a market transaction.

Forms of life are privatized as far as political philosophical consideration is concerned, but they are also privatized economically in the sense that they tend to turn themselves into market supply given the hegemony of the market in the contemporary social world.

Lastly, the conditions that organize human existence also tend to naturalize a commodified conception of social time. On one hand, contemporary temporality tends to conform itself to a regime of planned obsolescence and fragmentary experience; on the other, the conception of time underlying economical processes – such as evolution of interests, inheritances, rights, etc. – tends to be of an abstract time that flows regardless of what happens in the social world.

The question that this colloquium proposes is, in essence, to what extent, in the future, the design of life forms can be freed from functional constraints (from the market, from the privatization of the conceptions of the good, from the constraint of abstract time) and, thus, return to what the ancient philosophers called *eudaimonia*, the “good life” or, simply, the human good.

With this framework of questions, the present volume is composed of 10 chapters that respond to the challenge of thinking about the notion of ways of life and its transformations in our contemporary time.

These 10 chapters are written either in English or in French, thus corresponding to two languages and two traditions of philosophical thought, equally influential among the

contributors to this volume and hopefully with a capacity for wider international dissemination. The organisation of the chapters seeks to begin by problematising the key concept of the volume – the idea of forms of life. After acquiring a conceptual approximation, a first set of chapters emphasize the articulation between forms of life and economy evolving, progressively, towards critical readings of the tension between neoliberal economy and the plurality of forms of life, new forms of citizenship and individuals' autonomy. Latter chapters will focus on the broader articulation between ways of life and social existence. For instance, focusing the social living of time in late modernity or the contemporary transformations on the practices of reading. At last, and circling back to the beginning, an open reflexion on the notion of adventure is proposed. The following is a brief presentation of each of the chapters that make up the book.

In its Greek origin, or, more precisely, in its Socratic-Aristotelian origin, the notion of form of life does not apply only to the form that each individual may give to their life. The form of an individual life is inseparable from their lives with others, from the life of the communities in which they are inserted, in particular the “political community”. In his chapter, José Manuel Santos begins by showing the political and communitarian presuppositions of the forms of life and the idea of the “good life” in Aristotle’s political philosophy; and then, its evolution in Epicureanism and Stoicism.

With the “Copernican revolution” of Hobbes, who refuses the Aristotelian idea of man as a “communitarian being by nature” and sees in the origins of humanity a “state of war of all against all,” society is no longer thought of from the perspective

of the community but that of the “rational” individual who acts according to their selfish interests. The idea of community as a political form and as a framework for forms of life is rejected because it imposes on the individual irrational duties towards it and is the source of factions that can endanger the authority of the state – a state that does not create a community but is “merely” a police and “strong” state, an apparatus exclusively designed to impose order and peace on rational egoists.

Can one live without community? Wouldn't some of its institutions have the role of organizing collective life? The answer to this second question is positive. It so happens that in modern society, the organizing instances of human action are not community institutions but purely functional “social systems” in the sense of Niklas Luhmann's systems theory. Modern society is composed of individuals and systems, and does not need the social and political form of the community. Systems are “social technologies” without which life in modern society would not be possible. But if one cannot live without social systems, one cannot live well in a world of life structured and dominated by self-referential and closed systems that pursue their own ends. In Aristotelian terms, one can say that systems ensure “life” but do not have the “good life” as an end; one can even say that they make the human “way of life” precarious, uncertain, and problematic. Since this situation of unease also stems in part from the crisis and eclipse of community, several authors have taken up and questioned this concept with a view not so much to restore an old model but to reignite the essentials of the idea, in light of the shortcomings felt in the present moment. The last part of this chapter revisits one of the most original and anti-Hobbesian thoughts on community, that of Georges Bataille.

In her essay on “wealth, preferences and ways of life”, Claire Pignol focuses on the apparent paradox of the modern economy. The economy, as a system of production, distribution, and mass consumption, is supposed to exist to make life easier for human beings, to free them from natural needs, giving them the possibility, in terms of available material means and free time, to live their lives as they see fit, in the perspective of what is called “happiness.” However, the economic development of societies produces constraints and requires obligations that make the economy take over an ever-larger space in our lives, and the time supposedly freed up for living becomes increasingly small. The paradox is obvious – far from satisfying the expectations raised, the economy colonizes the world of life and makes the modern person feel dispossessed of the power to shape their lives as they desire.

The author poses the question of whether, and to what extent, the classical theories of economic thought (Smith, Ricardo), Marx and the neoclassical theories provide elements for the explanation of this paradox.

The factors that lead to the malaise of economic development and frustration have to do with the desire to produce and consume beyond the point where the needs for fundamental goods are satisfied in the present and reasonably assured in the future. The very dynamics of production and distribution ultimately lead to excess and even the creation of new needs and pseudo-needs to justify the manufacture and sale of superfluous goods, as well as the waste of energy and lifetime spent on their production and consumption. The issue is already observed by Smith, who mentions vanity or the excessive desire for wealth at the origin of the excesses of the economy. From the liberal economist’s point of view, the solution is ethical and lies in the control of desires and

passions. The end of the economy would result in well-being, not in the fulfilment of negative passions, such as selfishness or greed. Rousseau, one of the first great critics of modern man's productivism and consumerism, advocates a much more radical solution, both ethical and economic: the rejection of anything that could increase labour productivity.

Neoclassical economic theory empties the problem with a leap in abstraction, that is, with the evacuation of all questioning, which would end up being of an ethical order, about the ends of economic activity. The concept that allows this magic trick is that of "preference". The ends are always extra-economic. It is not up to economics to discuss the contents of the preferences of agents, only the means to meet these preferences, whatever they may be. The human being is finite and shows infinite preferences. All objects of desire are legitimate and to be equated by economics. The real problem of economics, in the perspective of neoclassical theory, concerns the rationality of collective choices, which affect all members of the collective. Since it is impossible to fully meet the most different individual preferences, the rationale of the collective decision is their "maximin" aggregation. The "market" would be the instrument that best allocates, to the different agents, the resources that would allow them to fulfil their preferences as much as possible, that is, to achieve the extra-economic ends of their lives.

Besides the fact that this perspective has the disadvantage of introducing economic rationality, i.e. the logic of the market, in all dimensions of human life it commits a reductionist error pointed out by the author. A way of life, as an end, is not something that can be desired and possessed as a consumable

object, it is not of the order of having but of the order of being. What is at stake here is an existential desire, a “meta-preference” that transcends the simple desire for a consumable good.

Emmanuel Picavet also devotes his essay to the effects of the economy on the ways of life. However, his analysis is not concerned with the economy as a global system or process but instead focuses on a central ethical-political element of this system – the normative “regulation” of economic life. This can be either transitive, i.e. carried out by regulators, at the head of which is the regulatory state, or self-regulation, which happens in civil society entities, namely in companies. For the author, all types of regulation have important impacts, positive or negative, on life forms.

Picavet delves into two types of normative systems of regulation. The first encompasses regulatory systems whose norms reflect relatively consensual ethical principles or values shared by the regulators and the regulated. Adherence to shared values favours agreements legitimized by dialogue between the parties. This is the case, for example, with the directives of the regulatory state aimed at promoting social or intergenerational justice, or regulatory norms aimed at supporting sustainable development. This regulatory approach has a procedural and contractual basis and is legitimized by dialogue. In addition to the directives of the regulatory state, self-regulatory codes within civil society, such as CSR (corporate social responsibility) directives, in which the parties undertake to act and resolve conflicts according to consensual ethical principles, are part of this type of normative system. Here, too, the norms have a procedural and dialogical foundation.

The second type of regulation is that of the neoliberal regulatory state, a “minimal” state, or non-existent in terms of protection and social justice, but omnipotent and authoritarian in terms of regulation of the economic system and deregulation of the financial system. The regulatory policy initiatives of this type of state are not based on more or less consensual values but on the theoretical beliefs of the regulators in the self-regulating capacity and other virtues of the markets. Such beliefs are supported by the modelling of the economy based on theories of individual rational choice, collective and systemic equilibria, and the function of markets in the emergence of the spontaneous “good order” of things. Regulatory policy action ends up changing or “reforming” ways of life according to beliefs in the self-organization aspect of the market. There is in this perspective a “utopian” dimension, allied to dogmatism, which leads the regulator to think that the reality should adapt itself to beliefs and not the other way around.

The author shows how the risks to the collective and the deleterious effects of neoliberal regulation on ways of life are particularly conspicuous in times of severe crises (such as the 2008 financial crisis or the COVID-19 pandemic crisis). Crises lay bare the unrealism of a simplistic model based on selfish individualism, unbridled competition, and the alleged ordering virtues of the market. They force us to restore collective capacities, social solidarities, and planned and concerted public action.

In a chapter entitled “New forms of citizenship and exclusion”, Maria João Cabrita proposes to think about the theme of forms of life, economy and society within the circumscribed, but truly global, scope of the mutations of the very idea of citizenship, particularly in a post-nationality framework and in a context of

neoliberal hegemony. To this end, the author begins by returning to Michel Foucault to follow how the author of *The Will to Know* articulates a social organization of capitalism based on his category of biopolitics. In this light, we review Foucault's interpretation of the transition from liberal to neo-liberal *homo economicus* and, on this ground, we formulate the neuralgic question of this reflection: how does the "biopolitical turn" treat the new forms of citizenship and exclusion as neo-liberal? And after presenting significant elements manifesting a disintegration of modern citizenship, with the emergence of denationalized or perhaps only post-national citizenships, literature is introduced in support of the pertinence of the category of biopolitics to interpret these citizenship mutations. Focusing specifically on how in a framework of global neoliberalism, biopolitics organizes border practices, spaces of exception such as refugee camps, the very condition of ultra-precarized economic migrants. With this framework, the author emphasizes the contribution of Étienne Balibar, whose proposal for an understanding of citizenship in a post-national context, very particularly in the European Union, must be based on the link between citizenship and subjectivity and which materializes in a program of democratization of democracies that contrasts, even in its tautological formulation, with the autocratization of democracy as the mode par excellence of neoliberal governance.

In the chapter "Any hope for plurality? On the ideological function of capitalism and the possibility of transformation", Gonçalo Marcelo discusses the conditions for a positive answer to the question of the title, starting by expanding on how capitalism involves, besides a dominant economic coordination, an

ideological function that tends to produce a set of values and beliefs that render the representation of capitalism itself as a natural economic mode of production as a reasonable one. This naturalization of capitalism results in pressure on freedom and a conformed social pacification that rarefies all alternative life forms. Under this framework, in which capitalism is also ideology, the author asks whether there is any hope for the plurality of forms of life. This question yields added relevance with the observation that political liberalism, by taking pluralism for granted, on the one hand, and by taking the plurality of conceptions of the good as a given that a conception of justice must reconcile by ethically refraining from further considerations, on the other, never asks itself about the real conditions that make pluralism and this plurality of life forms possible. By not doing so, it also lacks the means to provide an answer to the question that is timely asked. In line with Rahel Jaeggi's analysis, the author argues that liberalism, with its ethical abstinence and constructivism, confronts us with the problem of a "black-box mentality" that must be opened in order to find a concrete theoretical framework at last able to equate the conditions of possibility of a pluralism of life forms. This exercise can be done not by political liberalism, but by critical theory, through a more substantive analysis of social reality with reflection on the non-constructivist theorization of justice. The proposal is for a critical twist that brings the theory of justice into the field of critical theory. And for this movement, Nancy Fraser's proposed theory of justice that articulates recognition, redistribution, and representation as its material instances is mobilized. With these elements, the author finally proposes a modestly optimistic answer to the question that runs throughout

the chapter. Despite the constraints, there is some hope from the articulation of a critical theory of justice, precisely involving the three levels of recognition, distribution, and representation in an active exercise of political and socioeconomic critique and transformation.

André Barata and Ana Leonor Santos propose a three-fold reflection entitled “Time, Truth and Ethics”. It articulates, precisely, the terms of the title. Firstly, a reflection is started on the changes in the representation of time throughout modernity, from its advent to the late modernity that characterizes contemporaneity. This change is organized on three levels: a change towards an abstract conception of time, which becomes detached from events as it becomes measured by them; a change towards a conception of time without fissures, precisely insofar as no event disturbs its flow; and lastly, a conception of time that is simultaneously accelerated and fragmented. With this characterization of the changes in socially lived time, the consequences of these changes are assessed, both in terms of the relationship with truth and ethics. In effect, the acceleration of social time is such in late modernity that, according to the authors, it becomes incompatible with the time adequate for the justification of truth, argument-based discussion and the durability of its validity. Rarefied in its argumentative basis, the justification of truths tends to be mounted disproportionately on emotions. And, in a similar way, the prevalence of this modified conception of time in late modernity is also, according to the authors, the social cause of a rarefaction of ethical reasoning to the detriment of the “prêt-à-porter” responses of constituted morality, in addition to a growing moral reactivity, to which the rise of populism is no stranger.

In her essay on “forms of life” from the perspective of operaistic political thought, Irene Viparelli proposes an *aggiornamento* of this concept. Whereas in the classical approach, forms of life are thought of from the normative perspective of a timeless ideal of the good life, in the context of workerism they are understood as the product of “social subjectivity” in today’s post-industrial society, centered on knowledge, that is, on science, culture, symbolic production, and, as such, a historically localized phenomenon. A second difference concerns content – the operaistic life forms constitute the “generalization” of what Marx calls “living labour” to the “totality of social activities”. The Classics’ good life form, on the other hand, concerns “leisure,” i.e. the opposite of labour, the latter being considered a life deprived of form. That said, in the operaistic version, the concept is not devoid of normativity: “ways of life” are not an objective fatality; they enclose and represent possibilities of emancipation for human beings in their life in society.

As in other theoretical perspectives (economic thought, systems theory, theory of the regulatory state), in workerism, the forms of life have their own enemy – that which can hinder the potentialities of emancipation and erode or even destroy forms of life is, as one would expect in a Marxist perspective like workerism, capital.

The role of capital is far more complex, and in some ways paradoxical, in the (post-industrial) knowledge and culture society than in the industrial society. In the latter, the capitalist, as the owner of the means of production, can easily capitalize on their advantage on the surplus value that comes from the “living” creative labour of the most skilled workers, which is not reduced

to mere “labour power”. What happens in the knowledge society is that, as Negri (quoted by Viparelli) writes, “the capitalist is dispossessed of the means of production by the producer, or a class of producers, which imposes itself as hegemonic subject”. Under these conditions, why doesn’t capitalism disappear? Its existence today would be, according to Negri, “an ultimate contradiction”.

But capital also adapts to change and develops two suitable strategies for the new situation: one strategy for capturing capital gains and another for “de-socializing the commons,” the latter being particularly corrosive to forms of life. In the first, whose paradigm is the financialization of the economy, capital gains an autonomy in relation to the real economy, which protects it from the mishaps and crises that can affect it. The second involves the privatization of previously common structures paramount to the preservation and development of life forms. In the same way that the industrial capitalist withholds, in the process of producing consumer goods, the value (surplus value) added by “living work”, post-industrial capitalism expropriates in its favour and submits to the laws of the market, for its benefit, the systems of “education, health and culture, which do not represent only modes of production but form, above all, ways of life”.

Robert Vinten’s chapter, entitled “Wittgenstein, Justice, and Liberalism,” is inspired by two movements of debate. It introduces the philosophical views of Richard Rorty and Chantal Mouffe, preeminent intellectual references of left-wing liberal thought and who still share an assumed inspiration in Wittgenstein’s philosophy. This inspiration is, however, critically scrutinized by the author who concludes that it is not adequately grounded in the thought of the author of the *Tractatus*

and *Philosophical Investigations*. In other words, it is not possible to ground the theoretical views of Mouffe and Rorty on a Wittgensteinian foundation, despite this claim. In fact, according to Vinten, one can, on the contrary, find in Wittgenstein grounds for criticism of both Richard Rorty's and Chantal Mouffe's views. The second movement of debate proposed by Vinten directs attention to Wittgenstein's philosophy, highlighting elements which make up a social thought which not only does not fit liberalism, but which may constitute an important way of criticizing liberalism and which, according to the author, results in a cut with the philosophical tradition even greater than those present in Rorty and Mouffe.

In an exploratory essay, under the title "The eudaimonia of the book in doubt: archaeology of contemporary forms of reading", Daniel Melo proposes a reflection on the place of the book and of reading in our time. The first stop reports on "backtracking from bibliodiversity" and the practice of "great readers, both of which are noted in the relevant literature and raise questions about the meaning of the transformations affecting publishing activity. A second stop in Daniel Melo's itinerary takes us to the transformation of the reading experience itself and its consequences in a context of accelerated social time and digital revolution. Reading on the Internet is an accelerated and dispersive act, constantly disturbed by notifications, thus becoming the place of the impossible deep reading and deep thought. In its place, diagonal and discontinuous reading gains expression. A third stop focuses on the phenomenon of digital overabundance and informational excess that adds to all the difficulties already pointed out the difficulty of orientation in a crowd where one is more easily led than able to lead. Problems such as surveillance and the

manipulation of preferences in an international context are no strangers to this phenomenon. Finally, consequences for memory and reasoning that the author characterizes as inhibitions of self-knowledge and empowerment are mentioned and problematized. For example, how hypertext, despite all the conveniences it provides, also weakens parataxis, understood as argumentative development, in effect alienating the rhetorical subject's capacity for autonomy. In the same vein, there is a loss of autonomy with respect to memory, less and less retained, more and more delegated to the organization that the Internet makes of it and to the exercise of recall algorithmized by search engines. With this itinerary covered, Daniel Melo does not propose an apocalyptic conclusion, but, in the wake of Umberto Eco, a work of recreation of what cannot be lost: "the reflexive, critical, imaginative and creative capacity".

L'aventure comme ouverture affective de l'à-venir: une approche phénoménologique – Irene Borges Duarte's essay – is dedicated to the phenomenological analysis of a privileged human experience: the adventure. In the strictest sense of the term, the adventure is not exactly a form of life, insofar as this form is meant to characterize life as a whole. An adventure is an occasional and exceptional episode, an "island" in the totality of life's time. Nevertheless, it can indelibly mark an entire life, giving rise to a "lifestyle" or an "attitude," the spirit of adventure, that will last beyond the event. There are at least two ways of thinking about what a way of life is. In the Socratic-Aristotelian tradition, it embraces the totality of every life, every act of the subject manifests its "way" of life, expresses a unique and invariable answer to the Socratic question "how to live?" but there is a second way of thinking about the form of life – that which gives form

and how it concentrates on a point of intensity, an exceptional episode, an event and a lived experience that represents the apex of a life, which alone gives form to it. That event is literally the Gestalt against which the rest of the subject's life is a contrasting background of banality and repetition. We find this perspective in Georges Bataille, but also in the philosophies of adventure, notably that of Jankélévitch, which inspire the author's analyses. The authentic adventure is a *hápax*, a unique event, whose probability is restricted to childhood or youth. It is characterized, first of all, by a particular "lived intensity of the present in act", which distinguishes this present from the rest of the temporal flux, previous and posterior. It is an "emotional manifestation of authenticity", of "being oneself" that contrasts with the banality of functional life. The second characteristic lies in the expectation of an unknown future, in the subject's openness to an alternative world of which they have no idea.

At the centre of the author's analysis, we find an important distinction between the authentic adventure and the inauthentic adventure, of the "professional adventurer," which allows us to understand certain limits of economic thinking, as well as the unease that causes the colonization of all spheres of human life by the market economy. In our time, we can easily buy adventures: in "adventure parks", in agencies that propose adventure trips, etc. However, purchased adventures only satisfy the desire for the enjoyment of exciting emotions, the desire to repeat excitements that are already known and expected from the start; the real adventure is an opening to something new that allows us to design a way of life.

7

La déclinaison opéraïste de la problématique des «formes de vie»

Irene Viparelli [1]

traduit de l'italien par *Amélie Hanus*

1 — Introduction

Le concept de «formes de vie» assume une importance fondamentale dans la réflexion menée par le courant philosophique contemporain qu'on appelle habituellement, non sans générer la polémique, «post-opéraïste» [2] La démonstration sans doute la plus évidente d'une telle importance est donnée par la création, entre 2004 et 2008, d'une revue nommée précisément *Forme di vita* et dont le propos fondamental était de définir une «anthropologie matérialiste», ancrée dans une représentation de l'homme comme activité subjective, excès pulsionnel, puissance ontologique capable de modifier indéfiniment les formes de vie.

Quel rapport peut-il y avoir entre la thématique des «formes de vie», qui s'est développée à partir des années quatre-vingt-dix, et les présupposés originels de l'expérience opéraïste?

Quel est le lien entre le concept de «travail vivant», central dans les analyses du premier opérâisme et celui de «formes de vie»? Quelles sont les raisons et les enjeux du passage de la première thématique à la seconde? Et ce passage, est-il un indice d'une cohérence persistante dans les présupposés de l'analyse ou est-ce plutôt le signe d'une discontinuité fondamentale?

Trouver des réponses à de telles questions s'annonce dès le départ comme une tâche complexe. Ce n'est en effet pas un hasard si la rupture définitive du groupe des opérâistes se réalise, entre les années soixante et soixante-dix du siècle dernier, précisément autour de ces problématiques, provoquant ce que Negri, dans son autobiographie, définit comme l'opposition entre «Augustiniens» et «scolastiques»[3]. Ces derniers, Tronti le premier, on le sait, ne reconnaissent aucune continuité entre la thématique du «travail vivant» et celle des «formes de vie», considérant donc le post-opérâisme comme une théorie qui conserve bien peu de l'expérience originelle. Les «Augustiniens», par contre, précisément puisqu'ils reconnaissent une profonde cohérence théorique entre les deux concepts, nient toute validité théorique à la distinction entre opérâisme et post-opérâisme.

Dans la présente contribution, nous nous proposons, en préliminaire, de réfléchir sur cette épineuse question de l'héritage opérâiste, en définissant les bases non seulement théoriques, mais aussi historiques et politiques, du passage de la question du «travail vivant» à celle des «formes de vie». Ensuite, nous nous concentrerons sur les caractéristiques spécifiques du capitalisme cognitif et biopolitique contemporain, en y montrant la position centrale de la thématique des formes de vie.

L'analyse se propose, dans un premier temps, de mettre en lumière le caractère absolument paradoxal de la temporalité contemporaine, qui exprime la coexistence, indéfiniment reproduite, du temps ontologique et du temps subsumé; de la domination et de la liberté; de la subjectivation et de l'assujettissement, de la production et la dissolution des formes de vie. Dans un deuxième temps, et par conséquent, la conceptualisation de cette contradiction radicale nous permettra de saisir un élément de discontinuité dans le développement de la théorie opéraïste. Il apparaîtra alors de manière évidente que l'héritage opéraïste ne manifeste ni une continuité absolue, ni une rupture théorique radicale, se construisant plutôt sur la base de la coexistence entre la persistance des présupposés ontologiques et la rupture des bases dialectiques.

2 — Du travail-vivant aux formes-de-vie

Comme l'écrit Panzieri dans le premier numéro des *Quaderni Rossi*: «le capitalisme contemporain passe, on le sait, par des monopoles ou des oligopoles qui étendent démesurément la planification de l'usine au marché, puis à la sphère extérieure de la société»[4]. Ainsi, à cheval sur les années cinquante et soixante du siècle dernier, Panzieri démontrait déjà comment la thématique des «formes de vie», de l'organisation de la société, est intimement liée à la tendance du capital à étendre progressivement sa domination au-delà de la sphère de la production. Pourtant, en elle-même, une telle problématique de l'uniformisation et de la fonctionnalisation de la société à la valorisation capitaliste, loin de définir la spécificité du point de vue opéraïste, met plutôt en lumière un horizon théorique commun à nombre de courants philosophiques

qui se sont développées dans cette conjoncture historique; des positions théoriques qui sont (non seulement) différentes les unes des autres, mais bien souvent carrément opposées[5].

C'est, en effet, seulement grâce au passage théorique, ultérieur et fondamental, accompli par Mario Tronti avec la rédaction du célèbre essai *Lenin in Inghilterra* qu'est défini le point de vue spécifiquement opéraïste sur la question des «formes de vie». Comme on le sait, partant de la découverte marxienne de la double nature du travail, qui est soit «capital variable» soit «travail vivant», Tronti développe la thèse d'une antécédence logique de l'antagonisme par rapport au processus de la subsumption de la force de travail au capital: «travail et force de travail, valeur d'usage et travail productif, à la fois capital et non-capital – partant à la fois capital et classe ouvrière. C'est là que la division est déjà antagonisme. Et l'antagonisme est toujours lutte»[6]. Ainsi, le concept de Marx de «travail vivant»[7], entendu comme le principe d'autonomie de l'activité humaine relativement aux rapports de production, devient, chez Tronti, la base d'une révolution épistémologique radicale, impliquant la fondation d'une nouvelle méthode de lecture de la dialectique du capital:

Nous avons considéré, nous aussi, le développement capitaliste tout d'abord, et après seulement les luttes ouvrières. C'est une erreur. Il faut renverser le problème, en changer le signe, et repartir du commencement: et le commencement c'est la lutte de la classe ouvrière[8].

Le développement du capital donc, loin d'exprimer l'élaboration de tendances objectives, est plutôt, selon Tronti, l'effet d'une puissance subjective autonome, de l'irréductibilité de la

classe ouvrière aux rapports de production et à l'exploitation capitaliste. Ce sont en effet les luttes ouvrières pour la réduction de la journée de travail qui ont imposé le passage de la plus-value absolue à la plus-value relative, inaugurant de cette manière la tendance capitaliste à la baisse du taux de profit. Parallèlement, c'est l'échec du prolétariat parisien, en juin 1848, qui a montré à la bourgeoisie le caractère nécessairement antagoniste de son développement, en imposant la tendance à la socialisation du capital. C'est la révolution d'octobre 1917 qui a mis le capital face à un prolétariat politiquement mûr, le contraignant à repenser les conditions économiques et politiques de son existence. Ce sont, enfin, les luttes de «l'ouvrier-masse» qui ont imposé au capital l'extension de sa domination de la sphère de production à la société tout entière.

Cette reconstruction, indubitablement trop synthétique, de la perspective de Tronti nous permet de saisir le lien problématique existant entre le concept de «travail vivant» et celui de «formes de vie». D'un côté, en effet, ces deux concepts semblent quasiment superposables, dans la mesure où ils considèrent tous les deux l'activité humaine, la puissance autonome du sujet producteur, comme l'élément déterminant pour la constitution d'une réalité qui se révèle ainsi enracinée dans des processus constituants subjectifs. D'un autre côté, cependant, le changement sémantique est révélateur d'un déplacement théorique fondamental: tandis que le concept de «travail vivant» exprime une faculté abstraite qui est objectivée seulement par la subsomption du travail aux rapports capitalistes de production et d'exploitation; le concept de «formes de vie», au contraire, définit la même faculté sociale humaine, mais positivement objectivée, en tant que réalité historique concrète et noyau d'un mode de production spécifique.

Du fordisme au post-fordisme, de la production matérielle à la production immatérielle, le passage de la problématique du «travail vivant» à celle des «formes de vie» représente donc, pour les «Augustiniens» l'effet théorique du «déplacement [...] vers une société post-industrielle, au sens où la culture (la science) devient le principal moteur du développement»[9]; la conséquence du processus historique qui, décomposant la traditionnelle logique de valorisation capitaliste, rend possible l'actualisation effective et la concrétisation des potentialités créatrices de l'être humain. 1968 inaugure sans aucun doute ce processus, car il représente le moment historique où les processus d'auto-valorisation de la subjectivité antagoniste commencent à se transformer en éléments constitutifs d'une société nouvelle.

3 — Le *General Intellect*

Le célèbre *Fragment sur les machines* du Cahiers VII du *Grundrisse* constitue la base pour la théorisation d'un passage historique au-delà de la société industrielle[10].

Dans ces pages, Marx décrit une société capitaliste parvenue à sa pleine maturité; une réalité dans laquelle le développement du capital a mis en place les conditions matérielles pour le passage au mode de production communiste. L'augmentation progressive du capital fixe et la diminution conséquente du temps de travail nécessaire, ont désormais complètement transformé les bases de la production, faisant du *General Intellect*, du savoir général possédé par la société et objectivé dans le capital fixe, la force productive principale.

Le capital variable, parallèlement, a perdu sa position centrale en tant qu'agent du procès de production. «Le travail», écrit Marx, «ne se présente pas tellement comme une partie constitutive du procès de production. L'homme se comporte bien plutôt comme un surveillant et un régulateur vis-à-vis du procès de production»[11].

Cette périphérisation du travail immédiat dans un procès de production désormais dominé par le savoir scientifique mine définitivement les présupposés de la valorisation capitaliste: «le vol du temps de travail d'autrui sur lequel repose la richesse actuelle apparaît comme une base misérable par rapport à la base nouvelle»[12] mais, dans le même temps, continue à représenter cette «base étriquée»[13] de la production de la plus-value. De cette manière, cette «contradiction en procès»[14] qu'est le capital, parvient à affirmer les conditions matérielles «capables de faire éclater cette base»[15] et de construire une société libre. L'individualité, qui a jusque-là objectivé ses facultés d'une manière partielle et unilatérale à travers la détermination du travail, s'affirme finalement comme un «individu social»[16], comme une subjectivité qui peut se développer omnilatéralement, en cultivant en même temps toutes ses facultés et talents.

Si cette société du *General Intellect* marquait, pour Marx en 1857-58, la conclusion d'une tendance historique en train de se dérouler; pour les opéraïstes, par contre, elle représente une réalité qui «s'est pleinement réalisée en tant que domination»[17]; une société dans laquelle se sont désormais concrétisées les caractéristiques décrites dans le *Fragment* marxien, mais qui, contre l'hypothèse de Marx, conserve encore les caractères de l'exploitation et de l'antagonisme propre à la société antérieure.

La discrédence évidente entre la forme de la réalisation historique et l'hypothèse de Marx a été lue, par certains opératoires, comme la marque d'une limite fondamentale de la théorie marxienne. Dans *Marx oltre Marx*, par exemple, Negri définissait déjà la réflexion de Marx sur le *General Intellect* à la fois comme «le plus haut exemple de l'usage de la dialectique antagoniste et constitutive»[18] et comme le lieu théorique où les limites du discours marxien émergent clairement:

Quand la production et la reproduction se mêlent ainsi si étroitement l'une avec l'autre, on ne peut plus distinguer le travail productif du travail reproductif. La circulation productive recueille, dans la *chaîne du capital social* tout le travail social défini ailleurs comme directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement productif. [...] Et bien, ce progrès dans la définition, le niveau théorique qu'il avait atteint permettait à Marx de l'accomplir. Mais il ne le fait pas. En fait, la définition marxienne du travail productif est une définition réductive, qui relève de l'axiologie socialiste du travail manuel[19].

Selon Negri, le concept de *General Intellect*, implique donc nécessairement une nouvelle définition du concept de «travail productif» qui n'est cependant pas donnée par Marx: quand la science sociale générale devient la force productive principale et la domination capitaliste s'étend définitivement à l'intégralité de la société, alors le «travail abstrait, moyen, social»[20], le «travail vivant» qui se présentait comme une abstraction, «se déplace lui-même pour prendre une dimension historique très dense, une dimension concrète»[21]. En conséquence, le concept

de travail productif se généralise, en s'étendant à la totalité des activités sociales et en définissant un nouveau sujet producteur: l'ouvrier social.

En réalité, dans différents écrits plus récents, Negri a partiellement modifié sa lecture du *Fragment*, dans la mesure où il a mis en lumière comment, déjà dans l'œuvre marxienne, on peut discerner les éléments fondamentaux d'une ontologie du travail vivant[22].

Paolo Virno, en développant un point de vue très proche de la position défendue par Negri dans *Marx oltre Marx*, critique Marx pour avoir «identifié totalement le general intellect (ou encore le savoir en tant que principale force productive) au capital fixe, négligeant ainsi le côté sous lequel le même general intellect se présente au contraire comme travail vivant»[23], comme puissance subjective. Dans ce cas également, la critique de Marx apparaît comme problématique et doit être relativisée. Vercellone a vivement débattu avec Virno, refusant la réduction du concept marxien du *General Intellect* à celui du capital fixe:

The key role attributed to the theme of the development of a 'socialised and free' sector of education in the conflicts concerning the control of 'intellectual powers of production' is, therefore, an essential element of Marx's elaboration of the notion of the general intellect[24].

Cependant, à notre avis, malgré ces révisions partielles, tant la réflexion développée par Negri dans *Marx oltre Marx*, que la critique de Virno de l'identification du *General Intellect* avec le capital fixe continuent à exercer une fonction théorique fondamentale. En effet, partant du présupposé que l'œuvre marxienne,

pour des raisons qui ne peuvent pas être traitées ici[25], laisse la porte ouverte à des lectures très différentes les unes des autres, voire même souvent opposées, les critiques de Negri et Virno permettent de refuser catégoriquement les interprétations objectivistes du *Fragment*. L'identification du *General Intellect* avec le capital fixe, en effet, répond à une finalité politique précise: celle de réduire la nouveauté du mode de production contemporain à l'automatisation, en en excluant, par conséquent, la dimension subjective. Dans cette perspective, l'individualité sociale apparaît exclusivement comme «une conséquence» de la réduction du temps de travail socialement nécessaire; et donc, comme un élément en lui-même improductif. Contre une telle lecture, le lien fort entre le concept de *General Intellect* et celui de travail vivant établi par les opératoires permet de considérer les cerveaux, les savoirs, les connaissances des sujets sociaux comme la forme principale d'objectivation du savoir général. En conséquence, la base concrète du mode de production fondé sur le savoir scientifique[26] est constituée, davantage que par le capital fixe, par «l'intellectualité de masse» socialement diffusée. Dans cette perspective, «l'individualité sociale», loin d'être un élément externe, apparaît plutôt comme l'agent principal de la production contemporaine.

En conclusion, seule une lecture subjectiviste et opératoire du *Fragment* marxien, ancrée dans la puissance ontologique du travail vivant, «nous permet de visualiser toutes les articulations de la phase du développement capitaliste dans laquelle nous vivons et dans laquelle se déroulent les éléments constitutifs de la nouvelle subjectivité»[27]. Nous ajoutons que c'est seulement de cette manière que peut se réaliser définitivement le passage de la thématique du «travail vivant» à celle des «formes de vie».

4 — *General Intellect* et formes de vie

Comment une telle subjectivité sociale, post-industrielle, qui constitue la racine de notre société contemporaine se configure-t-elle? La réponse à cette question montre clairement, au sein de l'opéraïsme, deux tendances principales, auxquelles correspondent deux concepts différents de multitude.

Paolo Virno, partant des réflexions de Simondon et de Vygotskij sur le «pré-individuel», arrive à la conclusion que, dans le mode de production contemporain, «il faut ajouter un pré-individuel historique aux pré-individuels perceptif et linguistique»[28]. Comme montré clairement par les études sur le système perceptif et linguistique, l'individualité, loin d'exprimer une essence originelle, est toujours le résultat d'un processus de singularisation qui se définit à partir d'un horizon pré-individuel, générique. Cette vérité, à l'époque de capitalisme cognitif, assume une valeur éminemment historique, dans la mesure où l'«individu social» se constitue précisément comme un effet du processus de singularisation de ce «pré-individuel historique» de cette «pensée sans porteur»[29], du *General Intellect* qui se réalise dans les réseaux de la communication et de la coopération sociale.

Le capitalisme pleinement développé implique la pleine coïncidence entre les forces productives et les deux autres types de réalité pré-individuelle (le «on perçoit» et le «on parle»). [...] «L'individu social» marque l'époque au cours de laquelle la coexistence du singulier et du pré-individuel cesse d'être une hypothèse heuristique, ou un présupposé caché, mais devient un phénomène empirique, une vérité projetée à la surface, un fait pragmatique. On pourrait dire que

l'anthropogénèse, c'est-à-dire la constitution même de l'animal humain, vient se manifester sur le plan historique et social, se rend finalement visible à l'œil nu, connaît une sorte de *révélation matérialiste*[30].

En termes feuerbachiens, on pourrait définir l'hypothèse théorique de Virno comme le processus du définitif «dépassement de l'aliénation». Au cours de l'histoire, en vertu de la séparation entre travail intellectuel et travail manuel d'un côté, et entre temps de travail et temps de vie de l'autre, les individus, qui psychiquement et linguistiquement se construisent à partir du pré-individuel, sont posés, en tant qu'agents historiques, comme séparés de leurs propres facultés génériques, tels des sujets aliénés. À l'époque du *General Intellect*, cependant, la fondation scientifique du mode de production impose la réappropriation sociale des savoirs, des facultés intellectuelles, en éliminant les binômes opposés – travail intellectuel/travail manuel; temps de travail / temps de vie – qui avaient dominé le cours de l'histoire. Ainsi, le nouveau sujet multitudinaire contemporain réussit finalement à rétablir l'harmonie entre le singulier et le général, en faisant du «pré-individuel historique» la base de la construction individuelle. Ainsi, la société humaine, dépassant tout principe transcendant, est reconnue comme un horizon autonome, comme le résultat de l'ouverture constitutive des individualités, comme une «intellectualité de masse» capable de renouveler continuellement la puissance de l'activité humaine. Les savoirs, les langages, les facultés humaines se présentent désormais autant comme les forces productives dominantes que comme les principaux «produits idéologiques» d'un mode de production qui, étant essentiellement *anthropogénétique*, produit et reproduit continuellement sujets, formes de vie et sociétés.

La même question du noyau subjectif concret du mode de production contemporain est déclinée par Negri dans une réflexion sur le thème de la «réappropriation du capital fixe»: «dans le rapport capital constant / capital variable, qui désigne mathématiquement la composition organique sociale du capital, c'est en effet le capital variable, la force-travail, qui apparaît comme principal capital fixe»[31]. À l'époque de la production industrielle, nous l'avons vu, le capital fixe était «travail mort», résultat de l'objectivation du savoir social dans un système de machines et instrument de domination du capital sur la classe ouvrière.

À l'époque de la production immatérielle, par contre, «le capital fixe apparaît désormais dans les corps, inscrit en eux, et en même temps il leur reste subordonné. [...] Les frontières du rapport entre travail vivant et travail mort (c'est-à-dire entre capital variable et capital fixe) sont désormais confuses»[32].

Ainsi, partant du concept deleuzien et guattarien du «machinique» et des réflexions de Marazzi sur le «corps-machine», Negri élabore la thèse d'une transformation fondamentale dans le rapport entre capital fixe et travail vivant. À l'époque de la production biopolitique, anthropogénétique, en fait, la machine est non seulement un instrument d'exploitation capitaliste de la force de travail, mais également, et surtout, une façon de rendre plus puissants les facultés et les corps humains. Une composante, donc, de la subjectivité:

Le machinique étend encore plus ce modèle anthropogénétique pour incorporer différentes singularités non-humaines dans les ensembles qu'il produit et qui sont produits. D'une manière plus précise, quand nous disons que le capital fixe est réapproprié par les sujets du travail, nous ne disons pas

simplement qu'il entre en leur *possession*, mais plutôt qu'il est *intégré* dans des assemblages machiniques constituant les subjectivités[33].

En s'appuyant sur les réflexions de Pasquinelli [34], Negri présente l'algorithme comme l'emblème de ce nouveau rapport entre les machines et les hommes:

Alors que les machines industrielles cristallisent l'intelligence passée dans une forme relativement fixe et statique, ces algorithmes ajoutent toujours de la nouvelle intelligence sociale aux résultats du passé, créant une dynamique ouverte et expansive. La machine algorithmique n'est pas «intelligente», comme on le dit, mais elle est par contre disponible aux modifications continues de l'intelligence humaine: «machines intelligentes» veut dire continuellement capables d'absorber de l'intelligence[35].

Une telle réappropriation du capital fixe est un élément fondamental pour augmenter les tendances à l'autonomie du sujet productif contemporain, dans la mesure où, d'un côté, «l'accumulation des savoirs sociaux» place comme base de la production le «commun biopolitique», soit le partage social et démocratique des connaissances et affects; d'un autre côté, parallèlement, elle détruit une des armes fondamentales de la domination capitaliste: la propriété privée des moyens de production.

Les concepts de «pré-individuel historique» et de «commun biopolitique», bien qu'ils identifient tous les deux le *General Intellect* avec le processus d'historicisation du travail vivant, présentent cependant des différences fondamentales. L'importance primordiale de la question du pré-individuel dans l'analyse de

Virno implique nécessairement une absolutisation de la dimension intellectuelle. Parmi les facultés humaines, en effet, seule la pensée permet la singularisation du pré-individuel, représentant ainsi l'élément déterminant dans la définition du rapport spécifique entre singularité et généralité dans la multitude contemporaine.

La problématique avancée par Negri de la réappropriation du capital fixe met en lumière comment «les assemblages machiniques viennent [...] se greffer et se rattacher à la notion de 'production anthropogénétique' »[36], en montrant la dimension non seulement symbolico-cognitive, mais également corporelle et affective de la «production de l'homme par l'homme»[37] contemporaine. En d'autres termes, le concept mis en avant par Negri de «multitude», se présentant comme le résultat d'un processus de métamorphose radicale qui investit les corps, les cerveaux et même les machines, rend nécessairement problématique l'opposition de Virno entre la matérialité du «capital fixe» et le caractère immatériel de «l'intellectualité de masse». Dans la production biopolitique, ce n'est pas seulement la pensée, mais toutes les facultés humaines, qui sont mises au travail.

5 — De la contradiction en procès à la contradiction ultime

En mettant en évidence le lien entre travail vivant et formes de vie, notre analyse s'est, jusqu'à présent, concentrée sur la dimension ontologico-constituante de cette problématique. Ce noyau subjectif productif continue toutefois à faire l'objet de processus de subsumption et d'exploitation. Le capital contemporain, une fois détruites les bases traditionnelles de son existence, se reconstruit en effet précisément à partir de cette racine anthropogénétique de la production contemporaine.

«Le rapport capitaliste», nous dit Negri, «inclut maintenant une contradiction ultime: celle d'un producteur ou d'une classe de producteurs qui a – partiellement ou totalement, mais en tout cas effectivement – dépossédé le capitaliste des moyens de production, en s'imposant comme sujet hégémonique»[38]. Cette brève citation cache, entre les lignes, deux questions absolument fondamentales pour l'analyse du capitalisme contemporain: la transformation de la force de travail en «sujet hégémonique» et la transformation du capital en «contradiction ultime».

La première question dévoile une inversion radicale des rapports de dépendance entre capital et travail par rapport à la société industrielle: à l'époque de la production biopolitique, en effet, ce n'est plus la force de travail qui dépend du capital, en tant que condition de l'objectivation de la force de travail abstraite, mais c'est plutôt ce dernier qui se révèle subordonné à la puissance productive de la force de travail sociale autonome. La *condition sine qua non* de la valorisation du capital, n'est plus, en réalité, le processus de subsumption de la force de travail aux rapports capitalistes de production, mais plutôt cette autonomie du «travail vivant», ce surplus non mesurable de la vie humaine; cette puissance subjective qui transforme continuellement les modes de vie, les sociétés humaines.

En conséquence, quand la force-travail autonome devient «sujet hégémonique», le capital doit reconfigurer les conditions de sa propre valorisation. Quels sont les effets de cette métamorphose du capital?

«Tout se déroule comme si, au mouvement d'autonomisation de la coopération du travail, correspondait un mouvement parallèle d'autonomisation du capital dans la forme abstraite,

flexible et mobile, du capital-argent»[39]. Afin de préserver une productivité sociale autonome, le capital contemporain doit donc assumer une physionomie extractive, en se présentant comme «rente capitaliste». Ensuite, et par conséquent, il faut que l'expropriation de la richesse socialement produite revête une forme double: «*Captation de la plus-value et désocialisation du commun*»[40].

La captation de la plus-value sociale, c'est le processus à travers lequel

Le capital tente d'absorber et de soumettre de manière parasitaire les conditions collectives de la production de connaissance, en étouffant le potentiel d'émancipation inscrit dans la société du *General Intellect*. [...] Expropriation à travers la rente du commun et [...] transformation de la conscience en une marchandise[41].

La tendance à la financiarisation de l'économie, dans cette perspective, n'apparaît pas, comme dans la vision marxienne traditionnelle, comme un processus ancré, en dernier ressort, dans la logique contradictoire de la production réelle, mais comme la forme principale de valorisation du capital contemporain.

Parallèlement, la «désocialisation du commun» représente le complément nécessaire à la «captation de la plus-value». En effet, dans son autonomie, la société du *General Intellect* présente un réseau de relations immanentes et démocratiques qui s'opposent de manière radicale à toute forme de transcendance, d'expropriation et de domination. Par conséquent, la perte d'autonomie des sujets sociaux et l'imposition du contrôle capitaliste sur les processus de subjectivation sont posées comme autant de conditions de la valorisation du capital.

Paupérisation des classes laborieuses, prolétarianisation des classes moyennes, précarisation des contrats de travail et flexibilité sont les mesures typiques, visant à la destruction des espaces d'autonomie sociale et à la définition des liens de dépendance du capital[42]. En outre, le caractère symbolique et cognitif du travail contemporain impose une modalité de subsumption plus intime: la «prescription de subjectivité»[43]: «Le capital (dans le néolibéralisme) voudrait que la force de la *subjectivation* productive soit reconnue comme *sujet* du rapport de capital. Il voudrait une servitude volontaire»[44].

À de tels procédés, qui se réalisent directement sur le plan des rapports capital-travail, est associée une seconde stratégie de désocialisation du commun: la privatisation des institutions relevant de la protection sociale. «Santé, éducation, formation et culture ne représentent pas seulement une forme grandissante de la production, mais plus encore, elles forment les *modes de vie*»[45]; ce sont, donc, les conditions pour la construction de l'autonomie de la subjectivité sociale. Leur privatisation, en conséquence, se pose comme une forme d'extraction de plus-value et comme un mouvement de dissolution de l'autonomie sociale.

La complémentarité entre les processus de captation de la plus-value et la désocialisation du commun exprime un rapport absolument paradoxal, où le capital pose à la fois l'autonomie de la société et la suppression de cette l'autonomie comme conditions de l'extraction de la plus-value sociale. Le processus de subsumption, par conséquent, perd la cohérence qu'il avait à l'époque de la production industrielle, pour s'imposer comme un mouvement contradictoire, qui peut définir les conditions de la domination capitaliste seulement à travers le «blocage» des conditions de valorisation du capital.

Ainsi, l'existence du capital contemporain se retrouve à dépendre, dans le même temps, des mouvements opposés de la subsomption et de la libération, de l'intervention sur l'organisation du travail et de la séparation du procès du travail, de la création de dépendance et de la reproduction des libertés; de l'assujettissement et de la subjectivation. N'étant plus «contradiction en procès, mouvement de continuel dépassement et de réaffirmation élargie de ses bases contradictoires, le capital contemporain se présente plutôt comme ' contradiction ultime ', comme l'addition ' d'antinomies féroces et de paradoxes déconcertants »[46].

6 — Conclusions

Nos réflexions sur les concepts de «formes de vie», «travail vivant» et *General Intellect* ont mis en évidence une indubitable continuité dans le parcours théorique opéraïste. En renouvelant les présupposés subjectivistes de l'analyse opéraïste, en effet, le concept de formes de vie rend possible une lecture de l'époque contemporaine qui, en s'opposant radicalement au déterminisme et à l'objectivisme dominant, se construit sur le noyau antagoniste et révolutionnaire de l'existant. Comme l'a bien mis en lumière Vercellone, le «fatalisme technologique» constitue l'élément commun aux différents courants économiques de l'époque contemporaine:

Le débat sur les paradigmes post-fordistes nous paraît incapable de sortir de son déterminisme. [...] Le point de départ de toutes ces analyses est la logique du capital en soi, voire l'impact de la dynamique objective de l'accumulation et des systèmes technico-organisationnels sur le rapport salarial

et sur le marché du travail. Elles ne considèrent jamais les effets de la composition de classe sur la réorganisation de la structure du capital, son rôle moteur dans l'articulation de la société capitaliste. [...] La voie logique suivie par toutes ces approches est en fait la même: de la technologie au nouveau paradigme technico-organisationnel et au travail[47].

À cette «apparence objective», produite par la domination capitaliste, les opéraïstes opposent, encore une fois, comme dans la conjoncture des années soixante, une «vérité subjective» en montrant la dépendance de l'intégralité du système à ces «formes de vie» qui ne sont productives qu'en tant que forces antisystémiques, seulement comme des excédents vitaux non subsumés.

Si le rapport de continuité entre les concepts de «travail vivant» et de «formes de vie» semble sans aucun doute donner raison aux «Augustiniens», d'un autre côté, les scolastiques n'ont, à notre avis, pas tort non plus. Loin de pouvoir se réduire à cette concrétisation historique du noyau ontologico-subjectif de la dialectique du capital, en réalité, le passage de travail vivant aux formes de vie impose aussi, dans le même temps, une nouvelle logique différente de valorisation du capital et, en conséquence, une reformulation radicale de la question de la subsumption réelle.

La problématique de l'extension de la «subsumption de l'usine à la société», décrite dans la partie initiale de notre réflexion, considérerait l'unilatéralisation des multiples formes de vie, la création d'une exclusive «forme de vie subsumée», la pleine fonctionnalisation, donc, de la société aux exigences du capital, comme la tendance fondamentale du développement du capital social. Ce «projet totalitaire» se heurtait cependant à une limite infranchissable dans la reproduction indéfinie d'un

élément d'extériorité, dans la reconfiguration continue de la classe ouvrière comme sujet politique antagoniste, irréductible aux relations de domination.

Les réflexions plus récentes sur les processus d'extraction de la plus-value à l'époque de la production biopolitique, dans la mesure où elles mettent en lumière le caractère absolument paradoxal du capital contemporain, montrent, au contraire, que l'obstacle à la réalisation de la «forme de vie subsumée» n'est pas externe, mais plutôt interne, immanent. La pleine intégration de la totalité des agents sociaux dans la logique capitaliste, en effet, loin de pouvoir instaurer les conditions d'une existence stable et non antagoniste du capital, représenterait plutôt, nous l'avons vu, la dissolution complète des présupposés de la valorisation capitaliste contemporaine. La «forme de vie subsumée», à l'époque de la production anthropogénétique, peut exister seulement en tant que «non-forme de vie», comme destruction du processus créatif social, blocage de l'activité productive et atomisation improductive des individualités sociales.

Cette discontinuité dans la définition de la logique de fonctionnement de la société capitaliste trouve sa confirmation la plus évidente dans la reformulation profonde du problème de la «souveraineté», dans la périphérisation de la réflexion sur l'État et dans la centralisation du thème de la gouvernance. À l'époque de la production industrielle, en effet, la fonction de l'État était de définir les conditions de réalisation de la «forme de vie subsumée», garantissant ainsi une structure sociale subordonnée à l'extraction de la plus-value dans les usines. Dans la société post-industrielle, par contre, la gouvernance ne peut plus se limiter à définir les conditions de la subsumption, mais doit plutôt

garantir la coexistence de ces instances radicalement contradictoires que sont la subsomption et la libération de la subjectivité. D'un côté, en effet, «toute subjectivité doit être transformée en un sujet assujéti au pouvoir [...] dans le réseau général du contrôle» [48], bloquant ainsi les tendances autonomistes de la société; d'un autre côté, simultanément, «toute subjectivité doit être aussi un agent indépendant de la production et de la consommation qui se déroulent dans les réseaux»[49], permettant, de cette manière, les processus de valorisation. La gouvernance peut ainsi garantir les conditions d'existence du capital, uniquement en faisant jouer l'une contre l'autre ces instances absolument contradictoires que sont l'esclavage et la liberté, la subsomption et l'autonomie, dans un mouvement indéfini d'expropriation et de destruction des «formes de vie» produites par les individualités sociales. Une réalité paradoxale, en somme, toujours en tension continue entre les instances nihilistes qui tendent au vide, à la corruption, à la destruction de l'être et les instances constituantes, qui tendent essentiellement à l'autonomie à «l'éternité de la pratique constitutive»[50].

—

[1] Irene Viparelli is «Assistant Professor» at Universidade de Évora and member of CICP (Research Center in Political Science). This study was conducted at the Research Center in Political Science (UIDB/CPO/00758/2020), University of Minho/University of Évora and supported by the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT) and the Portuguese Ministry of Education and Science through national funds. Email: iviparelli@uevora.pt

[2] Cfr. A. Negri, «Postoperaismo? No, operaismo», in *Euronomade*, 2017.

[3] Cfr. A. Negri, *Storia di un comunista*, édité par Girolamo de Michele, Ponte Alle Grazie, 2015 (E-book).

[4] R. Panzieri, «Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo», in *Id. Spontaneità e Organizzazione. Gli anni dei «Quaderni Rossi» 1959-1964*, édité par S. Merli, Biblioteca Franco Serantini, Pisa 1994, p. 28; tr. *Capitalisme*

et machinisme, disponible sur lesmaterialistes.com/raniero-panzieri-capitalisme-machinisme.

[5] Sur la thématique des différents «usages techniques» de la thématique de la subsomption cfr. A. Negri, *Alcune riflessioni sull'uso della dialettica*, Euronomade, 2013. URL: <http://www.euronomade.info/?p=741>[5] M. Tronti, *Ouvriers et capital*, traduit de l'italien par Yann Moulier-Boutang avec la collaboration de Giuseppe Bezza, Entremonde, 2016, p. 347.

[6] M. Tronti, *Ouvriers et capital*, traduit de l'italien par Yann Moulier-Boutang avec la collaboration de Giuseppe Bezza, Entremonde, 2016, p. 347

[7] Marx, on le sait, donne dans le *Grundrisse*, la définition suivante du «travail vivant»: «Le travail vivant est donc *abstrait* des éléments de sa propre réalité (il est, par conséquent, non-valeur); ce dépouillement complet, cette privation de toute objectivité font que le travail existe comme pure subjectivité. Le travail est la *pauvreté absolue*, non seulement parce qu'il n'a pas de richesse objectivée, mais parce qu'il en est exclu. [...] Mais, si le travail n'a pas d'objet, c'est une activité; s'il n'a pas une valeur, c'est la source vivante de la valeur. La richesse générale est une réalité objectivée dans le capital, mais elle existe comme possibilité générale pour le travail, et elle se forge dans l'activité. Il n'est nullement contradictoire que le travail ait d'une part pour objet la pauvreté absolue, et d'autre part pour sujet et activité la possibilité générale de la richesse» (citation tirée d'A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, tr. fr. Roxane Silberman, Christian Bourgois Éditeur, Paris 1979, pp. 130-131).

[8] M. Tronti, *Ouvriers et capital*, cit., p. 119.

[9] C. Vercellone, «Les paradigmes sociaux du post-fordisme», *Futur Antérieur*, 4, 1990. Disponible sur <https://www.multitudes.net/Les-paradigmes-sociaux-du-post/>

[10] Il existe une vaste littérature sur cette question. Cfr. par exemple P. Virno, «Quelques notes à propos du General Intellect», *Futur Antérieur*, 10, 1992/2. Disponible sur <https://www.multitudes.net/Travail-concept-ou-notion/>; W. McKenzie, *General intellects: twenty-one thinkers for the twenty-first century*, Verso Books, New York, 2017; D. Mariscalco, «Sul divenire culturale del general intellect», disponible sur <https://core.ac.uk/download/pdf/53304267.pdf>; Definizione di *General Intellect* di P. Virno in Zanini and Fadini (coords), *Lessico Postfordista*, Milano, Feltrinelli, 2001; A. Negri, «General Intellect e individuo sociale nei Grundrisse marxiani», in *Euronomade*, 2019. Disponible sur <http://www.euronomade.info/?p=12059>

[11] K. Marx, «Conséquences sociales du machinisme automatisé», in *L'Homme et la société*, n. 3, 1967, p. 122.

[12] *Ibid.*, p. 123.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*, p. 125.

[17] P. Virno, «Quelques notes...», cit.

[18] A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, cit., p. 245.

[19] *Ibid.*, pp. 315-316.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*

[22] Cfr. Par exemple A. Negri, «Spunti di «critica preveggenante» nel Capitolo VI inedito di Marx», *Uninomade*, 2012. URL: <http://www.uninomade.org/critica-preveggenante-capitolo-sesto/>; Id., «Perché Marx», *Uninomade*, 2011. URL: <http://www.uninomade.org/perche-marx/>

[23] P. Virno, «Quelques notes...», cit.

[24] C. Vercellone, «From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism», in *Historical Materialism*, Brill Academic Publishers, 2007, 15 (1), pp. 13-36.

[25] Cfr. L. Althusser, «È facile essere marxista in filosofia?», in Id. *Freud e Lacan*, éd. par C. Mancina, Editori Riuniti, Roma, 1977.

[26] «Nous appelons intellectualité de masse le travail vivant en tant qu'articulation déterminante du «general intellect». L'intellectualité de masse – en son ensemble, en tant que corps social – est dépositaire des savoirs non divisibles des sujets vivants, de leur coopération linguistique. Ces savoirs ne constituent en aucune manière un résidu, mais une réalité produite justement par l'affirmation inconditionnée du «general intellect» abstrait. C'est précisément cette affirmation inconditionnée qui implique qu'une part importante des connaissances ne peut se déposer dans les machines, mais doit se manifester dans l'interaction directe de la force de travail. On se trouve face à une expropriation radicale, qui ne peut pourtant jamais se résoudre en une séparation complète et définitive» (P. Virno, «Quelques notes...», cit.). Sur cette problématique, cfr. aussi P. Virno, «La multitude contemporaine», in *Multitudes*, 2019/1, n° 74, pp. 135-144.

[27] M. Lazzarato, A. Negri, *Trabalho Imaterial, formas de vida e produção de subjetividade*, tr. pt. Mônica Jesus, Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 31.

[28] P. Virno, «Moltitudine e principio di individuazione», *Generation online*, 2001. URL: <https://www.generation-online.org/p/fpvirno3.htm>. Sur ces questions cfr. aussi R. Herrera, C. Vercellone, «Trasformazioni della divisione del lavoro e General Intellect», in *Posse*, Manifestolibri, 2002, pp. 136-168.

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*

[31] A. Negri, «L'appropriation du capital fixe: une métaphore?», *Multitudes*,

2018/1 n° 70, disponible sur <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2018-1-page-92.htm#>

[32] *Ibid.*

[33] *Ibid.*

[34] Cfr. M. Pasquinelli, *Gli algoritmi del capitale*, Ombrecorte, Verona, 2014.

[35] A. Negri, «L'appropriation du capital fixe...», cit.

[36] A. Negri, «L'appropriation du capital fixe...», cit.

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*

[39] A. Negri, C. Vercellone, «Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo», in *Posse*, 2007, pp. 46-56. Cfr. aussi C. Vercellone, «Il ritorno del Rentier. La nuova articolazione salario, rendita, profitto nel capitalismo cognitivo», in *Posse*, Manifestolibri, 2006, pp. 97-111; Id., «Finance, rente et travail dans le capitalisme cognitif», in *Multitudes*, 2008/2, n° 32, 2008, pp. 27-38. Disponible sur <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2008-1-page-27.htm>; Yann Moulier-Boutang, «Ricchezza, proprietà, libertà e reddito nel capitalismo cognitivo», in *Posse*, Manifestolibri, 2001, pp. 223-239.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

[42] Les spécificités du processus de paupérisation et de précarisation des travailleurs sont résumées par Sergio Bologna dans son essai: *Durée du travail et post-fordisme* (*Futur Antérieur*, 35-36, 1996). Disponible sur <https://www.multitudes.net/category/archives-revues-futur-antérieur-et/archives-futur-antérieur/numeros-ordinaires/futur-antérieur-35-36-1996-2/>), dans lequel il met en évidence quatre phénomènes essentiels qui caractérisent le marché du travail dans le capitalisme contemporain: «1) l'existence «d'emplois» qui ne permettent pas d'atteindre un niveau de revenu au-dessus du seuil de pauvreté. Ceci crée dans tous les pays développés, où le seuil de pauvreté est défini selon des standards conventionnels, une armée de working poors (travailleurs paupérisés). 2) L'intensification du phénomène chronique de l'absence d'emploi (joblessness), qui concerne plus particulièrement les jeunes privés d'un travail stable et permettant une identification sociale. [...] 3) la décentralisation productive des grandes entreprises réduit toujours plus la part de «noyau central» de la main d'œuvre présent sur le marché du travail des grandes et moyennes entreprises et accroît le nombre de sous-traitants [...] 4) l'expansion du phénomène de miniaturisation de l'entreprise». Sur ces questions cfr. aussi par exemple A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, 2007; A. Fumagalli, C. Marazzi, *La Vie Mise Au Travail, Nouvelles Formes du Capitalisme Cognitif*, Eterotopia, 2015; A. Fumagalli, A. Giuliani, S. Lucarelli, C. Vercellone, *Cognitive Capitalisme, Welfare and La-*

bour: The Commonfare hypothesis, Routledge, 2019.

[43] A. Negri, C. Vercellone, «Il rapporto capitale/lavoro...», cit.

[44] A. Negri, «General Intellect...», cit.

[45] A. Negri, C. Vercellone, «Il rapporto capitale/lavoro ...», cit.

[46] P. Virno, «Quelques notes ...», cit.

[47] C. Vercellone, «Les paradigmes sociaux du post-fordisme», *Futur Antérieur*, 4, 1990. Disponible sur <https://www.multitudes.net/category/archives-revues-futur-antérieur-et/archives-futur-antérieur/numeros-ordinaires/futur-antérieur-4-hiver-1990/>

[48] A. Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano, 2002, p. 299.

[49] *Ibid.*

[50] Id., «Democrazia ed eternità in Spinoza», in Id., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma, 2006, p. 387.