

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 subsystems: 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.

1

Communauté, individu, système: la question de la forme de vie dans la société des individus et des systèmes

José Manuel Santos

1 — Communauté et forme de vie

L'être humain est, d'après Aristote, un être vivant «naturellement communautaire». Il y en a d'autres, comme les fourmis ou les abeilles. Le concept de communauté se comprend dans le cadre d'une théorie de l'action. Elle est toujours une communauté d'action. Les êtres vivants s'unissent dans une communauté en vue de réaliser quelque chose qu'ils ne seraient pas capables d'atteindre tout seuls, chacun pour soi. Il en est ainsi dans le cas de la communauté naturelle première, la famille, commune à tous les êtres vivants, celle du mâle et de la femelle, de l'homme et de la femme. Il en va de même dans la communauté du travail, l'*oikos*, qui a pour fin la production des biens nécessaires à la vie. Au-delà

des communautés dont les fins sont de l'ordre de l'*utile*, du nécessaire à la vie, et dont le *telos* ultime est la vie elle-même au sens de vie biologique (*zoê*) et survie, il y a une communauté proprement humaine, qui n'a pas d'équivalent chez l'animal non humain, la «communauté politique» (*politikê koinonia*), la *polis*, dont le *telos* n'est pas simplement la vie, l'utilité et la survie, mais la «vie bonne», vie proprement humaine d'une certaine forme et qualité, «forme de vie» digne d'être vécue.

«Les hommes ne s'associent pas en communauté seulement en vue de la seule vie matérielle mais de la vie bonne. En ce sens la polis est la communauté du bien-vivre (*eu zên*).»[1]

En quoi consiste la vie bonne ? Cette question était déjà celle que posait inlassablement Socrate: «Comment vivre ?» et à laquelle va répondre Aristote par sa théorie de la communauté politique. La question a un sens à la fois éthique et politique: elle signifie, d'abord: comment vivre sa propre vie ? Quelle forme donner à sa vie ? Mais elle signifie aussi: comment vivre ensemble, dans une communauté ? Entendue de cette façon, la question est celle du «régime» politique. Un régime politique est une «forme de vie», forme du vivre ensemble dans une communauté. Dans la discussion contemporaine sur les formes de vie on pense la «vie bonne» comme un choix personnel, subjectif et privé, non politique, de l'individu. Cependant, pour Aristote, la question est à la fois éthique et politique. La vie au sens de *bios*, de vie humaine, est un vivre ensemble, avec les autres, en communauté. La vie de l'individu est liée à celle de la communauté. Pour Aristote la «vie bonne» est, dès le départ, une vie avec les autres, donc une vie sociale et politique. Un individu qui vivrait isolé, hors de la *polis*, est une anomalie éthique et politique.

Dans le noyau sémantique du concept de communauté il y a l'idée d'un *lien* entre les membres de celle-ci, de quelque chose qui les unit et qui est *commun* à tous. Dans le terme communauté il y a justement le *commun* – de même qu'en *koinonia* il y a le *koinos*. Dans le cas de la communauté politique aristotélicienne le lien entre les membres est d'abord le *logos*, langage sensé, discours rationnel. Le *logos* est un «discours», un usage à la fois rationnel et normatif du langage. Il est normatif dans la mesure où il sert à exprimer un *sensus communis* «de l'utile et du nuisible, du juste et de l'injuste». À ce lien d'ordre rationnel s'ajoute un lien émotionnel qui est l'«amitié politique» (*philia politikê*), qu'on peut interpréter comme un antidote contre le danger toujours possible de la discorde, conduisant au conflit, à la violence, voire à la guerre civile (*stasis*).

Ce qui caractérise la communauté telle qu'Aristote la pense – et qui correspond à la fois à la réalité de la *polis* grecque de son temps et à un paradigme idéal façonné par sa théorie – est son caractère «politique» (qui signifie éthico-politique) et «logique». Le logique (au sens de la centralité du *logos*), qui affecte le pouvoir de gouverner et son exercice, est visible si l'on compare cette communauté aux communautés traditionnelles, pré-logiques, qui l'ont précédée. Dans ces dernières l'élément déterminant et justificateur du pouvoir est la tradition, plus ou moins fortement empreinte de religion, ou bien, dans certains cas, ce que Max Weber a décrit comme «pouvoir charismatique» du chef. Le surgissement de la *polis* grecque, référence de la communauté politique d'Aristote, est contemporain de la naissance de la philosophie, c'est-à-dire d'une interrogation sur la bonne «forme de vie», y compris du «vivre-ensemble», qui appelle une réflexion critique qui met à mal certaines valeurs de la tradition, telles que

l'autorité des ancêtres, le charisme du chef, l'autorité du roi. La communauté politique «logique» ouvre la voie à un pouvoir rationnel, médiatisé par le discours et la délibération collective, légitimé par un savoir pratique et politique (*politikê espistêmê*) philosophiquement fondé, et à des formes de vie bonnes et «nobles» (zên *kalô*) que la communauté rend possibles. Les plans individuel et communautaire, éthique et politique, sont intimement liés. Les formes de gouvernement de la communauté ou constitutions reposent sur des valeurs (comme, par exemple, la vertu pour l'aristocratie, la richesse pour l'oligarchie, la liberté pour la démocratie) déterminant par soi des formes de vie individuelles.

Après Aristote, et déjà en son temps, il y a eu une crise du modèle politique de communauté, due en grande partie à la perte de souveraineté des cités grecques, qui ont perdu leur autonomie et ont été intégrées dans des empires, mais aussi à des causes internes tels que la corruption ou le phénomène de la démagogie, une pathologie du discours politique, affectant particulièrement les régimes démocratiques. La crise de la communauté classique et les conditions de vie sous le régime de l'empire amènent à repenser la communauté, ce qui se fait en deux directions opposées.

L'épicurisme adopte le modèle de la *petite communauté* apolitique, communauté d'amis unis par une amitié d'autant plus effective qu'ils sont peu nombreux et par une forme de vie partagée par tous. Les stoïciens, dans le sens opposé, apportent l'idée de la *grande communauté*, de la *kosmopolis* réunissant tout le genre humain. Dans le cas de l'épicurisme, l'impuissance politique des individus, notamment en régime d'empire, mène à une sorte de sécession de la communauté politique et à la constitution d'une petite communauté de *happy few* qui a l'avantage de présenter des liens d'amitié plus forts et plus profonds, d'assurer la participation

plus effective de chacun à la vie communautaire et de permettre une forme de vie philosophiquement fondée et partagée par tous les membres. Il s'agit d'une forme de communauté tendancielle-ment dépolitisée, plus éthique que politique, centrée sur le souci de soi et l'interrogation existentielle sur la signification et la forme à donner à sa propre vie. Dans l'épicurisme le souci de soi mène à la quête d'un état de sage tranquillité (*a-taraxia*, absence de trouble), l'activité politique étant vue comme un facteur d'«agitation» (*tara-chê*), un obstacle à l'ataraxie et à la sérénité.

Le stoïcisme opère un dépassement de la communauté politique par le haut, vers la communauté cosmopolitique de tous les êtres humains, idéalement régie par une législation universelle émanant de la raison. Chaque être humain a une raison qui, pour les stoïciens, est l'«étincelle de la raison divine universelle», qui lui permet de vivre «en accord avec la nature», ce qui veut dire en accord avec la *nature rationnelle* de l'homme, donc en accord avec la raison universelle. Cette anthropologie métaphysique rend compréhensible que, tout en étant encore une éthique de la «vie bonne», comme les autres éthiques anciennes, l'éthique stoïcienne contienne déjà une morale déontologique et universaliste des «devoirs». De même est-il compréhensible que la philosophie politique des stoïciens soit un cosmopolitisme, doctrine conforme à leur rationalisme métaphysique et particulièrement adéquate à la forme politique de l'*empire* – et peu adéquate à celle de la *polis*. Cet aspect de la philosophie politique stoïcienne a été bien saisi par Plutarque.

«La *République*, tant admirée, de Zénon, fondateur de l'école stoïcienne, tend vers un principe essentiel: à ce que nous ne vivions plus séparés en cités ou en communautés régies par

des lois différentes, mais à ce que nous considérons l'humanité tout entière comme une seule communauté politique, à ce qu'il n'y ait plus qu'un mode de vie, qu'un ordre unique, comme celui d'un grand troupeau vivant sur un pâturage commun. Zénon, dans son ouvrage, a donné forme au rêve confus d'une constitution parfaite fondée sur la philosophie ; mais c'est Alexandre [le Grand] qui est passé de la théorie (*logos*) à la pratique (*ergon*).»[2]

2 — La société des individus et des systèmes

Mais, pourquoi vivre en communauté ? L'individu ne pourrait-il pas donner une bonne forme à sa vie indépendamment de toute communauté ?

D'aucuns le pensent, en particulier ceux qui, à la suite de Hobbes, posent comme valeur suprême les intérêts vitaux et la survie de l'individu. En effet, la communauté n'a pas que des avantages. Le philosophe Roberto Esposito a récemment attiré l'attention sur un sens de communauté qui, quoique originaire et étymologique, reste souvent caché. C'est un sens qui est paradoxalement contraire à la signification la plus usuelle de la notion de communauté, laquelle souligne le lien qui s'établit entre les membres à travers quelque chose de *commun* qui est partagé entre eux. Le terme latin *communitas*, a pour origine la liaison de la particule *cum* (qui signifie «avec») et *munus*, terme qui signifie obligation, devoir ou dette. Il n'y aurait donc aucun lien positif (amitié ou sentiment d'appartenance), ni rien en commun entre les individus qui constituent la communauté, mais seulement la négativité d'une obligation ou d'une dette envers celle-ci.[3] Dans certains cas, à la limite, la communauté pourrait exiger d'être

payée par le sacrifice de la propre vie d'un ou plusieurs de ses membres, toujours débiteurs envers elle. À l'opposé de la *communauté* – qui, loin d'être un lieu de protection, représente en vérité une menace de mort – l'individu moderne chercherait plutôt une «immunité»[4] qui, en l'exonérant des obligations et de la dette communautaires, lui permettrait de conserver indéfiniment sa liberté et sa vie.

Face à l'idée ancienne selon laquelle l'être humain est «par nature» un «animal communautaire», l'anthropologie politique des modernes opère une révolution copernicienne: la genèse de la société civile n'est pas à penser à partir de la communauté, mais de l'individu et de ses passions. Les passions dominantes de l'individu sont le motif et la cause motrice de ses actions et comportements. Pour le philosophe politique le plus significatif de ce tournant anti-communautaire, Thomas Hobbes, on doit expliquer les phénomènes par leurs causes efficientes, qui sont des faits, et non, à la manière aristotélicienne, par des causes finales ou l'essence des choses, qui ne sont que des idées. Les faits, dans ce cas, ce sont les passions humaines.

Pour Hobbes, l'observation et l'expérience montrent que les passions les plus fortes et plus à même de déterminer les actions des hommes ne sont pas la sociabilité ou l'amitié, mais la méfiance, l'agressivité et l'inimitié. Le postulat de base de son anthropologie politique est le suivant: «La passion naturelle fait que les hommes s'offensent les uns les autres»[5]. Cela signifie que l'être humain est, de par sa nature, un des plus grands dangers, sinon le plus grand, de l'être humain. Cela se résume dans la maxime de Plaute, rendue célèbre par Hobbes: *homo homini lupus*. La passion corrélative à la férocité inamicale du «loup», son corrélat du côté de la victime, est

la *peur*. La peur la plus forte est celle de perdre sa vie, c'est-à-dire la peur de la mort. Cette peur serait le principal moteur des actions humaines. Le but ultime de la vie humaine est la conservation de la vie, la *Selbsterhaltung*, la survie ; la pulsion dominante est *le conatus en suo esse perseverare* (Spinoza), l'instinct de conservation de sa vie. Sur ce point aussi, la position de Hobbes, qui représente bien la modernité, s'oppose à Aristote. Pour celui-ci il était infiniment plus important de «bien vivre» que simplement de vivre, au sens biologique d'être vivant. Il peut même y avoir des circonstances où la «vie bonne» exige le sacrifice de la vie (biologique). Le souci de l'homme d'Aristote était la «forme de vie», non la vie nue, la survie. L'individu hobbesien est de telle manière dominé par la peur de la mort que tous ses efforts sont consacrés aux moyens de maintenir la vie et d'augmenter ses chances de survie. Dans ce contexte, la recherche, la conquête et l'accumulation de biens matériels ou de pouvoir sont vues comme protection de la vie. À l'origine de la société il n'y a aucune communauté originaire, pas même un désir de communauté, mais une foule d'individus aussi agressifs que craintifs vivant dans un permanent «état de guerre de tous contre tous». Dans cet «état de nature» les êtres humains donnent libre cours à leurs pulsions mortifères et vivent dans la terreur d'une mort imminente et violente. Comment sortir de cet état ? Comment parvient-on à l'état civil, au règne de la paix, donc de la loi ? Les appels à l'amitié politique, à la concorde ou à la morale sociale seraient pure illusion. La solution n'est donc pas une «communauté», mais une «immunité». L'état civil ou politique est une société d'individus dans laquelle chacun est immunisé contre le danger de mort que représente chaque autre. Cela s'obtient par la suppression de tout lien communautaire, de tout ce

qui pourrait être commun, de toute amitié et de toute propriété collective. Pour Hobbes, dans l'état civil, l'union qui constitue le «corps politique» ne signifie nullement la concorde ou l'amitié. L'état civil est une union paradoxale d'individus unis par l'inimicé et la divergence des intérêts. Le moyen ou l'instrument pour la constitution et le maintien de ce «corps politique» est un pacte «vertical» avec une entité tout-puissante – l'État-Léviathan - capable de mettre fin, si nécessaire par la force, à l'état de guerre de tous contre tous. Les passions dominantes de l'état de nature ne disparaissent pas dans l'état civil. Même dans cet état, la peur continue d'être le sentiment dominant, son objet principal étant maintenant l'État-Léviathan, détenteur légitime (par le contrat) du monopole de l'usage de la violence physique.

On peut interpréter l'État hobbesien comme un dispositif technique qui garantit l'immunité de l'individu contre deux menaces. D'une part il immunise contre le danger de mort représenté par n'importe quel autre individu; d'autre part il libère l'individu des obligations, des compromis, des engagements exigés par toute communauté. Il garantit la liberté de l'individu à l'intérieur de l'espace de sa propriété privée. Léviathan garantit la division du mien et du tien, la possession sûre et inaliénable du mien.

L'état hobbesien est un dispositif technique d'immunité. La fonction essentielle de toute technique a été décrite par Arnold Gehlen comme *Entlastung*, une technique nous décharge d'un poids, d'un effort. Le verbe *Ent-lasten* veut dire: enlever un poids, une charge, *eine Last* – littéralement «dé-charge». Une voiture, par exemple, nous décharge de l'effort de marcher. L'État hobbesien est un dispositif qui décharge ses sujets des complications

de la communauté et les exonère, jusqu'à un certain point, de la violence archaïque. Celle-ci est remplacée par la violence systémique de l'économie (de marché) et la violence « rationnelle » de Léviathan. Le prix à payer, c'est la réduction des rapports humains à la logique du contrat et du marché, et l'exclusion de toute logique du don ou de la gratuité.

Pour importante que soit «l'immunisation» anti-communautaire et la protection contre la violence d'autrui, l'individu hobbesien a d'autres besoins, dans le cadre même de la survie. Si l'objectif de l'individu moderne est la conservation de sa vie, il y a tout un ensemble de nécessités vitales qu'il faut satisfaire. Comment organiser la vie en vue de cette fin? La communauté donnait des indications et des moyens pour répondre à ce genre de question: elle fournissait à ses membres des traditions, des mœurs, des *Sitten*, des normes morales, ainsi que des rôles en vue du partage des tâches. Par exemple: les nobles avaient pour tâche de gouverner et faire la guerre, les paysans le travail des champs, le clergé le salut des âmes. En l'absence de la communauté et de ses normes, dans la société des individus il doit y avoir des systèmes d'organisation de la vie, au service de la survie. L'absence de la communauté ne signifie pas la fin de l'agir coopératif. Même si l'individu hobbesien ne pense qu'à ses intérêts, le maintien de la vie et la survie requiert des actions coopératives. Ce qui change ce sont les motivations et les finalités fondamentales des coopérations.

En l'absence de la communauté, l'individu moderne est orienté, dans la conduite de sa vie, par ce que Luhmann appelle des «systèmes sociaux», qui sont des systèmes purement fonctionnels, c'est-à-dire au service de la satisfaction de besoins sociaux

fondamentaux. Ces besoins étaient d'une certaine façon à la charge de la communauté ; la différence en est que les systèmes sociaux sont «purement fonctionnels», c'est-à-dire qu'ils n'obligent l'individu à rien de ce qu'obligeait la communauté.

On peut synthétiser comme suit les avantages des systèmes sociaux par rapport à la communauté et ses institutions.

- Ils n'imposent point d'obligations communautaires, «immunisant» ainsi l'individu contre toute solidarité (gratuite par définition) ou exigence communautaire.

- Ils libèrent des complications des rapports humains directs et complexes avec autrui. Les rapports avec autrui sont réglés par la logique fonctionnelle de chaque système, logique d'un jeu à caractère contractuel, aux règles politiquement neutres.

- L'individu est toujours *libre* d'interagir ou non, de jouer ou ne pas jouer le jeu du système.

- Ils augmentent considérablement le spectre de possibilités d'expérience et d'action, donc la liberté individuelle (comprise comme liberté de choix, liberté «négative»). Ils ouvrent des espaces de liberté (de choix) et proposent des choix infinis.

Le prix à payer pour ces avantages ce sont les *contraintes structurelles* qu'ils imposent aux *formes de vie* dans la *Lebenswelt* (monde de la vie) moderne. L'individu moderne est obligé de formater sa vie en accord avec les systèmes fonctionnels et leurs règles. Ces règles sont définies du point de vue du système, de chaque système, en fonction de sa survie éternelle. Ce qui fait vivre et survivre chaque système c'est « l'inclusion » d'individus qui jouent son jeu. Du point de vue de l'individu, les systèmes offrent des options de vivre et d'agir qu'il est libre d'accepter ou

refuser en fonction de ses intérêts propres. Mais, quoi qu'il en fasse, son «inclusion» dans les systèmes fondamentaux est une condition nécessaire à sa survie.

Outre que l'inclusion dans les systèmes occupe beaucoup de temps de vie, laissant souvent peu de temps pour «vivre vraiment», et que le choix volontaire de l'exclusion est dangereux, cela reviendrait à l'auto-exclusion sociale, il est improbable que la normativité des systèmes soit compatible avec une forme de vie bonne.

Qu'est ce qu'un système social ? D'après Luhmann, ce qui caractérise les sociétés modernes est l'émergence, la différenciation et la consolidation de plusieurs systèmes fonctionnels comme l'économie, le droit, la santé, l'éducation, la science, l'art, etc. Chaque système a une fonction spécifique pour la société – laquelle est un système de sous-systèmes. Par exemple: la fonction du système économique est de satisfaire des besoins en réduisant la rareté des biens qui les satisfont ; celle du système de la science est de produire des connaissances de la réalité ; la fonction du système des media de communication est de donner une forme à l'opinion publique, de formater l'opinion, etc. La société des systèmes est un stade de l'évolution sociale qui fait suite à des sociétés «stratifiées»[6]: des sociétés communautaires structurées en sub-communautés hiérarchiquement superposées – par exemple: noblesse, clergé, tiers état.

Tout comme l'État-Léviathan, le «système» de Luhmann est un dispositif qui, comme toute technique, apporte une *Ent-lastung*, une exonération de l'effort, une facilitation de la vie. Les systèmes réduisent la complexité et la contingence du monde de la vie. Cependant, en même temps qu'ils facilitent

la vie et contribuent à la survie, les systèmes finissent par avoir une emprise considérable sur les contenus et les formes de vie des individus. Dans la perspective de la théorie luhmannienne les vrais *sujets* de la vie de la société ce sont les systèmes sociaux eux-mêmes. Pour Luhmann, «les hommes ne communiquent pas [...] seule la communication peut communiquer»[7]. Le terme «communication» désigne pour lui le processus opératoire, l'activité des systèmes ; le verbe «communiquer» est, dans ce sens, intransitif. Les êtres humains sont des «systèmes psychiques», du point de vue des systèmes *sociaux*, ils sont seulement *Umwelt*, font partie de «l'environnement» de ceux-ci.

L'État hobbesien peut être déjà considéré comme un système fonctionnel, au sens de Luhmann. Il a une fonction sociale bien précise. La politique est aussi une sphère d'activité qui s'est «différenciée» comme système: le système politique. Luhmann s'oppose frontalement à une vue dominante dans la pensée politique occidentale, d'Aristote à nos jours, selon laquelle la politique, en tant que *Staatskunst*, serait l'art suprême, la «science architectonique»[8], dans l'organisation de la société. Pour lui, le système politique n'est pas un système des systèmes, c'est-à-dire n'est pas un système qui aurait une fonction de commandement ou de pilotage des autres systèmes. Il est un système comme les autres, autoréférentiel et autonome, avec son médium (le pouvoir) et sa fonction sociale spécifique propre. Pour Luhmann, il n'y a aucun système qui serait le centre ou la «tête» de la société. La société des systèmes est une société qui n'a ni centre ni tête. La fonction spécifique du système politique consiste dans la «mise en œuvre de décisions collectivement contraignantes». Ces décisions peuvent concerner les matières les plus diverses de tous les systèmes. «Est

politique tout ce que le système politique décrit comme politique – du salaire minimum à la composition de la nourriture pour les bébés»[9]. Le système politique tout en n'étant pas le centre ou le cerveau de la société est un système transversal qui s'articule avec les autres systèmes. Même si les systèmes sont essentiellement autoréférentiels, autopoïétiques et fermés sur eux-mêmes, ils établissent entre eux des «couplages structurels» plus ou moins importants pour la vie et la survie de chacun. Dans le cas du système politique des couplages particulièrement forts ont lieu avec le droit, le système des media de communication et le système économique.

3 — La communauté en question

On peut dire des systèmes fonctionnels qui façonnent aujourd'hui la vie des individus et des sociétés ce que Patocka disait de la technique moderne: on vit mal avec la technique, mais on ne peut plus vivre sans elle. On pourrait en dire autant des systèmes sociaux, ce qui d'ailleurs se comprend, vu que, comme disait Habermas, ils sont des «technologies sociales». Du point de vue de l'anthropologie des modernes, de Hobbes à Luhmann, la technique est nécessaire, soit dans le rapport de l'homme au monde naturel, soit dans l'organisation des rapports entre les êtres humains, parce que l'être humain est un animal déficitaire. Tandis que les animaux non-humains sont programmés par l'instinct pour se comporter d'une manière appropriée à la survie dans leur milieu naturel, l'être humain, manquant d'instinct, a besoin de prothèses qui se substituent à lui et assurent la fonction d'orientation et d'organisation de la vie. Pour Gehlen, ce manque fondamental de l'humain est comblé par les *institutions* sociales,

qui sont des technologies structurantes de l'action humaine. Les systèmes fonctionnels de Luhmann ont la même fonction, mais à un stade ultérieur et probablement dernier de l'évolution sociale. Ils sont plus efficaces et performants dans la fonction de conserver, prolonger et améliorer la «vie» (*zôê*) et plus conformes à la liberté et à l'autonomie de l'individu moderne. Ils l'immunisent contre toute «contagion» communautaire. Cependant la vie dans la société des systèmes s'accompagne d'un grand malaise. Même si dans la moderne société libérale chacun est libre de choisir le mode de vie qu'il considère le meilleur, les choix individuels doivent s'accorder avec les logiques fonctionnelles des différents sous-systèmes, sous peine, à la limite, d'exclusion sociale ou même de mise en cause de la survie de l'individu.

Le mal-vivre ne vient pas tant d'un manque de liberté de l'individu ou d'une surdétermination des systèmes sociaux. Outre que les systèmes sont comme des jeux que chaque individu est libre, tout au moins en théorie, de jouer ou ne pas jouer, ils ne sont pas des machines laplaciennes qui détermineraient tous les mouvements des agents humains. Ils donnent accès, au contraire, à des espaces de liberté, à des possibilités infinies de choix et d'action. Le malaise s'explique surtout, d'abord, par le manque d'unité, l'hétérogénéité et l'éclatement de la vie de l'individu moderne, qui découlent de la «fermeture» auto-référentielle de chaque système – ce qui signifie que les systèmes sont pour ainsi dire égoïstes à l'égard des individus. La vie (*bios*) de l'individu est éclatée entre les exigences diverses, souvent opposées voire inconciliables de différents systèmes. S'ajoute à cela, comme cause du malaise, la réification fonctionnaliste des rapports de chaque être humain avec ses semblables et, finalement, le manque d'une raison de

vivre fondamentale, d'un sens de la vie, transcendant les motivations purement fonctionnelles et les «programmes» (concept luhmannien) proposés par les systèmes. L'individu moderne est libre de choisir un mode de vie entre plusieurs modes possibles, proposés par les systèmes, plus précisément, par certains systèmes spécialisés dans cette fonction[10], mais on peut se demander s'il peut vraiment donner une forme cohérente à sa vie.

Face au malaise suscité par la vie dans la société des systèmes fonctionnels, d'aucuns repensent, au-delà de la nostalgie, la question de la communauté, figure du vivre-ensemble qu'on observe dans les sociétés pré-modernes, aussi diverses que celles-ci puissent être, et que les auteurs de la tradition libérale considèrent comme définitivement dépassée. On assiste, ainsi, à un *aggiornamento* de différentes formes de communautarisme. On peut se poser les questions de savoir en quelle mesure la société des systèmes est incompatible avec la communauté, s'il peut y avoir des communautés dans la société des systèmes et, le cas échéant, quel genre de communautés.

La communauté contraste avec la société des individus et des systèmes par deux traits essentiels: sur le plan horizontal, un lien émotionnel qui unit ses membres et qui contribue, suppose-t-on, à donner une unité à la vie de chacun ; dans la dimension verticale, la référence à une altérité qui transcende la communauté et lui donne son unité profonde et son *telos* politique[11]. Alors que dans le cas classique de la *koinonia politikê*, thématisée par Aristote, l'«amitié politique» est le lien qui sert de ciment communautaire, dans la société des systèmes les individus sont liés par le calcul du plus grand intérêt *de chacun* – il n'y a aucun besoin social ou politique d'un sentiment humain interpersonnel positif. Sur le plan émotionnel le rapport inter-personnel dominant est plutôt une

«inimitié angoissée»[12], une non-relation qui perpétue l'inimitié origininaire de l'état de nature, même si l'usage de la violence physique est réservée à Léviathan comme instrument d'imposition du droit et de l'ordre. Dans la société des systèmes est suspendue toute référence à une «altérité *transcendante*» qui, dans la communauté, donnait accès à une représentation du bien, compris comme intérêt commun, et de chacun, et *telos* politique. Dans une telle société tous les rapports sont *immanents*. Les systèmes sont «autopoïétiques», ils s'auto-organisent sans avoir besoin d'aucune finalité externe. Leur fonctionnement produit une unité purement immanente, c'est-à-dire autoréférentielle et fonctionnelle. Mais même si elle a, de cette façon, une unité, la société des systèmes n'a pas de centre: chaque sous-système est autonome, centré sur lui-même, orienté par sa fonction propre. Il n'y a pas quelque chose comme un système central, un système des systèmes. Au refus hobbesien du caractère communautaire de l'être humain – ce qui était une évidence pour Aristote –, Luhmann ajoute le refus de la conception aristotélicienne de la politique comme «savoir architectonique», celui qui commande tous les autres arts, et donc comme «tête» de la société. Du point de vue de la théorie des systèmes, la politique est un système comme les autres, à côté des autres, aussi auto-référentiel et fermé qu'eux ; sa fonction n'est pas de viser et réaliser un bien commun – dans la société des individus et des systèmes il n'y a rien de commun, et surtout pas un bien – mais de produire des décisions collectivement contraignantes qui s'avèrent nécessaires à la conservation de la vie et de l'espace de liberté de chaque individu.

Dans la société des individus et des systèmes, l'insatisfaction et le malaise souvent sentis avec sa «forme de vie» tient à plusieurs facteurs. Il y a d'abord celui, déjà signalé, de l'éclatement

et du manque d'unité des vies dû aux offres et demandes très hétérogènes, parfois contradictoires, des différents systèmes. D'une certaine façon, à proprement parler, dans cette société, la vie de l'individu n'a pas de forme. La perte de référence à un *telos*, comme le bien humain ou le bien commun, au-delà des programmes et des buts fonctionnels proposés par les systèmes, accentue cette absence de forme. L'absence de communauté est aussi un motif important d'érosion de la forme de vie. Étant donné que *Dasein ist Mitsein*, que vivre c'est vivre avec autrui, la question de la forme de vie ne concerne pas seulement le choix individuel d'un style ou mode pour ma vie, elle inclut les modalités du rapport concret avec les autres. Le choix individuel d'un mode de vie concerne aussi les autres. À l'inverse, la communauté où vit celui qui fait ce choix le conditionne. La communauté est un cadre conditionnel des formes de vie possibles.

La question de la forme de vie, de la «vie bonne», est une question éthique, politique, ontologique. En *privatisant* complètement cette question, en faisant d'elle une question purement personnelle – chacun doit pouvoir choisir librement la forme de vie de sa préférence – la pensée libérale l'a psychologisée et dépolitisée, l'a rendue subjective et arbitraire.

Dans la pensée politique classique vivre dans une «bonne» communauté est la condition de possibilité d'une vie réussie et florissante, d'une «vie bonne», de l'individu. Dans la philosophie moderne la question de la communauté est controversée. La pensée politique libérale, hobbesienne, voit dans la communauté une figure politique archaïque, dépassée et dangereuse. La communauté serait par essence oppressive de l'individu et liberticide. On évoque volontiers les mauvais exemples et les cas

pathologiques de communautarisme, soit ceux des communautés organiques des sociétés archaïques, auxquelles l'homme moderne ne saurait revenir, soit ceux, plus récents, des régimes politiques totalitaires: communisme, fascisme, nazisme. Cependant, la communauté a encore ses défenseurs, notamment en Amérique, comme les philosophes communautariens (Alasdair McIntyre, M. Sandel, Charles Taylor).

Dans la controverse autour de la communauté on trouve, dans la philosophie moderne, d'un côté la position de Hobbes, un des pères fondateurs du libéralisme, lequel, d'après Roberto Esposito, a «théorisé non seulement la destruction de toute communauté existante, mais aussi de l'idée même de communauté humaine»[13] et, de l'autre côté, des formes plus ou moins radicales de penser la communauté. Parmi les plus radicales et les plus opposées au paradigme hobbesien on peut signaler celle de Georges Bataille, dont la pensée de la communauté, difficile et paradoxale, est une des plus opposées au paradigme hobbesien.

Bataille procède à une véritable inversion de la pensée hobbesienne en tant que paradigme anthropologique. L'être humain est, pour lui, un être communautaire – une position qui, en soi, représente un retour à Aristote. Cependant sa communauté est très différente de celle du philosophe grec. Elle est une communauté de *fusion*, ce qui demande un fondement passionnel et non «logique» (par le *logos*), et l'écarte du modèle *politique* classique. La passion fondamentale qui est à son origine n'est pas la peur de la mort, mais un «principe d'incomplétude»[14], un sentiment de manque. Alors que la peur appelle un instinct *animal* de conservation de la vie, le sentiment d'incomplétude est à l'origine d'une pulsion communautaire proprement *humaine*, un désir

d'être à l'autre et dans l'autre, qui répond au manque qui marque chaque être humain singulier. Il y a une certaine tension entre l'instinct de conservation de soi, que Bataille ne nie pas, et le désir de vivre avec l'autre en établissant avec lui une «communication» forte, fusionnelle, propre à la communauté. Suivre ce *désir* signifie, pour l'individu, une perte de son être propre et, en cela, une négation de soi, de son individualité.

«Je ne communique qu'en dehors de moi, qu'en me lâchant ou me jetant dehors. Mais en dehors de moi je ne suis plus. J'ai cette certitude: abandonner l'être en moi, le chercher au dehors, c'est risquer de gâcher, ou d'anéantir, ce sans quoi l'existence du dehors ne me serait pas même apparue, ce *moi* sans lequel rien de 'ce qui est pour moi' ne serait. L'être dans la tentation se trouve, si j'ose dire, broyé par la double tenaille du néant. S'il ne communique pas, il s'anéantit – dans ce vide qu'est la vie s'isolant. S'il veut communiquer, il risque également de se perdre.»[15]

Cependant, dans cette situation dilemmatique, le désir de «communiquer» avec autrui, de sortir de soi, au risque de perdre son être propre au profit de la communauté, finit par l'emporter sur la peur de l'autre et de la mort. La pulsion communautaire, bien que comportant un risque mortel, surpasse l'instinct, toujours présent, de conservation de sa vie. La raison de ce comportement de risque, voire de sacrifice de soi, tient au fait que la communauté est le lieu où l'être humain peut exprimer entièrement la plénitude de son être.

Cela peut mieux se comprendre si l'on compare l'anthropologie de Bataille à celle de Hobbes. L'anthropologie hobbesienne s'inscrit dans une tradition moderne qui pense l'animal humain

comme un être faible et déficitaire, ayant besoin de prothèses artificielles, de techniques, pour se protéger aussi bien des agressions des éléments naturels que de celles de ses semblables. Dans ce dernier cas l'État-Léviathan est la plus importante technologie de survie. Aux antipodes de la faiblesse de l'homme hobbesien, l'être humain de Bataille est un être fort et souverain qui se signale plutôt par un surplus, un excès d'énergie spécifiquement humaine qui demande à être dépensée, dilapidée gratuitement sans égard au profit ou à l'utile. L'utilité et la rentabilité sont plutôt les soucis d'un être faible, obsédé par la *conservatio vitae* à tout prix. Le principal moyen de l'homme faible pour la poursuite de ce but est une raison instrumentale et calculatrice de son intérêt, une rationalité toujours tournée vers l'avenir dans le souci de le prévoir et de programmer au mieux ses chances de survie. L'homme souverain de Bataille, qui n'est pas mû par le souci obsessionnel d'échapper à la mort, vit pleinement le présent, sans gâcher son temps avec des calculs spéculatifs de profits à venir, suivant plutôt son désir, un désir qui peut le mener à des buts plus hauts que la survie «éternelle». Aux deux anthropologies correspondent aussi deux théories économiques générales. À une théorie économique soucieuse de la rareté et des moyens de la gérer, fondée sur la possession, l'acquisition et l'accumulation, par l'individu, de biens et avantages utiles à la vie, susceptibles de sécuriser sa vie et de la prolonger indéfiniment dans le temps, Bataille oppose une économie de la dépense, du débordement et du don de soi, naturellement alliée à une éthique de la générosité, où le plus grand don est celui de sa propre vie.

Revenons à la question de la communauté chez Bataille. En vue de quoi vit-on en communauté ? Quelle est la fin de cette communauté ? Plutôt que rester dans le «vide» de l'isolement,

l'être humain singulier opte pour la «communication». Le choix de la communication, l'engagement communautaire, suit un désir. La communauté n'est pas le résultat d'un calcul de moyens en vue d'une fin. D'une certaine façon elle n'a pas à proprement parler de fins. L'engagement communautaire, le choix risqué de «m jeter dehors» suit un désir atéléologique. Alors que la communauté classique est une *communauté d'action*, action en vue d'une «œuvre» commune, qui est une vie ayant une certaine forme, la communauté de Bataille est une communauté sans œuvre (une «communauté désœuvrée», comme l'a qualifiée Jean-Luc Nancy). Plutôt qu'une communauté d'action elle est une *communauté d'existence*. Elle est le lieu du mouvement fondamental de l'existence, mouvement de dépense et d'excès, par lequel l'être humain débordre sa subjectivité individuée, sort de soi, risque sa vie dans une «communication forte» avec autrui, se sacrifie et finit par se perdre. Par ce débordement, mouvement paroxystique de dépense vers et avec l'autre, l'existence touche à son sommet et en même temps à l'abîme de la mort – l'un ne va pas sans l'autre. La théorie doit interpréter le désir de communauté à partir des structures de l'existence: qu'est-ce qui dans l'existence explique ce désir ?

Pour répondre à cette question il faut tenir compte de deux catégories de l'existence, déjà mises en évidence par Heidegger, particulièrement importantes pour Bataille: celle de l'être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*) et celle de l'être-avec (*Mitsein*): exister c'est être-avec-autrui, co-exister (*Dasein ist Mitsein*) – la communauté est la modalité fondamentale de l'être-avec. Le propre de l'existence, pour Bataille, est d'être un mouvement énergétique de dépense ontologique vers un sommet de la vie, un apogée paroxystique. Or, ce mouvement de l'existence est un débordement du sujet, un excès qui mène l'existant au voisinage

de la mort, voire carrément à la mort. Pour une existence qui vise l'apogée de son mouvement, la signification de la mort doit donc être toute différente, et même le contraire, de ce qu'elle a pour une vie dominée par la peur de la mort, comme c'est le cas pour l'individu hobbesien, qui considère la mort comme le plus grand des maux, et qui a pour unique et suprême *telos* la conservation de la vie (biologique) et l'évitement de la mort.

Sur le plan de l'être-avec, catégorie de l'existence, le mouvement de l'existence coïncide avec la pulsion communautaire. Il se fait au sein du rapport de co-existence avec autrui – un rapport que Bataille appelle «communication». Deux conditions sont nécessaires pour que le mouvement de l'existence ait lieu: la première est que les êtres «communiquent», qu'ils soient en communauté; la deuxième que les membres de la communauté, les sujets communicants, soient, en même temps, face à face avec la mort.

«[La] présence d'autrui [...] n'est pleinement révélée que si l'autre, de son côté, se penche lui-même au bord de son néant, ou s'il y tombe (s'il meurt). La 'communication' n'a lieu qu'entre *deux êtres mis en jeu* – déchirés, suspendus, l'un et l'autre penchés au-dessus de leur néant.»[16]

La «communication» a pour condition que les êtres humains soient ensemble face à la mort et, inversement, c'est cette perspective devant la mort qui rend possible une communication «forte», proprement humaine.

Aussi bien Heidegger que Bataille essaient de trouver dans le rapport de l'être humain à la mort et dans la signification que celle-ci peut avoir pour lui, le sens ultime de la vie. Cela

n'empêche pas que leurs herméneutiques de la mort diffèrent et, à certains égards, s'opposent. Pour Heidegger, la mort «interpelle» l'être humain singulier en tant que sa «possibilité» réelle la plus propre. Elle est comprise par l'existant comme la «possibilité de l'impossibilité de sa propre existence»[17], le néant qui terminera sa vie. Cette compréhension troublante de ce qu'est la mort suscite des réactions de fuite et de refoulement: penser à autre chose, se divertir, travailler, etc. Mais, face à la mort, il peut y avoir une autre réaction: «le devancement [dans sa mort] force l'étant devantant à la possibilité d'assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre»[18], c'est-à-dire à s'arracher à l'emprise du «On» (des autres et de la société) et à être « soi-même » (*Selbstsein*).

Pour Bataille il ne suffit pas d'un «devancement» compréhensif de ma mort pour saisir pleinement la signification et le pouvoir de la mort, il faut passer par une *expérience* de la mort; en outre cette expérience, au contraire du «devancement» de Heidegger, qui ne peut être que devancement de «*ma* mort», n'implique pas une perspective solipsiste. L'expérience de la mort est collective, c'est même une expérience qui lie en profondeur les êtres qui la vivent. Il faut noter, bien entendu, que par «expérience de la mort» on ne veut pas dire réaliser la mort, mourir, éventuellement se tuer. En soi, au sens strict, la mort, y compris ma mort, y compris la mort de celui que je vois mourir, est quelque chose d'*inexpérimentable*. On ne peut pas dire de la mort ce que Mao Tse-Tung disait du pudding: «on ne sait ce que c'est qu'après l'avoir mangé». Toutefois, on ne peut pas non plus conclure de cela, comme l'a fait Épicure, que «la mort n'existe pas». D'aucuns font l'expérience douloureuse d'une approche de la mort jusqu'à mourir pour de vrai. Cette partie terminale du chemin de la vie

vers sa fin inexorable est bien une expérience de la mort. Mais on s'approche aussi de la mort et on en fait l'expérience lorsqu'on voit quelqu'un mourir. Cette expérience et ses aboutissements est analysée par Bataille dans un fragment de *La limite de l'utile*.

«S'il voit son semblable mourir, un vivant ne peut plus subsister que *hors de soi*. À l'instant de la mort disparaît la solide réalité que nous croyons posséder. Il n'existe plus qu'une présence à la fois lourde et fuyante, violente et inexorable. C'est cette présence d'une réalité différente de celle où nous vivons d'habitude [...] que nous évoquons si nous parlons de la mort comme une force impersonnelle. Les intérêts naïfs portés à de petites choses [...] qui remplissent la futilité d'une journée n'ont plus de sens: un grand mouvement de vent les emporte. À ce moment toute existence est sévèrement jugée et mise à nu: le plus vulgaire des hommes est condamné à la grandeur. Chacun de nous est alors chassé de l'étroitesse de sa personne et se perd autant qu'il peut dans la communauté de ses semblables. C'est pour cela qu'il est nécessaire à la vie commune de se tenir à *hauteur de mort*. [...] Une communauté ne peut durer qu'au niveau d'intensité de la mort, elle se décompose dès qu'elle manque à la grandeur particulière du danger.»[19]

La rencontre de la mort fait sortir l'être humain de la réalité quotidienne et de ses occupations habituelles ; il fait la rencontre d'un réel inhumain, au-delà de la réalité du monde de la vie, qui se présente comme la force impersonnelle et violente d'un ouragan. La rencontre de la mort oblige à regarder l'existence en face – c'était déjà le cas chez Heidegger. En cela la mort

a une fonction révélatrice du réel et de la finitude de l'existence. En outre elle a aussi une fonction appellative: elle «interpelle» ceux qui en font l'expérience et exige une réponse immédiate au défi de sa présence. Devant la mort ici et maintenant il n'y a pas de fuite possible, il est impossible de fermer les yeux, de penser à autre chose, de se distraire. Celui qui fait face à la mort est expulsé de son intériorité, de sa sphère d'immanence, voire de son monde de la vie quotidienne, vers l'extériorité du réel. Être «hors de soi» signifie deux choses: être exposé à un réel inhumain (réalité différente de l'habituelle), mais aussi être exposé à autrui, à sa «contamination», bref à la communauté. Pour celui qui fait la rencontre de la mort et, par là, est obligé de sortir de chez soi, de l'étroitesse de son monde de la vie, la réponse spontanée à ce défi existentiel, réponse commandée par le désir profond du sujet, est, selon Bataille, de «se perdre» dans la communauté. Pour lui, au contraire de ce qui arrive dans les conceptions plus classiques, notamment celle d'Aristote, la communauté ne représente pas une protection et une condition de perfection de la forme de vie, une condition nécessaire de la «vie bonne», mais, au contraire, un lieu de perte et de risque. Le mouvement d'excès, de dépense, de débordement et perte de soi qui mène à l'apogée de la vie et, en même temps, à la mort, est communautaire. Sous peine de s'éssouffler et retomber, ce mouvement doit se tenir «à hauteur de mort», c'est d'elle qu'il reçoit son énergie.

Le fin parfaite de la communauté, selon Bataille, n'est pas une forme de vie, comme c'est le cas dans la communauté classique, mais plutôt une forme de mort. La vie excessive est sans mesure, une vie en quelque sorte dionysiaque, sans forme et à «hauteur de mort». Du point de vue du *telos* de la communauté

de Bataille, plus important que vivre ensemble c'est mourir ensemble, mourir d'une mort en commun qui est don de la vie, perte et sacrifice de soi. L'exemple accompli d'une mort parfaite ayant cette forme est Numance[20]: face au danger mortel qui menaçait la cité, l'armée romaine qui l'encerclait, ses habitants se sont, tous ensemble, donnés la mort.

L'idée d'une communauté vouée à la mort, d'une «communauté de mort» soulève beaucoup de questions, à commencer par celle du paradoxe d'une communauté qui s'auto-détruit au moment même où elle se réalise pleinement. Cependant, l'essentiel à retenir de la théorie de la communauté de Bataille c'est que ce qui unit les humains dans une communauté n'est pas une forme de vie, la *Sittlichkeit*, la tradition, l'identité culturelle ou ethnique, mais la finitude commune à tous les êtres humains. Il fallait sans doute cette idée paradoxale pour démonter le paradigme hobbesien, destructeur de l'idée même de communauté, où la mort, par l'obsession, qu'elle génère, de la conservation coûte que coûte de la vie (biologique), est à l'origine de la division la plus insurmontable entre les êtres humains, division manifeste non seulement dans le monde mythique de l'«état de nature», mais aussi dans le *struggle for life* et ses dynamiques d'accumulation et de thésaurisation de richesse, de propriété et de pouvoir de la société moderne des individus.

—

- [1] Aristote, *La politique*, 1280b. Paris, Vrin, p. 209, trad. J. Tricot modifiée.
- [2] Plutarque, *De la fortune ou vertu d'Alexandre*. In Plutarque, *Œuvres morales*, Vol. V, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 120.
- [3] ESPOSITO, R. *Communitas. Origine et destin de la communauté*. Paris, P.U.F., 2000, p. 16-18.
- [4] *Ibid.*, p.27.
- [5] HOBBS, Th. *Éléments du droit naturel et politique*. Lyon, Éditions Hermès, 1977, p. 102.
- [6] Les sociétés les plus archaïques, tribales, sont des sociétés «segmentées»; elles ont pour référence principale l'espace horizontal, la division du territoire en «segments», symbolisés, par exemple, par des animaux totémiques. La phase suivante de l'évolution ce sont les sociétés "stratifiées", ayant pour référence la verticalité de «strates» sociaux hiérarchisés. La société féodale du Moyen Âge européen en est un exemple. Le troisième stades de l'évolution est la société des systèmes fonctionnels, caractérisée par l'auto-référence des systèmes. La communauté est une configuration que l'on trouve dans le premier et le deuxième stade et qui disparaît dans la société des individus et des systèmes.
- [7] LUHMANN, N. «Was ist Kommunikation?». In : *Soziologische Aufklärung*. Vol. VI, VS Verlag, Wiesbaden, 2005, p. 109.
- [8] «Science» qui commande tous les arts et toutes les sciences. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1094a. Paris, Vrin, 1972, p. 33. Trad. J. Tricot.
- [9] LUHMANN, N. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Vol. 3, Francfort, Suhrkamp, 1993, p 133.
- [10] Pour Luhmann, la fonction des «programmes de divertissement (Unterhaltung)», séries, films, télé-réalité, roman populaire, etc., un segment du système des média de masse, consiste à «fournir des éléments pour travailler à sa propre 'identité'». LUHMANN, N. *Die Realität der Massenmedien*. Opladen Westdeutscher Verlag, 1996, p. 116.
- [11] Ce deuxième trait de la communauté est signalé par R. Esposito. Cf. *Catégories de l'impolitique*. Paris, Seuil, 2005, p. 7.
- [12] L'expression est de R. Esposito, dans *Communitas. Origine et destin de la communauté*. *Op. cit.*, p. 44.
- [13] ESPOSITO, R. *Communitas. Origine et destin de la communauté*. *Op. cit.*, p.154.
- [14] BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*, *Œuvres complètes*, V. Paris, Gallimard, 1973, p. 97.
- [15] BATAILLE, G. *Sur Nietzsche*, *Œuvres complètes*, VI. Paris, Gallimard, 1997, p. 47.

[16] BATAILLE, G. Sur Nietzsche, op.cit., p. 44-45.

[17] HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer, 1977, p. 262.

[18] Ibid., p. 264.

[19] BATAILLE, G. La limite de l'utile, Œuvres complètes, VII. Paris, Gallimard, 1976, p. 245-246.

[20] BATAILLE, G. Chronique nietzschéenne. Œuvres complètes, I. Paris, Gallimard, 1970, p. 245-246.

2

Richesse, préférences et formes de vie: les promesses non tenues de l'économie

Claire Pignol [1]

Abstract

L'article questionne le rôle que les économistes attribuent au développement économique, c'est-à-dire au progrès de la productivité, du calcul rationnel et des échanges marchands. Il montre que les pensées classique, marxiste et néo-classique partagent le même désir de libérer les agents de l'économie grâce à l'accumulation de capital et au développement des échanges. L'envahissement des vies par l'économie vécue comme une contrainte est un paradoxe auquel deux explications peuvent être proposés: l'analyse de l'accumulation devenue fin plutôt que moyen chez les économistes classiques et Marx; la transformation des préférences sans l'effet de la socialisation marchande pour les théoriciens des méta-préférence. Dans les deux cas, une frustration économique créée par

l'économie asservit les agents en limitant leurs formes de vie. Les pensées économiques toutefois ne produisent pas de discours qui, tel celui de Rousseau, prononcerait un jugement sur l'évolution des formes de vie.

Introduction

On peut comprendre les maux économiques qui affectent nos sociétés comme relevant de causes extérieures à l'économie. L'avarice d'une nature qui ne fournit pas à chacun sa subsistance[2] ou les conflits armés qui entravent la production, spolient et affament les populations, en sont deux exemples. On peut à l'inverse supposer qu'ils proviennent de l'économie elle-même, comme si l'économie était l'origine des maux qu'elle s'emploie, par ailleurs, à soigner. Ce sont de telles causes qui affleurent, par exemple, dans le double constat suivant. D'une part, l'accroissement indéfini de nos activités de consommation et de production, les limites du marché toujours repoussées davantage, uniformisent nos vies qui sont de plus en plus envahies par l'économie. D'autre part, cet envahissement n'est pas ni une donnée naturelle ni un choix librement consenti: le développement économique des sociétés produit une contrainte à laquelle les agents n'ont d'autre possibilité que de s'adapter, et d'autre moyen de le faire qu'en accordant dans leurs vies une place toujours plus importante à l'économie. Loin de fournir aux agents les moyens de réaliser leurs fins, l'économie leur impose ses propres finalités. Les maux ici sont économiques non seulement parce qu'ils sont relatifs à la richesse, à la consommation, à la production et à l'échange, mais aussi parce qu'ils sont produits par le fonctionnement même de l'économie.

Les grandes pensées économiques peuvent-elle éclairer ce constat, en identifier les formes et en faire apparaître les causes? Autrement dit, les représentations des sociétés contenues dans toute pensée économique font-elles apparaître la logique et l'origine de ces maux? Deux lectures des pensées économiques seraient possibles. La première identifierait dans les textes des grands théoriciens de l'économie des éléments à charge contre la pensée économique, c'est-à-dire des preuves que l'envahissement des vies par la contrainte économique, avant d'être constaté dans les économies réelles, était, non pas théorisé mais postulé par des auteurs dominés par les catégories économiques. Une seconde lecture, à l'inverse, attendrait des théories économiques une compréhension des causes de ces maux. On défendra ici l'idée qu'aucune de ces deux lectures n'est satisfaisante. La première lecture serait trop simple car toutes les pensées économiques depuis le XVIIIe siècle visent à l'inverse à permettre aux agents, individuellement et collectivement, de s'émanciper de la contrainte économique. Les grands auteurs conçoivent l'économie non comme une finalité mais comme un moyen de réaliser au mieux des fins qui lui sont extérieures et la dominent. L'impossibilité parfois observée des économistes à concevoir que les maux de l'économie peuvent avoir pour cause le développement économique lui-même n'a pas pour origine les pensées économiques dont ils ont hérité mais, à l'inverse, la méconnaissance de ces pensées par une vulgarisation caricaturale qui en renverse la logique. Mais il faut aussi reconnaître que la seconde lecture n'est guère possible: ces mêmes pensées économiques sont en partie impuissantes à reconnaître et expliquer les maux suscités par le développement de l'économie. Autrement dit, si l'examen sérieux des théories économiques va à

l'encontre de leur disqualification, ces mêmes théories semblent n'être d'aucun secours pour comprendre le problème ici posé. On propose donc ici une troisième lecture: les pensées économiques ne sont ni dominées par les catégories économiques, ni explicatives d'une réalité dominée par ces catégories, parce qu'elles sont même aveugles à certaines des caractéristiques essentielles des économies marchandes. Le développement économique, loin de donner, comme le voudraient les économistes, les moyens d'échapper à la contrainte économique, construit des murs toujours plus hauts pour maintenir nos vies dans la prison de l'économie. Nous bâtissons des murs en espérant qu'ils seront les moyens d'une évasion. Eclairer ce paradoxe exige un examen attentif des finalités et des moyens attribués à l'économie dans les pensées économiques les plus abouties. On étudie ici successivement les pensées classique et marxiste d'une part, néo-classique d'autre part, afin de mettre en lumière ce qu'elles disent – ou pas – de la confusion des moyens et des fins.

1 — Rareté des ressources et finalité de l'économie dans les pensées classique et marxiste: les promesses de l'accumulation

Les pensées des économistes classiques et de Marx, en dépit de leurs différences, s'édifient sur une promesse commune: l'amélioration du sort de l'humanité par un processus continu d'accumulation qui accroît la productivité du travail. Cette promesse trouve son origine dans l'anthropologie qu'énonce Adam Smith et que reprend implicitement David Ricardo et, à sa suite, tous les économistes classiques. Karl Marx, même, quoiqu'il ne la reprenne pas à son compte, ne fonde pas sa critique de l'économie

politique sur le rejet des promesses de l'accumulation. Après avoir explicité cette anthropologie, nous présenterons les différents usages possibles de l'accroissement de la productivité du travail

1.1 — Anthropologie de l'économie classique

La place de l'économie dans la vie humaine résulte d'abord, pour Smith, de l'anthropologie sur laquelle repose l'histoire conjecturale qu'il expose dans les *Lectures on Jurisprudence* (1766)[3]. Cette histoire énonce que toute société humaine est passée ou passera inévitablement par les mêmes quatre stades successifs de développement, chacun étant défini par un mode spécifique de subsistance. Le premier stade, celui de la chasse et du ramassage, est suivi du pastoralisme, de l'agriculture et, finalement, du stade commercial qui correspond au mode de production industriel ou à l'économie capitaliste de marché.

Smith fonde cette histoire conjecturale sur une anthropologie qui fait l'hypothèse d'une pénurie première. La condition des humains dans le premier stade est précaire, marquée par une extrême indigence. L'humanité commence par une insuffisance des ressources nécessaires à la survie et cette insuffisance première rend hautement désirable le développement économique ultérieur. Elle le rend aussi un peu mystérieux puisque ce développement repose sur la constitution, puis l'accroissement, d'un surplus dont on voit mal comment, dans la précarité initiale, les humains ont pu le dégager. On trouve trace de cette anthropologie dans l'introduction à la *Richesse des Nations*, à travers le contraste entre les sociétés que Smith appelle «sauvages» (1776, p. 65), et les sociétés «civilisées ou en progrès» (p. 66). Quoique les oisifs y soient beaucoup moins nombreux que dans les sociétés commerçantes, les nations

sauvages – où seuls sont oisifs ceux qui sont dans l'impossibilité de travailler: enfants, vieillards ou infirmes – sont «dans un état de pauvreté suffisant pour les réduire souvent, ou du moins pour qu'elles se croient réduites, à la nécessité tantôt de détruire elles-mêmes leurs enfants, leurs vieillards et leurs malades, tantôt de les abandonner aux horreurs de la faim ou à la dent des bêtes féroces» (p. 66). Par contraste, les nations «civilisées et en progrès», qui contiennent une proportion bien plus importante d'inactifs, pourvoient «tout le monde (...) avec abondance, et l'ouvrier jouit de richesses qu'aucun sauvage pourrait jamais se procurer» (p. 66).

A l'origine des sociétés, avant même le développement de l'échange marchand, de la division du travail et de l'accumulation de capital permise par l'épargne, la vie est envahie par la contrainte économique, engloutie dans la recherche des moyens de la survie. Individuellement et collectivement, l'humanité se trouve dès l'origine plongée dans le mode fondamental du manque, ou de la rareté. Il faut remarquer avec Christian Marouby que «dans cette vision intrinsèquement pénurique de l'humanité au premier stade, l'homme n'est pas seulement doté de la capacité de perfectibilité que toute l'anthropologie des Lumières s'accorde pour lui reconnaître. Il est dans l'obligation absolue – sa survie en dépend – de faire usage de cette perfectibilité» (Marouby, 2005, p. 20), c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Smith, d'«améliorer sa condition» (1776, p. 429). Le désir d'améliorer sa condition, d'abord énoncé comme une nécessité, se répète dans les stades suivants où l'homme cessera de désirer jouir d'un plus grand nombre de biens. Le manque qui caractérise le premier stade fournit à la fois l'impulsion originelle du développement économique et son

modèle fondamental des motivations humaines. Le désir de biens nouveaux exprime un manque semblable au manque des biens nécessaires à la survie dans le premier stade.

La Richesse des Nations annonce une bonne nouvelle: le développement économique repousse la contrainte économique. Accroître l'étendue du marché permet de diviser le travail. La division du travail, associée à l'accumulation de capital, accroît la puissance productive du travail, une même quantité de travail produisant davantage de biens. L'accroissement de la productivité met les agents à l'abri de l'inquiétude de la survie et repousse la contrainte économique en leur permettant de dégager un temps de vie qui ne soit pas voué exclusivement à la recherche de la subsistance.

L'accroissement de la productivité du travail peut donner lieu à trois usages, non exclusifs les uns des autres: la production de biens qui, au-delà de la survie, accroissent le bien-être; la constitution d'un stock de biens qui accroîtront la productivité du travail future, de sorte que la contrainte économique y sera davantage encore repoussée; la réduction du temps passé à produire au profit d'un temps de loisir. Précisons les enjeux de chacun de ces trois usages.

1.2 — Consommation et bien-être

Le premier usage consiste à produire des biens qui procurent du bien-être. C'est, pour les économistes classiques, la promesse, tenue, du développement économique: «L'ouvrier, même de la classe la plus basse et la plus pauvre, s'il est sobre et laborieux, peut jouir, en choses propres aux besoins et aux aisances

de la vie, d'une part bien plus grande que celle qu'aucun sauvage pourrait jamais se procurer» (Smith, 1776, p. 66). En dépit de l'accroissement des inégalités, le développement économique bénéficie aux plus pauvres. C'est ce dont rend compte la théorie classique du salaire. Le salaire naturel, ou 'de subsistance', vers lequel tend le salaire de marché, permet l'achat d'un panier de biens de subsistance. Or les biens qui composent le panier de subsistance ne se réduisent pas aux biens nécessaires à la survie physiologique mais inclut tous les biens jugés nécessaires, dans une société historiquement et géographiquement située. Le panier de biens de subsistance varie et, c'est l'essentiel, tend à s'accroître à mesure que l'économie – la division du travail, l'accumulation du capital – se développe. Ricardo l'affirme clairement dans les *Principes de l'Economie Politique et de l'Impôt* (1815, p. 117-118): «Le prix annuel du travail, même évalué en nourritures et en biens nécessaires, n'est pas pour autant absolument fixe et constant. A l'intérieur d'un même pays; il varie selon les époques, et d'un pays à l'autre, il diffère sensiblement. Ce prix dépend essentiellement des us et coutumes. Un travailleur anglais considèrerait que son salaire est inférieur au taux naturel, et trop faible pour entretenir sa famille, s'il ne lui permettait pas d'acheter autre chose que des pommes de terres et de ne se loger que dans une cabane en torchis; pourtant ces exigences naturelles modérées sont souvent jugées suffisantes dans des pays où 'la vie de l'homme est bon marché' et où les besoins sont facilement satisfaits. Dans une période plus reculée de notre histoire, on aurait considéré comme biens de luxe nombre de biens d'agrément appréciés aujourd'hui dans les chaumières anglaises».

Robert Torrens souligne également la variabilité du salaire évalué en biens, sans toutefois faire apparaître son accroissement avec le degré de développement économique: «Le gîte et les vêtements indispensables dans un pays peuvent s'avérer totalement superflus dans un autre; et un travailleur hindoustan (sic) peut continuer à travailler avec la même vigueur même si, en guise de salaire naturel; il n'a qu'un toit qui serait insuffisant pour maintenir en vie un travailleur russe. Même dans des pays qui connaissent le même climat, des modes de vie différents entraînent des variations du prix naturel du travail aussi considérables que les variations suscitées par des causes naturelles» (1815, p. 63).

L'accroissement de la productivité du travail diminue la difficulté de production des biens et, pour une population donnée, accroît la quantité de biens disponibles à la consommation, satisfait des désirs déjà-là et améliore notre bien-être: «Bien des personnes consommeraient plus de vin, si elles avaient le moyen de s'en procurer. D'autres, ayant assez de vin pour leur consommation, voudraient augmenter la quantité de leurs meubles, ou en avoir de plus beaux. D'autres pourraient vouloir embellir leurs campagnes, ou donner plus de splendeur à leurs maisons. Le désir de ces jouissances est inné dans l'homme; il ne faut qu'en avoir les moyens» (Ricardo, 1815, p. 305). Les moyens sont donnés par l'accroissement de la puissance productive du travail.

Smith est certes conscient que le désir d'améliorer notre condition provient de la vanité plus que du bien-être: «Quelle est la fin de l'avarice et de l'ambition, de la recherche de la richesse, du pouvoir et de la prééminence? Est-ce pour répondre aux nécessités de la nature? Le salaire du moindre travailleur peut y répondre. Nous observons qu'il lui procure la nourriture et le vêtement, le

confort d'une maison et d'une famille. Si nous examinons son économie avec rigueur, nous trouverions qu'il dépense une grande partie de son salaire pour des commodités qui peuvent être considérées comme des superfluités et que, dans des occasions hors de l'ordinaire, il peut même en consacrer une partie à la vanité et à la distinction (...). D'où naît alors cette émulation qui court à travers les différents rangs de la société? Et quels sont les avantages que nous nous proposons au moyen de ce grand dessein de la vie humaine que nous appelons amélioration de notre condition? Être observés, être remarqués, être considérés avec sympathie, contentement et approbation sont tous les avantages que nous pouvons nous proposer d'en retirer. C'est la vanité, et non le bien-être ou le plaisir, qui nous intéresse» (Smith, 1759, p. 91-92).

Toutefois, comme Ricardo, Smith considère qu'une production et une consommation accrue de biens de consommation accroissent le bien-être. Que les désirs soient innés ou produits par le développement économique, qu'ils répondent à la vanité plus qu'au désir de bien-être, l'économiste a pour objectif de les satisfaire. Autrement dit, l'économie classique est sourde à ce que Rousseau, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dit de la production de biens superflus dans la société naissante, production qui, en retour, produit des besoins nouveaux dont on souffre: «Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés, et les instruments qu'ils avaient inventés pour y pourvoir, les hommes jouissant d'un fort grand loisir l'employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs pères; et ce fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer, et la première source de maux qu'ils préparèrent à leurs descendants; car outre qu'ils continuèrent ainsi à s'amollir le corps et l'esprit,

ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même temps dégénérées en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce, et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder» (Rousseau, 1755, p. 168).

Jamais l'économie classique ne partage la crainte qu'exprime Rousseau. L'accroissement des besoins ou des désirs, même due à l'accroissement des biens susceptibles de les satisfaire, n'est pas, pour les classiques, nuisible mais bénéfique à l'homme. L'opposition entre Rousseau et la pensée classique atteint son comble dans le fragment «économie et finance», dans lequel Rousseau exprime, plus qu'une méfiance, un refus de ce qui accroît la productivité du travail (1964, p. 525): «dans tout ce qui dépend de l'industrie humaine, on doit proscrire avec soin toute machine et toute invention qui peut abrégier le travail, épargner la main d'œuvre, et produire le même effet avec moins de peine».

Il faut souligner la singularité de cette position. Marx, quoiqu'il considère comme Rousseau que l'accroissement des biens accroît les besoins, n'en tire pas les mêmes conséquences: «Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie; cette contrainte existe pour l'homme dans toutes les formes de la société et tous les types de production. Avec son développement, cet empire de la nécessité naturelle s'élargit, parce que les besoins se multiplient; mais en même temps se développe le processus productif pour les satisfaire» (Marx, 1893, p. 1487). A l'opposé de Rousseau qui proscrie les moyens d'accroître la productivité du travail, Marx veut, comme les économistes classiques, satisfaire ces besoins en «dépensant le moins d'énergie possible

dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine» (p. 1488). L'origine des besoins n'importe pas: «La marchandise est d'abord un objet extérieur, une chose qui par ses propriétés satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce. Que ces besoins aient pour origine l'estomac ou la fantaisie, leur nature ne change rien à l'affaire» (Marx, 1867, p. 561-562)[4].

1.3 — L'accumulation d'un surplus

L'accroissement de production permis par l'accroissement de la productivité peut, alternativement, être destiné non à la consommation mais à l'accumulation d'un surplus, sous la forme d'un stock de biens – machines, matières premières ou bien-salaires – consommé productivement. Le surplus développe la division du travail et, en dernier ressort, contribue aux progrès futurs de la productivité. L'accumulation est la condition d'un accroissement ultérieur de la puissance productive du travail. Consommé productivement, le surplus diffère la jouissance que permet l'accroissement de la productivité. C'est cet usage que l'économie classique étudie et encourage, par l'éloge de l'épargne.

S'introduit là la possibilité d'une confusion entre les moyens et les fins: si l'économie a pour finalité d'accroître les richesses pour accroître le bien-être, l'épargne productive diffère sans fin la réalisation de cette finalité. On ne jouit jamais de la richesse dans l'idée dans jouir plus tard, toujours plus tard. C'est le paradoxe et le risque que court chaque capitaliste, et à sa suite la société tout entière.

Smith n'ignore ni cette confusion possible des moyens et des fins qui menace toute économie, ni même que cette confusion est portée à son comble dans le capitalisme. La parabole du

fil de l'homme pauvre de la *Théorie des Sentiments Moraux* (Smith, 1759, p. 253-255), met en relief la déception qu'entraîne la jouissance toujours différée: le désir de richesse peut devenir désir de dupe lorsqu'il est excessif, c'est-à-dire sans limite. En encourageant un tel désir, le capitalisme produit une rationalité circulaire où la finalité, à force d'être renvoyée à un futur qui, tel l'horizon, s'éloigne à mesure qu'on s'en approche, disparaît[5].

La pensée classique est donc marquée par l'ambivalence: elle construit un agent dont la survie est menacée par la rareté des ressources, dévoré par l'inquiétude de la survie, dont la vie est entièrement prisonnière de l'économie entendue comme moyen d'assurer sa subsistance. Elle découvre l'accumulation de capital comme moyen d'échapper à cette prison de la nécessité. Mais le moyen menace à son tour de devenir la finalité de l'activité, en lieu et place de sa finalité dernière. Le désir d'améliorer la condition économique future fait renoncer à toute amélioration présente, l'invasion par l'économie réapparaît, renversant toute rationalité.

1.4 — Réduire le temps de travail: nécessité et liberté chez Marx

Le troisième usage d'une productivité accrue est, ou plutôt serait, la diminution du temps employé à la production des richesses qui satisfont les besoins. Cet usage n'est pas étudié par les classiques. C'est en revanche celui que Marx appelle de ses vœux dans la conclusion du livre III du *Capital*: «l'épanouissement de la puissance humaine, le véritable règne de la liberté» commence au-delà de l'empire de la nécessité, quoique celui-ci subsiste toujours. La réduction de la journée de travail est la

condition fondamentale de cette libération» (Marx, 1893, p. 1487). L'économie que dessine Marx, à la différence de l'économie capitaliste, ne s'enferme pas dans l'alternative entre l'accroissement des biens pour en jouir dans le présent et l'accumulation du capital en vue d'une jouissance future. Quoique les besoins s'accroissent, la puissance productive s'accroît davantage encore, de sorte que l'empire de la nécessité – la vie économique – se réduit. Le développement économique, loin d'envahir nos vies, permet au contraire de consacrer du temps aux activités qui, quoiqu'elles exigent des ressources, n'ont pas pour finalité l'économie.

Marx toutefois n'indique pas les raisons qui gouvernent les choix, individuels ou collectifs, des agents économiques, entre les trois usages de l'accroissement de la productivité. Pourquoi les agents ou les sociétés choisiraient-ils diminuer le temps consacré à la satisfaction des besoins au lieu d'accroître la consommation, présente ou future? Le tournant marginaliste de la pensée économique présente ici l'intérêt de construire un agent qui choisit entre ces différents usages, selon un principe de choix résumé dans la notion de préférence. C'est ce principe, et ses conséquences sur la place de l'économie dans la vie humaine, qu'il s'agit maintenant d'étudier.

2 — Rareté et finalité dans la pensée néo-classique: des choix conformes aux préférences individuelles

Lionel Robbins, dans *l'Essai sur la nature et la signification de la science économique* paru en 1932, expose la notion néo-classique de rareté des ressources, beaucoup plus large que la notion classique. Le choix économique consiste à allouer au mieux les

ressources rares en vue de satisfaire des finalités que chaque agent est supposé libre de définir, et dont la compréhension et la discussion échappent à l'économiste.

2.1 — Rareté et économie chez Robbins

La rareté dans la pensée néo-classique est omniprésente mais sa définition diffère de la définition classique. La richesse en effet y est indépendante du caractère matériel ou immatériel, marchand ou non marchand, des biens. La rareté des économistes classiques portait d'abord sur les ressources nécessaires à la vie. Les ressources consistaient d'abord en blé, puis en vin, en meubles, pour inclure tous les biens de consommation et jusqu'aux biens de production. La rareté néoclassique concerne indifféremment toutes les formes de richesse: les biens de consommation et de production certes, mais aussi tout ce dont on peut, directement ou indirectement, tirer satisfaction: le temps, dont on peut jouir comme temps de loisir ou faire usage dans le travail, le bonheur d'autrui lorsque le bonheur de l'agent en dépend. Une situation sans rareté est certes concevable, lorsque les ressources sont si abondantes, relativement à tous les usages que l'on peut désirer en faire, qu'il n'est plus besoin de choisir entre ces usages. On est dans une situation hors choix, et donc hors économie. Mais les conditions de notre vie rendent une telle situation impossible:

«Nous voici donc, créatures sensibles, avec des faisceaux de désirs et d'aspirations, des masses de tendances instinctives nous poussant toutes par des voies différentes à l'action. Mais le temps dans lequel ces tendances peuvent être exprimées est limité. Le monde extérieur n'offre pas de pleines occasions

de les réaliser complètement. La vie est brève. La nature est avare. Nos semblables ont d'autres objectifs que nous. Et pourtant nous pouvons employer nos existences à faire différentes choses, utiliser nos moyens et les services des autres à atteindre différents objectifs» (Robins, 1932, p. 27).

Une situation sans rareté serait paradisiaque et la vie humaine n'est pas une vie céleste: «Nous avons été chassés du Paradis. Nous n'avons ni la vie éternelle, ni des moyens illimités de nous contenter. Quoi que nous fassions, si nous choisissons une chose, nous devons *renoncer* à d'autres que, dans des circonstances différentes, nous aurions voulu ne pas avoir abandonnées. La rareté des moyens de satisfaire des fins d'importance variable est une condition à peu près générale du comportement humain» (p. 29).

La rareté omniprésente impose donc un choix, choix nécessaire et qui doit être économique c'est-à-dire rationnel: «L'Économie est la science qui étudie le comportement humain en tant que relation entre les fins et les moyens rares à usages alternatifs» (p. 30). Elle vise à utiliser au mieux les moyens pour atteindre les fins. La rationalité s'exerce dans la relation entre les moyens et les fins. Elle est muette sur les fins de l'agent.

2.2 — Des finalités déterminées hors de l'économie

Les finalités des agents économiques que décrit Robbins peuvent en effet être très éloignées de ce que l'on nomme dans le langage courant des finalités économiques: «nos sujets économiques peuvent être de purs égoïstes, de purs altruistes, de purs ascètes, de purs sensuels, ou – plus probablement encore – des faisceaux mêlés de toutes ces impulsions» (1932, p. 97). L'économie

néo-classique n'étudie pas l'origine de ces finalités et ne prononce à leur propos aucun jugement de valeur; elle les considère comme des données. Elle dit donc peu de chose des résultats des choix. On choisit de produire et de consommer très peu lorsqu'on accorde une grande préférence au temps libre par rapport à la consommation. On choisit d'accumuler du capital, au lieu de consommer ou de jouir d'un loisir, lorsqu'on préfère la consommation future à la consommation présente – consommation de biens comme de temps. Une communauté d'ascètes qui «proscri[t] les plaisirs des sens» (p. 38) choisit non les mêmes biens, mais selon les mêmes principes, qu'une communauté de sybarites «aux plaisirs grossiers et sensuels» (p. 37). Tous ces choix sont également économiques et rationnels s'ils sont conformes aux préférences des agents.

L'absence de distinction entre les finalités poursuivies par les agents, individuellement ou collectivement, appelle trois remarques.

Premièrement, dans une telle représentation de l'économie, la consommation est omniprésente. Chaque choix est un choix de consommation. Le terme désigne toutefois des choses aussi diverses que la consommation de blé, un temps de prière, de sommeil, ou le bonheur d'autrui – que l'on consomme en ce sens que l'on en tire un plaisir. La consommation ne s'entend pas ici dans sa signification ordinaire. L'envahissement de la vie par la consommation ne signifie en aucun cas que le temps soit dévoré par les activités de production et de consommation des richesses matérielles.

Deuxièmement, on ne peut affirmer que la production est omniprésente, puisque les diverses fins poursuivies, parmi lesquelles la prière pour les ascètes ou le sommeil pour les sybarites,

peuvent n'exiger aucune production matérielle. La finalité dernière toutefois se conçoit à la manière d'une production. Toutes les fins (la prière ou les bonnes œuvres, les orgies ou le sommeil) convergent en une fin unique: «porter la satisfaction (l'utilité) au maximum» et les diverses «fins doivent être considérées comme très prochaines de l'accomplissement de cette fin ultime» (p. 29). La fin ultime, l'utilité, s'exprime comme une fonction mathématique semblable à une fonction de production. De même que la production utilise du travail, des matières premières et des outils, afin de produire une quantité de bien, l'individu rationnel «utilise» de la prière, des œuvres pour les pauvres ou du sommeil et des orgies, afin de produire une satisfaction. L'économiste appréhende cette satisfaction finale comme une quantité qu'il veut maximiser. La production en tant que telle n'est pas omniprésente mais toutes choses et, en particulier, la fin dernière visée par les agents, se conçoivent de manière productive[6].

Troisièmement enfin, l'économie ici ne saurait engendrer de confusion des moyens et des fins car «il n'y a pas de fins économiques. Il n'y a que des façons économiques et non économiques d'atteindre des fins données. Nous ne pouvons pas dire que la poursuite de fins données est non économique parce que les fins sont non économiques; nous pouvons dire seulement: elle est non économique si les fins sont poursuivies avec une dépense inutile de moyens» (p. 141). Refuser l'économie serait accepter l'irrationalité, le gaspillage: travailler, pour qui préfère flâner, gaspille une ressource rare – le temps – comme flâner pour qui préfère consommer le produit de son travail gaspille la même ressource, qui serait mieux employée à produire les biens qu'il désire. L'économie, ici identifiée au choix rationnel, loin d'envahir

la vie des agents, repousse au contraire l’envahissement de la vie par la contrainte économique, non grâce à l’accroissement de la productivité comme chez les classiques, mais grâce au calcul rationnel qui conduit les agents à choisir conformément aux finalités qu’ils ont eux-mêmes définies.

2.3 — Rareté, prix et marché

Peut-on alors affirmer que l’économie envahit la vie non par les activités de production et de consommation mais par l’échange et le marché? Pas davantage. L’économie ici se définit hors du marché, lequel n’apparaît qu’au terme d’un raisonnement en deux temps.

Le premier temps est celui de la caractérisation du choix à l’échelle non plus d’un individu mais d’une communauté ou d’une collectivité. La communauté rencontre un problème économique ignoré de l’individu isolé. Ce problème consiste à passer d’un choix individuellement rationnel à un choix collectivement rationnel, d’un maximum de satisfaction défini pour chaque agent à un maximum de satisfaction défini collectivement. Ce maximum collectif est appréhendé par la notion d’*optimum* de Pareto. De même que la rationalité individuelle évite le gaspillage par un agent des ressources qu’il possède, la rationalité collective exprimée par l’*optimum* de Pareto évite le gaspillage social. Une situation est en effet optimale au sens de Pareto s’il est impossible d’améliorer la situation d’aucun agent sans détériorer celle d’au moins un autre. Une situation sous-optimale est donc telle qu’il est possible d’améliorer la situation d’au moins un agent sans détériorer celle de quiconque. C’est, de manière évidente, un gaspillage social regrettable[7].

Soulignons ici que l'*optimum* de Pareto se définit indépendamment de toute référence au marché, à l'échange et aux prix. Il suffit, pour déterminer l'ensemble des *optima*, de connaître les ressources globales de la communauté et les fins des individus qui la composent. Loin d'être omniprésent, le marché n'est pas même présent dans la définition de l'*optimum*. Il apparaît à l'issue du second temps de l'analyse, celui de la recherche des conditions sociales qui réalisent l'optimum social. C'est ici que la théorie économique néo-classique énonce une bonne nouvelle semblable à celle de l'économie classique: l'échange marchand aux prix concurrentiels permet, dans des conditions identifiées, d'atteindre un *optimum* et donc de réaliser collectivement ce que l'agent économique rationnel, le Robinson Crusoé des économistes, réalise seul. Le marché alloue au mieux, c'est-à-dire sans gaspillage, les ressources d'une économie, afin de permettre aux agents de réaliser autant que possible dans les contraintes 'naturelles' – c'est-à-dire relatives aux ressources initiales globales et aux techniques de production disponibles – leurs fins, elles-mêmes extra-économiques. Voir dans l'économie, et en particulier l'économie de marché, un obstacle à la vie heureuse, est alors une contradiction, puisque que l'économie rationnelle servie par la coordination marchande vise à satisfaire les finalités des agents, qui convergent vers un désir de bonheur.

Les échanges et les prix ne sont donc nullement essentiels à la définition de la rationalité économique. Le choix en fonction des prix est superflu pour Robinson Crusoé, le recours au marché impossible. Le seul désir de ne pas gaspiller ses ressources suffit à être un bon agent économique, qui poursuit intelligemment son désir de vie heureuse. En revanche, la rationalité marchande, exprimée par des offres et demandes sur le marché

en fonction des prix, permet de coordonner les décisions rationnellement lorsque l'information est dispersée. Cette information porte d'une part sur les ressources globales de l'économie, d'autre part sur les finalités de chaque agent, c'est-à-dire sa conception de la vie heureuse et les moyens qui lui permettent de la réaliser. Les prix résument et font circuler ces informations auxquelles aucun agent n'a accès dans leur totalité. Refuser la coordination des décisions économiques serait alors risquer inutilement l'irrationalité et, en définitive, enfermerait les agents dans des contraintes économiques qui ne sont pas imposées par la nature.

Nous avons pourtant l'intuition que le marché et le développement économique mènent à l'inverse de ce à quoi ils sont supposés conduire. Au lieu de mettre à distance la contrainte économique, ils en font l'élément qui envahit les vies. Au lieu d'émanciper les agents de l'économie, ils en font les esclaves. Si la théorie néo-classique exposée par Robbins ne saurait nous l'expliquer, elle permet pourtant de porter l'attention sur l'essentiel: les agents, qui souffrent de l'économie et observent impuissants le gouffre qui se creuse entre leurs finalités et les moyens de les réaliser. Au regard des approches classiques et marxistes qui négligent le principe de choix des agents, l'économie néo-classique énonce un tel principe à travers la notion de préférence, qui classe les différentes finalités des individus et les ordonne au regard d'une finalité dernière nommée 'satisfaction' ou 'utilité'.

2.4—Classifier les fins: préférences et méta-préférences

Si l'économie est pour Robbins une «science qui étudie le comportement humain» (1932, p. 30), elle ne dit rien que sur la «relation entre les fins et les moyens» (p. 30). Elle est muette sur les

fins mais suppose que chacun connaît les finalités qu'il poursuit et sait les ordonner selon une relation de préférence. Ce classement, qui précède l'économie, ne saurait faire l'objet d'aucune science: «Il n'y a rien dans l'économie qui nous délivre de l'obligation de choisir. Il n'y a rien dans aucune sorte de science qui puisse trancher le problème ultime de la préférence. Mais, pour être complètement rationnels, nous devons savoir ce que nous préférons. Nous devons être instruits des implications des alternatives. Car la rationalité du choix n'est rien de plus, rien de moins que le choix effectué en pleine connaissance des alternatives rejetées» (p. 147). L'économiste ne juge pas les fins et exige seulement que les individus en soient, eux, parfaitement conscients et informés.

A l'inverse, Rousseau comme des économistes critiques de la pensée néo-classique – parmi lesquels Thorstein Veblen – défendent l'idée selon laquelle le développement de la production et du marché affecte les fins des agents. Les préférences ne sont pas données mais construites, conditionnées par les systèmes économiques dans lesquels vivent les agents. Le propos semble évident: l'utilité, subjective, que l'on peut attribuer à certains objets, entendue au sens le plus large (les orgies ou le loisir procurant aussi de l'utilité), dépend d'un contexte historique et géographique, de la position de l'agent dans la hiérarchie sociale ou de son histoire personnelle. Cette idée disqualifie-t-elle l'argument de Robbins? Suffit-il de constater que les préférences évoluent sous l'effet du développement économique pour contredire Robbins et s'écarter de ses conclusions? Pas nécessairement. Il faut, pour récuser Robbins, disposer d'un critère par lequel on peut apprécier l'évolution des préférences.

Or Rousseau diffère de Robbins moins en faisant apparaître une genèse et une transformation historique des préférences, qu'en énonçant un jugement sur leur évolution. Il ne lui suffit pas de dire que les préférences évoluent d'un goût pour l'indolence qui caractérise le Caraïbe à un goût pour la richesse matérielle au prix d'un travail sans relâche: «Quel spectacle pour un Caraïbe que les travaux pénibles et enviés d'un ministre européen! Combien de morts cruelles ne préférerait pas cet indolent sauvage à l'horreur d'une pareille vie qui souvent n'est pas même adoucie par le plaisir de bien faire?» (Rousseau, 1755, p. 192). Il lui faut surtout ajouter que cette évolution est malheureuse parce qu'elle rend les hommes esclaves de leurs besoins nouveaux. Robbins accorderait volontiers à Rousseau que l'économie, en tant que mode d'organisation des activités économiques qui se développe historiquement, modifie les finalités des individus. Il s'interdirait en revanche de prononcer un jugement sur les effets de cette modification sur le bonheur de chacun. Rousseau à l'inverse affirme que cette modification a pour conséquence de rendre les agents démunis, malheureux, envieux et sans pitié, et de construire une société dans laquelle «une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire» (1755, p. 194).

Or ce jugement chez Rousseau qui n'est pas prononcé à partir d'une instance extérieure à l'agent, mais à partir du point de vue que l'agent énoncerait lui-même dans un état hypothétique qui le placerait hors de la dénaturation qu'a produite l'économie marchande. L'agent dénaturé de l'économie marchande se trouve écartelé entre son intérêt véritable – l'amour de soi – et un intérêt fictif – l'amour-propre[8], produit de la socialisation marchande. L'amour-propre entraîne l'agent à agir à l'encontre de son intérêt

primordial qu'est l'amour de soi. l'intérêt de l'agent, clivé et dénaturé par les échanges économiques, n'est plus susceptible d'une représentation unifiée et cohérente comme chez Robbins pour qui les diverses fins poursuivies par un individu souverain s'ordonnent pour produire une finalité ultime nommée utilité.

Rousseau pourtant n'oppose pas aux agents dupés par leur amour-propre des agents extérieurs qui seraient meilleurs juges de ces intérêts. L'idée selon laquelle chacun est le meilleur juge de son propre intérêt, idée essentielle du libéralisme économique, n'est pas contredite chez Rousseau par la thèse inverse, selon laquelle d'autres que l'agent seraient meilleurs juges de son propre intérêt. C'est la connaissance véritable de soi que Rousseau oppose à l'intérêt dénaturé qui seul affleure à la conscience des individus marchands.

L'analyse néo-classique, fondée sur l'hypothèse d'un individu clairvoyant sur ses propres désirs, est-elle réfractaire à une telle analyse? Pas nécessairement. C'est ici que l'on peut mobiliser le concept de méta-préférences avancé par Harry Frankfurt (1971) en philosophie, puis mobilisé en économie par Albert Hirschman (1984), Amartya Sen (1997) et David George (1984, 1993, 1998). Les méta-préférences, ou méta-classements, enrichissent la structure qui détermine et surtout évalue les choix de l'agent. Alors que la théorie du choix rationnel attribue à l'agent un seul classement, l'approche des méta-préférences distingue deux principes de classements. Le premier, conforme à la théorie du choix rationnel, exprime les préférences du consommateur entre les objets offerts à sa convoitise. Le second définit la manière dont le même agent classe les différents classements de première catégorie. Ainsi l'agent peut-il désirer s'enivrer (ce dont rend compte un premier

classement qui exprime le jugement de l'agent sur les biens et détermine ses choix) tout en désirant n'avoir pas le désir de s'enivrer (ce dont rend compte un second classement qui exprime le jugement de l'agent sur ses propres goûts et peut éventuellement déterminer l'évolution de ses goûts). Le choix libre et rationnel de s'enivrer, conforme aux préférences, contredit le méta-classement de l'agent, qui concevra du regret de son choix.

Les méta-préférences posent ainsi la question de savoir si les agents choisissent effectivement ce qui les satisfait le mieux. Si l'on suit Rousseau, les agents marchands, dont les préférences sont dénaturées, préféreraient avoir des préférences plus proches de leurs préférences originelles. Rousseau et les théoriciens des méta-préférences ont en commun d'émettre un jugement sur les préférences des agents qui ne vient pas de l'extérieur: ce sont les agents eux-mêmes qui jugent – ou pourraient juger – de leurs préférences, et conviennent – ou pourraient convenir – qu'elles évoluent en un sens qui nuit à leur bonheur, qui les rend esclaves de l'économie au lieu de les en libérer.

Cette analyse soulève certes plusieurs objections. La première est la stabilité supposée des méta-préférences, au regard de préférences instables, sujettes aux influences de l'environnement de l'agent. La seconde concerne la connaissance qu'ont les agents de leurs propres méta-préférences. Comment connaissons-nous ce que nous souhaiterions désirer? Comment pourrions-nous être sûrs que ces méta-préférences ne sont pas elles aussi dénaturées par l'environnement social? Les méta-préférences sont adossées à une norme par laquelle on juge mais de laquelle on ne peut juger. Cette donnée est supposée invariante et connue des agents. L'hypothèse inverse que l'on pourrait formuler serait

celle d'une opacité du désir de l'agent, d'une méconnaissance par l'agent non de ce qu'il désire mais de ce qu'il désire désirer, et d'une possible réappropriation par l'agent de son désir propre. C'est ce à quoi invite la philosophie économique de Rousseau.

Conclusion

Libérer les agents de la contrainte économique grâce au progrès de la productivité et à l'allocation efficace des ressources, telle était la promesse de la pensée économique. Plus encore, ses grands auteurs ne méconnaissent pas les dangers que portent le désir d'accroître les richesses et le développement de la socialisation marchande. Ils esquissent des explications à la frustration croissante produite par le développement économique lui-même. L'accumulation du capital au détriment de la jouissance présente chez les classiques et Marx, la transformation des préférences appréhendée à travers la notion de méta-préférence chez les héritiers critiques de la pensée néo-classique, sont deux motifs essentiels de la réduction des formes de vie et de leur asservissement à l'économie.

Bibliographie

- BIZIOU, M. «Le désir de richesse selon Adam Smith». In: Les cahiers philosophiques. n°104, Paris, 2005, p.49-69.
- CHARRAK, A. *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*. Paris, Vrin, 2013.
- DIATKINE, D.; WALRAEUVENS, B. «From Vanity to the Love of Systems, from Luxury to the Accumulation of Capital, from the Gaze of Others to the Endless Process». In: *The Individual and the Other in Economic Thought*. R. Ege & E. Igersheim (eds), Routledge, 2018, p.11-25.

- FRANKFURT, H. G. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 68, n°1, Jan. 14, 1971, p. 5-20.
- GEORGE, D. (1984) «Meta-Preferences: Reconsidering Contemporary Notions of Free Choice». In: *International Journal of Social Economics*. Vol. 11, n°3, 1984, p. 92-107.
- GEORGE, D. «Does the Market Create Preferred Preferences?». In: *Review of Social Economy*. Vol. 51, n°3, 1993 p. 323-346.
- GEORGE, D. «Coping Rationally with Unpreferred Preferences». In: *Eastern Economic Journal*. Vol. 24, n°2, 1998, p.181-194.
- HABER, S. «L'aliénation comme dépossession des besoins vitaux. Entretien». In: *Mouvements*. Vol. 54, n° 2, 2008, p. 41-53.
- HIRSCHMAN, A. O. «Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse». In: *Psychological and Sociological Foundations*. Vol. 74, n°2, 1984, p. 11-28.
- MAROUBY, C. *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*. Paris, Le Seuil, 2004.
- MAROUBY, C. «Pour une économie de la sympathie. Propos sur la double anthropologie d'Adam Smith». In : *Finance & Bien Commun*. n° 22, 2005, p.18-24.
- MARX, K. (1867) *Le Capital*. Livre I. In: *Œuvres. Economie I*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1963.
- MARX, K. (1893) *Le Capital*. Livre III. In: *Œuvres, Économie II*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968.
- PIGNOL, C. *La théorie de l'équilibre général*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2017.
- PIGNOL, C. «Une critique de l'économie politique: Rousseau contre l'économie walrassienne?». In : *Revue économique*. Vol. 69, n°1, 2018, p. 139-58.

- RICARDO, D. (1815) *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*. Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
- ROBBINS, L. (1932) *Essai sur la nature et la signification de la science économique*. Paris, Médicis, 1947.
- ROUSSEAU, J.-J. (1755) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: *Œuvres complètes*, Vol. III. Paris, Gallimard, 1964.
- ROUSSEAU, J.-J. *Fragments politiques*. In: *Œuvres complètes*, Vol. III. Paris, Gallimard, 1964.
- SMITH, A. (1766) *Lectures on Jurisprudence*. In: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Meek R.L., Raphael D.D. and Stein P.G. (eds), Vol.V, Liberty Fund, Oxford University Press, 1982.
- SMITH, A. (1759) *Théorie des sentiments moraux*. Paris, Coll. 'Léviathan', Presses Universitaires de France, 1999.
- SMITH, A. (1776) *La Richesse des Nations*, vol 1. Paris, Garnier-Flammarion, 1991.
- TORRENTS, R. *An Essay on the External Corn Trade*. London, Hatchard, 1815.
- VEBLEN T. (1899) *Théorie de la classe de loisir*. Paris, Gallimard, 1970.

—

[1] Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, PHARE (Philosophie, Histoire et Analyse des Représentations Economiques), claire.pignol@univ-paris1.fr.

[2] Dans l'hypothèse, évidemment très discutable, selon laquelle cette nature avaricieuse n'a pas pour origine le développement économique lui-même.

[3] Pour un exposé et une discussion de l'anthropologie smithienne, voir MAROUBY (2004, 2005).

[4] Pour une discussion des besoins chez Marx, voir HABER (2008).

[5] Voir par exemple BIZIOU (2005), WALRAEVENS (2018).

[6] Le temps est ici appréhendé comme une quantité abstraite, qui peut indifféremment être temps de travail ou de loisir, sans différence qualitative entre ces différents temps. De cette quantité, l'économiste dit seulement que, puisqu'elle est rare, elle ne doit pas être gaspillée. Ni le sommeil ni la prière ne gaspillent le temps s'ils accroissent la satisfaction.

[7] Il est donc difficilement défendable de ne pas souhaiter la réalisation d'une situation optimale au sens de Pareto. En revanche, l'existence d'un infini d'*optima* de Pareto laisse ouverte la question de savoir lequel choisir. Pour une discussion de cette question, voir PIGNOL (2017).

[8] L'amour-propre ne se réduit pas toutefois à sa dimension catastrophique et peut prendre la forme de la sensibilité active. Pour une présentation de l'usage en économie de l'opposition entre amour de soi et amour-propre, voir PIGNOL (2018). Pour une discussion des variantes de l'amour-propre, voir CHARRAK (2013, p. 29-54)

3

Conventions de régulation et formes de vie présumées [1]

Emmanuel Picavet

1 — Introduction

Les politiques ou dispositifs de régulation se présentent habituellement comme des solutions aux problèmes rencontrés (comportements problématiques en eux-mêmes, “échecs de marché” dans la mise en rapport de conduites dont on croit discerner ou expliquer les raisons, problèmes de société résultant de comportements avérés dont les effets agrégés s’avèrent problématiques). Pensons par exemple à la pollution de l’air résultant des choix de mode de transport. Cela concerne aussi, à d’autres échelles, les problèmes d’organisation qui reposent sur la volonté de prendre en compte une liberté de choix étendue des acteurs ou organes de la société considérée.

Or, la “solution” (de régulation ou d’organisation) n’est pas neutre, en général, relativement aux problèmes eux-mêmes et à la manière dont ils se posent. La «solution» intervient dans un monde où les comportements – qui posent problème d’une manière

ou d'une autre – sont déjà «normés», obéissent à des raisons en partie préexistantes. C'est ce qui oblige à poser le problème de la concordance entre les raisons implantées dans les formes de vie avérées, d'une part, et les raisons prêtées aux agents d'une manière qui fasse sens à partir d'une vision d'ensemble de la régulation ou de l'organisation.

Dans cette contribution, on se concentrera d'abord sur la manière dont des conventions de régulation liées à la volonté d'organiser les pratiques ont un impact sur les formes de vie avérées ou prévisibles (sec. 2). On examinera ensuite la responsabilité face aux modèles auxquels on a recours à des fins de régulation ou d'organisation - une forme de responsabilité que l'on peut dire «épistémique» (sec. 3). Une question très substantielle qui se pose à ce niveau concerne le rapport entre méthode et apprentissage. L'aspect institutionnel de la relation entre croyance et formes de vie sera abordé, avant d'en venir à l'étude, pour ce qui concerne les crises, des conditions de la réponse collective (sec. 4) et de la temporalité des «formes de vie» considérées (sec. 5).

2 — Des conventions de régulation (ou d'organisation) qui façonnent les formes de vie

Les grandes hypothèses qui fondent le recours à la régulation politique ou économique sont des hypothèses relatives aux comportements : leurs causes ou leurs motivations, les problèmes qu'ils engendrent, les résultats de leur agrégation pour la société dans son ensemble.

Ces hypothèses jouent un rôle important dans le paradigme de l'Etat régulateur (et donc organisateur)[2] comme dans les croyances néolibérales au sujet de l'auto-régulation

de formes de vie sociales rattachées à une «société civile» (*bürgerliche Gesellschaft*) distincte de la sphère publique et capable de lui résister.

Or, les régulations de différents types que l'on met en place (ou qui s'instaurent à la manière de conventions sociales) contribuent à façonner les interactions elles-mêmes et donc, en définitive, les formes culturelles de la vie sociale. A l'échelle d'une collectivité nationale, s'agissant de l'auto-régulation présumée de l'économie, c'est ce qui donne tout son intérêt à une enquête relevant de l'économie culturelle.

En effet, la confiance dans l'auto-régulation s'appuie toujours sur la croyance que l'on accorde à la réalité de motifs qui sont prêtés aux acteurs. Cette croyance porte sur des faits empiriques (les attitudes telles qu'elles sont) mais aussi sur la valeur de la conduite orientée par les motifs considérés. Plus précisément, on fait l'hypothèse typique suivante : les agents sociaux considèrent qu'il est légitime pour eux d'agir d'après les motifs considérés. Dans certains cas, même, on admet qu'ils jugeraient illégitime d'agir autrement.

Par exemple, l'hypothèse de la recherche de l'intérêt propre par les agents économiques s'étage sur deux niveaux (au moins), intervenant à la fois dans les prévisions comportementales qui servent de base à la justification des normes, et dans les prescriptions que contiennent ces normes. Il faut donc essayer de se situer par rapport à l'intériorisation d'une logique systémique par les acteurs qui sont des piliers du système en question. En bout de chaîne, se dessine la figure de l'économie existentielle (comme dans *Critique de l'existence capitaliste* de Christian Arnsperger[3]) et la critique radicale des manières de voir la société en termes

économiques (comme dans l'essai d'André Lacroix[4]). L'impact sur les formes de vie et sur les formes de conscience de soi qui les accompagnent peut être un levier de la critique comme on peut le voir dans tout un volet de la réflexion critique. Historiquement, c'est une thématique que l'on peut suivre de Simone Weil jusqu'à nos jours.

Dans une approche de la normativité sociale centrée sur l'émergence spontanée d'accords dans la collectivité, le sens de l'action associe les dimensions décentralisées et collectives. La concrétisation des principes ou des objectifs généraux passe par l'insertion des accords ou contrats "porteurs de sens" (ou typiques d'une "mission" des partenaires concernés) dans un *système plus général d'interactions* (investissements, relations marchandes et régime de la concurrence, cadrage social des choix du consommateur ou de l'utilisateur, etc.).

Selon une perspective simplificatrice courante, la préférence pour une vision contractuelle des choses ou (comme chez R. Edward Freeman en 1984, quasi contractuelle[5]) serait le moyen privilégié de l'expression des valeurs ou des engagements, relativement aux choses auxquelles on prend intérêt. Ce serait alors une homologie entre l'organisation contractuelle d'ensemble et les contrats décentralisés qui s'imposerait. Mais cette vision des choses est-elle tenable? Les questions d'organisation, de coordination, d'interprétation et de mise en œuvre ne jouent-elles pas en fait un rôle crucial dans la détermination du sens des principes tels qu'ils s'expriment dans la vie collective?

Si tel était le cas, l'expression collective des principes serait considérablement sous-déterminée par l'engagement individuel en faveur des mêmes principes dans des accords entre

agents sociaux : à cause de l'épaisseur propre à la complexité de l'organisation au sens large, il y aurait une distance importante entre l'engagement sur des valeurs et la contribution, par l'action, à leur traduction effective. Et de fait, depuis très longtemps, la théorie sociale et politique a averti de la réalité de cette distance, à cause des complexités de l'interaction.

Par exemple, chez Hobbes, la dénonciation du rôle parfois néfaste des moralistes, dans *De Cive*, illustre la possibilité d'effets négatifs de l'engagement sur des principes séduisants. Dans la critique des lois à propos du luxe, chez Spinoza (*Tractatus politicus*), le problème est la détérioration du statut de la loi, alors que l'on espère superficiellement concrétiser des principes ou des valeurs par la loi. De plus, les normes qui traduisent des principes ou objectifs et qui sont légitimées par des accords servent de *support au dialogue* entre les organisations ou institutions. Pour ces raisons – et pour d'autres sans doute – l'expression des principes dans des accords est tributaire de la complexité des interactions sociales et institutionnelles.

Dans les entreprises de régulation des systèmes envisagés comme des "marchés", on privilégie souvent aujourd'hui la dimension procédurale et contractuelle de l'émergence d'accords lorsqu'il s'agit de promouvoir des objectifs qui ont un sens en termes de justice sociale ou intergénérationnelle. Les théories dominantes de l'Etat régulateur sont justement les approches du rôle de la puissance publique qui sont compatibles avec cette démarche, ou même la favorisent. On peut penser ici à la mise en œuvre de principes relativement consensuels (tels que ceux des Objectifs de Développement Durable ou les principes ESG [environnement, social, gouvernance]), qui s'avère importante en particulier pour les aspects inter-organisationnels.

Il s'agit d'une démarche qui a été partie intégrante du processus de constitution du mouvement historique de la RSE, avec sa recherche de formes adaptées et efficaces d'encouragement à l'émergence d'accords sur les normes et sur les pratiques dans toutes les sphères de la société. On estime que c'est le moyen d'aider la vie sociale à refléter un certain nombre de principes qui se voient attribuer une valeur positive (ceux de la RSE). Il y a donc une liaison explicite entre la recherche d'une certaine justice, la réflexion sur les formes d'organisation et la prise en charge explicite (mais dont l'efficacité reste problématique) de la complexité en tant que telle.

Nous l'avons dit, la concrétisation des principes ou des objectifs généraux passe souvent par l'insertion des accords ou contrats "porteurs de sens" (ou significatifs pour la "mission" des partenaires) dans un système plus général d'interactions ou dans des « systèmes d'action » pour employer la terminologie de Jules Coleman (*Foundations of Social Theory*, 1990)[6]. Mais il est difficile de mettre en compatibilité une approche contractuelle de l'action des agents (comme les entreprises) et une approche globale des standards corrects de l'organisation économique. Autrement dit: s'engager sur des principes à travers des engagements entre parties prenantes (dans un format contractuel ou quasi contractuel), ce n'est pas immédiatement la même chose que favoriser la mise en œuvre de ces principes tels qu'on se les représente.

L'insertion des accords ou contrats dans un système global n'est pas sans rencontrer des problèmes. En premier lieu, la formation sincère des choix sur des alternatives ne coïncide pas, dans la généralité des cas, avec l'expression simple et nette de l'engagement sur des valeurs à propos des états du monde.

C'est une leçon que l'on peut tirer des fameux paradoxes d'Allan Gibbard («Angelina, Edward et le juge » en 1974)[7] et d'Amartya Sen (problème du «Parétien libéral», 1970)[8].

En second lieu, les incitations comportementales, les invitations à faire émerger des accords (qui sont des sources de légitimité), les modifications du régime d'information peuvent donner lieu à des effets pervers en causant des états de fait non désirés du fait de l'entrée en jeu non anticipée de certains mécanismes sociaux. De plus, les principes d'arrière-plan qui structurent les systèmes d'interaction à réguler (par exemple les principes de concurrence) peuvent imposer des limites à la crédibilité et à l'effectivité – à la robustesse institutionnelle et juridique aussi – des accords qui sont trouvés (exemples du «blanchiment écologique» et des interprétations stratégiques). Par ailleurs, les initiatives institutionnelles elles-mêmes peuvent être orientées vers des finalités données et servir objectivement d'autres finalités à cause du jeu des mécanismes de pouvoir (cas de «politique oblique», Picavet & Hadhazy 2014)[9].

La référence à des valeurs ou principes s'insère dans les systèmes d'interaction – et avec de nombreux problèmes, nous venons de le voir – mais cela ne la rend pas invisible ou entièrement dissoute dans des interactions complexes. La référence aux valeurs ou principes donne aux interactions une coloration particulière, en spécifiant des types d'action, des vérifications pertinentes que l'on s'engage à opérer (la “conformité” et les démarches “qualité”), des engagements sur le long terme qui ont des conséquences réelles. Ces engagements contribuent à définir l'identité et l'image des acteurs, mais aussi des manières de s'entendre autour de normes ou labels et une grammaire de la communication dans

un monde d'institutions. La complexité institutionnelle est également liée à la complexité interprétative et cela a un impact sur la communication.

3 — La «responsabilité épistémique» face aux modèles de régulation ou d'organisation et la dimension utopique des modèles de régulation

L'«Etat régulateur» entend habituellement agir d'une manière qui apporte des correctifs ou des remèdes à des problèmes qui naissent des relations marchandes et de l'auto-organisation présumée de la société civile. Ces relations déjà présentes dans la société doivent à la fois être expliquées (pour prédire les effets des politiques suivies) et comprises d'une manière qui communique avec les tâches de justification normative.

C'est ce qui explique, en particulier, que l'hypothèse de la recherche de l'intérêt propre par les agents économiques s'étagé sur deux niveaux (au moins), intervenant à la fois, comme nous l'avons vu, dans les prévisions comportementales qui servent de base à la justification des normes, et dans les prescriptions que contiennent ces normes. Tout n'est cependant affaire d'adaptation à des relations et à des raisons qui existent déjà pour les acteurs sociaux. Il demeure que, dans la mesure où l'initiative politique peut altérer ou restaurer des formes de vie partiellement façonnées par les croyances en l'auto-organisation et dans les vertus du “marché”, elle comporte une dimension «utopique», dans laquelle c'est la réalité qui doit s'adapter aux croyances plutôt que l'inverse[10].

L'action ou l'inaction, dès lors, met en cause la responsabilité des collectivités publiques et de leurs gouvernants dans le rapport à leur propres croyances. Une question très substantielle

doit ici être posée : c'est celle du rapport entre méthode et apprentissage. Les outils qui façonnent les croyances des «régulateurs» ou organisateurs ont parfois, et même de plus en plus souvent, un ancrage théorique. C'est le cas par exemple des stratégies de modélisation économique en termes de rationalité individuelle et d'équilibre collectif[11]. Or, la réponse à des problèmes de régulation ou d'organisation comporte aussi une dimension d'apprentissage. L'attachement à la théorie risque alors d'engendrer un problème de dogmatisme, alors que les acteurs sociaux et les organisations sont «apprenants».

L'intervention d'hypothèses comportementale dans des modèles de régulation mérite qu'on l'évoque un peu plus précisément. Il s'agit par exemple des normes de comportement «correct» d'investisseur avisé (aux fins du contrôle de la concurrence), des normes de jouissance paisible d'un logement, des normes de promotion unilatérale de l'intérêt industriel (contre toute forme d'entente avec la concurrence), ou des normes prescrivant de servir au mieux les intérêts de mandataires (lorsqu'on représente leurs intérêts).

Un autre cas important est celui des normes prudentielles orientées vers la prévention, l'atténuation ou le contrôle des risques, ou encore le déploiement de stratégies de précaution. Dans ces grandes catégories d'exemples, l'intérêt est un objet de prescription. Une telle prescription permet – dans le meilleur des cas, mais ce cas est habituellement privilégié - de présumer de comportements alignés sur la norme.

Ces comportements peuvent alors être prédits sur la base d'hypothèses comportementales qui ont le même contenu que les prescriptions, aux fins d'une recherche d'encadrement

normatif ou de régulation. On peut cependant remarquer que la prescription entre en conjonction, à un certain niveau d'analyse, avec le constat de tendances : les hommes se soucient de leurs intérêts de diverses manières, qu'il faut prendre au sérieux et utiliser comme références au moment de prescrire.

En ce sens, il ne s'agit pas vraiment d'utiliser la norme pour contrer les tendances humaines, mais plutôt afin de mieux les guider, ou pour faciliter leur harmonisation. La responsabilité de type épistémique est alors essentielle, dans l'usage de modèles de référence. Elle prend aujourd'hui une forme institutionnelle.

L'impact des formes de régulation ou d'organisation sur les formes de vie crée des enjeux extérieurs aux opérations épistémiques de formation et de ratification des croyances. Donc aussi: des attentes qui concernent simultanément le fait d'assumer les conséquences et la disposition à répondre de ses choix (en les motivant ou en les justifiant).

Certains problèmes se posent dans les faits à propos de la réalisation du dialogue. Elle peut rendre évident que tout le monde n'accepte pas ses formes ou ses conditions. Le dialogue dans la régulation ou l'organisation peut devenir une source de déplacements de pouvoir et de conflits. C'est l'exemple des agents qui refusent de se justifier et de rechercher des solutions par le dialogue dans le format prévu.

La sensibilisation aux problèmes doit être transmise par la création de procédures appropriées au sein des organisations. C'est par exemple la mission des Points de contact nationaux au sein de l'OCDE, pour les enjeux de RSE. Cela peut être aperçu dans les *Recommandations aux entreprises multinationales* de cette organisation. Le «devoir de vigilance» et le «principe de précaution»

ne sont pas à comprendre en dehors de la conception de routines de détection et de surveillance, de traitement, de prévention ou de réparation. Il y a des effets réels des croyances auxquelles des traductions sont données dans les procédures de prise de décision. Si ces croyances sont rigides ou inadéquates, en décalage avec les motivations réelles des acteurs, il existe des risques corrélés de rétrécissement du point de vue sur l'existence des institutions collectives et des institutions communes.

4 — Information, modèles et capacités collectives face aux risques [12]

La brusque matérialisation des risques pour la collectivité en période de crise oblige à un examen de l'organisation des réponses. Il y va donc des capacités d'action collective. On peut penser par exemple à des événements aussi différents les uns des autres que les accidents nucléaires majeurs, le krach de 2008, la révélation par l'incendie du Rana Plaza de la mise en danger de la vie d'autrui au cœur de la "mondialisation", la crise sanitaire du covid-19...

Dans chaque cas, la capacité à apporter des réponses est au centre de l'attention et c'est bien le cœur du problème, si difficile que cela soit à admettre dans des sociétés qui, en proie aux idéologies radicalisées du néolibéralisme depuis de trop longues années, ont cru s'organiser (et se sont finalement désorganisées) autour des relations contractuelles non concertées (sans plan global), des privatisations, d'un Etat distant et "régulateur", etc. Dans de nombreux domaines, c'est bien le contraire de la concertation que l'on

a cherché à promouvoir : l'individualisme érigé en norme, la mise en concurrence, le confinement tatillon des ambitions civiques et de l'action de l'Etat, la répression des solidarités...

La confrontation au réel que la crise induit ne tourne pas toujours à l'avantage des formes d'organisation qui prévalent. Dès lors, la perte de confiance dans les autorités est également un risque qui peut se matérialiser. Or, l'organisation et la désorganisation ne sont pas seulement le résultat d'initiatives ponctuelles plus ou moins heureuses. Elles découlent en partie de l'adoption de modèles de l'attribution de rôles, de la prise de responsabilité, de la vigilance institutionnelle et de l'adaptation collective au risque. Entre l'efficacité et la légitimité, le couplage est en vérité très étroit.

En période de crise, et dès lors que leur inadaptation devient évidente, ces modèles perdent leurs points de contact avec ce que l'on se représentait comme "le réel" plus ou moins stabilisé et prévisible, en présence de risques raisonnablement domesticables. Ce phénomène avait déjà été rencontré lors de la grande crise financière de 2008. Au moment de cette crise, en effet, certains modèles de calcul, d'arbitrage et d'évaluation, destinés à aider à maîtriser le rapport au risque, avaient perdu leurs points de contact avec la réalité. Et ce, non pas seulement à cause de mauvais paramétrage mais, plus profondément, en raison de la perte de pertinence des représentations de l'aléa, du risque et des interactions ou équilibres au cœur des modèles.

La crise révèle une dimension de notre dépendance par rapport aux modèles : ils contribuent à façonner les attitudes collectives face aux risques. Ils sont de ce fait au cœur de la vigilance et de la prise de responsabilité. Les modèles dont nous devons apprendre à nous dépendre en quelque façon et au moment op-

portun, ce sont ceux que nous formons (et utilisons en pratique) au sujet de nos propres comportements, croyances et anticipations, à propos de nos attitudes et rôles mutuellement reconnus également, au sujet de nos propres interactions enfin.

Dans la mesure où nos attitudes dans l'action dépendent elles-mêmes de nos représentations (souvent - et de plus en plus - "modélisées"), la nécessaire prise de recul par rapport aux modèles est indissociables d'un retour critique, inévitablement difficile (voire douloureux) sur les conditions de notre action elle-même. De fait, au cœur de la crise sociale et économique amplifiée par la pandémie, on trouve le blocage ou le freinage brutal de l'interaction sociale.

Dans un tel contexte, on doit prêter attention au genre d'épreuve du réel qu'impose la perte de repères et d'ancrage pour un certain modèle de la société (celui du néolibéralisme) et de la puissance publique (l'"Etat régulateur").

La crise actuelle conduit à s'interroger sur les modèles de l'action collective et institutionnelle qui sont supposés nous permettre de faire face aux risques, à l'imprévu. Tandis que l'on évoque volontiers dans ce contexte un «avant» et un «après», on peut faire observer que de nombreuses crises antérieures, depuis le tournant néolibéral des politiques publiques dans les années 1980, auraient pu permettre une remise en cause sérieuse de la manière de gouverner que l'on désignera ici comme celle de l'Etat régulateur autoritaire. C'est une forme globale d'action et d'organisation de l'action, ou plutôt de désorganisation volontaire et de neutralisation des aspirations au progrès concerté, qui a atteint ses limites.

Qu'a-t-il donc manqué aux problèmes répétés rencontrés dans le passé, parfois paroxystiques (comme la crise financière de 2008), pour être véritablement perçus comme des épreuves du réel, obligeant à faire des choix de structure et à réformer pour de bon (ou domestiquer, ou abandonner) le capitalisme libéral hérité d'un XIXe siècle artificiellement reconstitué, comme dans un laboratoire aux proportions du réel (après l'essai limité de la dictature chilienne), depuis les années 1980?

Ce qui a manqué lors des crises antérieures, ce n'est sans doute pas le défaut de réalité en comparaison d'un phénomène naturel tel que la propagation d'un virus, car personne ne met en doute la réalité des problèmes et des processus sociaux. Ce qui avait manqué auparavant, ce qui est présent cette fois, n'est-ce pas le blocage de l'interaction sociale – cette interaction décentralisée supposée spontanée quelque peu hâtivement, parée de toutes les vertus et dans laquelle on a placé des espoirs souvent déraisonnables?

L'action non concertée a vu ses conséquences non intentionnelles parées de pouvoirs quasi magiques, après que sa réalité a été remplacée, pour les besoins de l'action, par les modèles souvent arbitraires ou fragiles que l'on a forgés pour la représenter. La liste de ces vertus en grande partie imaginaires pourrait être longue : impartialité, efficacité ou optimalité, aptitude à absorber les chocs ou à parer les coups de la fortune grâce aux anticipations rationnelles, annulation des effets externes (à condition de compléter les marchés), etc. Or, les points de contact du modèle avec la réalité s'estompent, puisque l'activité ordinaire est à l'arrêt ou considérablement freinée. Dans la sidération, il faut redécouvrir,

et recomposer en pratique, les circuits organisés de l'action concertée et délibérée, capable de répondre à des objectifs et à des valeurs explicites.

L'interaction étant menacée, le pouvoir politique ne peut plus être seulement le concepteur lointain de quelques règles. On lui reproche son incapacité à anticiper, à organiser, à produire et à apporter des garanties. Le politique est mis à nu : son épreuve du réel, c'est la mise à l'honneur de fonctions essentielles qui n'avaient pas disparu, qui n'ont rien perdu de leur importance et dont on s'était seulement désintéressé. Pour la société, l'épreuve du réel dans la crise, c'est le constat inévitable de l'état de sa structuration collective, des solidarités qu'elle recèle, du dévouement altruiste, de l'appui (existant ou défaillant) de l'action publique concertée.

On se situe donc, par nécessité, à bonne distance des modèles simples de l'individualisme égoïste, de la mise en concurrence et du «marché» qui, dans l'idéologie dominante de la période d'avant-crise, ont mis à mal les capacités collectives d'organisation volontariste fondée sur des principes. En ce sens, l'enjeu de la crise sanitaire actuelle ne peut se réduire à l'exactitude des modèles comportementaux directement pertinents et à l'effort pour obtenir les informations factuelles les plus utilisables. Ce qui est en cause est aussi la prévalence du modèle d'arrière-plan qui, en se présentant et en s'imposant comme unique, a structuré pendant de trop longues années, et finalement déstructuré, les capacités collectives dont nous dépendons. L'épreuve du réel qu'impose la crise sanitaire en révèle au grand jour l'irréalisme, en ouvrant sur une reconsidération du pluralisme démocratique (contre l'emprise de l'idéologie sur les institutions publiques) et des revendications d'organisation juste et durable de la société.

5 — La crise, l'«avant» et l'«après» : temporalité et formes de vie [13]

La crise sanitaire et économique que nous traversons donne lieu à des prédictions au sujet d'un changement radical : rien ne sera plus comme avant. Il n'est pas sûr, cependant, que pose suffisamment de questions à propos de la nature même de l'avant et de l'après. Ce qui vient en second et s'inscrit en rupture n'est-il pas voué à hériter de ce qui a précédé? La référence à un «avant» indistinct ne risque-t-elle pas d'occulter ce qu'a eu de spécifique la période précédant immédiatement la crise?

L'inventaire de ce qui a précédé, de ce qui est supposé périmé, n'est assurément pas sans importance, comme le suggère le diagnostic d'impréparation générale qui s'impose au cœur du débat public. Et ce, d'autant plus que les changements risquent d'être beaucoup moins marqués qu'on ne le dit. La prise en compte des éléments de continuité entre l' «avant» et l' «après» sera importante pour comprendre le devenir et les problèmes de nos capacités d'action collective, en un temps où éclatent au grand jour les problèmes de l'Etat régulateur autoritaire, si l'on peut appeler ainsi manière de comprendre le rôle de l'Etat marquée par la volonté de réguler, conforter et étendre des interactions pensées comme spontanées et extérieures à la sphère publique (ce qui est pensé de manière peu critique comme «le marché»), par l'invitation à la délocalisation systématique des activités en fonction des avantages comptables comparatifs appréciés d'une manière étroite, par le renoncement progressif à produire ou à assurer sur une base collective ou étatique les choses de valeur (soins de santé, éducation, formation professionnelle...), par la relativisation systématique des principes d'égalité et de solidarité, et par une

ouverture marquée à l'usage de la force pour contenir les mouvements s'inscrivant dans une logique de progrès social (le fameux énoncé wébérien sur le monopole de l'usage de la violence en dernier ressort n'étant plus une chose qui «va sans dire» en démocratie mais une sorte de maxime de gouvernement destinée à inspirer la crainte).

Quant à l'immédiat avant-crise, il a été marqué – en France notamment – par une exacerbation inédite des tendances sociales et politiques qui, aujourd'hui, dans l'abatement du confinement, se trouvent mises en procès sans ménagement. Jamais sans doute on n'aura été plus loin, dans toutes les strates dirigeantes de la société, dans la poursuite résolue des objectifs du programme néolibéral, avec ce qu'il comporte de déconstruction volontaire des mécanismes collectifs de solidarité, de marginalisation de la délibération collective sur les affaires communes, de privatisation des enjeux éducatifs et scientifiques et, globalement, de démantèlement des responsabilités de l'Etat.

L'Etat «régulateur» et «minimal» rêvé par les néolibéraux, incapable de fixer le cap des ambitions collectives légitimes relatives aux capacités d'organisation et de partage, apparaît aujourd'hui en crise. Les modèles sur lesquels il repose – l'égoïsme rendu obligatoire, la décentralisation toujours plus poussée des décisions, la manipulation des comportements par des incitations externes, la répression toujours plus savante des mouvements sociaux, la marchandisation des diplômes et des titres (au nom d'une «économie de la connaissance» dévoyée) – semblent aujourd'hui frappés d'irréalité, tant se creuse l'écart entre les promesses d'efficacité non tenues et le témoignage du caractère irremplaçable (et bien réel) des solidarités organisées en réponse aux besoins.

Ces tendances et leur échec méritent d'être interrogés. Elles sont responsables d'une déliaison potentiellement dangereuse – et dont on voit aujourd'hui l'effet réel – entre la connaissance des interdépendances sociales, d'une part, et les principes et modèles de l'action publique d'autre part. Tout n'est donc pas affaire de tendances longues comme pourraient donner à le croire les discours les plus généraux sur les méfaits de la «mondialisation». Il y va aussi du sacrifice de la connaissance socio-économique acquise et des éléments les plus stables de nos représentations concrètes du progrès dans une république sociale qui est aussi une économie mixte. On peut y ajouter le sacrifice délibéré de l'économie, faute de prise en compte adéquate des interdépendances entre les différents secteurs de la vie sociale.

Comme toute idéologie radicale capable d'obtenir une forme d'emprise sur les institutions publiques, le néolibéralisme dispose à accepter des sacrifices déraisonnables ; cette forme d'irrationalité n'est pas nécessairement solidaire d'un obscurantisme complet mais elle pose un problème de préparation collective face aux risques. Il est grand temps de faire l'inventaire des sacrifices néfastes qui ont été imposés aux populations, en un temps où ils se traduisent par la mort de patients privés de soins et par la subordination aux besoins d'hôpitaux publics sous-dotés et sous-dimensionnés de la reprise de l'activité économique.

6 — Conclusion

Dans l'univers socio-économique contemporain, les efforts de régulation en présence de complexité, qui concernent une pluralité d'organisations, passent presque systématiquement par la recherche de l'entente autour de principes généraux qui trouvent

une expression minimale dans des systèmes d'interactions qu'ils laissent émerger spontanément dans une certaine mesure. C'est la raison pour laquelle la politique des grands principes, de nos jours, engage à rechercher des formes de structuration, à l'échelon inter-organisationnel, qui laissent des marges de liberté de choix importantes aux différentes organisations.

Ce contexte général contribue à expliquer la centralité, chez des auteurs attentifs à l'évolution de l'Etat et des cadres de l'action collective organisée, de la figure de l'Etat régulateur. Cette forme – faut-il dire ce *stade*? – de l'Etat moderne induit inévitablement des déceptions dans les constats relatifs à l'action collective et à la concrétisation de garanties qui constituent des droits. Ainsi, nous ne faisons rien de très sérieux face au réchauffement climatique, les pays riches n'éradiquent pas la pauvreté et connaissent souvent des reculs de l'espérance de vie dans une partie au moins de la population, le mal-logement ne trouve pas de remède en dépit du niveau très élevé des impôts, le droit à un environnement sain reste lettre morte, etc. Pour autant, ledit contexte ne fait pas du tout disparaître l'aspiration à une maîtrise de la complexité pour rendre la société expressive de principes auxquels on tient. La rupture qu'introduit une crise (comme celle que nous traversons à cause du Covid-19) invite à réfléchir dans les termes de l'"avant" et de l'"après". Toutefois, il est important de réfléchir aussi à la continuité pour préparer l'avenir et pour identifier ce qui, dans l'immédiat avant-crise, mérite d'être interrogé sur un mode critique.

[1] L'auteur remercie Camila Perruso et Kathia Martin-Chenut pour de nombreuses discussions dans le cadre de l'ISJPS (Paris), plus particulièrement dans le cadre du projet de politique scientifique de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne au sujet des internormativités et de l'approche par les parties prenantes – projet porté par l'axe RSE de l'ISJPS, UMR 8103 (université Paris 1 et CNRS), Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne. L'auteur remercie également l'*Universidade da Beira Interior* (Covilha) pour l'accueil lors du colloque sur l'économie et les formes de vie en 2019, et plus particulièrement José-Manuel Santos et André Barata. Certains éléments du texte ont été présentés lors du colloque de 2019 de l'université de Reims (Champagne-Ardennes) sur la justice sociale et la complexité ; l'auteur remercie Jean-Sébastien Gharbi, Fabien Tarrit et Cyril Hédoïn, ainsi que les autres participants, pour de très fructueux échanges. D'autres éléments, signalés ci-après, ont d'abord fait l'objet de "billets de la pandémie" en 2020. L'auteur remercie enfin, pour des discussions très précieuses sur la notion de modèle et l'usage des modèles, dans le cadre de la Chaire Ethique et Finance à Paris (Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Collège d'études mondiales) - notamment dans le programme CHRONOS - Christian Walter, Hubert Rodarie, Matteo Vagelli, Mara Magda Maftעי et Patrick Turmel.

[2] V. MAJONE, G. «The European Community as a Regulatory State». In : Lectures of the Academy of European Law. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1995 ; ROSANVALLON, P. *Le Bon gouvernement*. Paris, Seuil, 2015 ; PICAVET, E. «Démocratie et contre-démocratie : apports et présupposés de la contribution de Pierre Rosanvallon». In A. Viallat, (dir.) *La démocratie : mais qu'en disent les juristes? Forces et faiblesses de la rationalité*. Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2014 ; TIROLE, J. *Economie du bien commun*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016 ; PICAVET, E. «Economic Regulation, Social Complexity and The Economic Viewpoint» [J. Tirole's *Economie du bien commun*]. In : *CEconomia*, 8-2, 2018, p. 257-266.

[3] ARNSPERGER, C. *Critique de l'existence capitaliste : pour une éthique existentielle de l'économie*. Paris, Cerf, 2005.

[4] LACROIX, A. *Critique de la raison économiste : l'économie n'est pas une science morale*. Québec, Liber, 2009.

[5] FREEMAN, R. E. *Strategic Management : a Stakeholder Approach*. Boston, Pitman, 1984.

[6] COLEMAN, J. S. *Foundations of Social Theory*. Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1990.

[7] A. GIBBARD, A. «A Pareto-consistent Libertarian Claim». In : *Journal of Economic Theory*. 7(4), 388-410.

[8] SEN, A.K. *Collective Choice and Social Welfare*. Edinburgh, Oliver & Boyd, Amsterdam, North Holland, 1970.

[9] PICAUVET, E. ; HADHAZY, A. «Sur l'internationalisation des enjeux éthico-politiques et les aspirations européennes». In : *Incidence*, 10, 2014, p. 155-176.

[10] V. PICAUVET, E. «Régulation financière et opportunisme». In C. Walter (dir.), *Nouvelles normes financières*. Paris, Springer, 2010.

[11] V. WALLISER, B. «Les modèles économiques». In : P. Nouvel (dir.), *Enquête sur la notion de modèle*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

[12] Cette partie reprend des éléments d'un billet d'actualité : «La crise et la perte de l'ancrage réel des modèles de l'action collective», 7.4.2020, mis en ligne en français sur : <https://www.pantheonsorbonne.fr/index.php?id=501079>.

[13] Cette partie reprend des éléments du billet paru sur le site du Centre de Recherche en Ethique de l'université de Montréal (série «Billets de la pandémie»), «L'avant, l'après et ce qui a précédé la crise», 7 avril 2020 - <http://www.lecre.umontreal.ca/lavant-lapres-et-ce-qui-a-precede-la-crise/>.

4

New forms of citizenship and exclusion

Maria João Cabrita [1]

Abstract

Within the Foucault's bio-politics category pathway, this article emphasizes how new forms of citizenship — especially post-national — and exclusion are linked to neoliberalism and translate the effort to increase the voice and the places of democratic citizenship practices. In a world where the resistance of global citizens is repeatedly disciplined and reterritorialized in the name of neoliberal hegemony, the bio-political production of exception spaces not only increases the tension between self-determination rights and human rights, but also promotes a social structure that mirrors the profound global inequalities between citizens and strangers. In this sense, in Étienne Balibar's terms, we conclude that it is urgent to reach an understanding of citizenship as an open problem, defending it as insurrection and the democratization of democracy.

For the past decades, the rapid development of new technologies and economic globalization, together with the transnational flux of people, has generated an increasingly de-territorialization of citizenship, displaying a boundary problem of the *demos*. In that sense, some contemporary theorists, such as Abizadeh, Goodin and Miller, have assessed this issue as «an irresolvable paradox»[2], encouraging to seek a new foundation of the principle of democratic legitimacy that shifts emphasis from the nation principle to the all affected interests principle, aiming to break away from the idea that nation-states are the exclusive *locus* for governing democratic principles. The boundary problem of the *demos* is strictly related to the new forms of citizenship and, naturally, of exclusion, which replicate neoliberal deregulation and deterritorialization. It is our intent to elaborate on these according to the relationship between life and politics. In this sense, we will seek to probe the way in which the «bio-politics turn» treats new forms of citizenship and exclusion as neoliberal.

Initially proposed by Foucault in the 1970s, in *La Volonté de Savoir* (1st volume of *Historie de la Sexualité*, 1976), and further developed in his lectures on governmentality, the bio-politics category refers to the movement in which, from the end of the 18th century, the conversion of biological life into political matter began. As the French philosopher puts it,

«For millennia, man remained what he was for Aristotle: a living animal with the additional capacity for a political existence; modern man is an animal whose politics place his existence as a living being in question».[3]

The establishment of power over life was made through two distinct power technologies: firstly, through disciplines — «an anatomic-politics of the human body»[4] — and secondly, through «regulatory controls»[5] — «a bio-politics of the population». From the power mechanism through which the social elements are controlled, encased, settled and confined, the care for the well-being and regulation of the population followed — the population as an apparatus to produce goods, wealth and other individuals; the bio-politics of the human race.[6] Thus, bio-politics proves the implication of biological life in assessing power and in its mechanisms — the bio-power designates «what brought life and its mechanisms into the realm of explicit calculations and made knowledge-power an agent of transformation of human life»[7]. In strategic terms, the managerial aspect of life through bio-power points to, on one hand, its protection, and on the other hand, to maximize the strength represented by the life of individuals. It's when it is thought in terms of production value, or workforce, that life is overvalued — a useful life is healthy and meek, medicalized and disciplined, i.e. the bio-power approach is to care for and maximize human life so that it is productive.

The life-centered power technology was at the roots of the emerging standardized society, which the modern European society has come to be — where the law is more of a norm, and less a prohibitive or sanctioning mechanism. With its foundations on norms, anatomic-power and bio-power technologies both homogenize and individualize: they homogenize individuals in that they mold and teach them to reach a certain goal, and they individualize them by rendering the differences between individuals useful for the pursuit of those same common goals.[8] Nevertheless, the

fact that biological life is an object of standardization does not mean that control mechanisms are still in place — according to Foucault, modern political and rights affirmation struggles have been focused on the bios.[9] Paradoxically, «the ‘rights of man’ (...) were declared at the precise moment when law lost touch with life»[10] — in the same sense, the reflections of Hannah Arendt on human rights emphasize how «the inclusion of life within law thus coincides with the exclusion of life from law»[11].

By assuming discipline, or the monitored placement of people in the production apparatus, as well as the adjustment of population phenomena in the economic processes, the bio-power system was crucial for the development of capitalism. As Foucault says,

«The adjustment of the accumulation of men to that of capital, the joining of the growth of human groups to the expansion of productive forces and the differential allocation of profit, were made possible in part by the exercise of bio-power in its many forms and modes of application»[12].

In the capitalist system of production, knowledge of life is manipulated to enable the introduction and control of the population in the production processes — thus, the natural phenomena are readjusted according to the economic processes. The combination of bio-politics and capitalism was made through the means of controlling several aspects of life — demographics, public hygiene, urbanization etc. — which in turn transform individuals in population, a massive and productive mechanical organism. However, if control exercised by the capitalist society over individuals began in the body, the disciplinary apparatus itself, and its

way of acting as a centripetal force, does not account for the extraordinary growth in national and international markets, as well as the rapid development of *laissez-faire*. Foucault linked the development of bio-political techniques in population management to the emergence of a new concept of power — «the apparatus of security» — which arranges for the circulation of goods, consumers and producers, acting as a centrifugal force. As Foucault states,

«Discipline is essentially centripetal. I mean that discipline functions to the extent that it isolates space, that it determines a segment. Discipline concentrates, focuses, and encloses . . . In contrast, you can see that the apparatuses of security, as I have tried to reconstruct them, have the constant tendency to expand; they are centrifugal. New elements are constantly being integrated: production, psychology, behavior, the ways of doing things of producers, buyers, consumers, importers, and exporters, and the world market»[13].

In the Foucaultian genealogy of liberalism, the apparatus of security aims to protect the common interest of individuals — the procedures of control, restriction and coercion have thus become the mainspring of freedom, quintessential to the liberal forms of government[14]. From a government standpoint, how should one address the population as an issue? That question is the foundation for the emergence of bio-politics and the liberal apparatus of security, which distances its focal point from neoliberalism. As pointed out in Foucault's lectures on the transition from liberal economic policy to neoliberalism, this can be generally described as a transformation of the social contract, focusing on the *homo oeconomicus* conception. While the liberal

homo oeconomicus is a partner in an exchange relationship, the neoliberal *homo oeconomicus* is the business self, the personification of human capital. Given that the development of human capital demands ongoing intervention and economic regulation in the social fabric to promote competitive social relationships and an entrepreneurial culture, that transformation in the social contract was crucial.

The control apparatus of the neoliberal government models is more dispersed than it is the liberal, and changes the rules of the game. Generally speaking, it operates indirectly through the manipulation of the instilled culture in the values of competition, entrepreneurship and human capital. This is exercised through means of intervention over the *milieu*, in which people make decisions. From the Foucaultian perspective, the neoliberal government programs' goal consists in «an intensification of 'human capital' which finds its way into every sphere of social life»[15] — a mindset that has led the French philosopher to ponder on the «genetic human capital».[16]

Foucault's thinking on bio-politics and neoliberalism are all the more relevant when they emphasize the mutations that have recently taken place in the power relations, with which the power techniques of modern-day organizations are directly associated to. For the last decades, Foucault's bio-politics concept has been philosophically reinterpreted — as an example, the controversial appropriations of Agamben[17], Hart and Negri[18] are hereby noted —, having migrated to various fields of knowledge — anthropology, geography, sociology, political sciences, bioethics etc. With a vast array of studies claiming Foucault as an inspiration for their cogitations on the relationship between life

and politics, a «bio-politics turn» has surged with the onset of the present century — from this perspective, everything is interpreted as bio-politics.

In the wake of this brief introduction on the Foucault's notion of bio-politics, we return to our initial question: how does the «bio-politics turn» treats new forms of citizenship and exclusion as neoliberal? Firstly, it is important to clarify that when referring to «new forms of citizenship», the focus is mainly set on post-national citizenship's forms — whether these are «external», «flexible» or anything else — and, consequently, of its denationalization. Thus, we seek to address the tension between self-determination claims and human rights claims, and the underlying loss of reality for sovereigntist territorialism[19] which is reflected in a growing porosity of frontiers and in new forms of political activism.

For the last decades, a disaggregation to modern citizenship, or a new configuration of rights, authority and territory has been taking place. This is widely displayed in the European Union, where it is possible to benefit from one of the two elements that compose modern citizenship — «the collective identity of citizens along the lines of shared language, religion ethnicity, common history and memories; the privileges of political membership in the sense of access to the rights of public autonomy; and the entitlement to social rights and privileges»[20] — and the return «to citizenship in the city as well as the transnational citizenship»[21] is apparent. In what concerns Central America and Southern Asia, the flexible citizenship concept[22] translates the same effort to multiply voices and places of democratic citizenship practice. In a way, this commitment expresses the struggle against

the undesirable effects of globalization in the international system — deficits, disjunctions, and democratic asymmetries — and highlight how the stakeholders on the decision-making process are increasingly less heard.

The denationalization and post-nationalization of citizenship keep up with each other — «if a person becomes a long-term resident of another country than that of his/her nationality, this individual becomes a post-national, straddling two jurisdiction regimes»[23]. There is a certain analytical, institutional, and normative dependency from these two models of citizenship. But the denationalization of citizenship does not imply that the national norms of citizenship have been absolutely overshadowed by the increasing global interdependencies. In this regard, Saskia Sassen, the sociologist of global cities, prefers to use the denationalization rather than post-nationalization and transnationalization, and with it seeks to grasp what remains connected to the originally 'national' aspect in the engagement of contemporary activists[24]. Notwithstanding the cohesiveness of this description, Sassen's choice for denationalization is debatable. As the geopolitical theorist Matthew B. Sparke points out

«in some senses denationalization, with its allusions to deregulation and privatization, seems at odds with the arguments about the ongoing salience of the national-state, particularly when one considers how the term's semiotic denotation of deterritorialization seems to point in a destructive, one-way 'end of the nation-state' direction compared to the more double-edged implications of the 'post' – coming after but also incorporating and building on – in postnational»[25].

Sassen finds a link between denationalization and the global approach — partially founded within the nation-state and the state structure themselves — but excludes neoliberalism. In different terms, Sparke states that it is possible to acknowledge the connection between denationalization and neoliberalism due to the resonance in the neoliberal rhetoric of deregulation and deterritorialization. In this sense, and in his work on bio-politics in neighboring regimes of free trade areas[26], he considers that the approach over neoliberalism provides a fruitful framework to think on how the denationalization of citizenship is crafted through international borders — moreover, he agrees with Sassen in that national institutions have been enabling denationalization processes. As he demonstrates, cross-border programs — which enable the flow of people and the possibility of having national citizens coming from several foreign countries — coexist with normative agencies and training on democracy demands. This exemplifies the significant difference between the treatment received by the entrepreneurial class, to which transnational rights and freedoms are recognized, and members of disenfranchised classes. Access to citizenship has become negotiable — within modern democratic societies, the legal simplification of the *gold visa* is proportional to the increasing complexity of legalizing guest workers, displaced persons and asylum seekers.

The economic globalization has created a self-running and self-regulated law corpus — such as the *lex mercatoria* and the labor law. This is a soft law that does not ensure formal equality to everyone, which is characteristic of the rule of law and that results in connecting territorial borders and jurisdiction powers; it is a form of law with a severe democratic deficit, bent to economic

pressures and ones that conflict with human rights law or cosmopolitan norms. It is not by chance that we witness a suspension of human rights norms, the breakdown of state sovereignty and, consequently, neglecting protection of its citizens in zones of special economic and business privilege — like The Growth Triangles of Southeast Asia and the *Maquiladora* of Central America.

From Sparke's perspective, the unsettling aspect is the fact that global citizens showing resistance are repeatedly disciplined and reterritorialized towards maintaining the neoliberal hegemony[27], the market as the organizing and constant principle underlying the state. Assessing these dynamics in terms of denationalization is a risky prospect, as these are either simply weighed as contradictory — inclusive denationalization for some, exclusive denationalization for others — or described through diverging and theoretically conflicting bio-politics mappings — the 'smooth space' of Hardt and Negri[28] for the entrepreneurial class *versus* the 'spaces of exception' of sovereignty of Agamben[29] for guest workers, displaced persons and asylum seekers. It is mostly through bio-politics production of self-governed citizens in modern prisons, clinics, classrooms etc., in Foucault's sense, that transnationalization stemming from civil citizenship reveals itself under the spotlight of specific spaces from technologies in border management. As Sparke emphasizes

«The jargon of bio-politics is useful in this respect because it points to what the recoding of citizenship through border discipline can tell us about the assumptions, attitudes, and abilities associated with the more general neoliberal refashioning of civil citizenship»[30].

Civil citizenship has been transnationally reshaped, developing itself along with the growth of a hyper-movable entrepreneurial class, strengthened by oligopolitics privileges and imposing market discipline on the poor and the weak. By reviewing smart border practices on NAFTA territory, Spark stresses how neoliberal transnational norms and practices connect soft cosmopolitanism^[31] of global elite — which he calls “cushy cosmopolitanism” — with the carceral cosmopolitanism of the people subject to expedited removal, to extraordinary rendition, or to hospital deportations — a world without constitution. Notably, after 9/11, while there postnational citizenship was streamlined for some, others were met with alienation and fast deportation techniques, thus reinforcing the practices that bring together border security and commerce promotion, and that exposed the American neoliberal state contradiction. In the sense that borders are places with practices that synthesize vast transformations in the establishment of the state and of the nature of citizenship, cross-border programs such as NEXUS, for the NAFTA region, exemplify the vast changes which have taken place in civil citizenship — its reterritorialization or transnationalization — under the adjustment of the neoliberal macroscopic governance with the neoliberal microscale governance.

The underlying ideas of the neoliberal governance system — free market and state practices reshaped to its image — inspire, on a macroscopic level, the promotion and consolidation of the free market, privatization, financial deregulation, monetarism, fiscal austerity, well-being reform, and punitive policing of the poor. In the same way, on the level of micro practices, they inspire the remake of state regulation through an audit mentality

and its corresponding techniques, performance reviews, benchmarking, risk assessments and, at an even more personal level, the educational and cultural training of a new type of self-promoting and self-policing entrepreneurial individualism. In practice, neoliberalism drives to a re-regulation — «however, when such context-contingent neoliberal re-regulations are examined in detail, the contradictions and resulting theoretical complications expand exponentially »[32].

Neoliberal reterritorialization and reorganization are also visible in European citizenship — while having as its cornerstone freedom of movement and residence for citizens in the EU member-states, neoliberalization in the EU did not take place without creating its own spaces of exception. This has been made particularly apparent in the way that the EU and its member-states have dealt with the exodus of refugees in recent years, avoiding asylum seekers and sending them to refugee camps, which while under sovereign authority are spaces effectively devoid of rights and a constitution. The Schengen policing in the EU suggests that the neoliberal advance in transnational citizenship rights is surely associated with the redefinition of borders, which have confined those coming from the outside.

The neoliberalization of European citizenship does not simply sets us against the avoidance of asylum seekers and refugees, but also with the avoidance of economic immigrants who put at risk the standard of life of European citizens. Paradoxically, the largest transnational mobility from the European elite today comes at the cost of all those who are in difficult circumstances. In the same sense, the full rights of citizens from member-states are, in a certain way, guaranteed by the work of mostly undocumented

migrants. In the healthcare industry, the work of migrants, mostly women, has been filling the gaps in the increasingly withering state of public services in the member-states of the EU. Held hostage by a neoliberal economic system that fuels a job market governed through subcontracting, loosening and computerization, the European states have been promoting policies that coordinate the conscious authorization of providing work for migrants with tighter border controls and less rights for migrant workers.

In times where sovereignty is being overhauled and citizenship reconstituted, migrants are symbolic of an ongoing affirmation of state sovereignty. Immigrants depend on the generosity of the states who welcome them, emigrants are frequently encouraged by their countries of origin to promote political diaspora, thus cultivating the «home country» — as Benhabib says, «migrant's bodies both dead and alive, strew the path of states power»[33].

The changes in the modality of political belonging, the propagation of the international regime of human rights and cosmopolitan norms have been followed by ways of exclusion — «the politics of refugee and asylum have become sites of some of the world's most intense global distributional, as well as racialized, confrontations»[34].

Belonging to a political community still is key to the recognition of the right to have rights. While the international regime of human rights is currently crucial in protecting and treating any individual in the world with respect, Arendt's utterance on the stateless — what expels man from humanity is his loss of community[35] — remains unequivocal, particularly for the most

vulnerable groups. Faced with the reality of the vulnerable in a bio-political production world, the international regime of human rights comes out as excessively frail.

The theorists of the bio-politics *turn*, namely Agamben, Hardt and Negri, see the dissemination of the international regime of human rights and of the cosmopolitan norms as a type of foundationist narrative, which omits the growing global civil war condition (correlated with the decreasing legitimacy of the nation-state) and permanent state of exception. Other historical materialism theorists, such as Étienne Balibar[36], are keen on seeing it as a real trend to be considered, just as its current political potential. While Hardt and Negri's *Empire* incites a claim for multitude in global citizenship — taken as a political demand for all workers to be granted citizenship rights — it loses sight on the fact that this is enabled within transnational organizations. Differently, in his reflections over the European citizenship[37], Balibar does not deny that this form of citizenship has arisen out of the way that the EU gradually set apart citizenship and nationhood, but he does underline that i) it does not replicate *Politeia* — a classic term which is equivalent to the «constitution of citizenship» — on a supranational level; ii) nor does dismiss the notions of «people» and «community» in a cosmopolitical society. In this regard, its reference to the oxymoronic formula «citizenship without community» aims to emphasize the struggle in setting apart citizenship from nationhood — the two terms of a «sacro-sanct equation», as he says[38].

In Balibar's citizenship approach, which emphasizes the link between politics and subjectivity, a European constitution of citizenship will have to be necessarily more democratic than those of the several EU state-members. Any other way will

not be representative of the diverse populations nor will it soften the existing social conflicts. It should, on one hand, step beyond the sovereignty concept; and on the other, further develop and reconnect itself to the popular sovereignty concept. From this philosopher's perspective, the monopoly on the means of violence — state sovereignty — and the representative institutions, the separation of powers and the guarantee of an equal value of one's individual freedom — popular sovereignty — are interdependent, as he writes.

«State sovereignty has simultaneously 'protected' itself from and 'founded' itself upon popular sovereignty to the extent that the political state has been transformed into a 'social-state' (...) passing through the progressive institution of a 'representation of social forces' by the mechanism of universal suffrage and institutions of social citizenship»[39].

If with the nation-state crises the stranger has been reduced to enemy, with the European citizenship establishment the foreigner is no longer simply local, it is «assimilated», «neighbour» and «alien». And «as a consequence (...) the category of the 'national' (...) also becomes split and subject of the dissolving action of 'internal borders' which mirror the global inequalities»[40]. Balibar aims deliberately at the aspects of exclusion in European citizenship, in what he calls «a virtual European apartheid»[41] — the bio-political production of death zones, as well as the production of immigrants and refugees through wars, embarkations, humanitarian interventions, etc. The exclusionary politics of national borders span manners of sociability through the most widespread routes, either pernicious demonstrations of

national, ethnical and racial identity within territorial borders or the abstraction and overcoming of such conflicts through normativity and legal regulation. Criticizing the formal solution put forward by the cosmopolitanism approach of critical theory for representative exclusive — i.e., the wide assignment of rights and international legal representation —, Balibar asserts that European power should be based on democracy and inclusion, on multilateral collective engagement in dealing with existing exclusion structures. Once separated from nationalist politics, the transnational democratic citizenship must operate as a collective dynamic — a politics of civility, which articulates the pacifism with emancipatory politics. Thus, the city right is the main issue for foreign workers in the process of transforming citizenship and the leading political issue of society in our age.

We live in a time where «the antinomy lodged at the heart of the relationship between citizenship and democracy»[42] is particularly apparent. In this regard, as Balibar stresses, the defence of citizenship as insurrection is crucial — in its many forms, the insurrection is the active modality of citizenship — and, *vis-a-vis* to neo-liberal mode of governance as a process of «de-democratization of democracy», the democratization of democracy. Otherwise, the tension between subjects and citizens will likely thicken and be manipulated through the global economy's bio-political production. In this regard, transnational citizenship, or even the question of a cosmopolitan institution for citizens, is just as complex as it doesn't assume a pre-determined or pre-existing community — in its place there's a transnational social regime that inevitably gives rise to new forms of exclusion. Unfortunately, neoliberalism has found a way to take advantage of the new forms of exclusion that are emerging around the world.

Bibliography

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: California, Stanford University Press, 1998.
- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, New York, and London, Harcourt, 3rd Edition, 1968.
- BALIBAR, É. «Propositions on Citizenship». In: *Ethics*. 98(4), 1988, p. 723-730.
- BALIBAR, É. *We, The People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2004.
- BALIBAR, É. «Strangers as Enemies: Further Reflections on the Aporias of Transnational Citizenship». In: *Globalization Working Papers*. 6/4, 2006, p. 1-21.
- BALIBAR, É. *Citizenship*. Cambridge, Polity Press, 2015.
- BENHABIB, S. «Borders, Boundaries, and Citizenship». In: *Political Science and Politics*. 38(4), 2005, p. 673-677.
- BENHABIB, S. «Claiming Rights across Borders». In: *American Political Science Review*. 3(4), 2009, p. 691-704.
- BENHABIB, S. *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*. Cambridge, Polity Press, 2011.
- CALHOUN, C. «The class consciousness of frequent travelers: Towards a critique of actually existing cosmopolitanism». In: Archibugi D. (Ed.), *Debating Cosmopolitics*. New York, Verso, 2003, p. 86-116.
- CAMPBELL, T.; SITZE, A. (eds.) *Biopolitics: A Reader*. Durham and London, Duke University Press, 2013.
- CARVALHO, M. *O Poder e o Saber*. Campos de Letras, Porto, 2001.
- FOUCAULT, M. *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. New York, Pantheon Book, 1978.

- FOUCAULT, M. *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France 1977–1978*. London, Penguin, 2007.
- FOUCAULT, M. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College De France 1978-1979*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008.
- FOUCAULT, M. «Society must be Defended». In: T. Campbell, A. Sitze (eds.) *Biopolitics: A Reader*. Durham and London, Duke University Press, 2013.
- HARDT M.; NEGRI, A. *Empire*. London: England, Harvard University Press, 2000.
- MUNRO, I. «The Management of Circulations: Biopolitical Variations after Foucault». In: *International Journal of Managements Reviews*. 14, 2012, p. 347-348.
- ONG, A. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, University Press, NC: Duke, 1999.
- SPARKE, M. «A Neoliberal Nexus: Economic Security and the Biopolitics of Citizenship of the Border». In: *Political Geography*. 25 (2), 2006, p. 151-180.
- SPARKE, M. «Fast Capitalism/Slow terror: Cushy cosmopolitanism and its extraordinary others». In: L. Amoore, M. Goede (eds.). *Risk and the War on Terror*, London and New York, Routledge, 2008 p. 133-157.
- SPARKE, M. «On denationalization as neoliberalization: Biopolitics, class interest and the incompleteness of citizenship». In: *Political Power and Social Theory*, 20, 2009, p. 287-300.
- SASSEN, S. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Oxford and New Jersey, Princeton University Press, 2006.

—
[1] Praxis – Centre of Philosophy, Politics and Culture, UBI.

majcabritagmail.com

[2] BENHABIB, S. (2011), p. 156.

[3] FOUCAULT, M. (1978), p.143.

[4] *Ibidem*, p. 139.

[5] *Ibidem*, p. 139.

[6] FOUCAULT, M. (2013), p. 64.

[7] FOUCAULT, M. (1978), p.143.

[8] See CARVALHO M. (2001), p. 58.

[9] «The 'right' to life, to one's body, to health, to happiness, to the satisfaction of needs, and beyond all the oppressions or 'alienations,' the 'right' to rediscover what one is and all that one can be, this 'right'- which the classical juridical system was utterly incapable of comprehending -was the political response to all these new procedures of power which did not derive, either, from the traditional right of sovereignty», in FOUCAULT, M. (1978), p.145.

[10] CAMPBELL, T.; SITZE A. (2013), p.23.

[11] *Idem*, p.24.

[12] FOUCAULT, M. (1978), p.141.

[13] FOUCAULT, M. (2007), p. 44-45.

[14] See MUNRO, I. (2012), p. 347-348.

[15] *Ibidem*, p. 349.

[16] See FOUCAULT, M. (2008).

[17] «For Agamben, biopolitics is less a plotting of life and politics than a clue that points to the secret, inner link between modern democracy and its constitutive double: the totalitarian state. In Agamben's rendering, the story of biopolitics is actually a continuing story about sovereignty, of 'bare life' produced by the state of exception», in CAMPBELL T.; SITZE, A. (2013), p.25. See AGAMBEN, G. (1998).

[18] «Foucault's work allows us to recognize the biopolitical nature of the new paradigm of power. Biopower is a form of power that regulates social life from its interior, following it, interpreting it, absorbing it, and rearticulating it. Power can achieve an effective command over the entire life of population only when it becomes an integral, vital function that every individual embraces and reactivates of his or her own accord», in HARDT, M.; NEGRI, A. (2000), p. 23s.

[19] «Sovereignist territorialism in our days suffers from a *sociological deficit* so massive that it almost amounts to a loss of touch with reality: the picture of the world that it proceeds from, namely that of discrete nation-states, at whose borders foreign and international law stops, is radically out of step with legal, economic, administrative, military, and cultural reality and practice», in BENHABIB, S. (2009), p. 692.

[20] BENHABIB, S. (2005), p. 675.

[21] Flexible citizenship is defined as «the cultural logics of capital accumulation, travel, and displacement that induce subjects to respond fluidly and opportunistically to changing political-economic conditions», in ONG, A. (1999), p. 7.

[22] *Idem.*

[23] BENHABIB, S. (2011), p. 154.

[24] See SASSEN, S. (2006).

[25] SPARKE, M. (2009), p. 287s.

[26] See SPARKE, M. (2006), p. 151-180.

[27] *Ibidem*, p. 292.

[28] See HARDT, M.; NEGRI, A. (2000).

[29] See AGAMBEN, G. (1998).

[30] SPARKE, M. (2008), p. 136.

[31] Sparke supports the connotation that Calhoun ascribes to this term – it is not a particularly challenging or mundane cosmopolitanism to “meet others of different backgrounds in spaces that retain familiarity”, in CALHOUN, C. (2003), p. 167.

[32] SPARKE, M. (2008), p. 136.

[33] *Idem.*

[34] *Ibidem*, p. 95s.

[35] ARENDT, H. (1968), p. 280.

[36] *Idem.*

[37] See BALIBAR, É. (2004).

[38] See BALIBAR, É. (1988), p. 723-730.

[39] BALIBAR, É. (2004), p. 125.

[40] BALIBAR, É. (2006), p.4.

[41] “I use this intentionally provocative expression to signal the critical nature of the contradiction between the appositive movements of inclusion and exclusion, reduplication of external borders in the form of “internal borders”, stigmatization and repression of populations whose presence within European societies is nonetheless increasingly massive and legitimate”, BALIBAR, É. (2004), p. 2.

[42] BALIBAR, É. (2015), p. 3s.

5

Any hope for plurality? On the ideological function of capitalism and the possibility of transformation [1]

Gonçalo Marcelo [2]

Abstract:

This chapter interrogates the ideological function of capitalism, understood, following Boltanski and Chiapello's definition of the spirit of capitalism, as the set of values and beliefs aimed at justifying the mode of economic coordination promoted by capitalism, and thus making sure social actors collaborate peacefully and refrain from envisaging meaningful alternatives to it. Against this backdrop, it is asked whether the systemic injunctions put forward by capitalism and internalized through ideology leave any meaningful space for so-called alternative forms of life, fostering what could be called a social plurality of forms of life. Building on the contributions of Rahel Jaeggi and

Nancy Fraser, the chapter explores the insufficiencies of political liberalism (which takes ethical pluralism for granted and refrains from interrogating its real conditions of possibility) to answer this question and attempts to spell out the real conditions of possibility for such a plurality to be upheld.

Introduction

The *leitmotiv* of this chapter is simultaneously a taken for granted thesis (almost a trope) of mainstream liberal political philosophy – i.e., as Michael Sandel[3] puts it, of «deontological liberalism» – and one of its blind spots, insofar as this thesis rests on a largely unquestioned assumption: that of the existence of a plurality of «forms of life». Indeed, the real conditions of possibility for such a plurality to exist are seldom investigated, insofar as they are taken as a given. Moreover, within the liberal framework, we must also refrain from engaging into a substantive discussion on the «conceptions of the good» guiding these forms of life because the priority of the just over the good is supposed to confine these eudemonic concerns in the realm of private affairs and thus, as it were, to safeguard plurality by impeding social institutions to weigh in on these private matters. But is this really enough?

This often unquestioned assumption paves the way to what Rahel Jaeggi has dubbed the «black box» of liberal mentality[4]. It is a black box, according to Jaeggi, because when liberalism steers clear of the possibility of determining (or arguing about) what could be a «right shared form of life» and is mostly pre-occupied with the «just cohabitation» of these different forms of life, not only does it abstain from discussing the ethical content of

these forms of life[5], it also drops the discussion of the motives (if not the effects, which can still be criticized with reasons) leading people to assume a certain form of life and not any other, leaving them, as Jaeggi puts it, quoting Charles Taylor, to «extra-philosophical darkness».[6] However, and perhaps more importantly, as Jaeggi also mentions, this also entails the danger of accepting these forms of life as being *given*.

Jaeggi ties this «black box mentality» to an underlying thesis of «ethical abstinence» on the substantive content of forms of life. But here is the paradox, in a nutshell: formally taking for granted this plurality and abstaining from discussing exactly what is really plural within it, and also the real conditions of possibility for such a plurality itself to succeed and flourish, this liberal standpoint risks to be blinded to the pervasive homogenizing effects of dominant social practices. Or, to put it another way: taking plurality for granted risks not really being able to safeguard it, because it falls short of tackling the impediments to its real conditions of possibility. We cannot forget that liberalism also contains an emancipatory project tied to the possibility of self-determination and even (as Sandel argues) of creation of meaning in a (to borrow Weber's terminology) «disenchanted» world lacking the inbuilt immanent teleology that was present in pre-Modern worldviews. This emancipation is nothing more than the possibility of individual self-determination, even if this can ultimately also be paradoxically disempowering for a subject who, as Sandel argues, lacks constitutive attachments.[7] Now, emancipation of course also entails the possibility of transformation – if not, of course, a complete detachment – of one's initial

conditions; and without ethical pluralism this is impossible – but other impediments exist too, which force us to resort to a more substantive analysis of social reality.

Now, as the introduction to the conference that paved the way for this book made explicitly clear, this possibility of plurality seems to be hindered by «systemic functionality» and to tackle this question we need, on the one hand, to understand the complex entanglement of political, economic and social factors that play a role in it, and how the possibility of transformation will necessarily entail all these three dimensions, but also, from an explanatory point of view, to disentangle these dimensions for analytical purposes, and to try to start tackling the question from a specific angle.

In my view, the first thread to follow is that of an analysis of capitalism because, for better or worse, capitalism is the dominant form of economic coordination guiding us today. But before we delve a little deeper into this analysis, a short explanation must be provided on why I choose this specific theoretical framework to analyze capitalism. Indeed, I choose to speak of the «ideological function» of capitalism because I want to put forward a vision of human agency that does not fall completely prey to «structures» or «systems» but whose subjects can still see their beliefs manipulated by a myriad of social or cultural factors, and the guiding factors of this ideological function need to be seriously addressed.

Additionally, one should also be wary of epistocratic conceptions in which there is a sharp divide between, on the one hand, the allegedly ignorant «masses» and, on the other hand, an intellectual or theoretician mastering a science of ideology

critique. The assumption here is that, sure enough, the social fabric is permeated with ideological manipulation but also that, given certain conditions, subjects can resist, be the agents of critique and struggle to emancipate themselves from the ideological stranglehold. The extent to which they – that is, we – can be successful of course hinges not only on the subject of critique, but also on the type of domination exerted – i.e., when we try to emancipate ourselves, this means emancipation from whom, or from what? But, to sum up the standpoint I am assuming here, suffice it to say that the type of Critical Theory I am adhering too is one which, inspired by authors such as Axel Honneth, Luc Boltanski or Paul Ricœur, assumes that subjects are not «cultural idiots» constantly manipulated and in need of being told what to do by means of an external critique put forward by an epistemically superior critical theorist. Rather, following this train of thought, the claim is that manipulation can be met with critique and that the exercise of critique, alongside those of deliberation and justification, is a common human trait.

Against this backdrop, and in order to try to address the problem I stated at the outset, I divided my chapter into four short sections. In the first section I make a short description, with Boltanski and Chiapello, of this «ideology of capitalism» and mention some of the ways in which it can severely constrain real freedom and thus, indirectly, lessen the possibility of adhering to «alternative» forms of life. In my second section, on the plurality of forms of life, I discuss a little bit more in depth, following the indications of Rahel Jaeggi, what is actually a «form of life» and what a «plurality» of such forms requires, arguing, with Jaeggi, that a «reasonable plurality» has to stand somewhat between

a Paternalistic (too thick) form of perfectionism (as if only one form of life would be acceptable) and a detached, too thin, aseptic form of liberalism that, because of its alleged neutrality itself, only justifies a state of affairs that on the surface seems welcoming to different forms of life (almost relativistic in its giving up on passing judgment on «privatized» forms of life) but in reality is lenient towards the homogenizing effects of neoliberal capitalism. In my third section, and drawing on Jaeggi, and Nancy Fraser, I discuss how to envisage, from the standpoint of justice, the possibilities of critique and emancipation from these homogenizing effects put forward by capitalism and then, in my brief conclusion, I try to make the case for transformation, arguing that in order for it to be real transformation, it has to include social, economic and political dimensions.

I — The ideological function of capitalism

It is no secret that, in many ways, as Luc Boltanski and Ève Chiapello contend in *The New Spirit of Capitalism*, «capitalism is an absurd system». As they eloquently put it:

«in [capitalism], wage-earners have lost ownership of the fruits of their labour and the possibility of pursuing a working life free of subordination. As for capitalists, they find themselves yoked to an interminable, insatiable process, which is utterly abstract and dissociated from the satisfaction of consumption needs, even of a luxury kind. For two such protagonists, integration into the capitalist process is singularly lacking in justifications.»[8]

The «insatiable process» which Boltanski and Chiapello refer to is, obviously, the accumulation process, given that in their minimal definition of capitalism they see it as the «imperative to unlimited accumulation of capital by formally peaceful means»[9].

And if this system can indeed be seen as absurd, it is of course even more so for wage-earners than for capitalists given that the former are put at the service of the latter and, for a great majority of them, with dire prospects. As they put it:

«capitalist accumulation demands the mobilization of a very large number of people whose prospects of profit are low (especially when their initial capital is small or nonexistent), and each of whom is assigned only minute responsibility – or, at any rate, responsibility that is difficult to assess – in the overall accumulation process. Consequently, when they are not downright hostile to capitalist practices, they are not particularly motivated to engage in them.»[10]

And yet, even those who only have these dire prospects, those who are, so to speak, «at the bottom of the food chain» usually collaborate peacefully, for the most part, with the capitalist mode of economic coordination, not challenging it significantly or trying to envisage a different society. But this begs the question: what explains this state of affairs? One possible answer might be: out of sheer despair and lack of option. Overwhelmed with the struggle for survival, overworked and underpaid, many wage earners, especially the working poor or what Guy Standing calls the «Precariat»[11], simply cannot gather the forces to even envision a different mode of social organization, let alone struggle for it.

Yet this cannot be an all-encompassing explanation. Rather, to understand the success of capitalism, one needs to grasp its powerful mobilizing force, in what Boltanski and Chiapello, following the footsteps of Max Weber, call the «spirit» of capitalism, that is, its ideology. Here, ideology is taken to be, as defined by Louis Dumont, «a set of shared beliefs, inscribed in institutions, bound up with actions, and hence anchored in reality.»[12] And in this sense an ideology can help explain the engagement, the adhesion of people to a certain social and/or economic order. Thus the «spirit of capitalism» will be «the ideology that justifies engagement in capitalism»[13] or, more precisely put, the «set of beliefs associated with the capitalist order that helps to justify this order and, by legitimating them, to sustain the forms of action and predispositions compatible with it.»[14]

Capitalism is remarkably capable to sell itself as the best of possible worlds, not only for individuals (in terms of incentives) but also in terms of the common good – and this is not without relevance for the enquiry on «forms of life». Just look at how all allegedly meaningful alternatives, such as socialism, are systematically discredited. And therefore we have to take into account this persuasive force when assessing the possibilities of emancipation. Indeed, capitalism as a mode of social coordination has significant socialization mechanisms, such as wage labor itself, often presented as the source of meaning and dignity. And without the persuasion brought about by ideology, none of this would be possible. In fact, Boltanski and Chiapello argue, «systemic constraints are insufficient on their own to elicit engagement»[15]. For instance, if there is duress, in order for it to be somehow peacefully endured, it must be internalized and justified. As the saying goes:

«no pain, no gain». The ideological function of capitalism has «the effect of enabling people not to find their everyday universe uninhabitable»[16]. Capitalism extended its empire because «it could rely on a number of shared representations and justifications»[17] capable of guiding action.

While this is not the place to provide all the details of this theory on the spirit of capitalism, suffice it to say that, for Boltanski and Chiapello, the spirit of capitalism undergoes historical change. It is mutable, insofar as it interacts with critique – when put to the test, it tends to transform its practices and its discourses in order to tackle critique and survive in new forms – that is, the spirit of capitalism has «stages» or «phases» that go along with the transformations of capitalism itself. What I would like to bring to the fore is a specific paradox, which is not framed in these exact terms by Boltanski and Chiapello, but that we need to highlight in connection with the problematic of the forms of life.

At face value, with its liberal emphasis on individual freedom, capitalism seems to be – and indeed presents itself in the discourse of some of its players as – promoting creativity, originality and autonomy. Everywhere we find the injunction to «be ourselves» or «be authentic», while, it goes without saying, the means put at our disposal in this quest for «authenticity» are, of course, commodities through which to exercise our freedom of consumption, our market freedom. The third stage of the spirit of capitalism, the one to which Boltanski and Chiapello call the «new spirit of capitalism» is, for instance, deeply marked by the ideal of «flexibility», which they take to be a perversion of the ideals of autonomy and self-expression put forward in the 1960s

and 1970s in student revolts and namely in May 68 in France. According to this framework, the managerial revolution that has been going on with ever-growing force ever since the 1980s was able to turn these ideals on their head, transforming flexibility into precariousness.

But, to reiterate, at face value, it would appear as if there would be no lack of «plurality» or possibilities for the choosing of one's «way of life». If everything seems to be customizable and tailor-made to everyone's specific individual preferences, if every possible «urban tribe» is conceivable in this Postmodern world where identity allegiances and affiliations seem to be fluid and individuals claim to be able to choose anything, from sporting teams to religions or spiritualities, wouldn't this be a false question? And the answer here has to be yes and no.

Sure enough, there is market freedom but one has to ask whether or not this is, in itself, sufficient to ground the plurality of forms of life we are looking for. And this freedom is in tension with a set of losses and homogenizing effects of this mode of economic coordination. We have only to mention a few very banal examples to make this point. Take, on the one hand, the culturally homogenizing effects of economic globalization. And here I am of course not only thinking of the overwhelming presence of multinationals everywhere and the disheartening effect on the urban landscapes of city centers, but also on effects such as the pace with which languages or traditional ways of life disappear – and one does not have to be particularly conservative to uphold cultural and linguistic diversity as a value to be cherished by itself. Rahel Jaeggi, for her part, also emphasizes the way in

which «ethical abstinence» ends up not taking stock of the way in which the market turns out to be a powerful homogenizing force and imposes a particular horizon of understanding and value:

«the abstinence doctrine turns out to be an ideological self-misunderstanding of the liberal neutrality thesis that obscures the fact that the selection of possible evaluative decisions is always already predecided in certain respects by the institutional framework of liberal societies as well. The institution of the market in today's politically liberal and economically capitalist cultures is perhaps the best example of such an institution that operates as a neutral medium but in fact has significant impacts on forms of life. Or, in Hartmut Rosa's description of the dynamic, here a form of life presents itself as a kind of "meta-paradigm" and cleverly disguises the fact that it itself is bound to a particular horizon of understanding and value.»[18]

On the other hand, one could ask: freedom and plurality for whom? And this because the sheer fact of inequality in its many forms – income inequality but also, of course, gender, racial and other inequalities too – are a heavy burden on the possibility of freely adopting different lifestyles or even cherishing different forms of life. And the same goes, at a different level, for political exclusion. Finally, in terms of economic freedom, a heavy constraint is put to all of those who have to work for a living. Indeed, the social organization based on labor that implicitly or explicitly links human dignity with activity, and all meaningful activity with wage labor, puts all non-capitalists faced with a non-choice:

should you want market freedom, go and sell yourself as a commodity, as there is no other possibility for your life other than: produce or perish. Towards the end of this text we shall have to tackle this question, but before allow us to explore more systematically the notion of the plurality of forms of life.

II — On the plurality of forms of life

In my first section above I emphasized the nature of capitalism as an ideology and showed some of the constraints it puts upon subjects, heavily curtailing their freedom, in spite of what it seems to be at face value. Now, it is important to stress that ideologies can pervade institutions and their theoretical underpinnings, and in fact often do so even before they are able to put forward a public discourse that can later be internalized by individuals.

In a way, if we take mainstream (neoclassical) economics, and namely decision theory within microeconomics, with its emphasis on subjective preferences and utility maximizing in a self-interested way, we can see how an intrinsically individualistic anthropology (disguised in a soft positivistic epistemological attitude) made its way into economic theory and perhaps helped to naturalize any inequalities brought about by the neoliberal form of capitalism. On the other hand, and if we look at liberal political philosophy, a different problem emerges for the way forms of life are considered.

To reiterate: ever since Rawls, ethical pluralism concerning forms of life (and hence the conditions of possibility for the flourishing of their plurality) has been taken for granted. It is, we could argue, both a fact and a value. It is, as seen from this

angle, a fact because, from a liberal standpoint, it goes without saying that in modern, post-traditional societies, there is no one single «good» form of life to which society should conform itself, and therefore the ethical assessment of thick conceptions of the good ceases to be a matter of public deliberation. These are matters of private choices and should therefore be left alone – pluralism is then also considered as a value to be upheld. Political liberalism is thus, to use Habermas' phrasing (quoted by Rahel Jaeggi) «ethically abstinent», insofar as, in its effort to maintain neutrality and impartiality, it advocates the neutrality of social institutions towards particularistic forms of life.

On this matter, Rahel Jaeggi has put forward an interesting project to which she calls an «immanent critique of forms of life». In my view, some of her claims can contribute to something we could call a «reasonable plurality» of forms of life, one trying to avoid the pitfalls both of Paternalism and a relativism which would be devoid of ethical qualification. And this because while she argues for a specific type of pluralism of forms of life, she does want to ethically qualify them and to distinguish among them, opening up the possibility of a critique of forms of life. According to Jaeggi,

«the burden of proof should be reversed: questions concerning the forms of life we live in cannot simply be extracted from our individual and collective deliberation processes. Every social formation has always already given a specific answer to them. And this is also true of the social form that has made the pluralism of forms of life its primary matter of concern».[19]

Jaeggi grounds her project in the tradition of Critical Social Theory. And it is perhaps worth quoting a longer passage to grasp how she conceives this task as being anchored in a form of critique that is not ethically abstinent, and that draws from the early Frankfurt school:

«Concerned with a comprehensive idea of rationality and the rational organization of society to promote freedom, happiness and justice, the Critical Theory of the early Frankfurt School was not exactly “ethically abstinent”. (...) The specific impact of the tradition of Critical Theory, the contribution it has to offer to the contemporary discussion, would then be neither to buy into political liberalism’s striving for ethical neutrality, nor to spell out a perfectionist theory of the good life, which would inevitably lay itself open to accusations of paternalism. If Critical Theory at the time was concerned with the intrinsic nature of forms of life, with the practices and institutions that shape our common life, instead of treating them as a “black box” it should proceed in an emancipatory mode. Thus (...) a Critical Theory approach to criticizing forms of life draws our attention to the conditions for the attainment of (individual and collective) self-determination, and shows that addressing and discussing forms of life is in itself one such condition.»[20]

So here we find, in a nutshell, a whole program of critique. In spite of the desirability of plurality, not all forms of life are ethically equivalent, and the inbuilt claim of rationality brought about by Critical Theory allows us to frame such an attempt. In a similar vein, Axel Honneth espouses a view of rationality which is a left-Hegelian account of «moral progress».

This means, for instance, that many, but not all traditional forms of life would be worthy of respect. And the same goes for all shared practices that are sufficiently distinctive and capable of enduring through time to deserve the designation of being a «form of life». This description also offers us a specific criterion to reject certain forms of life. For instance, if we are looking for the conditions for the attainment of individual and collective self-determination, in an emancipatory mode, then the constraints on this possibility are to be criticized. And this is the case of an overtly capitalistic life form that, in fact, somehow imposes itself in society and almost comes to determine how people should act and what they should aspire to – therefore effectively precluding on the lifeworld and curtailing the possibility of alternative, non-capitalistic forms of life.

Jaeggi's definition of forms of life is also interesting because, for her, they are key for the cultural and social reproduction of human life:

«the term “form of life” refers to a culturally informed “order of human co-existence” that encompasses an “ensemble of practices and orientations” as well as their institutional manifestations and materializations. Differences between forms of life are not only expressed by different beliefs, values and attitudes; they are also manifested and materialized in fashion, architecture, legal systems and family organization.»[21]

Criticizing forms of life, then, is grounded on the fact that they are 1) subject to change; 2) the result of human action; and 3) implicitly contain a claim to validity, a justification – therefore, they are somehow structured by norms which, in turn, we

can discuss and criticize. And this critique can be immanent to the form of life itself, which, once again, is subject to change. Forms of life require a dimension of meaning and interpretation of what counts, or does not count, as a valid practice within each given form of life. For instance, assuming that living «in a family» or «as a family» counts as a form of life, then, what counts «as a family» is also subject to critique, dispute and change. Take the institution of marriage: today, in many countries, we accept the form of same-sex marriage, and this is of course an innovation (and, Honneth would argue, an expansion of this specific sphere of recognition[22]).

Ultimately, Jaeggi argues that her critique of forms of life is simultaneously immanent and transformative and argues for what she calls «an experimental pluralism of forms of life»: «not one that principally excludes ethical questions, but rather one that allows a pluralism of debate about the correct solution to the problem of how to lead a life.»[23]

As such, if neutrality towards the thick conceptions of the good taken up by different forms of life is a sham, and if, in spite of our need to cherish plurality, forms of life can and should be criticized – think about, for instance, of hostile identitarian, exclusionary forms of life, such as nationalist or white supremacist kinds – then, *a fortiori*, pervasive impediments to self-determination in the quest for a good life should also be criticized.

It thus seems that the very possibility of a real plurality of forms of life begs for a thicker account of justice and also that, in our current predicament, a real freedom to lead the lives we deem good for us has to pose anew the questions of emancipation and critique as they are applied to the economic conditioning put

forward by capitalism. Thus justice has to be analyzed in tandem with critique and emancipation and I propose to do this roughly following some indications by Nancy Fraser and Rahel Jaeggi.

III — Critique, Emancipation and Justice

We have seen how capitalism exerts a homogenizing pressure that puts at risk something that is presupposed by liberalism, i.e. the very plurality of forms of life. But the time has come to briefly address what kind of critique might be exerted, and the prospects of emancipation it opens. As it turns out, this also entails envisaging justice in different terms than those of deontological liberalism.

A recent book, consisting of a dialogue between Nancy Fraser and Rahel Jaeggi[24] places itself at the intersection of several of these worries, and I want to address towards the end of this section. But it might be useful to first take a step back and recall how, differently from liberal theories of justice, Nancy Fraser has for years been giving a critical social dimension to her theory of justice. Fraser started off, in her dialogue with Axel Honneth[25], with a bidimensional theory of justice covering both economic redistribution and cultural recognition. Then, in *Scales of Justice*[26], she added a third layer, that of political representation, arguing that this is a fundamental element to determine who is the «who» (i.e. the subject) of justice. According to her, redistribution and recognition somehow restrict themselves to defining the «what» of justice but in order for these questions even to arise, one first has to determine the meta-question of who can count as a valid subject of rights. And this is not an easy question to answer, insofar as the still dominant Westphalian paradigm of national

sovereignties, which she criticizes, entails a lot of exclusions. To mention only the most obvious example: the right of domestic polities to decide who to exclude from rightfully entering a national territory or becoming a citizen creates a frontier between lawful subjects of rights (citizens) and those who are left in a space of indetermination (denizens).

This makes clear that the primary context of justice is of the utmost importance when dealing with justice claims, and also that many disputes deal with the problem of boundaries. Including of the boundaries affecting those who have hitherto been politically excluded. Tackling this problem is key to avoid misrepresentation (when the boundaries of a polity exclude people) and misframing (when these people lack the capacity to weigh in in the decisions affecting them because, as it were, they remain voiceless): solving the meta-problem of the who of justice is a *sine qua non* for solving first-order justice claims. Recognition, redistribution and representation thus become inextricable intertwined.

This is what we could call a theory of justice with a critical twist; because it also aims to be a Critical Theory, it tries to avoid the pitfalls of idealism and constructivism, and instead takes actually existing injustices in real societies as its starting point. And in it the properly social level of analysis is always present. Which brings us back to the problem of domination and how it can be met with critique and a prospect of emancipation. In a dialogue with Boltanski[27] Fraser contends that whenever there is domination there should be critique and struggle for emancipation; but because forms of domination are historical and ever changing, so should be the critical and emancipatory responses we have to put forward. In that dialogue, Fraser calls for and

«ambitious critique» whose aim is that of a «modest emancipation.»[28] Already at this point she insisted that we must grasp the capitalist forms of life as such, and the multiple types of domination and injustice they are subjected to, from the exploitation of wage workers to the unequal share of domestic or care work assumed by women – and the systematic point to retain here is that all these forms of life are part of the development and perpetuation of capitalism[29]. But insofar as the recent social and economic crisis of capitalism is so acute that it affects social reproduction, because it corrodes solidarity and social cooperation, the conclusion is that neoliberalism can put capitalism at the brink of its own destruction.

Such an ambitious critique unfolds in three different domains, taking as its object capitalist societies as well as the relations of domination within them and the «life grammar» they generate, whereas the «modest» emancipation means overcoming these several instances of domination. But given that domination unfolds historically, and that it is revealed by the denunciation made by social actors themselves (often by social movements) it sometimes turns out that the identification of this oppression only appears a posteriori and in hindsight. But this only means that we have to be more attentive to forms of life and institutionalized social practices as they exist today.

As we can see, the theoretical framework put forward by Nancy Fraser is far from a liberal, constructivist presupposition of pluralism and ethical abstinence, and her theory of justice is much more in tune with the kind of substantive social analysis that is needed to tackle this problem. And it is in this light that I propose to draw from her more recent exchange with Rahel Jaeggi. In that

book Fraser proposes to conceive of capitalism as an «institutionalized social order», presupposing several distinctions, namely the institutional separations and structural divisions between: 1) economic production and social reproduction (gendered separation instituting male domination and exploitation of labor); and 2) economy and polity, freeing capital to seep across all borders while excluding economic matters from the political agendas of territorial states; 3) natural background and human foreground; and 4) exploitation and expropriation, grounding specific capitalist forms of imperial predation and racial oppression[30]. Fraser also contends that these divisions are not given once and for all; they are rather historical, depending on the specific regimes of accumulation shaping each new phase of capitalism. And these, in turn, she argues, depend on several boundary struggles tied to politics, social power and the outcomes of social struggles.[31] Fraser thus espouses what she calls a two-level theory of society: on the one hand a «structural» perspective stressing the economic dependency on the non-economic background, and its structural and institutional characteristics proper to capitalism; on the other hand the actions-theoretical perspective drawing on the self-understandings and projects of social actors[32]. She wants to combine both types of analysis and ultimately both Fraser and Jaeggi postulate a unity of analysis and critique as being one of the key traits of Critical Theory.

And this brings us back to the topic of how they conceive of the critique of capitalism in its relation with the problematic of forms of life and of their putative plurality. This is one of the problems that they discuss in the last two parts of the book, in the sections «criticizing capitalism» and «contesting capitalism». And

here I think it is useful to provide more detail on Jaeggi's strong conception of immanent critique. Following up on her earlier account on *Critique of Forms of Life*, Jaeggi distinguishes several forms of critique, namely functionalist, moral, ethical and immanent critiques, in this case all applied to capitalism. In a nutshell, «the functionalist argumentative strategy holds that capitalism is intrinsically dysfunctional and crisis-prone; the moral or justice-oriented mode of argument asserts that capitalism is morally wrong, unjust, or based on exploitation; finally, the ethical critique contends that a life shaped by capitalism is a bad, impoverished, meaningless, or alienated life.»[33] And while I cannot recall here all the details of these several forms of critique, one important aspect to emphasize is that Jaeggi rejects a sharp distinction between moral and ethical critiques of capitalism, precisely because this leads to the ethical abstinence problem invoked before. She contends that a critique of capitalism as a form of life should encompass all three dimensions, while, to reiterate, also refusing to come back to a traditionalist or perfectionist view of the ethical content of the form of life. Ultimately she claims that this unified critique of capitalism uncovers it as an irrational social order[34] in that it «represents a distorted way to react to crises»[35].

Immanent critique, in her strong view, would be the most appropriate way to address this problem, insofar as it is intended to locate contradictions in the social reality itself and, at the same time, to criticize it in a transforming way. But note that Jaeggi's view on immanent critique is not the same that we find in other authors in the Critical Theory or other related – e.g. in some communitarian (Sandel) or hermeneutical (Taylor, Ricoeur) – traditions. This is to say that immanent critique is often depicted as a

critique stemming from social reality itself but having as a touchstone the distance between already accepted norms and ideals in a given society and the way in which they are insufficiently (or not at all) instantiated in practice, thus appealing to a critique that is at the same time a reconstruction of this normative potential present in social reality. To this Jaeggi calls «internal» rather than immanent critique. And as for the immanent sort of critique it is worthwhile to quote a longer passage:

«Immanent criticism locates the normativity of social practices in the performance conditions of these practices themselves. Moreover, immanent criticism assumes that the contexts from which it derives its standards are at the same time contradictory in themselves. It is not a contingent matter that these standards are not satisfied; rather, they are marked by a systematic problem. As a result, immanent criticism is oriented less to the reconstruction or redemption of normative potentials than to the transformation of existing conditions in ways that are facilitated by the immanent problems and contradictions of a particular social constellation. Thus, in making a connection with the norms inherent in the practices in question, it simultaneously criticizes these norms.»[36]

This is an interesting interpretation of the immanent strategy because it completely avoids any potential conservative version of it: the point is not just to recover hidden normative potentials rather to transform society. To be sure, Jaeggi provides her version of immanent criticism with a pragmatist twist, insofar as she connects it with the rational capacity to problem solving

as the most adequate response to contradictions in the form of social crises. I will not develop this point here but this transformative approach sets the tone for my concluding remarks below.

From the observations made in this section, we can infer that an ambitious critique (such as the one espoused by Fraser) will try to denounce situations of domination that reveal themselves historically. This can be done by a strategy of immanent critique as is advocated by Jaeggi, insofar as this strategy aims to be transformative, and both authors envisage doing this in a way that is attentive to (and respectful of) the claims issuing from social actors themselves, rather than by theory professed *ex cathedra*. The ultimate aim is emancipation but in order for emancipation to take place one has first to recognize that the situation in which he or she is put in fact corresponds to something akin to domination – and in this the critical perspective is of course helpful. But it still remains to be seen how this applies to the problem of pushing for a social change that would better accommodate plurality than the liberal version does.

Conclusion — The Case for Real Transformation

In my very short conclusion I would like to come back to the question which is the guiding thread of this chapter and very briefly make the case for real transformation. So, is there any hope for plurality in the future, given the pervasive presence of capitalism, the pressure it exerts towards homogeneity, and the multiple instantiations of domination it fosters ?

Here, I would like to be cautious, but also mildly optimistic. I would say yes: there is hope for plurality, but if forms of life are to be given the conditions to be really plural, including

forms of life that are much more alternative to capitalism, this will hinge, on the one hand, on the concrete exercise of critique and emancipation and, on the other hand, on the material instantiation of justice, in the three domains pinpointed by Fraser: redistribution, recognition and representation.

As such, to my mind, any meaningful transformation will have to operate on all three levels. Namely, for the case discussed here, the very possibility of thick conceptions of the good giving way to «alternative» forms of life and thus fostering plurality hinges, in my view, both on: 1) the economic, as real freedom understood as social freedom requires stronger redistributive or predistributive schemes, rather than an economic system structurally fostering inequality – or perhaps, even, a «postproductivist» standpoint; and 2) the political, at the level of the inclusion of denizens and also of the political will of polities to move in the direction of social and economic reform.

What specific shape this push towards less economic inequality and a more democratic political inclusion will take, what exact measures it will require, are matters that cannot be solved here. Perhaps future democratic multicultural and more egalitarian societies would count on redistributive or predistributive measures such as basic income; or perhaps more freedom of movement will be granted to people. For the moment being the scenario is more sober, as minorities and oppressed groups are struggling for survival in the face of exclusionary rightwing populism in many places of the world. But this does not necessarily mean that progressive thought and practice will not prevail – only

that perhaps new solutions will have to be found, and that this requires an effort in imagination, and the collective exercise of power-in-common.

Should that be the case, and we could answer the guiding question of this text in the affirmative: yes, there is hope for plurality. But this is a hope that must be cherished through an active exercise of critique and political and socio-economic transformation that, way beyond ethically abstinent liberalism, must strive for more progressive solutions. Should that be the case, and such hope would not be in vain.

[1] The research for this paper benefited from the postdoctoral scholarship granted by the Foundation for Science and Technology, FCT, I.P., (SFRH/BPD/102949/2014) and the contract signed under the D.L. 57/2016 'norma transitória'. This research is also financed by national funds through the Foundation for Science and Technology, FCT, I.P., in the framework of the CECH-UC project: UIDB/00196/2020.

[2] Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra (CECH-UC) and Católica Porto Business School. goncalomarcelo@gmail.com

[3] SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[4] JAEGGI, R. *Critique of Forms of Life*. Trans. C Cronin, Cambridge, MA and London, Belknap Press, 2018, p. 12.

[5] *Ibidem*, p. 11.

[6] *Ibidem*, p.12.

[7] Sandel, *Ibidem* , p. 178.

[8] BOLTANSKI L.; CHIAPELLO, E. *The New Spirit of Capitalism*. Trans. G. Elliott, London and New York Verso, 2005, p. 7.

[9] *Ibidem*, p. 4.

[10] *Ibidem*, p. 7-8.

[11] STANDING, G. *The Precariat. The New Dangerous Class*. London and New York, Bloomsbury, 2011.

[12] BOLTANSKI & CHIAPELLO, *Ibidem*, p. 3.

- [13] *Ibidem*, p. 8.
- [14] *Ibidem*, p. 10.
- [15] *Ibidem*, p. 10.
- [16] *Idem*.
- [17] *Idem*.
- [18] JAEGGI, 2018, *op. cit.*, p. 58.
- [19] JAEGGI, R. « Towards an Immanent Critique of Forms of Life ». In: *Raisons Politiques*, 57(1), 2015, p. 13.
- [20] *Ibidem*, p. 14.
- [21] *Ibidem*, p. 16.
- [22] MARCELO, G. (2013) «Recognition and Critical Theory Today. An interview with Axel Honneth». In: *Philosophy & Social Criticism*, 39(2), 2013, p. 211. DOI: 10.1177/0191453712470361
- [23] Jaeggi, 2015, p. 28.
- [24] FRASER N.; JAEGGI, R. *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*. Ed. by B. Milstein, Cambridge, Polity Press, 2018.
- [25] FRASER N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. London and New York, Verso, 2003.
- [26] FRASER, N. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York, Columbia University Press, 2010.
- BOLTANSKI, L.; FRASER, N. (2014) *Domination et Émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014.
- [28] *Ibidem*, p. 70.
- [29] *Ibidem*, p. 71.
- [30] FRASER & JAEGGI, *op. cit.*, pp. 52-53.
- [31] *Ibidem*, p. 54.
- [32] *Ibidem*, p. 55.
- [33] *Ibidem*, p. 116.
- [34] *Ibidem*, p. 138.
- [35] *Ibidem*.
- [36] JAEGGI, 2018, p. 379.

6

Time, truth and ethics: transformations and impacts on the ethical and epistemic condition of contemporary subjects

Ana Leonor Santos and André Barata [1]

This short essay is organised into three parts. The first systematises the changes that modernity has brought to the experience of time in society and how these changes have had a particularly extreme impact in the current era, late modernity. These changes are organised into the following areas: abstract time, time free from fissures, accelerated and fragmented time. Of course, each of these areas of change relates to the others. Even so, they have enough relative autonomy to be identified separately. Below, we will unpack the consequences of these changes by following two lines of understanding: in the relationship with what *is*, so a relationship with an idea of justification of the truth, and in the relationship with what *should be*, so an ethical relationship.

Both include elements that point towards a rarefaction in the time conditions that supported them and some lines of threats that face those two relationships – epistemic and ethical – are discussed, which cannot be separated from meaningful human existence.

1 — Changes in social temporality

Social temporality has undergone three major modifications with the advent of modernity, and they have become deeper up to the late modernity that we are currently in. Time has become an abstract reality, a dimension free of fissures and an accelerated/fragmented movement.

1.1 — Abstract time

Many authors have reported on the social invention of “abstract time” in the Late Middle Ages (14th century) and very particularly in Europe. This notion of “abstract time” was defined by Moishe Postone as an independent variable, in that it would be independent from events. Thought of this way, time simply becomes a framework where events take place, but does not form part of them.

«Before the rise and development of modern, capitalist society in Western Europe, dominant conceptions of time were of various forms of concrete time: time was not an autonomous category, independent of events, hence, it could be determined qualitatively, as good or bad, sacred or profane. Concrete time is a broader category than is cyclical time, for there are linear conceptions of time which are essentially concrete, such as the Jewish notion of history, defined by

the Exodus, the Exile, and the coming of the Messiah, or the Christian conception in terms of the Fall, the Crucifixion, and the Second Coming. Concrete time is characterized less by its direction than the fact that it is a dependent variable. In the traditional Jewish and Christian notions of history, for example, the events mentioned do not occur within time, but structure and determine it.» (Postone, 1993)

This independence of time with regard to events in the world, through separation or even extraction from concrete reality using a conceptual movement of abstraction, has made it possible to use reality-time as a tool for measuring events, specifically the human activity of labour. There is very clearly a strong connection between this “abstract time” and what Marx called “abstract labour”, work thought of as a quantity of time that is bought and sold following commercial logic.

Once again going back to the Late Middle Ages, historian Jacques le Goff places the introduction in that era of a significant contrast between church time and an emerging merchant time:

«For the merchant, the technological setting superimposes a new, measurable time, a time that is directed and foreseeable, over the eternally restarted and perpetually unpredictable time of the natural world» (Le Goff, 1960).

The change in relationship with time may also be expressed thus a shift from an announcing time – bells that announce the time, announcing events, with time itself as an event,

to a conception of time-measurement – of clocks with hands, which measures but does not announce, which expresses quantities of events but time itself is not an event.

In short, to the extent that it is no longer connected to events, this abstract time is spectral in nature, a ghost that passes through reality without being touched by it, but highly conditions it.

A time that does not happen and remains above or behind events, depending on the perspective from which we choose to understand it – transcendent or transcendental – it is a reality that is incompatible with the unexpected, and is closed in on its order and imposes it on everything that depends on it.

This abstract time-measurement not only puts an end to intimacy between time and events, but even replaces the reality of a concrete time, with its experienced significance, with a cold metaphysics of time in accordance with its description as an abstract reality. This metaphysics is nothing more than the embodiment of abstraction. Its dual movement, first becoming abstract from the time of events, later embodying that abstractness abstracted from concrete reality, projecting it back to reality as if breathing life into spectral time.

This metaphysical transformation, which makes abstract time absolute, is an observable trait of the way Modernity conceives of time. For example, Newton's conception of time as an absolute – "absolute, true and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equably without relation to anything external" (*Scholium*). But also, and no less importantly, Kant's conception of time as a transcendental condition of experience, logically *a priori*, coming before all empirical perception. Both

perspectives, which are crucial in modern philosophy, contrast greatly with the relational/relative conception of time, according to which time depends on events, an ordering of events, which follows them. An example of this is Aristotle's formula, according to which time is «a number [*arithmos*] of change with respect to the before and after» (219 b). This does not mean that the relative conception of time disappeared with the advent of modernity. It remains and is followed by many authors, such as Leibniz. What is new is the metaphysical conception of time “*ante re*”.

Spectral time, made absolute, is devoid of significance. It is a single, empty time, without temporality. It is like being only *grammar* but without *semantics*. Or, perhaps worse, a phantasmatic mono-temporality that represses all other temporalities, in fact refusing its own status of temporality by projecting itself as a condition for the existence of perception of the real, a variable independent of events. Even the very expression “social time”, by apparently neutrally indicating *time* and not *temporality* masks its contingent, social and culturally historical character.

This tendency is also expressed in the terms of a famous Ancient Greek distinction, the hegemonic prevalence of *Chronos* time over *Kairos* time, of quantitative time, watches that measure events, over the qualitative time of events that happen. Going further, this is also a trend that increasingly places information ahead of meaning and which contributes to explaining why we are observing a collapse in the symbolic, metaphors, the figurative, under the increasingly oppressive domination of the literal. And in a broader sense, replacing opaqueness with transparency, intolerance to trust and normalisation of mistrust, and even shifting the crux of political theories from a question of good to a question of justice.

And, in fact, this conversion of time into a spectral abstraction incorporates inseparable political and economic consequences, in other words, consequences related to the way the very dynamics of economic relations develop and are established in a society.

1.2 — Time without fissures

The economic and legal expression of this abstract time, disconnected from events, is a time that is socially experienced as the imposition of continuity without fissures. A time without fissures in the dual sense of, on the one hand, no event disturbing it, due to its spectral nature, and, on the other hand, time itself, in its abstract condition, being absolutely homogeneous.

As spectral reality, however, time does not become less real; on the contrary, it actually becomes very real. It becomes a transcendence that is too powerful and cannot be achieved by events but passes through events, like a ghost. Abstract time has therefore become an opportunity to design an intangible order of time that determines social paces, with no room for challenges, like an unbreakable law or a mathematical necessity.

A time conceived of this way, legally and economically without fissures, corresponds to the most suitable conception of time for accommodating social, economic and legal events with intelligibility, like the accumulation of wealth, interest and debt. Social conformation to this fissureless conception of time is in fact more widely achieved when it is voluntarily adopted as a morally recognised asset. Nietzsche very carefully records this temporal construction of morality itself, in his second essay in *On the Genealogy of Morality* (1887), when detecting the growing

disparity in the modern age between two equally important human faculties – memory and forgetting – where the former prevails over the latter to the point where the latter is not even recognised as a faculty.

By tracing the «long history of the origin of *responsibility*», Nietzsche begins with a reliability achieved through morality and the «social straitjacket» from which the *sovereign individual* frees himself, achieving «a true awareness of power and freedom» (Nietzsche, 2007, p. 36-37). Such an individual acknowledges not only his own independent will, but also a constant will, knowing that he is able to keep his word even in the face of adversity. Responsibility is, then, recognised as a *privilege*, the privilege of those who *can* promise, those who can respond for themselves. Responding for oneself's future actions involves a necessary condition of representing oneself as trustworthy and constant. Memory plays a decisive role here, and the problem of the modern experience of time that we aim to show here emerges precisely in the disproportionality with regard to forgetting: “How do you impress something upon this partly dull, partly idiotic, inattentive mind, this personification of forgetfulness, so that it will stick?” (Nietzsche, 2007, p. 38).

And for a completely different perspective, apparently in no way related to these Nietzschean reflections, once again this fissureless conception of time, of continuity without breaks, is crucial to provide intelligibility and operativity to the entitlement theory of justice advocated by Robert Nozick and the economic libertarianism that prevails in the global market economy. According to the libertarian, the only considerations to be made on justice in social inequalities relate to determining

whether the ownership of existing properties was acquired fairly, whether through fair transfers or by a fair initial acquisition, without other considerations – egalitarian or others that establish a certain standard of wealth or inequality as a rule. However, this principle of fair transfers is only based on prior acceptance of continuation of a time without fissures, without gaps, without revolutions...in short, with the imposition of a time without events. Of course, this conception of libertarian justice is entirely in agreement with and suitable for neoliberal temporality.

1.3 — Planned obsolescence of time

The third modification of time that accompanies and has been deepened throughout modernity is also the most widely acknowledged. It is the acceleration in the experience of time, which is inseparable from an increasingly fragmentary experience. That acceleration may have many engines, but one undoubtedly stands out: the commodification of time itself. The proverb “time is money” already grasped that pressure for speed, or money would be lost, while money is precisely what is needed to buy time and not have to sell more time at work. However, in a certain way, the commodification of time is a step forward – time is no longer simply a scarce resource that has to be spent to make money in exploiting some kind of resource, time itself becomes a resource for exploitation and wealth extraction.

This step forward may also be connected to the phenomenon of planned obsolescence of consumer goods, which is today increasingly a planned obsolescence of currentness itself in a framework of obsessive productivism.

When production of human needs is reversed and is instead ruled by the need for production, when the latter truly becomes a primary need, we are dealing with a framework of productivism. This framework leads to growth in artificial needs, artificial demand, but also planned obsolescence, with the aim of increasing the frequency of the production/consumption cycle. Therefore, consumer goods are produced with reduced working lifetimes (for example, phone batteries with “instructions” to age after some time, or software that can no longer be updated on the previous generation of a piece of hardware) and an atmosphere of consumption that produces a desire for replacement by a new consumer good in less and less time. The mediocracy and advertising language make a decisive contribution to this. The production of artificial needs requires an industry upstream, which is the mass production and distribution of desire itself. This was how mass adoption of the neutralising semantics of replacing consumer goods by generation become a social phenomenon: new generations of smartphones, processors, televisions, videogames, software etc. Generations sometimes so highly compressed that they absurdly stop being measured in decades, as they should be, or even in years, but in months. For example, the iPhone XI came out in 2019, eleven numbered versions since the emergence of the first generation in 2011. These versions have further Pro, C, S, R, Plus and Max versions. In total, a quick search reveals two dozen versions emerging between 2007 and 2020, half of which were released only in the last 5 years. Ironically, “new generations” of smartphones, software etc. do not remain new for even a year. They are not generations of human lives, but generations of common bees or little more.

Planned obsolescence accelerates the “working life” of consumer goods, whatever they may be. In that sense, it uses time as a production resource. But there is a particular form of planned obsolescence that is not restricted to using time as a production resource, but also as a consumer good subject to a process of planned obsolescence. That is the case of obsolescence of the present on digital social media. On digital social media, the present is pushed down on “walls” in a rapid flow replacing the present with a new present, then another, and so on, carrying huge excitement about novelty, which then becomes the way of normal life. And since it is newness that imposes succession rather than the other way around, as well as the obsolescence of the present, a saturation of newness marks the digital existence with an increasing impression of false novelty.

Furthermore, this overpresence of the present is joined by an overabsence of the past. The design of digital social media tends to make it hard for users to access the past. It is extremely difficult for users to find their past regarding what they said on other people’s walls. It can even be time-consuming to find their past on their own walls. It is there, but practically inaccessible to the very subjects of that past. Social media stores all users’ past interactions but does not provide the means of access to make the past a memory. Separated from the present in this way, the past becomes a transcendence, alienated from the subjects who experienced it at some point. And the present collapses into a time sequence with no relation to anything, each isolated present, like a lost island, from what will come afterwards and what came before.

Migration of social life to online worlds is a migration to artificially designed and implemented space-times like transcendent frames of experience. In that way, the design of the experience of time in the online world can be thought of as the closest thing we might have to a concrete instance of abstract conceptions of time like the one Kant proposes in his transcendental aesthetic. Time has been a transcendental moulded by social media towards an acceleration in users' experience. But that malleability is also an opportunity for aware and planned resistance to obsolescence.

In conclusion, the social dominance carried out "naturally" through abstract time involves enormous consequences. On one hand, the unfissurable time of the economy and law dominates individual people with no chance of escape. It is an all-powerful transcendence, playing a role that in many aspects is similar to the role of a divine or comparable authority, in any case beyond any human power, which provides it with unaccountability from the outset. Moreover, in the diametrically opposite direction, the time of each individual person is increasingly fragmentary, without continuity or integration, intensifying his or her impotence with regard to time. Each one is, as perhaps never before in the past, a fragile immanence that becomes even weaker when faced with the omnipotence of unfissured time. We are free in the sense that we are not slaves, but we are not free in the sense that we are socially submerged in this powerless condition. Without autonomy, freedom only survives, it does not live. In fact, the very idea of survival shifts to the centre of an experience of freedom, like a scream. Contained, this does not mean any more than not being a slave.

This condition devoid of meaning in contemporary time is strongly emphasised by German-Korean philosopher Byung Chul-Han:

«Time rushes like an avalanche because it fails to find whatever it is that sustains it within itself. Each point of the present, between which there is no longer any force of temporal attraction, makes time unfreeze, processes accelerate without any direction – and it is precisely the lack of any direction that makes it impossible for us to speak of acceleration» (Han, 2015).

2 — From social acceleration to post-truth

The social conditions under which it is possible to say or justify the truth, and which are necessarily, for that reason, also conditions under which falseness can be identified, are deteriorating in this context of accelerated social time. In an accelerated system where the validity of an argument is no greater than the validity of a yoghurt, it is hard for the time-consuming work of arguing to be effective in terms of public persuasion. And this is how the public space and its mediating function between society and political power is deteriorating in the liberal democracies where we live. Instead of a Habermasian public space, there is a space of normative indifference to replace it with regard to forms of persuasion, and it is not important if one persuades based on arguments and commitment to truth or based on falseness, insufficiency or even absence of argument. This absence of commitment to the search for truth and consistent argumentation tend towards a radicalisation in public debate, with a lack of a

sustainable basis for persuasion. It is, in fact, crucial to understand that the lack of greater radicality in democracy that has a more capacity for dissent and agonism (in Chantal Mouffe's sense of the term), for example, is in no way overcome by the path of post-truth in a regime of acceleration of social time. On the contrary, this path, rather than greater democratic radicality with genuine alternatives in a genuine argued debate, what appears on the horizon is a radicalisation of post-democracy and the mediocracy. The two diverge from the oppressive forced consensus so well identified by the acronym TINA (there is no alternative), but they diverge in diametrically opposite directions. Where a radicalisation of democracy that is too lacking in choices aimed to reach the root of the social problems of our time to form genuine choices with meaning for our democracy, the other radicalisation, which generally dominates, seeks to do the opposite, amplifying the superficiality of differences in a power struggle based on mobilising persuasion and seeking control over information.

The predominance of the media in the so-called "information society" has a correlated "information overload", which places us before a fundamentally qualitative issue, going against what the expression might imply. Richard Foreman groups this problem into the concept of "pancake people" which he uses to illustrate the circumstance of having a lot of information without depth in the structure of their personalities (Público, 2006/04/29). "Pancake people": People without depth, who have opinions about many things because they receive information about many things, although they know very little, because they have a diminished capacity for reflection, assignment of meaning,

criticism. A reflection of the hegemony of information, which appeals to emotion to the detriment of reflection, which encourages involvement rather than distancing, over meaning.

This is a context where a register of acquisition of information prevails identical to any other rapid consumer good.

Paradoxically, the inability to assign meaning, despite the appeal to emotions and personal involvement, has a clear consequence in indifference, connected to the lack of differentiation between what is essential and what is secondary, and between truth and lies. It's not surprising, then, that democratic societies, which are essentially deliberative and decision-based, often have high rates of abstention in political and civic matters.

The acceleration of social time, formed as an inexorable law of the present becoming outdated, driven forward by social media, forces repetition and mobilisation, relegating the value of arguments and counter-arguments debated to the point of making these not an instance of rationality under construction but mere gestures of mobilisation and demobilisation, in fact politically praised or condemned. Being right has become much less persuasive than repeating a position or gathering people around a point that also repeat it and excluding those who raise any dissonance. These are the conditions that lead to arbitrariness, that make the difference between true and false barely or not at all relevant, that transform the space of debate into a space of exclusion. It is a path that calls into doubt democracy itself, in that it is based, conversely, on the inclusion of participants.

This rhetorical diminishing of *logos* is followed by an overvaluing of the other two sides of the rhetorical triangle: *pathos* and *ethos*. The fight for power becomes a struggle between radicalised charismatic leaderships. Not the charisma that links

ethos to *logos*, but only *ethos* to *pathos* independently of any reasons. At its most extreme, populist leadership will not even keep a connection to *pathos*, demanding total identification between political representation and the leader as a person, his will, whatever its direction or motives. To a large extent, this is what accelerated digital media can push democratic societies towards if they are not able to provide means of argued criticism. But this will not be possible while beliefs tend to gather not because they are true or false but because the beliefs of one person are aligned with those of another. And this may suggest that a coherentist theory for justification of truth, for example in the terms of a philosopher like Donald Davidson (1986), would be able to do the work of the difference between true or false. But that is also not the case: as we have seen, the accelerated system destroys the opportunity for persuasion based on argumentation and therefore causes the conditions needed for checking coherence among beliefs to implode.

Without a clash between representation and reality and without a clash of consistency between representations, all that is left is clashes between individuals, between their words, taken only as actions, freed like combating forces in a digital arena, without even being able to rely on face-to-face presence to introduce a sense of restraint and accountability. In a post-truth environment, it is this type of unmediated confrontation that tends to prevail. Paradoxically, digital media is the biggest contributor to eliminating its own basic function of mediation.

In this context, where divergence between people is no longer due to disagreement with a situation or inconsistency among arguments, the only possible explanation for us not to all be in agreement is the existence of disloyalty and conspiracies that

must be uncovered. It is not hard to see the ground that made it possible for groups to gain significant public expression that defend ideas so obviously challenging a commitment to truth, such as anti-vaccine movements or, even more bizarrely, flat Earthers. Their sustainment in conspiracies is properly identified by Steven Poole:

«Today's rejuvenated flat-Earth philosophy, as promoted by rappers and YouTube videos, is not simply a recrudescence of pre-scientific ignorance. It is, rather, the mother of all conspiracy theories. The point is that everyone who claims the Earth is round is trying to fool you, and keep you in the dark. In that sense, it is a very modern version of an old idea.»
(Poole, 2016)

3 — From social acceleration to post-ethics

Emotions are indispensable to individual and collective human life. They include cognitive content that ensures a capable response in many situations. But, furthermore, they include an existential meaning. We connect ourselves to the world subjectively and intersubjectively by way of emotions. The idea that the problem of public space arises because it is becoming too emotional is not correct, therefore. The problem is that it is becoming emotional but precisely failing in emotions' vocation to connect. Emotion has become merely a tool of persuasion, as happens with truth, instrumentalised in that it is disconnected from its power to connect, which is, in truth, its power for empathy (Barata, 2020).

Moreover, this instrumentalisation with a sacrifice of a capacity for empathy is at the same time facilitated by and formed of corrosion of character, whose relationship with emotion is explained by Richard Sennet in the following way: «Character particularly focuses upon the long-term aspect of our emotional experience. Character is expressed by loyalty and mutual commitment, or through the pursuit of long-term goals, or by the practice of delayed gratification for the sake of a future end.» (Sennett, 1998, p. 9).

The matter of time is also raised in the framing pursued, in that the dimension of time in new capitalism, in which “there is no long term”, corrodes trust, loyalty and mutual commitment. Immediacy and fragmentation are vectors that do not help either form character or, for that very reason, create the emotional experience involved in the process of deliberating and acting. Asking «How do we decide what is of lasting value in ourselves in a society which is impatient, which focuses on the immediate moment?» (Sennett, 1998, p. 9) is related to the observation of difficulty in building a «narrative of identity and life history» in a time experienced episodically and fragmentedly.

These aspects already indicated by Sennet as part of what he has called «short-term capitalism» simply reach a new “gear” in the gearbox for the acceleration of social time with a shift of emotional life online, at the same time that, in truth, outside that field humanity is increasingly stripped of the right to an empathetic emotional life. This migration is undoubtedly an important part of the explanation of mass social adoption of social media, the new “opiate of the people” to use Marx’s expression or, to use

the more aseptic but not necessarily more significant language of our time, that painkiller against the pain caused by the growing eradication of emotiveness in the realm of human action.

In this situation, where human existence is launched, its two most basic conditions – being born and dying – fade away. Mortality because it does not have any perception of time beyond the fragmentary, of present instants that come one after the other in quick succession, disconnected from one another, only causally linked, without teleology, a regulating purpose, a sense of project. Death and its meaning become a luxury that cannot be conceived in a present that absorbs everything. The pace of survival excludes not only the pace of living well, but also the pace of a mortality. When death happens, it is only a fatality that has not been made sense of, outside existence. It is death that we do not wish upon anyone.

Without a direction in time that signifies belonging to time, with the dominance of the present imposed by the compression of that present, the succession of instants is experienced without awareness of irreversibility, what is done and said in the present stops becoming the past that signifies the present, a line of continuity of meaning in time. This unawareness of irreversibility is not inconsequential from an ethical viewpoint. It undoes action, as if what has been done can be undone and could be something else entirely. And if acts are not definitive, their occurrence is trivialised, accountability for them need not be shouldered. Unaccountability for action can be extended to the undoing of action.

Moreover, if acceleration compresses the present to the point of disconnecting it from significance in time, connecting it to a past and a future, the conditions of its own emergence and the cultivation of a meaning are mutually rarefied. In an effort not to lose the continuous present that rushes by, no effort of meaning is granted to the subject. The work of meaning migrates to the current of time, which is made objective and massified in the form of a consumable product, pre-made, given only as a transcendence that is not designed for appropriation but for consumption, a relationship to satisfy desires, desired needs: needs and desires that are also produced. In a system of industrial manufacturing of desire and meaning, desired meaning has no subject. We become much more patients of it than its subjects. We will be vessels of an acritical morality and not subjects of an ethics, understood as morality that has been contemplated in a relationship of appropriation. This mismatch between being subjectivity but not being a subject of it removes our accountability. Not in the sense of a later removal of accountability for what happened but for a kind of inability for accountability prior to any acts. That is the meaning of an unaccountability that is still a sign of the infantilisation of society, one which again is not separate from the acceleration of a social time that is less and less patient, unable to perform the deferment that forms the difference between desire and reality, the incorporation of the «reality principle» that Freud placed in a tense relationship against the «pleasure principle». Acceleration collapses the former on the altar of the latter, to the point of sacrificing the very condition of subject of an action. In fact, without a reality principle, without deferment and appropriation, without a subject, there is no action. Only a movement of mass which has

each subjectivity as a vessel of reaction. Quickly, there is no time to act, only react. Without a doubt, this is an aspect that must be taken into consideration in understanding the political and social phenomenon of the emergence of populism.

Secondly, like mortality, the condition of birth also fades away, for the same set of reasons. The accelerated succession of instants does not allow itself to be appropriated by the person who lives it, and is therefore fragmentary, and does not allow itself to be fissured by those who live it in a fragmentary way, thus forming an unbreakable *continuum*. Nothing is allowed to be born absolutely, the present does not burst through the past, it is only its causal consequences, as if that bursting were not a genuine event but a disturbance that horrifies us, a disruption to be suppressed, accelerating and forcing us to fix our eyes on the ongoing present. To continue not being born, corrupting that condition of human existence, is a desubjectification. For example, children who are born but it was the parents' wealth who paid for the genome they carry in the cells of their bodies.

In short, mutations in the experience of social time in late modernity should be assessed as deeply resonating the very conditions of an ethical relationship and a relationship with truth. An exercise that is all the more difficult if it is socially understood how much the experience of social time has become hostile to resonance. It is linear, without acquiring a third dimension, and without waiting for an echo.

References

- ARISTOTLE. *Physics*. Trans. by P. H. Wicksteed, F. M. Cornford. Loeb Classical Library 228. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1957.
- BARATA, A. *O Desligamento do Mundo e a Questão do Humano*. Lisboa, Documenta, 2020.
- DAVIDSON, D. «A Coherence Theory of Truth and Knowledge». In: E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. New York, Blackwell, 1986.
- FOREMAN, R. *Público* (2006 April 29th edition) (interview by Joana Gorjão Henriques) (<https://www.publico.pt/2006/04/29/jornal/nao-gosto-de-teatro-76003>)
- HAN, B.-C. (2010) *The Burnout Society*. Trans. by Erik Butler, Stanford, Stanford University Press, 2015.
- LE GOFF, J. «Au Moyen âge: temps de l'Église et temps du marchand». In: *Annales*, vol. 15, n.º 3, Maio/Junho 1960, p. 417-433.
- KANT, I. (1781) *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- MARX, K. (1843) *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Translated by Annette Jolin and Joseph O'Malley, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- MOUFFE, C. *The Return of the Political*. New York and London, Verso, 1993.
- NIETZSCHE, F. (1887) *On the Genealogy of Morality*. Translated by Carol Diethe, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

POOLE, S. (2016) «Why bad ideas refuse to die». *Guardian* (2016 June 28th edition) (<https://www.theguardian.com/science/2016/jun/28/why-bad-ideas-refuse-die>)

POSTONE, M. *Time, Labour and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

SENNET, R. *Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York and London, Norton, 1998.

[1] University of Beira Interior; Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture.

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.

8

Wittgenstein, justice, and liberalism

Robert Vinten [1]

Abstract

Richard Rorty and Chantal Mouffe have both developed similar kinds of liberal political visions and both have taken inspiration from Wittgenstein. However, it is doubtful whether any such vision can be found in Wittgenstein's work. In fact, I will argue here that Wittgenstein's work contains tools for criticising the work of Rorty and Mouffe. Wittgenstein made a more dramatic break with the philosophical tradition than either Rorty or Mouffe.

1 — Introduction

In this chapter I intend to discuss two philosophers, Richard Rorty and Chantal Mouffe, whose work has been influenced by Wittgenstein and whose political philosophies are left-liberal. Both philosophers have audiences that go beyond academia. Their work has had a significant impact on public opinion about politics and has gone some way to shaping political

activity. My argument will be that, despite some recent claims to the contrary[2], Wittgenstein was not a liberal and his philosophy does not imply a liberal viewpoint. His work does not provide a justification for the political philosophy of Rorty or of Mouffe. Moreover, we might also think that Wittgenstein's philosophical remarks contain the seeds of a critique of liberal philosophy and the resources for picking apart aspects of Rorty's and Mouffe's philosophical views. The critique of liberalism is becoming increasingly important as liberal democracies are showing themselves to be incapable of dealing with the major crises facing us: the climate crisis, endless war, pandemics, and the growth of the far right, posing as an alternative to corrupt liberal governments[3].

2 — Liberalism – Locating Rorty and Mouffe

Before discussing the views of Rorty and Mouffe and their relation to Wittgenstein's philosophy let us first get a bit clearer about what liberalism is, the varieties of liberalism, and where Rorty and Mouffe's political views fit within the spectrum of liberal opinion.

The most obvious thing to say about liberalism is that liberals prize *liberty* or freedom. However, there are many ways in which it is possible to spell out that commitment to liberty. Liberals might emphasize free markets, the freedom of businesses to conduct their business without constraints, or they might emphasize the freedom of individuals to develop without interference from others. Some emphasize negative liberty – freedom from constraint – whereas others emphasize positive liberty – the freedom to do a variety of different things; to take control of one's life.

Classical liberals like Locke believe in a separation of powers (legislative, executive, judicial, federative), rights to life, liberty, and property, and in toleration[4]. Locke has, rightly, been credited with inspiring moves towards greater democracy but did not believe that women should have the vote or that there should be a universal male franchise. Some more recent (neo)liberals, such as Friedrich Hayek have also been (at the very least) ambivalent about democracy. For Hayek freedom to do business is paramount and other freedoms should be sacrificed in order to not interfere with that freedom. According to Hayek, «a liberal dictator» is to be preferred to «a democratic government lacking in liberalism»[5]. However, modern liberals in the tradition of J. S. Mill, L. T. Hobhouse, and John Rawls tend to emphasize the freedom of individuals to develop in their ‘manifold diversity’, and this means that they tend towards supporting toleration of other people and their being able to express their diverse opinions. Most modern liberals think of their liberalism as being tied up with support for liberal democracy.

In thinking about where to situate Rorty and Mouffe in all of this we might wonder whether it is correct to call them liberals at all. Both Rorty and Mouffe claim inspiration from thinkers in the Marxist tradition. In a 1992 paper Rorty discussed growing up in a Trotskyist household[6] and claimed that his teenage ambition had been to «hold reality and justice in a single vision»[7]. His thoughts about what justice consisted in at the time were that it was «what Norman Thomas and Trotsky both stood for»[8]. In 1998 Rorty said that he found Marx and Engels’ *Communist Manifesto* inspiring and said that it was «the founding document of a movement that has done much for freedom and

human equality»[9]. In the same article he said that he hoped for «full social justice... a classless society, a world in which «the free development of each is the condition for the free development of all»»[10]. Similarly, Chantal Mouffe takes inspiration from the Italian Marxist Antonio Gramsci[11], giving the Gramscian notion of ‘hegemony’[12] a central role in her discussions and claiming to take her bearings in terms of understanding the nature of the state from Gramsci[13]. Mouffe also cites the Marxist writer David Harvey approvingly[14], and says that she looks to ‘left populists’ such as Bernie Sanders[15] and Jeremy Corbyn[16] for inspiration.

However, despite finding the *Communist Manifesto* inspirational, Rorty said that he had «given up on socialism»[17], that Marxist reassurances are not to be taken seriously[18], and that the *Manifesto* is historically inaccurate[19]. As an adult Rorty moved away from the Trotskyism of his youth and became a «decent, liberal humanitarian type»[20], a «typical left wing Democrat» and claimed not to see anything wrong with liberal individualism[21]. Born in 1931, he was in his 30s when the resistance to the Vietnam war reached a peak in the United States. However, Rorty was not in sympathy with the anti-Vietnam war protesters, despite seeing the war as unjust. He complained that the «increasingly manic student protesters» damaged the cause of the left by burning flags[22] and he has argued that it is a problem with the left more generally that it is unpatriotic[23].

Similarly, Chantal Mouffe is clear that she rejects Marxism and that, unlike Gramsci, she does not want a revolution to overthrow liberal democracy. In fact, she is eager to preserve the framework of the liberal state: «the division of power, universal suffrage, multi-party systems, and civil rights»[24]. Modern

liberal democracies are not fundamentally flawed in her view, what is needed is to put the «principles of «liberty and equality for all»... into practice»[25]. Like Rorty, Mouffe is eager for the left to adhere to a form of patriotism. She says that there is a «strong libidinal investment at work in national – or regional – forms of identification» and that left populists should use «patriotic identification» to mobilise[26]. It is interesting that she is keen to stress contingency when it comes to matters of class, saying that Marxists and socialists have been wrong to attribute an *a priori* privileged role to class[27] but not in the area of patriotism. It is problematic for the left to identify particularly with the working class, according to Mouffe, but there are no similar problems with identifying with one's nation on her view (although she does see certain forms of nationalism as problematic).

So, both Rorty and Mouffe are patriotic defenders of liberal democracy, with a certain sympathy for socialist traditions – but can they be considered liberals? In Rorty's case it is absolutely clear that he can be. Rorty has been quite explicit, on many occasions, in describing himself as a liberal and has indicated that modern liberals such as John Stuart Mill, are major influences on his political philosophy. Rorty describes his utopian ideal as a «global cooperative commonwealth» which would be «regulated by John Stuart Mill's dictum that everybody gets to do what they like as long as it doesn't interfere with other people doing the same»[28]. That is not to say that Rorty's vision is precisely the same as Mill's one. We have learned lessons about colonialism, homophobia, and sexism since Mill's time that we should incorporate into our visions for the future. However, Rorty says that this does not mean supplanting Mill's vision with a new one but that we should revise the Millian vision[29].

Mouffe is clearly opposed to *neoliberalism* and a defender of democracy, and she is supportive of figures like Jeremy Corbyn who describe themselves as socialists, but she does not describe her own politics in the class terms associated with socialists. She describes her politics as ‘democratic liberal’, and explains that although she thinks of the democratic and liberal traditions as being in tension she does not think that the conflict between the two amounts to a «contradiction that must inevitably lead a pluralistic liberal democracy to self-destruction» instead she takes from the democratic tradition the idea that «it is necessary to define a *demos* and to subvert the tendency of liberal discourse to abstract universalism» and says that it should be articulated «with liberal logic»[30]. Where does this ‘liberal logic’ come from? Mouffe locates the origin of the ‘matrix of a democratic imaginary’ in the French revolution and the Declaration of the Rights of Man[31]. This certainly suggests a liberal vision, but Mouffe nonetheless sees her vision as being anticapitalist because she thinks political liberalism can be separated from capitalism as an economic system[32]. However, Mouffe does not think that the left should mobilize in the name of anti-capitalism[33]. Both Mouffe and Rorty aim at an equal society but the way to achieve that is by liberal reformist means, in both cases. Mouffe thinks that a society beyond division and power is impossible[34] and that «liberty and equality can never be perfectly reconciled»[35]. Rorty thinks that Laclau and Mouffe’s vision is, in this respect, pessimistic. In 1996 Rorty said that a «turn away from narration and utopian dreams toward philosophy seems to me a gesture of despair. This impression is confirmed by the prevalence in recent political philosophy (particularly in the works of my friends Chantal Mouffe and Ernesto Laclau) of the word «impossibility»»[36].

3 — Rorty, Wittgenstein, Philosophy, and Politics

Rorty and Mouffe are both reformists who take inspiration from modern liberal politics and combine that with a certain respect for socialist and Marxist traditions. Both think that something like a socialist vision can come about through pursuing liberal ideals via the institutions of liberal democracy. Having located Rorty and Mouffe in relation to liberal politics I would now like to look at how Rorty and Mouffe's political visions connect with their philosophical perspectives and in particular, how they take inspiration from Wittgenstein's philosophical work.

Rorty sees himself as following in the footsteps of American pragmatists and as being influenced by pragmatist elements in Wittgenstein's thought. He thinks about philosophical and political views in terms of their utility or inutility, their usefulness, or their point. He suggests that «criticism of other philosopher's distinctions and problematics should charge relative inutility rather than «meaninglessness» or «illusion» or «incoherence»»[37]. Words, on Rorty's view, are *tools* for coping with our environment[38]. He contrasts his own view, with its stress on *solidarity* with the realist view that stresses *objectivity* and emphasizes notions like *truth* and *representation*. To advance towards the liberal utopia that he envisages Rorty thinks that we should develop a new *vocabulary* that draws people into recognising the relative utility of liberalism compared to other ways of thinking[39]. On Rorty's pragmatist view there is no clear distinction to be made between philosophy and other disciplines: «both scientists and philosophers help us learn to get around the world better. They do not employ distinct methods».[40]

Wittgenstein's influence can be seen in several aspects of Rorty's philosophical and political views. The talk of words as tools, just mentioned, is clearly influenced by Wittgenstein. In his *Philosophical Investigations* Wittgenstein contrasted the 'Augustinian view', according to which words name objects and sentences combine names (§1), with his own account where words are compared to tools. Wittgenstein suggests that we «think of the tools in the toolbox: there is a hammer, pliers, a saw, a screw-driver, a rule, a glue pot, glue, nails, and screws» and notes that «the functions of words are as diverse as the functions of these objects» (§11). Rorty also suggests that the Wittgensteinian maxim «don't look for the meaning, look for the use» suggests a pragmatist reading of his work. It suggests to Rorty that «any utterance can be given significance by being batted around long enough in more or less predictable ways»[41] and so leads to Rorty's view that we can formulate more fruitful ways of talking, such as using a vocabulary that employs the term 'solidarity' rather than 'objectivity'. We can talk in ways that allow us to cope better and a kind of 'liberal ironist' vocabulary would allow us to do that, according to Rorty[42]. A further way in which Wittgenstein has influenced Rorty is in his talk of 'language games'. Rorty seems to see his talk of *vocabularies* as being similar to Wittgenstein's talk of language games and forms of life[43].

However, despite Wittgenstein clearly influencing Rorty's philosophy and politics there are striking differences between the two. We have seen that Rorty's pragmatist understanding of philosophy means that he thinks that other philosopher's work should be evaluated in terms of utility or inutility and *not* in terms of meaningfulness or incoherence.

Wittgenstein, on the other hand, often criticises philosophical 'theories' in terms of their meaningfulness or coherence. According to Wittgenstein, «the results of philosophy are the discovery of some piece of plain nonsense...»[44] Unlike Rorty, Wittgenstein does not think of his work as consisting in creating new vocabularies. Rorty thinks that we should give up on certain distinctions and ways of speaking associated with past philosophy and promote new, more useful, ways of speaking. He suggests that we set aside «the subject-object, scheme-content, and reality-appearance distinctions and [think]... of our relation to the rest of the universe in purely causal, as opposed to representationalist, terms»[45], that «we cannot employ the Kantian distinction between morality and prudence»[46] and that we should «stop using the distinctions between finding and making, discovery and invention, objective and subjective»[47]. Wittgenstein also has problems with distinctions made by traditional philosophers, but he does not suggest jettisoning the old dichotomies. Instead he says that «what we do is bring words back from their metaphysical to their everyday use»[48]. What that means is that we should marshal recollections of the ordinary use of the words in question[49] so that we can recognise that the way that past philosophers have used the words in question is nonsensical – «to pass from unobvious nonsense to obvious nonsense»[50]. The difference between Rorty's approach to philosophy and Wittgenstein's approach is summed up by one of James Conant's objections to Rorty. Wittgenstein famously said that his aim in philosophy was «to show the fly the way out of the fly bottle»[51] and I take it that this aim was synonymous with the aim mentioned above, of passing from unobvious to obvious nonsense. However, James Conant

notes that «Rorty's recommendation appears to be that one should leave the fly in the fly bottle and get on with something more interesting»[52] and Rorty himself, in commenting on this assessment, said that «Conant here gets me exactly right»[53]. It follows from Wittgenstein's account of philosophy as involving uncovering nonsense that he would not want to affirm the negation of traditional philosophical 'theories', because the negation of nonsense is itself nonsense. However, as Alice Crary[54] and Hilary Putnam have observed, Rorty seems to want to do something like affirming the negation of traditional philosophical positions. Rorty objects to realism but responds to it by saying that we cannot describe reality in itself[55]. Whether or not Rorty's position is coherent, it is clearly not Wittgenstein's. Rorty and Wittgenstein also differ in their approach to the question of how philosophy relates to science. While Wittgenstein made a clear distinction between philosophy and science in both his early and his later work[56], Rorty wants to say that «both scientists and philosophers help us to learn to get around the world better. They do not employ distinct methods»[57]. Rorty and Wittgenstein differ in terms of how they think about philosophy and science and they also differ in terms of how they think about meaning. Although both compare words to tools, Wittgenstein and Rorty differ in terms of how they think about meaning. Rorty presents a pragmatic theory of language which he says is «epitomized in the Wittgensteinian maxim «don't look for the meaning, look for the use»»[58]. However, according to Wittgenstein there can be no *theses* in philosophy and although Wittgenstein is credited with this maxim he never said such a thing. Wittgenstein did not recommend replacing talk of meaning with talk of use and he

did not think that meaning could be explicated in terms of use in every instance. What Wittgenstein actually said was that «for a large class of cases of the employment of the word «meaning» – though not for *all* – this word can be explained in this way: the meaning of a word is its use in the language»[59]. Rorty thinks that Wittgenstein's thought here suggests that «any utterance can be given significance by being batted around in more or less predictable ways»[60] but although Wittgenstein would have agreed that any utterance could be *given* a meaning, he would be wary of what Rorty has to say here. As we have already seen, Wittgenstein did not think that certain words used in traditional philosophical 'theories' were given a clear sense despite being used in 'more or less predictable ways'. As Daniel Whiting has noted, «there is a normative dimension to use... from the fact that, for example «bachelor» means *eligible, unmarried, adult male*, it appears trivially to follow that it would be wrong or incorrect to apply «bachelor» to a married woman or to form the sentence «my sister is a bachelor»»[61]. If someone were to repeatedly say 'my sister is a bachelor' at ten o'clock every morning (i.e. bat the phrase about in 'more or less predictable ways') the phrase would not become any more meaningful.

These sharp differences between Wittgenstein's elucidatory philosophy and Rorty's pragmatist philosophy tell us that whatever the virtues of Rorty's pragmatist case for liberalism it is not a case that is strongly rooted in Wittgenstein's philosophy. It might be said to be inspired by Wittgenstein's philosophy but this inspiration consists in taking words and phrases from Wittgenstein's work and twisting them beyond recognition and so Rorty's case does very little to demonstrate that there

is any kind of liberalism to be found in Wittgenstein's work. Wittgenstein's philosophical concerns are not political or ideological ones, although they do have at least some implications for political theory. Before briefly examining some of those let's take a look at how Chantal Mouffe connects her political philosophy to Wittgenstein's work.

4 — Mouffe, Wittgenstein, Philosophy, and Politics

As we have already seen in section 2 above, Chantal Mouffe is opposed to the way in which neoliberal politicians strive for consensus in the 'centre' of politics. Mouffe opposes the ideology behind the Thatcherite slogan 'there is no alternative' and emphasizes the contingency of neoliberalism. However, as Richard Rorty noted[62], there is also a kind of pessimism, a limiting of options, in Mouffe's politics. Although she claims that there *is* an alternative to neoliberalism and that we should strive to radicalise democracy, she does not think that it is possible to attain a society without division and power. This is something she wants to rule out a priori: «the ever present possibility of antagonism... forecloses the possibility of a society beyond division and power»[63]. The vision of a society where people are free and equal is impossible to achieve, she thinks: «liberty and equality can never be perfectly reconciled and they are always in tension»[64]. The Thatcherite claim that there is no alternative to neoliberal capitalism becomes morphed into 'there is no alternative to liberal democracy' in Mouffe's work, and the liberal and democratic elements of liberal democracy are in «constitutive tension»[65].

The radical democratic pluralist society that she envisions would avoid striving for consensus and instead allow for the expression of a variety of conflicting viewpoints. Attempts

to bring about a democratic consensus are misguided on Mouffe's view and she thinks that «this is something that Wittgenstein, with his insistence on the need to respect differences, brings to the fore in a very powerful way»[66]. Mouffe claims that she does not want to «extract a political theory from Wittgenstein, [or] to attempt elaborating one on the basis of his writings»[67] but she nonetheless thinks that Wittgenstein's remarks point to «a *new way of theorizing* about the political»[68] and thinks that Wittgenstein's remarks should incline us to be sympathetic to her vision of a radical and plural democracy. She cites two remarks from *On Certainty* that she thinks support her vision: (i) Wittgenstein's remark that «Giving grounds... justifying the evidence, comes to an end: - but the end is not certain propositions striking us immediately as true, i.e. it is not a kind of seeing on our part; it is our *acting*, which lies at the bottom of the language game»[69]. This, she says «allows us to grasp the conditions of emergence of a democratic consensus»[70]. As she interprets Wittgenstein «agreement is established not on significations but on forms of life» and this, she says, distinguishes Wittgenstein's philosophy from Habermas's[71]. Mouffe argues that the significance of this is that it reveals the limits of every consensus. (ii) This is where she again cites Wittgenstein's *On Certainty*: his remarks that «where two principles really do meet which cannot be reconciled with one another, then each man declares the other a fool and a heretic»[72] and «I said I would «combat» the other man, - but wouldn't I give him *reasons*? Certainly; but how far do they go? At the end of reasons comes *persuasion*»[73].

Mouffe finds further remarks that she thinks favour her conception of democracy in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. There she picks up on a passage that chimes with

her anti-essentialist politics. Wittgenstein famously noted in the *Philosophical Investigations* that there is not a single feature common to all and only games. We cannot give a definition of 'game' in terms of necessary and sufficient conditions. Instead what we find is «a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing: similarities in the large and the small»[74]. Mouffe thinks that Wittgenstein's take on games suggests that «we should acknowledge and valorise the diversity of ways in which the «democratic game» can be played, instead of trying to reduce this diversity to a uniform model of citizenship»[75].

However, there are various problems with Mouffe's arguments. She claims that Wittgenstein insists «on the need to respect differences» but she does not provide a reference to Wittgenstein's work to clarify what she means by this. The *Philosophical Investigations* is not a very promising place to look. All of the references to differences in the *Philosophical Investigations* are categorial or conceptual differences and this fits with his conception of philosophy – where the problems are not empirical problems but problems which are «solved through an insight into the workings of our language»[76]. The differences he discusses are differences between concepts or between language games – *not* the kind of differences Mouffe presumably has in mind – differences between citizens in a democracy. Wittgenstein's attention to differences in the *Philosophical Investigations* has no clear bearing on, say, respecting people from other (different) countries, or respecting people regardless of their sexuality, or respecting people with different political affiliations. 'Democracy' is not a term that appears in the *Philosophical Investigations* at all and the book does not have citizenship or justice amongst its concerns. Mouffe fol-

lows Cavell in claiming that holding people responsible for their claims was a central concern of Wittgenstein in the *Philosophical Investigations* but if this is so then it is odd that the word 'responsibility' does not appear in it at all, and nor do words like 'obligation' or 'duty'. Wittgenstein was concerned with rules, definitions, and language, and the various ways in which we might go wrong, make mistakes, and violate rules where language was concerned. Normativity was undoubtedly a central concern of Wittgenstein's but not in a way that obviously supports Mouffe's arguments. Wittgenstein's remarks in the *Philosophical Investigations* do not support Mouffe's suggestion that we should respect differences between citizens.

Looking to *On Certainty* for support for Mouffe's views is more promising. In *On Certainty* Wittgenstein remarks on the possibility that ' $2 \times 2 = 4$ ' might have a *different* meaning or be nonsensical in Chinese[77]. He asks whether knowing that 'here is a hand' is *different* in kind from knowing the existence of the planet Saturn[78]. He compares differences in the meaning of words to differences in the functions of officials[79], talks about a king being brought to look at the world in a different way[80], and about the difference between 'us' and someone who says 'I don't know if I have ever been on the moon: I don't remember having been there'[81]. The kinds of differences discussed in *On Certainty* look more relevant to Mouffe's case because they clearly concern the kinds of differences in belief that we might want to think about in thinking about political discussion. We can learn from *On Certainty* that people do not just have disagreements of opinion, where each of the people in the conversation are speaking the same language, with the same kinds of evidential standards, and

where people have been raised in the same practices. Sometimes people speaking to each other come from an entirely different background, have different concepts, and have learned their language through engaging in different kinds of practices. The fact that differently situated people – kings, officials, people from different countries – come into conflict in a variety of ways in *On Certainty* suggests that it is relevant to political discussions. Once we start thinking about these kinds of questions, we might well have to revise our conceptions of rationality and conceptions of rationality are clearly relevant to constructing political visions.

In making her case, Mouffe cited passages from *On Certainty* which stress that we might not be able to justify our beliefs to one another and might have to resort to other means, such as persuasion, in order to change someone's mind. She is not wrong about the importance of these remarks for political philosophy. We should recognise that political disagreements might not just involve a straightforward disagreement over a matter of opinion where each side would accept the same things as counting as evidence that might settle the matter. We should acknowledge the role of the animal, the instinctual, and the arational in political disputes. To that extent, Mouffe is correct. If we want to gain an understanding of people unlike ourselves then we should recognize that their different practices might be tied up with different moral standards, different evidential standards, and different concepts. However, this does not imply that we should 'valorize' alternative ways of playing 'the democratic game' as Mouffe suggests. Wittgenstein's work does not imply that we should aim at democratic pluralism. His work, as he said, was descriptive and aimed at enhancing our understanding, not prescriptive. The

understanding that we reach having taken Wittgenstein's insights on board might incline us towards a particular social arrangement, but it is not obvious that it does. Recognizing that people might behave in different ways, have different evidential standards, and have different concepts does not imply that we should encourage people to behave in different ways, to have different evidential standards, and to have different concepts.

5 — Wittgenstein, Justice, and Liberalism

The vision of a liberal utopia in Rorty's work and the campaign for a radical liberal democracy in Mouffe's work are not supported by Wittgenstein's remarks about rationality, difference and disagreement. However, their visions are not obviously in conflict with Wittgenstein's remarks. The kind of remarks that Mouffe picked up on in *On Certainty* are clearly of some relevance to politics. So, I would like to explore whether a proper understanding of Wittgenstein's philosophical remarks might in fact undermine the kind of politics that Rorty and Mouffe have promoted. There is not space here to develop a full Wittgensteinian case against their kind of political vision, but I think there are a few considerations from Wittgenstein's work that point to problems with their liberal politics.

There are hints, in Mouffe's work, of the kind of metaphysics that can be found in the traditional philosophy: the kind of philosophy that Wittgenstein argues is confused. For example, she describes her own position as being «in contradiction» with the «immanentist ontology» of Hardt and Negri, and suggests that a very different ontology underlies her own work[82]. There are echoes, in this talk of opposing ontologies, of the way

in which Rorty sets himself against historical metaphysics but presents his own work as the negation of it rather than arguing that traditional metaphysics involves conceptual confusion in the way that Wittgenstein does. Wittgenstein does not present us with an ontology because he sees the philosophical quest to tell us what exists as muddled. He is critical of the whole project of ontology. What philosophers have presented as ontological claims are either grammatical statements posing as existential ones[83], nonsense[84], or just confused ways of making ordinary empirical claims[85].

This affinity with traditional metaphysics is something that Alessandra Tanesini has perceptively noticed as being present in Mouffe's central claims. Traditional philosophers have presented our understanding of other people as being deeply problematic and raised philosophical questions about whether what we take to be other people might be zombies (creatures indistinguishable from human beings but lacking consciousness). They reason, mistakenly, that because people sometimes keep elements of their mental life private, or hidden, that we cannot know what is going on with other people: «only I can know whether I am really in pain; another person can only surmise it»[86]. Wittgenstein responded to worries like this by noting that other people very often know whether other people are in pain. They might *see* that another is in pain (see them clutching an injured body part and wincing and crying) or they might infer it. In my own case it makes no sense to say that I know I am in pain – so I cannot be said to know it with greater certainty than somebody else. I cannot doubt that I am in pain when I am in pain – but the logical exclusion of doubt means the logical exclusion of knowledge too –

and «I cannot be said to learn of [my sensations]. I have them»[87]. Tanesini points out that this case – scepticism about other minds – runs parallel to something similar in Mouffe’s work. Mouffe claims that it is *not possible* to have «a society beyond division and power»[88] and that it is *not possible* for liberty and equality to be reconciled[89]. This ruling-out-of-possibilities is the kind of modal language associated with metaphysics (‘essence is expressed by grammar’ as Wittgenstein said[90]). The argument that society is inevitably divided because antagonism is an ever present possibility (because it is always possible that groups in society will fail to understand one another or be able to meet on common ground) parallels the argument of the sceptic – that it may be that in every case I do not know what is going on in somebody’s mind because I sometimes fail to know). In both cases, a strong modal claim about something being impossible (knowing others, achieving a society without division) is mistakenly inferred from particular instances of failures to understand or to know. As Tanesini says, Mouffe’s ‘paradox’ is

Tantamount to the claim that the conditions for the acknowledgement of some people are at the same time the conditions for impossibility of acknowledging other people... [but] why should it be true that if we acknowledge the claims that a person’s suffering has on us, then it must always be the case that there could be other people whose suffering we fail to acknowledge? There are, of course, limitations on what one can do. But this simple consideration does not show that we cannot acknowledge all the claims made on us. I am not suggesting for a moment that we do acknowledge all of

these claims. This fact is, however, an indication of our callousness, for which we should take responsibility. It is not a consequence of an inescapable paradox[91].

Of course it is always possible (and likely) that people will disagree in such a way that they do not share the same evaluative standards (the kinds of cases raised by Wittgenstein in *On Certainty* that Mouffe raises in arguing her case) but this kind of disagreement is not inevitable and does not provide an argument in favour of Mouffe's agonistic radical democracy[92].

To deny Mouffe's claim that society is essentially divided is not to claim that she is wrong in opposing the 'consensus' politics of neoliberalism[93]. Mouffe rejects class politics and wants to replace it instead with a frontier between 'the people' and 'the oligarchy', which she describes as a «discursive strategy»[94]. There is a stress on 'discourse' in her work, which is reminiscent of Rorty's talk of 'vocabularies'. For example, she stresses that 'democracy' should be the 'hegemonic signifier' around which diverse struggles are articulated[95]. However, this way of redrawing the lines creates a major problem for Mouffe's vision. Whereas the Marxists that she challenged have an account of where the power will come from that can challenge the owners of the means of production (i.e. the collective power of the working class), Mouffe has no similar account of how the 'oligarchy' might be made to concede power and end capitalism (an aim she is eager to achieve through reform). It seems naïve to think that oligarchs had not previously conceded power because the wrong vocabulary was being used in challenging them: as if speaking of 'democracy' rather than 'socialism' will suddenly lead to them handing over their wealth. How can the institutions of liberal de-

mocracy, which are currently dedicated to maintaining class rule, be repurposed to be used to end capitalism, as Mouffe wants? No clear answer is forthcoming from her. Rorty's work is similarly lacking in a clear answer to the question of how his liberal utopia would come about.

6 — Conclusion

Rorty and Mouffe are two prominent thinkers who have taken inspiration from the work of Wittgenstein. However, in both cases their vision is not supported by Wittgenstein's philosophy and, moreover, Wittgenstein's work can be used in challenging their political visions. In presenting themselves as contradicting the metaphysical theories of other philosophers Rorty and Mouffe are 'held captive' by the kind of pictures that entrance those philosophers[96]. Pace Mouffe, the hope for a society in which people are free and equal remains alive[97].

Bibliography

- ARRINGTON, R. L. Ontological commitment. In: R. L. Arrington and H-J. Glock (eds.), *Wittgenstein & Quine*, Abingdon, Routledge, 1996, pp. 196-211.
- BRICE, R. G. *Exploring certainty: Wittgenstein and wide fields of thought*. Lanham, Lexington Books, 2014.
- CALDWELL, B.; MONTES, L. Friedrich Hayek and his visits to Chile. *The Review of Austrian Economics*, 28, 2015, pp. 261-309.
- CONANT, J. « Introduction » to Putnam, H. *Realism with a human face*. Cambridge, Harvard University Press, 1990.

- CRARY, A. Wittgenstein's philosophy in relation to political thought. In: A. Crary and R. Read, *The new Wittgenstein*, London, Routledge, 2000, pp. 118-145.
- ELDRIDGE, R. Wittgenstein and the conversation of justice. In: C. Heyes (ed.), *The grammar of politics*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, pp. 117-128.
- ENGELS, F.; MARX, K. *The communist manifesto*. 1848. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch02.htm>
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and socialist strategy*. London, Verso, 1985.
- LOCKE, J. *Letter concerning toleration*. J. Tully (ed.), Indianapolis, Hackett, 1983 [1689].
- LOVIBOND, S. *Realism and imagination in ethics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- MOUFFE, C. *Gramsci and marxist theory*. London, Routledge, 1979.
- MOUFFE, C. *The democratic paradox*. London, Verso, 2000.
- MOUFFE, C. *For a left populism*. London, Verso, 2019.
- PUTNAM, H. *Pragmatism*. Oxford, Blackwell, 1995.
- ROBIN, C. Nietzsche's marginal children: On Friedrich Hayek. *The Nation*, 2013.
- RODGERS, S. Starmer: If we are to complete the journey safely, the roadmap needs clear directions. *LabourList*, 2020.
- RORTY, R. *Objectivity, relativism and truth, philosophical papers*. Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, R. Hilary Putnam and the relativist menace. In: *Truth and progress: Philosophical papers*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 43-62.

- RORTY, R. *Philosophy and social hope*. London, Penguin, 1999 (this book includes the papers «Back to Class Politics», «Failed Prophecies and Glorious Hopes», «Globalization, the Politics of Identity and Social Hope», «Pragmatism and Law: A Response to David Luban», «Trotsky and the Wild Orchids», «The Unpatriotic Academy», and «A World without Substances or Essences». Page references in footnotes are to this volume).
- RORTY, R. Wittgenstein and the linguistic turn. In: *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 160-175.
- SHAPIRO, P. One root cause of pandemics few people think about. *Scientific American*, 2020. <https://blogs.scientificamerican.com/observations/one-root-cause-of-pandemics-few-people-think-about/>
- TANESINI, A. In search of community: Mouffe, Wittgenstein and Cavell. *Radical Philosophy* 110, 2001.
- WHITING, D. (ed.) *The Later Wittgenstein on Language*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.
- WISDOM, J. *Philosophy and psycho-analysis*. Oxford, Oxford University Press, 1953.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. London, Routledge, 1961.
- WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. Berkeley, University of California Press, 1967.
- WITTGENSTEIN, L. *On certainty*. Oxford, Basil Blackwell, 1969.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and J. Schulte (revised 4th edition by P. M. S. Hacker and J. Schulte), Oxford, Wiley- Blackwell, 2009.

[1] Robert Vinten is a postdoctoral research fellow in the FCT project Epistemology of Religious Belief: Wittgenstein, Grammar and the Contemporary World (PTDC/FER-FIL/32203/2017) at IFILNOVA, Universidade Nova de Lisboa, rvinten@fcsh.unl.pt

[2] See, for example, Richard Eldridge's (2003) 'Wittgenstein and the Conversation of Justice', where he argues that «... a kind of substantive or weak perfectionist liberalism» follows from «... the condition of the human person that is enacted in *Philosophical Investigations*» (pp. 127-8) and Robert Brice's (2014) *Exploring Certainty*, (pp. 86-94) where he argues that there are hints of liberalism in Wittgenstein's remarks, although he ultimately concludes that there is no better case to be made for him being a liberal than for him being a conservative. For a discussion of Brice and Eldridge's arguments see Chapter 4 of my *Wittgenstein and the Social Sciences*, London: Anthem Press, 2020.

[3] These are, of course, interconnected. Deforestation, factory farming, and battles over fossil fuels promote global heating, and have also been connected to a growing risk of new viruses spreading throughout the world. A recent article in *Scientific American* notes that «the conditions in which we often farm animals today – crowding tens of thousands of animals wing-to-wing or snout-to-snout – serve as «amplifiers» for viral pandemics» (Shapiro, P. «One Root Cause of Pandemics Few People Think About», March 24th 2020, <https://blogs.scientificamerican.com/observations/one-root-cause-of-pandemics-few-people-think-about/> (accessed 04/05/2020)).

[4] Although Locke argued for toleration in religious matters he nonetheless thought that atheists were excluded from being tolerated: «those are not at all to be tolerated who deny the being of a God» (*Letter Concerning Toleration*, J. Tully (ed.) Indianapolis: Hackett, 1983 [1689]) and nor are Catholics or Muslims to be tolerated (because they owe their allegiance to foreign powers).

[5] Hayek said this in the course of defending the Chilean dictator, Pinochet, in an interview with the Chilean newspaper *El Mercurio* but he also gave encouragement to the Portuguese dictator António Salazar. He sent Salazar a copy of his book, *The Constitution of Liberty*, with a cover note saying that he hoped it would help Salazar «in his endeavour to design a constitution which is proof against the abuses of democracy» (see Robin, C. «Nietzsche's Marginal Children: On Friedrich Hayek», in *The Nation*, May 7 2013.) Hayek said that Salazar «attempted the right path» and argued that there was more personal liberty under Salazar than in many democracies (see Caldwell, B. and Montes, L. «Friedrich Hayek and his visits to Chile», *The Review of Austrian Economics*, 28, 2015, pp. 261-309 – the article also contains the quote, just mentioned, from the *El Mercurio* interview).

[6] One of the friends of the family was Carlo Tresca, a trade unionist who had been part of the Dewey Commission, which cleared Leon Trotsky of charges made during the Moscow trials. See «Trotsky and the Wild Orchids», p. 6.

[7] Ibid. p. 7 (Norman Thomas was the Socialist Party candidate for President for six consecutive elections, 1928 onwards, and his office was close to where Rorty's family lived).

[8] Ibid. p. 8.

[9] Rorty, R. «Failed Prophecies, Glorious Hopes», pp. 202-3.

[10] Ibid. p. 203. The goal of a classless society in which the «free development of each is the condition for the free development of all» is precisely that laid out in the *Communist Manifesto*. In the second chapter of the *Communist Manifesto* Marx and Engels say that «in place of the old bourgeois society, with its classes and class antagonisms, we shall have an association, in which the free development of each is the condition for the free development of all». (available here: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch02.htm> accessed 27/05/2020)

[11] Mouffe, C. *For a Left Populism*, pp. 2, 12, 34, 41, 61.

[12] Ibid. pp. 76-7, 87. She edited a work on Gramsci and Marxist theory (*Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge, 1979) in the late 1970s and is perhaps most well-known for her work with Ernesto Laclau – *Hegemony and Socialist Strategy*.

[13] Ibid. pp. 46-7.

[14] Mouffe, *For a Left Populism*, p. 60.

[15] Ibid. p. 81.

[16] Ibid. p. 38.

[17] Rorty, R. «Trotsky and the Wild Orchids», p. 17.

[18] Rorty, R. «Failed Prophecies, Glorious Hopes», p. 202.

[19] Ibid. p. 205.

[20] Rorty, R. «Trotsky and the Wild Orchids», p. 15.

[21] Ibid. p. 17.

[22] Rorty, R., «Back to Class Politics», p. 260.

[23] Rorty, R., «The Unpatriotic Academy», p.252.

[24] Mouffe, C. *For a Left Populism*, p. 48.

[25] Ibid. pp. 39-40.

[26] Ibid.

[27] Ibid. p. 3, p. 49.

[28] Rorty, R. «Globalization, the Politics of Identity and Social Hope», p. 235.

[29] Ibid. p. 236.

[30] Mouffe, C. *For a Left Pluralism*, p. 15.

[31] Ibid. p. 42.

[32] Ibid. p. 48.

[33] Ibid. p. 50.

[34] Ibid. p. 88.

[35] Ibid. p. 43

[36] Rorty, R. «Globalization, the Politics of Identity and Social Hope», p. 232. In her recent work Mouffe has said that she follows Rorty in thinking that «allegiance to democracy and the belief in the value of institutions does not depend on giving democracy an intellectual foundation» (*For a Left Populism*, p. 75).

[37] Rorty, R. «Hilary Putnam and the Relativist Menace», in *Truth and Progress* (1998), p. 244.

[38] In «a World without Substances or Essences» Rorty says that we should see language «as providing tools for coping with objects rather than representations of objects, and as providing tools for different purposes», *Philosophy and Social Hope*, p. 65.

[39] For example, he talks approvingly of Dewey hoping that «we would stop using the juridical vocabulary which Kant made fashionable among philosophers and start using metaphors drawn from town meetings rather than tribunals» (in «Pragmatism and Law: A Response to David Luban» , p. 111).

[40] Rorty, R. «Wittgenstein and the linguistic turn» in *Philosophy as Cultural Politics*, Vol. 4 *Philosophical Papers*, p. 166.

[41] Ibid. p. 172.

[42] It is worth briefly noting here that Wittgenstein never actually employed the slogan used by Rorty. It was first offered up by John Wisdom as epitomising Wittgenstein's view [Wisdom (1953), p. 117].

[43] For example, he quotes Sabina Lovibond approvingly when she says that «an adherent of Wittgenstein's view of language should equate that goal with the establishment of a language game in which we could participate ingenuously, while retaining our awareness of it as a specific historical formation. A community in which such a language game was played would be one... whose members understood their own form of life and yet were not embarrassed by it» (quoted in Rorty, R. *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers* Vol. 1, p. 32, fn15. The passage is originally from Lovibond, S. *Realism and Imagination in Ethics*, p. 158) and presumably Rorty thinks that Lovibond's talk of establishing a language game parallels his own talk of shifting vocabularies.

- [44] Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, §119. Elsewhere he says that «to say that this proposition ['This is how things are'] agrees (or does not agree) with reality would be obvious nonsense» (§134). See also §§246, 252, 282, 464, 524.
- [45] Rorty, R. «Hilary Putnam and the Relativist Menace» in *Truth and Progress*, p. 49.
- [46] Rorty, R. *Philosophy and Social Hope*, p. xvi.
- [47] *Ibid.* p. xviii.
- [48] Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, §116.
- [49] *Ibid.* §127 («The work of the philosopher consists in marshalling recollections for a particular purpose»).
- [50] *Ibid.* §464.
- [51] *Ibid.* §309.
- [52] Conant, J. «Introduction» to Putnam, H. *Realism with a Human Face*, p. iii.
- [53] Rorty, R. «Hilary Putnam and the Relativist Menace», p. 47, fn. 17.
- [54] Cray, A. «Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought», pp. 127-8.
- [55] Putnam, H. *Pragmatism*, p. 39. Putnam gives a fairly lengthy account of why Wittgenstein is not a pragmatist on pages 27-56 of the same book.
- [56] For example, in the *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein's early masterpiece, he said unequivocally that «philosophy is not one of the natural sciences» (4.111) and in the *Philosophical Investigations* he says that «our considerations [in philosophy] must not be scientific ones» (§109). Philosophy, unlike science, describes linguistic norms (§124).
- [57] Rorty, R. «Wittgenstein and the linguistic turn», p. 166.
- [58] *Ibid.* p. 172.
- [59] Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, §43.
- [60] Rorty, R. «Wittgenstein and the linguistic turn», p. 172.
- [61] Whiting, D. *The Later Wittgenstein on Language*, p. 4.
- [62] See the end of section 2, above.
- [63] Mouffe, C. *For a Left Populism*, pp. 87-8.
- [64] *Ibid.* p. 43.
- [65] *Ibid.* p. 15.
- [66] Mouffe, C. *The Democratic Paradox*, p. 77.

[67] Ibid. p. 60.

[68] Ibid. p. 61.

[69] Wittgenstein, L. *On Certainty*, §204.

[70] Mouffe, C. *The Democratic Paradox*, p. 70.

[71] Ibid. Note: this fits with her claim in *For a Left Populism*, that «allegiance to democracy [is] not based on rationality but as participation in forms of life» (see footnote 35, above).

[72] Wittgenstein, L. *On Certainty*, §611.

[73] Ibid. §612.

[74] Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, §66.

[75] Mouffe, C. *The Democratic Paradox*, p. 73.

[76] Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, §109.

[77] Wittgenstein, L. *On Certainty*, §10.

[78] Ibid. §20.

[79] Ibid. §64.

[80] Ibid. §92.

[81] Ibid. §§332-38.

[82] Mouffe says that: «in the case of Hardt and Negri, their refusal of representation and sovereignty proceeds from an immanentist ontology that is clearly in contradiction with the one that informs my conception of radical democracy» (*For A Left Populism*, p. 55).

[83] See Wittgenstein's *Philosophical Investigations* §371 – *Essence* is expressed in grammar – and §373 Grammar tells us what kind of object anything is. (Theology as grammar).

[84] See *On Certainty* §35, where Wittgenstein notes that 'there are physical objects' is nonsense.

[85] See *Zettel* §69 - ««The colour brown exists» means nothing at all; except that it exists here or there as the colouring of an object» – and *Philosophical Investigations* §58 – «In reality... we quite readily say that a particular colour exists, and that is as much to say that something exists that has that colour». Robert Arrington presents an excellent discussion of these passages in relation to Quine's ontologising in his paper «Ontological Commitment» (in Arrington, R. and Glock, H.-J. *Wittgenstein & Quine*, London: Routledge, 1996).

[86] Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, §246.

[87] Ibid.

[88] Mouffe, C. *For a Left Populism*, p. 88.

[89] Ibid. p. 43.

[90] *Philosophical Investigations*, §371.

[91] Tanesini, A. «In search of community: Mouffe, Wittgenstein and Cavell» in *Radical Philosophy*, Issue 110, Series 1, 2001, p. 18.

[92] Another way in which Wittgenstein's work can be used to criticise Mouffe that I will briefly mention here is that Mouffe draws on Spinoza in formulating her take on politics and thinks it makes sense to speak of the *conatus* as experiencing «affects that will move it to desire something and act accordingly» (p. 74, *For a Left Pluralism*). However, this fails to respect the grammatical rule according to which psychological predicates can only be applied to human beings and creatures that behave like them. As Wittgenstein observes «only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious» (*Philosophical Investigations* §281). In this instance, what Mouffe says does not make sense. However, this is a relatively minor point compared to the point highlighted by Tanesini, which challenges Mouffe's central philosophical prop.

[93] The politics of 'consensus' has recently re-emerged in the United Kingdom after Jeremy Corbyn's departure as Labour leader. Keir Starmer, the new Labour leader, has repeatedly made calls for consensus between the government and his own party and has called on Labour supporters to have the «courage to support» the Conservative government. (See: <https://labourlist.org/2020/05/starmer-if-we-are-to-complete-the-journey-safely-the-roadmap-needs-clear-directions/> accessed 9th June 2020)

[94] Mouffe, *For a Left Populism*, p. 5.

[95] Ibid. p. 51.

[96] Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, §115 – «A picture held us captive. And we couldn't get outside it, for it lay in our language, and language seemed only to repeat it to us inexorably».

[97] Incidentally, Wittgenstein was sympathetic to the vision of a classless society. He saw hope in Russia after the revolution there in 1917 and told Rush Rhee that «if anything could destroy my sympathy with the Russian regime, it would be the growth of class distinctions» (Rhee, R. «Postscript» in *Recollections of Wittgenstein*, edited by Rush Rhee, 1984, p. 205.)

9

The *Eudaimonia* of the book in question: archaeology of contemporary forms of reading

Daniel Melo [1]

This article proposes a reflection on the place of books and reading in our contemporaneity, understood in a broad sense. It seeks to critically analyse the time we are currently in, which is broadly speaking the time post-*Ancien Régime*, the time of citizens and the masses, without forgetting the importance of certain longer-lasting cultural legacies.

It is therefore not restricted only to the present but intends to help understand it by widening its focus. It also addresses inextricable phenomena, such as the digital and the Internet, since four decades of collective dissemination and appropriation have solidified them in time enough so they can be addressed by the history of the present time[2].

To match the theme of the colloquium, this proposal appeared to be the most meaningful for a researcher concentrating on the contemporary history of reading, books, and publishing. Although still a work in progress, the aim is for this to shed light on some meeting points between politics, society, and culture, boosting interrelationships that could not be unveiled in an analysis restricted to a single subfield. Another aim was to analyse connections with technology. It is not about assessing technology itself, however, but rather looking at certain underlying intentions and technology's use in collective trends that have already been relatively widely established and analysed. Against this backdrop, this text is not designed to be systematic or panoramic but instead to provide paths for interpreting some of the questions that have been deemed most pressing today based on a review of the academic literature available, including qualitative, quantitative and mixed studies and accounts from several fields and intellectual backgrounds.

This paper is divided into 4 interconnected parts: 1) topographies of books and publishing – from scarcity to an abundance of books that hides all the rest; 2) archaeology of forms of reading – from «long reading» to «discontinuous, segmented and fragmented reading»; 3) archaeology of forms of communication – control, manipulation and immersion, erosion of reflection, introspection and critical thinking; 4) other causes that inhibit self-knowledge and empowerment, regarding memory, reasoning and pedagogical-ideological twisting.

1 — Topographies of books and publishing – from scarcity to an abundance of books that hides all the rest

Until around half a century ago (generally speaking), one of the key problems related to culture and books was their relative scarcity. Scarcity in terms of the total number of volumes per capita, taken globally (despite all the revolutions since Gutenberg and the impressive growth in libraries), but also, above all, scarcity of access, the difficulty faced by many in accessing books and having time to read them.

Today, certain agents or influential experts suggest that we have shifted to the extreme opposite. They talk of a world of «superabundance» in response to «hyper-individualism» and «extreme individuality», in the words of Mexican publisher Tomás Granados, inspired by an influential Mexican essayist, Gabriel Zaid[3]. Whether or not there is superabundance for all, the supply has been directed towards responding to hyperindividualism[4]. The publishing market (and the digital market in general) was formed to feed that atomised perspective, where there does not seem to be a place or environment favourable to other collective, community-based perspectives on life, with shared texts and reading in the workplace, in the street, at home, in areas for socialisation in general[5]. Even in schools themselves, reading is still extensively viewed in an instrumental (and individualised) way, whether or not it takes place in the classroom. As a result, it has barely extended into other modes, contexts, spaces and sharing (see Lopes, 1997, p. 181[6]).

Furthermore, the superabundance mentioned has hidden the rest, which includes a wide range of inequalities of differing types:

- in terms of the geographical distribution of books among different geopolitical regions (e.g. the predominance of the USA and part of Europe, see Iglesias, 2011) and within several territories of each country;

- within social classes and groups (since those with higher income and/or free time often have more books and/or reading time and/or greater capacity for making more plural, critical choices);

- regarding different perspectives on books and reading according to age group, for example the decline in reading and the status of books among young people aged 15 to 19 in France at the end of the 20th century (Baudelot et al., 1999, in Chartier, 2002, p. 103);

- regarding the existence of groups with different cultural capital, for example among university students who study literature and others, or among those whose parents have academic qualifications and those who do not, etc. (see Chartier, 2002, p. 102; also Lahire, 1997);

- in the profile of publishing itself, which is more dependent and focused on titles linked to «guaranteed sales» (school books) or quick sales (bestsellers), due to the quick turnover observed for decades and the need for large conglomerates in the sector to renew their supply to capitalise on the costs of industrial distribution and maintain profits (Legendre, 2013, p. 30);

- in access to critical, plural mediation without conflicts of interests (Costa, 2006, p. 2);

· and even its influence in creating imbalances between different modes of reading.

All these things may be redoubled in the case of inequality of access to the Internet and e-books (Chartier, 2002, p. 112).

As individuals felt (and feel) swamped by texts, the solution was to accentuate a proliferation of other texts that could present them more briefly, from reading guides to literature reviews, top sellers, lists, collections, interviews, reports but above all reviews and concise and specific opinion texts (see Muniz Sodré in Soares, 2005, p. 8).

But what many scholars believe to be more serious and at the heart of a cultural crisis for books and reading is the decline in bibliodiversity in the world[7]. In other words, perception and cross-linking of data or indicators (since there is no specific indicator for assessing an issue as complex as this one) suggest a sustained decline (since the 1970s-1990s) in the area of social and human sciences in number of titles and sales by volume; in a sustained decline in «great readers»: readers who read a lot of books per year (around fifty titles). Both phenomena have been studied in several Western countries, including France, the USA and Portugal (for France, see Chartier, 2002, pp. 102-4 and Donnat, 2010). But we could also mention other areas in sharp decline: theatre, poetry, non-academic paid periodicals, etc. (for France see Donnat, 2010) or academic monographs in favour of journals (for the USA, see Chartier, 2002, p. 103). For sociologists such as Muniz Sodré, the Internet era really is the «zero time» of literature (see Soares, 2005, p. 6).

That evolution and decline in bibliodiversity has been associated (although not exclusively[8]) with increasing concentration of businesses in the publishing and media sectors, which has imposed oligopolies or monopolies in each country or supranational space (such as the EU). Operating in disloyal competition, they have contributed (and continue to contribute) to the increasing disappearance of bookshops, publishers, distributors and others[9]. This has therefore led to impoverishment of these crafts as professional activities, as many new independent publishers do not live exclusively from that activity, or publish significantly fewer new titles. In Portugal, for example, and according to a variety of information on the closure of spaces linked to the publishing world in the last 20 years (studies by the OAC and CIES-IUL in Neves, 2012 and Neves et al., 2014 respectively), this has led to a considerable reduction in the group of qualified people working in the sector, from publishers and booksellers to reviewers, sales and distribution assistants and perhaps translators. This is even more relevant because the diversity of agents working in the book publishing sector is at the heart of the definition of the concept of bibliodiversity, which is an elementary minimum of variety of supply produced, put into circulation and kept by the highest number of agents possible (see IAIP, 2014; Sapiro, 2011; Hawthorne, 2014a and 2014b).

Together, these factors have caused a retreat in investment in new authors, new themes, new approaches, new trends, etc., and have influenced a certain standardisation of authors, themes, approaches, trends, with a loss of innovation, risk, heterodoxy, pluralism[10]. Legendre (2013, p. 30) discusses a standardisation of book production. And Alberto Manguel (2005)

talks of the transformation of bookshops into supermarkets and publishing houses into factories for producing objects with a sell-by date, as if they were yoghurts.

As publishing and books do not exist in a bubble, these trends towards a concentration of institutions and choices have also occurred in related fields as demonstrated in certain studies about the media and the Internet (e.g. Klinenberg, 2006 and 2007 and Furtado, 2009, pp. XXIII-XXVII). The zenith of this process was the creation of digital platforms, i.e. «digital infrastructures that enable interaction between two or more groups that position themselves as intermediaries and bring with them new users; consumers, advertisers, service providers, producers, suppliers and even physical objects» (Furtado, 2019, p. XXVII). This category currently includes «GAFA (Google, Amazon, Facebook and Apple and other «technological conglomerates»)»[11].

2 — Archaeology of forms of reading – from «long reading» to «discontinuous reading»

With the expansion of the digital around the planet or, more narrowly, what Chartier (2002, p. 21) has called the «revolution of digital text», three major changes have been observed.

The first deals with the «order of discourse», in other words, the former «relationship between types of objects (books, daily newspapers, magazines), categories of texts and forms of reading» was broken, since with the digital «a single device, the computer, [...] lays before the reader several types of texts traditionally distributed into different objects» (Chartier, 2002,

p. 23). Chartier (*ibid.*) concludes: «this creates a continuity that no longer distinguishes between different discourses based on their materiality».

This phenomenon has made it more difficult to «distinguish between, classify and rank discourses» (*ibid.*), which erodes the legitimacy of some of them (see the crises of journalistic discourse, swamped first by infotainment and tabloidisation, and later by fake news/misinformation and «echo chambers»). It has also become harder to «perceive a work as a work», since the fragmented reading that prevails has made it harder to understand the «identity» and «consistency of the text as a whole» (Chartier, 2002, p. 23).

The second crucial shift deals with the «order of reasons», since «electronic textuality makes it possible to develop argumentations and demonstrations according to a rationale that is no longer necessarily linear or deductive». And because, as a result, «readers can check the validity of any demonstration by personally consulting texts (but also images, recorded words or musical compositions) which are the object of analysis if, of course, they are accessible in digital form» (Chartier, 2002, pp. 24-5, also 108)[12].

The third change deals with «the order of ownerships», which encompasses a «legal sense – which underpins literary ownership and copyright» and a «textual sense – which defines the characteristics or properties of texts» (Chartier, 2002, p. 25, also 110). Since electronic texts can be displaced, cut out, extended and recomposed, this erases the attribution of authorship (and publishing) from original texts (and media), calling into question a work as an «identified unit since the 18th century at least, due to its stability, uniqueness and originality» (*ibid.*).

As a result, these changes have had and continue to have implications for the erosion of critical thinking, public scrutiny, authorial identity and the viability of a significant portion of publishing (independent, to a large extent). From here we can arrive at other derivations connected to reading.

Based on observations by Antonio Rodriguez de las Heras, Chartier (2002, p. 31) mentions that reading a digital text is like surfing the net: «a discontinuous, segmented, fragmented reading». This way of reading «seems disorientated or inadequate with regard to texts whose appropriation requires continuous, attentive reading, familiarity with the work and an understanding of the text as an original, coherent creation» (*ibid.*).

Put differently, although the Internet is a transmitter of written culture, it does this transmission with damaging effects on reading written texts (especially the type of text called a book, i.e. longer texts): firstly, its formation around speed (or instantaneity) has encouraged dominance of the visual and audiovisual, since these forms have been more easily and/or quickly absorbed. But, above all, by introducing the field of discontinuous, segmented and fragmented reading, it has made it more difficult to perform other types of reading that came before (such as continuous reading of a coherent, relatively long text that invites a slower, more attentive, calmer reading and, therefore, greater potential for stimulating concentration, reasoning and/or abilities for narration, creativity and imagination)[13]. The erosion of this other mode of reading has had and continues to have harmful effects on concentration in general, on development of a capacity for reflection and, as a result, self-knowledge and empowerment, not just of citizens but of communities.

One of the pioneers of reflection on how reading on the Internet began to change ways of thinking and reading was Nicholas Carr, in 2008, opening a debate that continues today. For Carr, reading on the Internet has demobilised deep reading, where deeper and more critical reflection (deep thinking) can emerge,[14] and often diverts us from our own focuses of interest to commercial, political or other focuses of interest that are of interest to advertisers. These lessons were then confirmed in a study by University College London on users of 2 popular search websites: «it is clear that users are not reading online in the traditional sense; indeed there are signs that new forms of «reading» are emerging as users «power browse» horizontally through titles, contents pages and abstracts going for quick wins. It almost seems that they go online to avoid reading in the traditional sense» (cited in Carr, 2008). Specialists in developmental psychology such as Maryanne Wolf (of Tufts University and author of *Proust and the Squid: The Story and Science of the Reading Brain*) have highlighted the Internet's tendency to encourage a «reading style» focused on «efficiency» and «immediacy» and have repeated the same concern with the reduction in deep reading. A later study suggested the emergence of cognitive changes associated with the «Google effect», i.e. «the tendency to forget easily accessible information if we look for it on the Internet from search engines [...] rather than retaining it in our memories» (Sparrow, Liu & Wegner, 2011).

I therefore propose connecting discontinuous, segmented and fragmented reading with the idea of acceleration, greater speed in accessing, processing and using information. Using information with hands-free on-screen reading makes it easier to write while reading the text[15]. In other words, it encourages

people to carry out several tasks at the same time. This question of acceleration in communication is in turn connected to a growing trend in multitasking in the day-to-day lives of many citizens, in leisure, in their intimate lives and at work. A question that goes back to «accelerated time», «time without entropy», which has dominated «the closest everyday reality» for some decades to the present, as analysed by André Barata (2018, pp. 17-22, citations 18, 17 and 21 respectively)[16].

In fact, an understanding that there is no time for slow, linear time in personal everyday lives has been around for decades (or the idea that there is less and less time for slow, linear time). Bhaskar (2013, p. 3) warns of the «decline in long reading» as an «alarming macrotrend» (citations from Furtado, 2019, p. XXIX), despite being an author who does not view publishing as being in a dramatic crisis but rather in a new crisis of renewal to join the others that came after invention of the press. Muniz Sodré guarantees that «long reading shall be abolished» (although only «in the long term», see Soares, 2005). We can therefore talk about a crisis in reading, a certain reading, in times of induced acceleration, largely arising from contagion of constant connectivity and the appeals and stimulation that this can cause. As Mário Dionísio said in a class in the 1950s, through the gaze of his student Eduardo Prado Coelho: «my first praise to slowness came from a teacher, Mário Dionísio who, faced with the proliferation of what were called «rapid reading methods» or «scanning» appropriate for the dizzying rush of businessmen (today there must already be «non-reading methods», he would say in classes «what we need is more and more slow reading methods»» (Coelho, 2004, p. 90).

Put differently, strictly speaking, (digital) screen civilisation has not exactly imposed the «death of the reader and the disappearance of reading», but nor has it brought us a brave «new era of communication» (expressions from Chartier, 2002, pp. 105 and 107 respectively).

Chartier (2002, p. 115) also tells us of several threats contained in this era of digital text (communitarianism vs. cultural monolithism, empire of conglomerates): «it can lead to a loss of any common reference, to the separation of identities, the exacerbation of particularisms. Or it can, inversely, impose the hegemony of a single cultural model and the always mutilating destruction of diversities» (*ibid.*). It can also lead to the «embargo and control of the most powerful multimedia companies over the formation of digital databases» (*ibid.*).

3 — Archaeology of forms of communication – control, manipulation and immersion, erosion of reflection, introspection, and critical thinking

Another relevant issue is related to the superabundance of content in the digital context in general, with Internet users incessantly producing messages of all kinds (written, audio, visual, audiovisual), addresses, pages, accounts, profiles, etc. (Coleman, 2010, in Portela, 2019, p. 53).

A scholar on these matters, Manuel Portela, highlights that «virtualised multiplication [...] today appears to be less the open workshop for experimentation with identities that Sherry Turkle foresaw in the 1980s and 1990s (Turkle, 2005 and 1995), and more a global control of online behaviours that algorithmic analysis – including data generated by clicks that we make from

link to link and through written correspondence itself – makes possible as a strategy for observing and monitoring individual thoughts and desires» (Zuboff, 2019 apud Portela, 2019, p. 53).

On this question of using the Internet for observing, controlling and manipulating likes, attitudes and behaviours, in addition to a growing number of studies, it is important to note that some significant cases have emerged in the public sphere, such as the Facebook-Cambridge Analytica case. Legal investigation of this in Europe found that the mega social network had sold gigantic databases containing the private records of customers to political consultants (without proper authorisation) for political misinformation purposes as part of campaigns it worked on: Trump's 2017 presidential campaign and the Brexit campaign for the United Kingdom's departure from the European Union (Alcântara, 2019, p. 8; Hoyle, 2019, p. 12; Pereira, 2019b, p. 59).

In 2017, the UN revealed that the «lack of control and proliferation of hate speech against Myanmar on Facebook has triggered «an ethnic cleansing» in the country, targeting the Muslim Rohingya ethnic minority» (Hoyle, 2019, p. 12).

In fact, Facebook mentor and CEO of Facebook, Mark Zuckerberg, demonstrated his willingness to deliver private correspondence and personal data to friends immediately after the company was set up, and later made himself available to provide other people's personal data to company directors (in 2012-2015), therefore long before the Cambridge Analytica case (Pereira, 2019a, p. 58).

Another investigation (started by a former software engineer at the company and explored by journalists of the reference newspaper *The Guardian*) found that for several years (or

decades?) rival mega-company Google used and continues to use an algorithm on its YouTube service for pushing content according to discriminatory criteria promoting (politically and socially motivated) violence, promoting political bias (for example, selecting content that is more favourable to Trump and unfavourable to Clinton during the 2017 presidential election campaign), focusing on controversies and stupefying sensationalism or oddities (Lewis & McCormick, 2018; see also Sutter, 2018).

Google was even fined by the French government in 2019 for improper use of user data, violating users' privacy (Hoyle, 2019, p. 12), which brings us to the conclusion that digital platforms share this trend towards committing the same types of abuses[17].

The issue of the use of sophisticated algorithms for the purposes of commercial and political manipulation was extended to rival company Facebook and was even a source of conflict within the company, something that has since been publicly recognised[18]. McNamee, former Facebook backer, asserts that the company's algorithms «favour misinformation over accuracy and messages containing extreme language over neutral messages, because the latter get more attention and connection with users and, therefore, more revenue from advertising» (Hoyle, 2019, p. 13).

Furthermore, several governments and their state apparatuses have set up spying, surveillance, censorship and information manipulation mechanisms on the Internet that are so broad-reaching that in some cases they will have covered a massive quantity of data, metadata and information transmitted by citizen-Internet users from all over the world, including government authorities and heads of state (see the 2013 Snowden

case in Snowden, 2019; also Pereira, 2019b and Estanque, 2019; see the case of official Russian interference in the 2017 US presidential elections via Facebook, Instagram and Twitter in Hoyle, 2019, p. 12).

The responsibility of certain governments was double, because the intrusive capacity of large digital platforms itself was made possible by growing deregulation of the digital landscape, including the European Union through the inaction of the European Commission (see the track record since 2010 in Cádima, 2018).

Also regarding the impoverishment of critical research practices and the ability to produce knowledge, several authors have signalled Internet search engines, particularly Google, as projects that have that harmful effects. This is an academic reflection that is currently ongoing and has produced lively debates in the public realm for more than a decade (see Carr, 2008; Sutter, 2018). Carr argues that Google is the zenith of the Internet with regard to the aim of «efficient and automated collection, transmission and manipulation of information», presented as a synonym of intelligence^[19] and following a rationale rooted in industrial Taylorism. This is recognised by its highest manager: «Google, says its chief executive, Eric Schmidt, is «a company that's founded around the science of measurement», and it is striving to «systematize everything» it does» (Carr, 2008). Carr concludes: «what Taylor did for the work of the hand, Google is doing for the work of the mind» (*ibidem*).

Connected to this, many researchers, teachers and educators have raised questions about the exclusive and acritical use of the best known online electronic encyclopaedia, to which

Google directs certain types of searches – Wikipedia – for having incorrect or incomplete information. However, others highlight how useful, comprehensive and easy to access it is.

But what is in question is deeper and more general: most of these devices (Facebook, Google, etc.) were deliberately created to lock us into their never-ending whirlwind of constantly accessible and unstoppable content, with hyperlinks that can be endless, animated, intrusive visual appeals, newsfeeds and immediate satisfaction, quick contact and feedback, likes, emoticons, recommendations and other rewards. This has even been publicly recognised by several of their mentors and has been analysed in more or less recent studies[20].

Scholars of communication and language, such as Muniz Sodré (Soares, 2005) and Luís Carmelo (2003[21]), mention that Western societies are currently undergoing a process of diminishing values (which has been going on for decades), with implications for reading and consumption of culture in general. This is influenced by the expansion of an aestheticisation of social life, driven by a «discourse of aesthesia, a kind of experience of public space that is more passionate and affective»[22]. And returning to this latter issue, sociologist Illouz (2019) dedicated her latest book to «emotional goods», as emotions and goods are increasingly co-produced by an enormous variety of industries (tourism, music, cinema, sex or psychotherapy) with the aim of transforming or improving individuals' egos.

Abundance in the digital world has accentuated what several communication theorists call information overload, a concept proposed in 1964 that involves citizens' difficulty in sorting out which information is relevant and trustworthy for

understanding subjects that relate to them and the surrounding context in general[23]. Together with targeting and the constant attraction of Internet users' decisions implemented by the great digital platforms (or digital business chains), this causes critical and citizenship capacities to be weakened. As Estanque mentions (2019): «faced with this immense voracity of communication and information, human beings burn out in the never-ending search for information, in an exhaustive effort without a defined target, but unable to enrich knowledge. In short, «*Homo digitalis*» corresponds to immersion of the individual in a sea of flows and digital equipment that penetrate and dominate our personal identities. On the face of it, the world and knowledge are in everyone's pockets. In reality, this intoxicating digital iconography appears to annul citizens, while at the same time promoting mass cloning of alienated consumers»[24].

Jalali (2019), in turn, calls attention to the erosion of democratic debate caused by political polarisation, which started before the digital but has been strengthened by the configuration of the Internet around algorithms (which serve things in which the user has shown interest, thereby stimulating «echo chambers» where increasingly we hear ideas we already believe in») and the tendency of social networks towards agonistic, simplified and polarised confrontation[25].

In short, it is not only abundance that citizens must face at the moment: it is actually a growing[26] and unstoppable immersion in the digital continuum, which several scholars mention as a «digital culture of permanent connectivity». This culture is transforming subjects' relationships with themselves and others: according to Portela (2019, p. 55), the «observation of

digital native children and young people has shown that individuals' very sense of self is shifting to depend on the responses of others, mediated by communication systems. Moreover, research suggests that communication mediated by computers alters the ability to develop empathy. In other words, the need for a constant connection interferes with the capacity for introspection – limiting the conversations that individuals have with themselves and the resulting reflexivity – and, at the same time, it diminishes the ability to imagine the places of others». A «ubiquitousness and permanence of communication» is threatening «face-to-face conversation», «a fundamental process of building humans», «in the realms of family, work, politics or intimacy» (Turkle, 2015, in Portela, 2019, p. 55). One of the ways which is indicated as generating perverse effects is email, due to its «effects of interrupting prolonged intellectual work» and its involvement in the «rationale of bureaucratising and standardising work and organisation management processes» (Cal Newport in Portela, 2019, p. 61n1).

4 — Other causes that inhibit self-knowledge and empowerment, regarding memory, reasoning, and pedagogical-ideological twisting

Comprehension of textual content is greater on paper than on screens, especially among children, according to existing studies[27]. These conclusions go against certain fashionable discourses that the digital should occupy everyday routines at school (and beyond) as if it were a second skin. The obsession with technology has costs, which in this case are counterproductive: although school is presented as a space for careful study (and, therefore, mental concentration), in practice these types of trends

regarding the mode of reading reward immediateness and dispersion, and are «highly incompatible» with concentration, due to the «association of these devices with short interactions and immediate rewards» (citation by researcher Ladislao Salmerón in Silva, 2019, p. 34). It should be noted that this is not inevitable; however, it will be the case if continuing the «current use we make of technology» (*ibid.*). Roger Chartier has explained that this is due to today's predominance of a hypertextual rationale in the digital and on the Internet and the overlapping of information or texts on the same screen. This is despite the fact that the digital and the Internet are also able to provide in-depth, continuous reading from an e-book, although access to them remains today unequal and restricted to a minority, due to the costs involved and limited public investment or sponsorship for this feature. These reflections are based on information collected by Chartier since the end of the 20th century[28].

For Natália Caseiro, based on her pedagogical experience, reading on screen is «dispersive reading» which may be cumulative with other forms of reading and has introduced significant alterations, especially among young people: «it can be observed, particularly among younger people, that on-screen behaviour is transferred to books, which can be seen in the difficulties they display with concentration, fully reading a medium-length or long text and consuming reading time. The entity of «time» takes on new perceptions that have nothing to do with a «lack of time for reading or writing», but rather with the subject's inherent difficulty in having/facing up to time alone with the page, without the mediation of an interactive medium» (Caseiro, 2007, p. 111).

According to some authors, hypertext itself has relegated parataxis (formation/development of an argument), instead favouring hypotaxis (omitting subordinating conjunctions, in other words, steps in reasoning). This enables an undermining of ancient abilities for rhetoric in exploring relevant issues of civil society by creating and interpreting thorough arguments (see Kolb, 1994 and Brent, n.d.[29]).

Over this almost half a century, expansion of the digital has produced a variety of debates, particularly on the connection between communication, education and culture from an inclusive, future-focused perspective. From an initial emphasis on the need to guarantee digital literacy for the entire population, there has been a gradual shift towards the need to ensure full capacity of reading on several media, communication technologies and modes and intensities of reading in order to avoid compromising the future of societies, with scholars, organisations, recommendations (e.g. UNESCO and the OECD) and official programmes (e.g. Portugal's National Reading Plan and equivalents abroad) in the field of education and conceiving of reading as a decisive, key factor for all (Alçada, 2016; on these debates, see Melo, 2020).

In short, take up of the digital, which began to be seen (decades ago) as a primarily positive trend, has begun to be understood and/or analysed also (or increasingly) for its negative effects, including by the same leading scholars (e.g. Turkle in Portela, 2019, p. 55; and Brent, n.d.[30]).

There are several causes, but I would highlight two: 1) the effects of sedimentation and analysis of evolution have brought about a new questioning and interpretative positioning (particularly on the issues of forms of reading and literacy levels);

2) the political and ideological evolution in Western economies and societies themselves has stimulated certain trends in the instrumentalised, manipulative and alienating use of the Internet.

But there are older factors that contribute to the lack of self-knowledge. For centuries until the present day, much formal education has moved in the same individualist direction, in what Jorge Ramos do Ó suggests is the «government of oneself» (where students should become the subject of their own education), adopting some of Michel Foucault's approaches on the theme (Foucault, 2010; see also Ó, 2003, pp. 6-10). This teaching has often led down undesirable paths, single paths with a performative, productivist sense, where space and time for maturing and contemplation, for self-knowledge and personal creation have been rare (Ó, 2019). One of the great names of conceptual art who has been reflecting on the place of art in education and society since the 1960s, the Uruguayan Luis Camnitzer, has diagnosed the following pedagogical-ideological twisting: «we have an incorrect ideology at work, which has associated art with creator, with individuality and signature. All this pushes prices up but does not bring power [to art]»[31].

5 — Conclusions

In this exploratory survey, several themes have been related with the superabundance of information, the standardisation of content supply (even if it is segmented into market niches), the manipulation of consumers' tastes by large conglomerates (whether in publishing or digital platforms) and the spread of a kind of discontinuous, segmented and fragmented reading with negative effects on the ability for reasoning, critical, creative,

imaginative thinking and individual and collective emancipation. The aim was not to seek out close cause and effect relationships, but rather to try to understand how the changes in technology and communication that have accompanied entry into the digital world are having implications on our ways of reading, communicating and living, individually and in communities.

Receiving this excursion may lead to a conclusion about an apocalyptic or simply catastrophic scenario, in the style of many exercises in opinion expressed every day on social media, with a longstanding tradition in Western culture (and beyond, see Carmelo, 2003 or 2013). This may perhaps be an over-the-top conclusion, although it is not up to me to give an opinion in this context. I would simply point out that, regarding these questions already addressed by several specialists (as mentioned in this chapter), many solutions have been suggested: safeguarding and democratising digital books as closed texts, with authorship, and published for the market (Chartier, 2002, p. 27); political and economic regulation (e.g. Bebiano, 2019; Covas, 2019); raising citizens' critical awareness of the dangers of poor Internet use[32]; changes in behaviour; changes in political perspectives, not just in public policy linked to ICT but also government policies in general (Klinenberg, 2006 and 2007).

The issue is not in using other paths to return to a debate that has already been held and was relatively fruitless (because it was presented in a Manichean way[33]), among critics and apologists of mass culture, among apocalyptic and integrated intellectuals, to use Umberto Eco's terms, but rather to focus and seek to critically answer the problem that Eco himself highlighted: «from the moment when the situation of an industrial society

makes that type of communication relationship known as a set of mass media unavoidable, what cultural action is possible to allow that mass media to bind cultural values?» (Eco, 1979, pp. 49-50). And going from here to fine-tuning the formulation and demand, broadening to a questioning that includes the need to safeguard, as far as possible, a capacity for reflection, criticism, imagination and creativity for everyone, for freedom of expression and access to transparent and accurate information and knowledge, which encourages an open and healthy democratic debate while stimulating truth, clashes and consensus.

Bibliography

- ALÇADA, I. O Plano Nacional de Leitura. Fundamentos e resultados. Alfragide, Caminho, 2016.
- ALCÂNTARA, A. R. V. de As revoluções na comunicação e no mercado: Da cultura oral à cibercultura. *BOCC*, UBI, 2019, pp. 1-10. Url: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/alcantara-ana-2019-revolucoes-comunicacao-mercado.pdf>>.
- BARATA, A. *E se parássemos de sobreviver? Pequeno livro para pensar e agir contra a ditadura do tempo*. Lisbon, Documenta, 2018.
- BEBIANO, R. Redes sociais: De realidade paralela à normalidade, *A Terceira Noite*, 15/VI, 2019. Url: <<http://www.aterceiranoite.org/2019/06/15/redes-sociais-de-realidade-paralela-a-normalidade/>>.
- BEBIANO, R. Temas e problemas da história do presente. *UC website*, s.d.. Url: <<http://www1.ci.uc.pt/pessoal/rbebiano/docs/estudos/hrecente.pdf>>.
- BEJA, R. *A edição em Portugal (1970-2010)*. Lisbon, APEL, 2012.

- BHASKAR, M. *The content machine. Towards a theory of publishing from the printing press to the digital network*. London, Anthem Publishing Studies, 2013.
- BHASKAR, M. Filtering, framing, amplifying. The core of publishing now and then. *Txt. Exploring the boundaries of book*, Leiden, Leiden University, 201-. Url: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/30059/TXT_FilteringFramingAmplifying.pdf?sequence=1>.
- BRENT, D. Rhetorics of the web: Implications for teachers of literacy. *Kairos*, 2019. Url: <<http://kairos.technorhetoric.net/2.1/features/brent/wayin.htm>>.
- CÁDIMA, F. R. Falsas penitências – do Facebook à União Europeia. *Público*, 30/V, 2018, p. 47. Url: <<https://www.publico.pt/2018/05/30/mundo/opiniao/falsas-penitencias--do-facebook-a-uniao-europeia-1831982>>.
- CARMELO, L. *Órbitas da modernidade. Da era do sujeito à consciência global*. Lisbon, Mareantes Editora, 2003.
- CARMELO, L. *Genealogias da cultura*. Lisbon, Arranha-céus, 2013.
- CARR, N. Is Google making us stupid? *The Atlantic*, July/August, 2008. Url: <<http://www.theatlantic.com/doc/200807/google>>.
- CASEIRO, N. *Leitura entre os jovens: Contributos para uma compreensão*, Lisbon, FPCE, Master thesis, 2007.
- CAVES, R. *Creative industries: Contracts between art and commerce*. Cambridge, Mass./ London, Harvard University Press, 2000. Url: <<https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674008083&content=toc>>.
- CHARTIER, R. *Os desafios da escrita*. São Paulo, Editora UNESP, 2002.

- CHARTIER, R.; CAVALLO, G. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo, Ática, 2 vols., 1998-1999.
- COELHO, E. P. «*Lentos, lentos*». In: E. P. Coelho, *Crônicas no Fio do Horizonte*, Porto, Asa Editores, 2004, pp. 90-1.
- COSTA, P. Consumindo a cultura: Da infinidade das escolhas à formatação das preferências. *Le Monde diplomatique (edição portuguesa)*, II s., n.º 2, Dec., 2006, pp. 2-3.
- COVAS, A. A geoeconomia das plataformas e o *homo digitalis*. *Público*, 11/I, 2019. Url: <<https://www.publico.pt/2019/01/11/opiniaio/opiniaio/geoeconomia-plataformas-homo-digitalis-1857303>>.
- DELGADO, P.; VARGAS, C.; ACKERMAN, R.; SALMERÓN, L. Don't throw away your printed books: A meta-analysis on the effects of reading media on reading comprehension. *Educational Research Review*, vol. 25, 2018, pp. 23-38, ISSN 1747-938X. DOI: <<https://doi.org/10.1016/j.edurev.2018.09.003>>.
- DONNAT, O. Lecture, livre et littérature à l'ère numérique. *L'Observatoire*, n.º 3 (Hors-série 3), 2010, pp. 24-28. Url: <<https://www.cairn.info/revue-l-observatoire-2010-3.htm>>.
- DOSSE, F. História do tempo presente e historiografia. *Revista Tempo e Argumento*, 2012. Url: <<http://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012005>>.
- ECO, U. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- ESTANQUE, E. *Homo digitalis*. *Público*, 18/VIII, 2019, p. 8. Url: <<https://www.publico.pt/2019/08/18/tecnologia/opiniaio/homo-digitalis-1883167>>.

- FERREIRA, M. de M. Entrevista: François Dosse. *Revista Brasileira de História*, 2012. Url: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n64/18.pdf>>.
- FERREIRA, V. Há empresas grandes e autocráticas que prejudicam o mundo. *Público*, 4/XI, 2019, pp. 4-5. Url: <<https://www.publico.pt/2019/11/04/economia/entrevista/ha-empresas-autocraticas-prejudicam-mundo-1892308>>.
- FOUCAULT, M. *O governo de si mesmo e dos outros*. São Paulo, Martins Fontes, 2010[1983].
- FURTADO, J. A. Prefácio. In: R. Beja, *Democracia do livro em Portugal*, Lisbon, Âncora Editora, 2019, pp. XIII-XXIX.
- GRANADOS, T. *Sin justificar. Apuntes de un editor*. Mexico, Trama, 2019.
- GROSS, B. *The managing of organizations: The administrative struggle*. New York, Free Press of Glencoe, 1964.
- HAWTHORNE, S. *Bibliodiversity: A manifesto for independent publishing*. North Melbourne (Victoria), Spinifex Press, 2014a. Url: <https://researchonline.jcu.edu.au/55646/1/55646_Hawthorne_2014.pdf>.
- HAWTHORNE, S. Independent publishing as the source of bibliodiversity. *Publishing Perspectives*, 26/XI, 2014b. Url: <<https://publishingperspectives.com/2014/11/independent-publisher-bibliodiversity/>>.
- HOYLE, B. A roupa suja do Facebook está a ser lavada em público. *Público*, 3/III, 2019, pp. 10-15. Url: <<https://www.publico.pt/2019/03/03/tecnologia/noticia/roupa-suja-facebook-comecou-lavada-publico-1863775>>.

- IGLESIAS, H. «EldíaB» celebrates bibliodiversity across the globe. *Publishing Perspectives*, 21/IX, 2011. Url: <<http://publishingperspectives.com/2011/09/eldiab-celebrates-bibliodiversity-across-the-globe/>>.
- International Alliance of Independent Publishers *International declaration of independent publishers 2014, to promote and strengthen bibliodiversity together*. IAIP, 2014. Url: <https://www.alliance-editeurs.org/IMG/pdf/international_declaration_of_independent_publishers_2014-6.pdf>.
- JALALI, C. Redes sociais: A dupla existência da verdade. *Público*, 15/V, 2019, p. 8. Url: <<https://www.publico.pt/.../politica/opiniao/redes-sociais-dupla-existencia-verdade-1872640>>.
- KLINEMBERG, E. *Fighting for air: The battle to control America's media*. New York, Metropolitan Books, 2006.
- KLINEMBERG, E. Os beneficiários imprevistos do milagre da Internet. *Le Monde diplomatique (edição portuguesa)*, II s., n.º 3, Jan., 2007, pp. 12-13.
- KOLB, D. Philosophy is argument? In: *Socrates in the labyrinth: Hypertext, argument, philosophy*, Watertown, Eastgate Publications, 1994.
- LAHIRE, B. *Sucesso escolar nos meios populares: As razões do improvável*. São Paulo: Ática, 1997.
- LEGENDRE, B. Concentración, independencia y diversidad editorial. *Comunicación y Medios*, n.º 27, 2013, pp. 25-31. Url: <<https://revistas.uchile.cl/index.php/RCM/article/view/26738/30886>>.

- LEWIS, P.; McCORMICK, E. How an ex-YouTube insider investigated its secret algorithm. *The Guardian*, 2/II, 2018. Url: <<https://www.theguardian.com/technology/2018/feb/02/youtube-algorithm-election-clinton-trump-guillaume-chaslot>>.
- LOPES, J. T. *Tristes escolas*. Porto, Afrontamento, 1997.
- MANGUEL, A. Arqueología del libro. *El País*, 3/XII, 2005, pp. 24-sup. Babelia.
- MELO, D. Debates sobre cultura em Portugal: O complexo caso do livro e da leitura. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 94, 2020, pp. 97-118. DOI: <https://doi.org/10.7458/SPP20209414027>.
- NEVES, J. S. (coord.) *Inquérito ao sector do livro*. Lisbon, Observatório das Actividades Culturais, 2012.
- NEVES, J. S. (coord.); BEJA, R.; SANTOS, J. A. dos; SANTOS, J. A. dos *Comércio livreiro em Portugal - estado da arte na segunda década do século XXI*. Lisbon, APEL, 2014.
- Ó, J. R. do *O governo de si mesmo: Modernidade pedagógica e encenações disciplinares do aluno liceal: último quartel do século XIX - meados do século XX*. Lisbon, Educa, 2003.
- Ó, J. R. do *Fazer a mão: Por uma escrita inventiva na universidade*. Lisbon, Edições do Saguão, 2019.
- PEREIRA, J. P. A Internet sabe quem somos. E nós sabemos que ela sabe. *Público*, 5/III, 2019a, pp. 58-9. Url: <<https://www.publico.pt/2019/03/05/tecnologia/noticia/internet-sabe-sabemos-sabe-1864173>>.
- PEREIRA, J. P. O caso que deitou a confiança por terra. *Público*, 5/III, 2019b, p. 59. Url: <<https://www.publico.pt/2019/03/05/tecnologia/noticia/caso-deitou-confianca-terra-1864182>>.

- PORTELA, M. Correio@eletrónico: Escrever cartas na rede. *Revista Colóquio/Letras*, n.º 202, Set., 2019, pp. 50-63.
- SALEMA, I. As escolas educam os alunos para serem um Leonardo da Vinci. *Público*, 16/IX, 2019, pp. 34-5. Url: <<https://www.publico.pt/2019/09/16/culturaipsilon/entrevista/escolas-arte-educam-alunos-serem-leonardo-vinci-1886708>>.
- SANTOS, M. B. *Este consumo que nos consome*. Porto, Campo das Letras, 2006a.
- SANTOS, M. B. O moderno Proteu da sociedade da hiperescolha. *Le Monde diplomatique (edição portuguesa)*, II s., n.º 2, Dec., 2006b, pp. 1-2.
- SAPIRO, G. *Les contradictions de la globalisation éditoriale*. Paris, Nouveau Monde Éditions, 2011.
- SCHIFFRIN, A. *O negócio dos livros*. Lisbon, Letra Livre, 2013[v.o.2006].
- SILVA, C. C. Prefere ler em papel ou no ecrã? *Público*, 26/II, 2019, pp. 34-5. Url: <<https://www.publico.pt/2019/02/26/ciencia/noticia/prefere-ler-papel-nao-ecra-ciencia-concorda-ha-superioridade-papel-1861989>>.
- SNOWDEN, E. Memórias do homem que denunciou o «capitalismo de vigilância». *Público*, 17/IX, 2019, p. 28. Url: <<https://www.publico.pt/2019/09/17/mundo/prepublicacao/edward-snowden-1886822>>.
- SOARES, A. A. A leitura longa será abolida a longo prazo[-] Muniz Sodré. *Público*, 14/IV, n.º 466, 2005, pp. 5-6+8-revista Pública.

- SPARROW, B.; LIU, J.; WEGNER, D. Google effects on memory: Cognitive consequences of having information at our fingertips. *Science*, vol. 333, n.º 6043, 2011, pp. 776-8. Url: <<http://www.sciencemag.org/content/333/6043/776>>; <<http://psychologie.psyblogs.net/2012/04/biais-cognitifs-insolites-leffet-google.html>> (summary).
- SUTTER, B. Google rend-il bête ET méchant? *L'ADN*, 9/III, 2018. Url: <<https://www.ladn.eu/edito/google-rend-il-bete-et-mechant/>>.
- TURKLE, S. *Life on the screen: Identity in the age fo the Internet*. New York, Simon & Shuster, 1995.
- TURKLE, S. *The second self: Computers and the human spirit*. Cambridge MA, The MIT Press, 2005[1984].

—

[1] This work, by Daniel Melo (CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, 1069-061 Lisboa, daniel.melo@fcsh.unl.pt) is funded by national funds through the FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0062.

[2] For more on this field of studies, see Dosse, 2012; Ferreira, 2012; and Bebiano, n.d..

[3] See Granados, 2019. On Zaid, see Melo, 2020.

[4] For a critical perspective on the society of hyperchoice and the risks of hyperindividualism, see Santos, 2006a and 2006b. On «textual superabundance», a theme already discussed in other periods, see Chartier, 2002, pp. 20, 75-6 and 118-9. On supply on the digital technology side, see Estanque, 2019. On the «epidemic of loneliness» and «absence of community in real life» among younger people, see Jalali, 2019.

[5] As Elísio Estanque mentions with regard to critical collective sub-

jects (2019): «on the one hand, individual initiative is promoted and stimulated through the growing dependence on digital technologies; on the other hand, there is cancellation or extensive restriction on the emergence of new collective subjects that oppose the system or who seek to open gaps therein for new utopias».

[6] Having said that, I do not believe either that the place of schools should be reduced to students' performance, whatever that may be, or to their function of «social reproduction», nor should the strength of «youth typicality» or culture be ignored, as Caseiro advises (2007, pp. 104-6).

[7] For a definition of the concept, see IAIP, 2014; on the theme see Sapiro, 2011; Hawthorne, 2014a and 2014b.

[8] For a broader description of the sector's historical framework – including «limited sensitivity to economic and market factors» by book publishers (in Portugal and beyond), the «trend towards drawing up product-driven strategies» (i.e. based on marketing and the company's technical expertise for developing products that deliberately fill gaps or will create/reach new customer bases) and the arrival of «large commercial conglomerates» – see Furtado, 2019, pp. XXI/XXII.

[9] See Beja, 2012, pp. 87-93 and 106-10; Schiffrin (2013[2006]); Sapiro, 2011; Bhaskar, 2013, p. 3; Hawthorne, 2014a and 2014b; and Furtado, 2019, p. XXIII.

[10] According to Costa (2006, p. 2), based on culture economists such as Richard Caves (2000), a «new «product» by a creator is always something uncertain [...] and this characteristic actually justifies the dissemination of mechanisms that tend to seek to minimise risk by investing in a more «conventional» offer, particularly by large companies».

[11] Furtado, 2019: XXVIII. For a more detailed description of the essence and effects of the «net giants», see *idem*: XXVII/ XXVIII.

[12] Regarding the latter consequence, I believe that this assumption has many exceptions, if we look at the fact that readers often cannot

access content from primary sources (the most common), nor content from many secondary sources (or if they have been able to access them, they had to pay for it in the form of broadband for downloading files or access to download the text in question).

[13] It is important to note that the effects of the gradual overlaying of the «intensive reading» mode over the «extensive reading» mode have been noted to have taken place since around 1750 (according to historian Rolf Engelsing), however, I believe this issue is not directly related to the more precise question addressed here, that of extreme intensification of quick reading and, in particular, discontinuous reading (see Chartier & Cavallo, 1998-1999).

[14] This is what Carr (2008) tells us based on his experience and the experience of fellow intellectuals: «I'm not thinking the way I used to think. I can feel it most strongly when I'm reading. Immersing myself in a book or a lengthy article used to be easy. My mind would get caught up in the narrative or the turns of the argument, and I'd spend hours strolling through long stretches of prose. That's rarely the case anymore. Now my concentration often starts to drift after two or three pages. I get fidgety, lose the thread, begin looking for something else to do. I feel as if I'm always dragging my wayward brain back to the text. The deep reading that used to come naturally has become a struggle. [...] And what the Net seems to be doing is chipping away my capacity for concentration and contemplation. My mind now expects to take in information the way the Net distributes it: in a swiftly moving stream of particles. Once I was a scuba diver in the sea of words. Now I zip along the surface like a gey on a Jet Ski. I'm not the only one. When I mention my troubles with reading to friends and acquaintances – literary types, most of them – many say they're having similar experiences. The more they use the Web, the more they have to fight to stay focused on long pieces of writing. Some of the bloggers I follow have also begun mentioning the phenomenon».

[15] On the implications of this reality (and immersion in the digital in general) on everyday writing, see Carmelo, 2013, p. 380-1. It should be noted that non-digital book reading can also be done alongside writing, if a procedure is used that makes it possible to keep the book open without using one's hands.

[16] Note that, for this philosopher, the «collective acceleration of time» – which begins «in the socio-economic process itself» and involves «interaction on social networks» – «is a form of domination between us and domination of the world beyond us», which «drags with it the entire world, which is more and more vulnerable to our power» (*idem*, p. 21). This accelerated time is imposed by «planned obsolescence», which prompts the rapid replacement of one instant with another, and so on, arranging «social time in such a way that we remain in that condition» of continuous and insatiable «consumerist voracity», trapped in the «present instant» and novelty, and this finds an excellent ally in social media (*idem*, pp. 21 and 101). The acceleration of social processes has significant effects on thought, as the same author argues based on the work of Harmurt Rosa (*Social acceleration: a new theory of modernity*, 2013): «and thought itself descends into this, constantly fleeing itself, and thought becomes just another item of planned obsolescence, to the point that a presumption of truth and validity of arguments that does not obsolesce becomes unsustainable. It is this novelty that must be highlighted when we talk about post-truth and gives credence to the idea that thinking slowly is needed» (*idem*, p. 21).

[17] On the issue of abuses of power, see the opinion of the leader of the main forum for debate on ideas in the digital world, Paddy Cosgrave, Web Summit mentor: «there are large autocratic companies [also in the digital world] whose internal rationale often harms the world. This requires scrutiny, monitoring, regulation. It is a pattern that comes from the past. We have seen it in energy, in cars... [...] Let's look at social media [...] Jack Dorsey, of Twitter, showed us this week that we don't even

know what social networks' seatbelt is, and he therefore announced that he's going to ban all and any political advertising on the network because there is no other response at the moment. It's an interesting position, but it has only been taken after massive media scrutiny» (Ferreira, 2019, p. 4).

[18] After the 2017 presidential elections in the US, a former Facebook VP, Chamath Palihapityia, gave a direct warning at Stanford University: «I think we have created tools that are ripping apart the social fabric of how society works» (cited in Hoyle, 2019, p. 14). One of the main Facebook backers, Roger McNamee, then wrote a book warning about prolonged abuse of trust by the company (and by rival companies such as Google), and the harm they cause democracy and free competition, in a symptomatically named book called *Zucked: waking up to the Facebook catastrophe* (see analysis and excerpts in Hoyle, 2019). Regarding the company Facebook, McNamee even talks about a «clear and present danger to democracy» (cited in Hoyle, 2019, p. 13). On this matter, he says that both Facebook and Google have a «business model that compels them to manipulate attention» and since they «need data» in order to do this, they have to resort to «spying». Doing this and making that information available regarding a significant portion of the world's population indirectly allows those citizens to be manipulated by third parties, whether these are companies or governments: «when we manipulate people's attention in the advertising field, which is what Facebook and Google have done, essentially we are giving advertisers access to the deepest feelings and emotions of two billion people». These secrets were not only put on sale (and continue to be sold) but in 2016 Russians were among the purchasers. And he adds: «the line between manipulation of attention and manipulation of behaviour is very tenuous. [... Facebook and Google] have created platforms that allow advertisers to do that» (cited in *ibidem*).

[19] Still, their easy assumption [of Sergey Brin & Larry Page, founders

of Google] that we'd all «be better off if our brains were supplemented, or even replaced, by an artificial intelligence is unsettling. It suggests a belief that intelligence is the output of a mechanical process, a series of discrete steps that can be isolated, measured, and optimized. In Google's world, the world we enter when we go online, there's little place for the fuzziness of contemplation. Ambiguity is not an opening for insight but a bug to be fixed. The human brain is just an outdated computer that needs a faster processor and a bigger hard drive. The idea that our minds should operate as high-speed data-processing machines is not only built into the workings of the Internet, it is the network's reigning business model as well. The faster we surf across the Web – the more links we click and pages we view – the more opportunities Google and other companies gain to collect information about us and to feed us advertisements» (*ibidem*).

[20] E.g. Carr, 2008; Lewis & McCormick, 2018; Sutter, 2018. Estanque (2019) mentions the following, on the subject of young people's particular vulnerability: «supported by the multidimensional marketing of digital networks, exploration of potential customers gives way to mass production. With the decisive help of sophisticated software designed to monitor our daily movements, step by step, client segments are designed with specific patterns of likes and duly moulded to receive each new product that big brands launch on the market. And in this process it is individuals themselves – the focus on younger groups is no accident – that become the main lubricators in the system. Our sensory faculties and behavioural models are being altered without our realising. Frenzied by this collective dizziness, seduced by the sparkle and agreeableness of the gadgets we carry around in our pockets, guided by stimuli and routines that lead us to escape from the real world, we lose our sense of the communication chain or the search for knowledge. Several studies have revealed dependence on devices, growing addiction to swiping, the infinite panoply of icons, animated applications and platforms, are

introducing impressive alterations in teenagers' and young people's cognitive schema».

[21] He alludes to the levelling caused by the empire of television based on *Contre-feux* by Pierre Bourdieu.

[22] Muniz Sodr e cited in Soares, 2005, p. 6. According to Carmelo (2013, p. 397), aesthesia is «a state of intensity that connects us to persuasive images with which we establish a continuous interest in our lives». Currently, «aesthetisia comes from the way the mobility of digital images is internalised by those who scroll through and decode them. The virtual creates a little world in each moment that is also the world of those who read them. This hypnotic identification is at the heart of new types of intensity – as in the example of aesthesia – which form an osmosis between perception and flows that reach it» (*ibidem*). The same author also adds an effect of this reality: «virtual images, like all hyper-reality, do not entail a context and, therefore, an «outside» and an «inside» that characterise them» (*ibidem*).

[23] This is the original definition of information overload: «information overload occurs when the amount of input to a system exceeds its processing capacity. Decision makers have fairly limited cognitive processing capacity. Consequently, when information overload occurs, it is likely that a reduction in decision quality will occur» (cited in Gross, 1964).

[24] Moniz Sodr e warns of damage to reasoning: «today there is an interruption in long-term reasoning. Excess information is like metastasis of cancer. People cannot achieve concentration, time for reflection» (cited in Soares, 2005, p. 8).

[25] The issue is emphasised by the fact that today's capitalism has focused on an economy of massive data, since « data has become the raw material to be extracted and users » activities are its natural source (Furtado, 2019, p. XXVIII).

[26] In terms of individuals «caught in the net». According to Carmelo

(2003, p. 15), in this new historical framework «suddenly dominated by the emergence of an end to mediation and a desire for instantaneity, subjects tend to expand and become confused with the object-globe-simulation, also becoming slaves to true flows (consuming, travelling, seeing, etc.) and a new *logos* (understood as a new encounter between immaterial algorithms in which mankind sees itself, when thinking and thinking about itself, and the algorithms of technological artefactual atomistics in which mankind believes when seeing and imagining itself)».

[27] See the results of the meta-analysis «don't throw away your printed books», which combined 54 studies in English carried out between 2000 and 2017 on more than 171,000 participated in Delgado, Vargas, Ackerman & Salmerón, 2018. Summary of the article and the experiences of a co-author in Silva, 2019.

[28] Chartier, 2002, pp. 101-123.

[29] According to Kolb (1994): «the principal argument against nonlinear web writing in philosophy is straightforward: philosophy necessarily involves argument, and argument necessarily involves a beginning, a middle, and an end. Thus a truly philosophical text needs a line. This claims more than that works of philosophy should include arguments. It says that any philosophical work should be essentially one large argument. It is through the argumentative line that any piece of philosophical writing does its work. On this view, a philosophical argument (just as a mathematical proof) cannot be a cloud of disjointed statements. Hence the philosophical line cannot be dissolved in the way some have dreamed of dissolving the narrative line. And thus philosophical hypertext will have to respect the line by making arguments the units of presentation, and by maintaining an overall argumentative-hence linear-structure». Brent (n.d.), a Canadian researcher in communication studies, also raises this possibility: «there are very good arguments to be made that hypertext, which privileges infinite hypotaxis rather than parataxis, can paralyse the ability of rhetoric to explore important ques-

tions of civil society through the creation and interpretation of rigorous arguments. Hypertext may simply not be the right medium to foster the mental discipline and social inquiry spawned and nurtured by three thousand years of rhetorical interaction in speech and writing» (*ibidem*). Other authors, however, emphasise the positive aspects, above all connected to hypermedia, such as Vallverdú (2007, n.p.), who, nonetheless, does not forget that «electronic media show several cognitive problems and of quality/control of the information». For this author, «hypertext is an expository device that offers new rhetoric strategies, hypermedia ones: with higher argumentative speed and a reduction in the depth of analysis». The emphasis here is on the potential for social use of this new mode of rhetoric: «this time, civil society has not been waiting for a philosophical response to hypertextual uses; they have just done it. Hypertext has increased the number of discourses and arguments, provoking social actions and attitude changes with very fluent and interactive media. Perhaps we don't aspire to logical perfection but to active hypertextual thoughts».

[30] Brent (n.d.) recently noted the following: «many, including myself, have argued that this form [webtext] will revolutionise reading and writing in positive ways congruent with the postmodern view of discourse. But I am not convinced that these sunny predictions about hypertext, including my own, have asked all of the really tough questions that need to be asked if we are going to understand our role as teachers in this transformed textual world». It is important to remember the position of the influential founder of MIT's MediaLab, Nicholas Negroponte, on this issue of early optimism about the Internet. He believed that the Internet would make young people immune to nationalism in 20 years (in Jalali, 2019). The concentration of businesses with power in the digital world and advancement of closed, watched over, manipulated and commercialised Internet have also contributed to this disbelief (Alcántara, 2019, pp. 3 and 7-8).

[31] Cited in Salema, 2019, p. 34; see also his work *Didáctica de la liberación: arte conceptualista latinoamericana*, accessible at <http://descargar-tevisuales.blogspot.com/2014/07/didactica-de-la-liberacion-luis.html>.

[32] Sutter, 2018; Hoyle, 2019; Pereira, 2019a, p. 59. Hoyle mentions an NGO dedicated to informing parents about the effects of technology and media, Common Sense Media, which has been joined by McNamee.

[33] As Jalali (2019) mentions about the debate on the implications of the digital, particularly digital social networks: «taking the middle path between cyberoptimistic and cyberpessimistic visions fails to hit the target in terms of the role of digital [social] networks on politics. They are not inherently positive or negative for democracy. Firstly, because they only contain the potential to be a positive factor by increasing access to information; by broadening the debate of ideas; by facilitating communication. But they similarly contain the potential to be a negative factor, for example as vehicles for misinformation. A dual truth exists within them».

10

L'aventure comme ouverture affective de l'à-venir: une approche phénoménologique

Irene Borges-Duarte [1]

Résumé

Ce travail cherche à développer une phénoménologie du comportement que nous appelons «aventure» et de la temporalité qui lui est propre. L'on cherche ce qui est caractéristique de son expérience originale et de sa sédimentation dans une attitude et dans une forme vitale, pouvant devenir triviale. En ce sens, on part de l'essai de Simmel (1910) sur l'aventure, avant d'approfondir l'analyse, en dialogue avec Jankélévitch, qui met ce phénomène en relation avec l'ennui et le sérieux. Cette perspective, ainsi développée, est soumise à la considération phénoménologico-existentielle heideggérienne, de manière à pouvoir entendre l'ouverture du monde qu'elle présente, aussi bien dans son sens le plus propre qu'en des acceptions inhérentes à l'échéance de type répétitif, qui cherchent la réalisation d'expectatives déjà sédimentées.

L'horizon de cette recherche est à la fois celui de l'individu, dans la temporalité de son existence singulière, et celui de la culture, où peuvent se reconnaître des époques spécialement ouvertes à la considération de certains chemins de l'aventure comme formes de vie éminentes.

Mots-clés: aventure, forme de vie, existence, temporalité.

Abstract

This work seeks to make a phenomenology of the human behaviour called «adventure» as well as of its own temporality. We try to characterise the most original or initial experience of adventure and its sedimentation in an attitude and vital form, potentially trivializable. In this sense, we will start from Simmel's (1910) essay on adventure, before turning to Jankélévitch's (1963) analysis, which includes this phenomenon in its relation to boredom and seriousness. Finally, we let these results be considered under the phenomenological and existential analysis in the Heideggerian sense, in order to define the art of world-opening that adventure represents, not only in its most proper sense, but also in the decadent ones, of repetitive type by pursuing sedimented expectations. The research moves in the horizon of the individual and his singular existence, as well as in the cultural one, seeking to recognize epochs of particular value due to adventure as an eminent life form.

Keywords: adventure, lifeform, existence, temporality.

Introduction

Il fut un temps où l'on parlait beaucoup d'aventure. Des auteurs comme Georg Simmel, Ortega y Gasset et, plus tard, Vladimir Jankélévitch sont quelques-uns des penseurs qui ont eu une attention particulière pour cette thématique, par l'approche de divers aspects du comportement dit «aventureux», qui va du tempérament intrépide de celui qui cherche à se lancer à la découverte de l'inconnu, dans des entreprises d'exploration et d'investigation de côtes lointaines, jusqu'à l'acceptation plus banale de qui se plaît à des «aventures» amoureuses passagères. Le thème, d'approche plus littéraire que philosophique, a acquis une importance particulière quand Simmel, dans un travail de 1910, réédité en 1919, l'a intégré en tant que phénomène sociologique propre à une époque. Environ cinquante ans plus tard, en 1963, alors que la thématique n'était déjà plus autant d'actualité, Jankélévitch, disciple de Bergson et de sa thématization de la durée comme marque de la vie humaine, est revenu à l'aventure comme phénomène de la temporalité de l'existence, dans une oeuvre récemment rééditée (Jankélévitch, 2017), dans laquelle il étudie l'aventure, l'ennui et le sérieux comme formes de vie et comme expériences du temps reliées entre elles. À l'opportunité de cette réédition a contribué, sans aucun doute, la publication deux ans plus tôt de l'étude de Giorgio Agamben (2015), développant une archéologie de la présence de l'«aventure» dans la culture occidentale[2]. Mais c'est de l'analyse de Jankélévitch que je vais partir, car bien qu'à la marge du courant phénoménologique, au sens le plus strict du terme, elle permet d'approfondir des aspects de la manifestation affective de l'existence, spécialement en ce qui concerne son immédiateté antéprédicative que, avec Heidegger, j'appellerai «ouverture de

monde». Le présent travail cherche, en ce sens, à faire une phénoménologie du temps de l'aventure, en partant de son état le plus élémentaire ou originaire, qui se donne dans l'expérience enfantine et se maintient pendant la jeunesse, malgré les intervalles d'ennui, et qui tend toutefois à retomber à l'âge adulte, celui du «présent sérieux», ou à se banaliser dans la recherche répétitive du déjà vécu comme «une aventure». Dans ce but, je commencerai par considérer Simmel, avant d'emboîter le pas à Jankélévitch, pour entrer, finalement, dans l'horizon Heidegger, sans me limiter à aucun de ces trois auteurs, dans cette tentative de lecture phénoménologique d'une ouverture de monde peut-être trop peu étudiée philosophiquement, bien qu'abondamment décrite dans la littérature de tous les temps. Je terminerai, pour conclure, avec un exemple de forme de vie aventureuse, en recueillant le témoignage d'Ortega y Gasset.

Je prendrai comme point de départ le récit d'une expérience d'enfance et de jeunesse, base de réflexion pour ce qu'elle offre à l'analyse phénoménologique. Mon intention est de montrer, très brièvement, le ton qui caractérise cette expérience et d'accéder, de cette manière, à sa manifestation en tant qu'*atmosphère* et *attitude* et à son éventuelle cristallisation dans un *style de vie* qui, – comme n'importe quel autre –, peut retomber dans la banalité.

1 — À la rencontre de la surprise

Quand j'étais enfant, j'aimais beaucoup lire des livres d'aventures. Et dans les jeux innocents de l'enfance, je reconstruisais en imagination ces aventures, de beaucoup de manières, avec ou sans compagnie, en inventant des mondes à explorer, qui

m'aidaient à découvrir l'espace avec mes pas et le temps avec mes attentes. Je ne connaissais encore rien ni en géographie, ni en histoire. Tout advenait dans la consistance vague de l'imaginaire: dans les trappes et les cachettes de lieux intérieurs et secrets, les uns imaginés, les autres découverts dans les maisons des amies de mon âge, mais aussi dans les cours et jardins, où ma grand-mère me conduisait pour jouer. Pendant l'adolescence, j'ai continué à lire des aventures, bien qu'alors elles étaient plus élaborées et qu'elles portaient déjà le nom de «romans». Les parcours et les courses de l'enfance se sont transformées en voyages et les péripéties ont progressivement quitté le devant de la scène, au profit du fil narratif. Je suis devenue moins attentive aux espaces à explorer et davantage à l'investigation du déroulement des événements, dans leur enchaînement supposé, et aux indices qui permettent de le deviner avant qu'il n'apparaisse. J'ai commencé par être Michel Strogoff, mais rapidement j'ai voulu être Sherlock et désiré devenir Shéhérazade. S'il est certain, comme l'a dit Simmel (1919, p. 14), que «le philosophe est l'aventurier de l'esprit»[3], je pense que c'est ainsi que je suis arrivée à la philosophie: en voulant arriver au cœur de l'univers dans l'espace-temps *aventureux* de la vie des mots. Mais c'est également ainsi que j'ai découvert l'élan d'exister. Pour cette raison, je peux dire qu'il s'agit d'un *phénomène total*, que c'est «dans un corps et dans une âme» que s'apprend la signification du mot «aventure». Elle résonne au niveau de l'affect, en inondant la vie, alors expérimentée. Dans l'aventure, on ne cherche pas la certitude de la science, mais l'incertaine possibilité de l'inconnu. On ne se meut pas dans l'hypothèse d'un sens relevant du domaine de l'attente, mais dans l'appivoisement de la surprise.

Adventura est le participe futur du verbe latin *advenire*[4]: l'advenir de «l'à venir», la venue à la présence de l'incertain. *Vent* (lat.*ventus*) est ce qui vient à notre rencontre, ce que nous sommes en train d'écouter siffler à nos oreilles, et à sentir dans la peau. *Ventura* est ce qui viendra de bon ou de mauvais, mais qui n'est pas encore venu, et dont nous ne savons pas s'il portera fortune ou infortune. *L'aventura* est l'expérience de ce venir à notre rencontre (heureux ou malheureux) de l'inconnu et du mystérieux de l'existence, vers lequel nous courons, avec tous les sens en éveil, mais davantage avec le coeur qu'avec la tête. Aventure est, étymologiquement, l'ouverture du futur en forme de surprise et de risque. Comme dit Jankélévitch (2017, p. 11), «(...) l'aventure est liée à ce temps du temps qu'on appelle futur et dont le caractère essentiel est d'être indéterminé»[5].

2 — L'«aventure» dans sa temporalité: événement et épisode

Une première circonscription du thème doit être celle qui distingue, dans ce qu'habituellement on mentionne comme «aventure», la forme et la matière de celle-ci – le mode en lequel elle s'expérimente et le contenu factice de l'expérience proprement dite.

Quand quelqu'un se lance à l'escalade de l'Everest ou participe au Paris-Dakar, armé de courage et bien équipé pour le faire, après une intense préparation, il est bien en train de vivre «une aventure». L'on nomme également «aventurier» ou à la recherche d'«une aventure» celui qui cherche dans les rencontres amoureuses, qu'elles soient dues au hasard ou préparées, l'expérience de la jouissance ou du divertissement, que l'amour

institutionnalisé ou routinier ne permet pas. Quant à celui qui, sans le vouloir, se voit engagé dans une épreuve imprévue ou dans un processus imprévisible, pour lequel il n'était pas préparé, mais qu'il doit affronter tant bien que mal, l'on dira de cette péripétie qu'il vient de vivre qu'il s'agissait d' «une aventure». Chacun de ces cas constitue *un épisode de vie*, qui peut être extrait temporellement de la quotidienneté, dans son cours habituel, même si une bonne part de celui-ci est utilisé pour s'y préparer.

C'est Simmel (1919, p. 9) qui a attiré l'attention sur ce caractère d'«île», inhérent à l'événement et au parcours aventureux: «c'est comme une île dans la vie», un morceau coupé de l'avant et de l'après dans le *continuum* vital, dans le monde du travail et de la routine: «dans son sens en tant qu'aventure, l'aventure (*Abenteuer*) est indépendante de l'avant et de l'après, en définissant ses limites sans les prendre en considération» (Simmel, 1919, p. 9). En caractérisant de cette manière le phénomène, l'on considère l'unité *espace-temps* dans la réalisation d'une activité concrète, quelle qu'elle soit, qui s'isole et se sépare du fond continu du monde de la vie et du travail, qui constitue sa structure. L'aventure est, dans ce cas, un tout, une configuration vitale d'exception: la figure qui se détache du fond amorphe.

Dans cette description, qui n'est pas phénoménologique mais gestaltique, on tient compte autant du *contenu vécu* (par exemple, les aventures de l'«aventurier» Casanova, auquel l'auteur accorde une certaine attention), que du *mode en lequel* il est vécu. Pour cette raison, le terme «aventure» désigne aussi bien *un épisode de vie* que *le vécu* (*Erlebnis*) de celui-ci. Et, en ce sens, telle la flèche vibrante de Zénon d'Élée, l'aventure est, pour Simmel (1919, p. 20), «l'irruption du processus vital *en un point sans passé*

ni futur, en lequel, pour cette raison, la vie se concentre avec une telle intensité que le processus matériel devient relativement indifférent». De ce fait, pour lui, le temps de l'aventure est celui de l'«actualité inconditionnée» et l'atmosphère qu'elle crée et vit est celle de l'instant.

L'on arrive, de cette façon, à la constatation de deux perspectives apparemment antagoniques dans la définition du temps de l'aventure: d'une part, l'*advenir de l'à-venir* dans la surprise, qui résonne dans l'étymologie du terme, et qui dénote le s'ouvrir à nous du *futur*; d'autre part, l'épisode vécu comme «une aventure» est senti tellement intensément qu'il se détache du *continuum* quotidien, ce qui permet de le comprendre (rétrospectivement) autant que de le vivre (en acte) comme un tout singulier, étranger au tiède mouvement de fond en lequel s'écoule communément notre vie, ce dernier disparaissant complètement du champ de l'expérience[6]. Je crois que cette opposition, entre la fluidité et l'arrêt du temps, reflète bien l'atmosphère affective et la temporalité particulière du phénomène que nous voulons aborder.

À l'expérience de l'aventure est inhérente: (1) l'intensité vécue du présent *in actu*, qui isole et sépare celui-ci du flux intratemporel commun; et (2) l'être tourné vers l'inconnu à-venir, espérant pour ainsi dire un monde alternatif, duquel on n'a aucune idée *a priori*. Par la première caractéristique, l'aventure est toujours et dans tous les cas l'opposé de la banalité et, dans cette mesure, une *manifestation émotionnelle d'authenticité ou d'être-en-propriété*. Par la seconde, elle a la force poétique du projet, même quand elle demeure ignorante d'une telle force et d'un tel projet. Parce qu'elle ne cherche pas quelque chose de concret ou d'objectif, mais qu'elle cherche seulement à ... chercher. Elle est, pour cette raison, *pure*

ouverture à ce qui peut venir à la rencontre, et non choix de ceci ou de cela, que l'on connaît déjà, tout en l'attendant en tant que ce qui n'est pas encore là.

À ce niveau, toutefois, il est déjà impérieux d'introduire une différenciation, que Jankélévitch pose dès le début de son analyse, entre ce qu'il nomme «aventureux» et «aventurier»: «l'homme aventureux représente un véritable style de vie, au lieu que l'aventurier est un professionnel des aventures» (Jankélévitch, 2017, p. 9). Le premier s'abandonne au nouveau et à l'inconnu, en le laissant venir à sa rencontre. Le second, en contrepartie, cherche la répétition de «l'aventure» déjà connue, en choisissant ses objets de prédilection et en calculant comment obtenir la satisfaction désirée. Il y a de l'«aventure» chez chacun d'eux: l'esprit inquiet et déterminé par l'improvisation, en ce qui concerne le premier; la soif de l'épisodique déjà expérimenté, en ce qui concerne le second. Chez les deux, toutefois, la temporalité ex-statique de l'instant est vécue: ouverte au futur incertain, dans le premier cas; attendant le déjà connu et désirable, dans le second. C'est seulement au premier que l'on va accorder notre attention, bien qu'il soit nécessaire, ponctuellement, de tenir compte par contraste du second.

3 — L'aventure, l'ennui, le sérieux

Vladimir Jankélévitch a écrit, en 1963, un essai du même titre, récemment réédité (2017). Il cherche à y montrer la dimension temporelle de l'existence, au travers de trois expériences concrètes et complémentaires: la découverte du futur dans l'aventure, de l'intervalle indéfini dans l'ennui et du présent dans le sérieux neutre et tenace du quotidien. Si les deux premières sont transies par la passion – dans l'expérience intense du présent

comme promesse ou comme prison, et en attente, dans les deux cas, d'un «pas encore» –, la troisième «prend au sérieux» le présent proprement dit, en considérant le réel comme il se présente, sans la légèreté de l'aventure ni la gravité de l'ennui, et en acceptant l'existence dans sa contingence et sa nécessité, tantôt douloureusement, tantôt, également, avec humour. Cet auteur – qui a aussi publié deux ouvrages sur la mort (Jankélévitch, 1994 et 2017a), et un *Traité des vertus* (1968), initié avec le «Sérieux de l'intention»[7] – voit dans cet exercice d'équilibre entre deux extrêmes, «une façon ... d'envisager [le temps] dans son ensemble» (Jankélévitch, 2017, p. 7). Comme le synthétisent les éditeurs de la plus récente réédition de l'oeuvre, le sérieux implique la «mobilisation de l'âme tout entière dans une décision qui concentre les trois faces temporelles de l'existence, c'est-à-dire qui intègre à l'acte présent la mémoire et l'anticipation» (Barillas, Guinfolleau & Worms, in Jankélévitch, 2017, p. XXVIII). Il n'y a rien qui ne soit, en soi, sérieux. Le sérieux est lui-même, en vérité, une pure *disposition de l'existence*, par laquelle les choses de notre vie sont prises au sérieux, converties en sérieuses. Pour Jankélévitch, cette disposition se traduit dans une forme de vie qui se maintient dans la moyenne, dans une condition intermédiaire et de synthèse qui évite les extrémismes existentiels: «le Sérieux est donc étranger à tout emballement, aussi bien à la folie du désespoir qu'à l'ivresse ludique» (Jankélévitch, 2017, p. 246). Loin de la considération désappointée de Valéry, qui considère l'homme sérieux comme manquant d'idées [8], et de la mise en garde de Simone de Beauvoir, qui détecte dans l'esprit de sérieux la tendance à l'imposition tyrannique de sa propre perspective unilatérale et non questionnée[9], Jankélévitch (2017, p. 247) décrit le sérieux avec des traits positifs, en le caractérisant

comme la vie «au milieu du chemin», c'est-à-dire comme ce laps de temps vital en lequel, précisément, est privilégié le «présent, qui requiert un esprit rassis et une volonté lucide». Ce qu'il interroge et traduit, dans une métaphore musicale qui lui est chère, en forme de *rythme*: «à mi-chemin du *Presto* vertigineux et du *Largo* funèbre, de l' *Accelerando* et du *Rallentando*, l' *Alegretto* de la vie journalière n'est-il pas en quelque sorte une vitesse sérieuse?» (Jankélévitch, 2017, p. 247).

Dans ce contexte, l'aventure – unique phénomène que je vais ici prendre en considération – constitue le *presto* et le vertige: la disposition singulière et passionnée d'attendre le surgissement de l'à-venir, en courant à sa rencontre. L'on distinguera, en effet, cette «attente» de l'«expectative», qui caractérise la tension également passionnée de l'ennui, impatient dans un présent long, qui ne semble pas capable de larguer le poids du passé. Et je dirais, pour ma part, qu'elle se distingue de l'«espérance», qui est un attendre serein et sans inquiétude, qui ne court pas à la rencontre du destin, mais sait accepter que ce qui doit arriver arrive à son heure. Dans ce complexe temporel de l'existence, pour Jankélévitch,

(...) C'est le commencement qui est aventureux, mais c'est la continuation qui est, selon les cas, sérieuse ou ennuyeuse. Il s'ensuit naturellement que l'aventure n'est jamais «sérieuse» et qu'elle est a fortiori recherchée comme un antidote de l'ennui. Dans le désert informe, dans l'éternité boursouflée de l'ennui, l'aventure circonscrit ses oasis enchantées et ses jardins clos ; mais elle oppose aussi à la durée totale du sérieux le principe de l'instant (Jankélévitch, 2017, pp. 7-8).

Il est significatif, en vérité, que l'auteur porte ici l'attention sur le «commencement», cet instant qui inaugure la course, qui ouvre ce qui arrivera toujours déjà après. Ce «toujours déjà après» pourra être sérieux ou ennuyeux, selon tel ou tel rythme. Mais le commencement est antérieur au rythme. Il est seulement une tonalité, un souffle, qui se vit dans ce qui n'est pas encore une durée, mais seulement l'irruption d'un mouvement.

Tout entier tourné vers le futur, l'humain dans l'aventure est lancé à la recherche – *il est à la recherche*. Pour cette raison, elle est particulièrement caractéristique des âges précoces (enfance, adolescence), en lesquels le passé ne pèse pas, parce qu'on ne le sent pas peser, et le futur est ce qui doit arriver et a hâte de s'ouvrir. De ce fait, ce n'est pas dans l'attente que l'on vit, mais dans l'exploration, au moins imaginée, d'horizons incertains et pressentis. Elle se lie à l'extemporanéité et à l'improvisation (Jankélévitch, 2017, p. 13). Elle se joue, pour ainsi dire, ... l'âme légère. Ou avec l'élan vers la découverte de celui qui n'a pas peur, parce qu'il n'a pas la notion du risque, même s'il vit ces moments en étant totalement éveillé à la rencontre de ce qui, inespéré, peut apparaître. Il y a dans ce comportement quelque chose qui tient du vertige et beaucoup du jeu, un amusement qui se risque, inquiet autant qu'intrépide. Ce n'est pas la même chose quand un adulte cherche l'aventure.

Simmel, dans une brève note, discute précisément la tension avec laquelle on se sent vivre une aventure, celle-ci élevant la tonalité, provoquant l'altération de la coloration, de la température et du rythme vitaux, d'une manière telle que vivre cet épisode se transforme en un véritable événement. Une injection d'adrénaline ! Or, «ce principe d'accentuation est loin de

l'âge avancé. C'est seulement pendant la jeunesse, en général, que l'on connaît cette augmentation de puissance du processus vital au-dessus des contenus vécus, tandis que pendant la vieillesse, ce même processus devient lent et rigide» (Simmel, 1919, p. 19).

Il se manifeste néanmoins aussi au cours des âges plus avancés, en mettant en évidence soit une *attitude* (assumée ou non), soit un *style de vie*. Cela peut être une fuite de la routine, tendant à la négligence du quotidien ou à la stagnation de l'ennui, que l'on veut éviter. Mais cela peut aussi être une défense face à l'immersion dans un milieu professionnel générateur de *stress*. Il oscille entre le faire et le désirer, entre l'action et l'aspiration, entre le divertissement esthétique et la passion mortelle. Même aujourd'hui, dans le monde de l'industrie et de la technologie, quand l'«aventure» est aussi une marchandise, qui peut être commercialisée et banalisée en tant qu'attraction touristique et plaisanterie familière, cela peut se passer, quoiqu' en jouant avec ce que l'on sait de l'addiction d'adultes, de jeunes et d'enfants qui sentent cette relation particulière avec le monde, en attente sous la forme de surprise et de risque ... même adoucis, à savoir comme quelque chose que l'on sait capable de nous distraire et de nous donner du plaisir, sans en avoir rien à craindre. En d'autres termes: un faux risque, une frayeur inoffensive dans un parc d'attractions avec toutes les garanties de sécurité, une certitude déguisée en adrénaline. Mais jouer avec ce désir présuppose qu'il est là et qu'il peut être éveillé.

En vérité, Jankélévitch accentue, dans l'aventure, le *pathos* qui se lie à la *tentation*, en son sens le plus «typique», le plus radical, c'est-à-dire quand prédominent des éléments contradictoires qui s'impliquent mutuellement et redoublent en force

d'attraction: mélange paradoxal, l'envie et l'horreur augmentant leur puissance réciproque, en donnant à l'aventurier son style de vie caractéristique. Ce n'est pas un hasard si l'auteur choisit la métaphore amoureuse, en la généralisant, pour décrire ce mode d'être au monde:

L'homme passionné par la passionnante insécurité de l'aventure (...) est dans la situation passionnelle de ces amants frénétiques qui ne peuvent ni vivre ensemble ni vivre séparés: ensemble, ils se battent, ils ne se supportent pas ; séparés, ils languissent et aspirent de nouveau à leur symbiose confuse. (...) L'homme brûle de faire ce qu'il redoute le plus (Jankélévitch, 2017, pp. 14-15).

Sur base de cette turbulence et de ses variantes factives, dont la littérature témoigne dans tant de récits inoubliables, Jankélévitch souligne dans ce comportement aussi bien l'«attraction paradoxale et diabolique de la mort», qui marque sa forme la plus prégnante, que les nuances plus adoucies en lesquelles le sérieux et le ludique s'entrecroisent, dans un jeu oscillant, que l'auteur caractérise en disant que le seul qui soit «vraiment ludique est le jeu avec le sérieux», car s'il ne taquinait pas le sérieux, il serait «le plus ennuyeux» (Jankélévitch, 2017, p. 17). Si elle n'était pas envisagée avec sérieux, l'aventure serait une pure plaisanterie, un passe-temps, un pur «faire semblant». Sans la disposition ludique, au contraire, l'attraction du danger, le désir héroïque et la passion du secret se transformeraient facilement en tragédie. À la jonction des deux dispositions, prédomine à la fois un *être hors de* et un *être dans* l'action: l'on est acteur et spectateur d'un théâtre, agent et patient de son propre destin. L'aventure peut bien

commencer avec un jeu de société ou d'ordinateur, dans l'espace délimité du salon, au moment où l'on se divertit; ou au cours de la lecture d'un roman, où les péripéties faites de mystère et de risque, aussi intensément vécues soient-elles, ne concernent pas le lecteur directement et personnellement; ou encore consister dans un voyage, entrepris dans la fièvre de faire des découvertes et de profiter du temps libre. Si le jeu d'ordinateur, le récit littéraire ou la promenade ne sont pas pris au sérieux, tandis qu'ils durent, ce qui de cette façon se réalise ne peut pas émouvoir le joueur ou le lecteur, et l'action ne fera que se prolonger pendant un temps qui, au lieu de courir vers l'à-venir, se limitera à un intervalle de loisir sans amusement. Si maintenant, au contraire, l'esprit du joueur était totalement et passionnément sérieux, sans disposition aucune pour le divertissement, l'activité acquerrait la tonalité pathologique d'une addiction; la lecture d'un roman convertirait celui-ci en objet d'investigation, en moyen d'obtenir des informations d'un certain type; la promenade se réduirait à une obligation hygiénique d'exercice physique, le voyage à une nécessité professionnelle, par exemple. Dans l'aventure telle qu'elle est ainsi décrite par Jankélévitch, la singulière réunion des deux ingrédients tonals débouche dans la configuration de ce qui représente, comme on le verra plus tard, ses trois principales modalités.

On développera cependant cette analyse ultérieurement, en nous concentrant, pour l'instant, sur ce que la contextualisation de l'existence rencontrée jusqu'à présent, en sa quotidienneté, peut nous procurer, en tant que toile de fond, afin de découvrir en elle, sans plus tarder, un *short cut* pour aborder de manière strictement phénoménologique l'«aventure» en tant qu'expérience et atmosphère existentielles marquées par une temporalité caractéristique.

4 — Approche phénoménologique: l'expérience dans sa dynamique structurale

Comment décrire et caractériser phénoménologiquement l'«aventure»? Je vais essayer de le faire en utilisant le modèle triadique que Heidegger (1953, p. 140 sq.) a utilisé au § 30 d'*Être et Temps* pour préciser, en ses différentes variantes, le phénomène de la peur – modèle déjà appliqué, en d'autres lieux, à l'analyse d'autres tonalités affectives[10]. Dans cette analyse heideggérienne, on a «peur de» (c'est-à-dire *devant*) quelque chose (*das Wovor*), que l'on craint (dans le cas, *das Fürchten*) par le fait de sentir menacé notre *Dasein* lui-même (*das Worum*).

Devant quoi nous mouvons-nous, dans l'aventure? Il ne semble rien n'y avoir devant nous dans l'aventure, excepté, peut-être, tout ce qu'il n'y a pas. Pas sous la forme, toutefois, du vide ou du se nier et du se retirer de l'être, comme dans l'angoisse. «Tout ce qu'il n'y a pas» est expérimenté en tant que ce qui peut advenir, en tant que ce qui peut arriver, si je vais à lui, si je vais à sa rencontre. Toute petite, dans le jardin où j'aimais aller jouer, j'allais par les chemins et les recoins, sans rien espérer de plus que de les découvrir, sentir la joie d'y aller, dévoiler, peut-être, enfin, le mystère de ce regard latéral du canard, quand il s'éloignait de moi, circonspect et méfiant. Mais ce n'était pas à la recherche des canards, qui avaient quelque chose d'inquiétant, ou des feuilles tombées de l'araucaria, enroulées sur le sol comme d'énormes serpents, que j'allais. *J'allais parce que j'allais. J'allais parce que je voulais aller. J'allais.* Ce n'était pas, je pense, en réponse à un défi extérieur que je répondais. Il s'agissait plus, il me semble, de la pure recherche de cet extérieur inconnu qu'était le monde en forme d'ouvert «devant» moi. Le *Wovor* de l'aventure n'est pas ce qui est

«à-portée-de-la-main», là devant, *Zu-handen* ou *Vor-Handen*, mais précisément ce qui *n'est pas* à-portée-de-la-main, ce qui se réserve au-delà du déjà connu, au-delà d'où mes pas m'ont déjà portée – l'espace-temps du monde que je pressens y avoir, mais que je ne connais pas, bien que je veuille qu'il m'apparaisse. Et le fait de courir là dehors à la recherche réalise et accomplit (*Vollzugssinn*) au niveau comportemental une dynamique articulatrice par laquelle mon *Dasein* de petite fille (le *Worum*), se manifeste purement et simplement dans son être-projet ou futurition, sans terme défini, mais déjà indubitablement lancé à être dans ce monde, en lequel il se meut afin de le découvrir.

Au contraire de la peur, en laquelle nous répondons, au niveau du comportement, à une menace; ou du stress, en lequel on se sent provoqués et pressés de répondre en fonction de la situation provocatrice et face à elle, en agissant et en étant coagis par cette situation; l'aventure ne semble pas pouvoir se caractériser comme réponse à une sollicitation factice du monde ambiant, venue des autres avec lesquels je vis. Il n'y a pas d'adéquation à ce monde ambiant, mais seulement une aspiration vague au (encore) dehors de celui-ci: l'être, que je méconnais et aspire à rencontrer, et, peut-être, à dévoiler dans son mystère. En vérité, l'*ad-ventura* est uniquement le *nous laisser porter par notre projet propre d'être*, en pleine et résolue authenticité, dans la découverte intégrée du possible: de notre être-au-monde et de notre être-le-là, en lequel l'être arrive au monde et où celui-ci, par conséquent, commence. Dans l'aventure, nous sommes seulement ce que nous sommes le plus purement: un *Dasein* dans son pouvoir-être le plus propre, un là de l'être, là pour être ce qu'il est, étant à chaque fois mien. Il s'agit là d'un pur exercice de liberté.

Bien différente est, cependant, *l'aventure de l'aventurier*. Ce qui est recherché en elle c'est de vivre à nouveau une situation ou une atmosphère déjà expérimentées par le passé. Il ne s'agit pas d'ouvrir le futur inconnu, mais de reproduire ce qui a déjà été, objet d'envie, en le prolongeant dans une continuité programmée. Le *Wovor* de l'aventurier est la représentation de l'anticipé, connu et plaisant. Le *Worum* n'est pas, en effet, le *Dasein* sur le mode de l'ouverture pure en tant qu'être-le-là, mais l'être-là inauthentique, qui cherche techniquement quelque chose qui soit, finalement, à-portée-de-la-main (*zu-* ou *vorhanden*) là devant, dans l'espace-temps de ce qui est familier et que l'on aspire, pour cette raison, à re-trouver. Il se peut que ce qui est découvert surprenne, mais c'est une surprise atténuée par l'envie, qui accepte seulement ce qu'elle désire et qu'elle a déjà, d'avance, choisi. La relation comportementale en laquelle se réalise le projet, dans sa douteuse authenticité, en tant que *Vollzugssinn*, s'articule comme répétition de ce qui a été dans l'expectative de son à-venir. Le moment ex-statique dominant n'est pas celui de l'advenir authentique, dans son venir à la présence instantané, mais celui du *futurum* prévu en tant qu'attendre du «pas encore» venu, qui prolonge seulement le passé, dans le désir de le répéter.

L'on trouve ainsi, dans le *phénomène tonal de l'aventure* une manifestation de la *duplicité de l'authentique et de l'inauthentique* dans notre existence factice: l'être-en-propriété de la pure ouverture à ce qui peut être – à l'expérience du *novum* –, et l'être impropre et débile, de la semi-fermeture au nouveau, par l'étroitesse de l'être-le-là attendant ce que «je veux» qu'il advienne. Elle est «aventureuse», la découverte de ce qui viendra. Mais l'«aventurier» cherche la fortune déjà connue, en confondant la surprise avec l'excitation et l'adrénaline, l'amour avec l'envie, le souci avec

la curiosité. Cette duplicité peut se manifester comme unité, ou complètement scindée. Sur les chemins de l'existence, rarement la donation des phénomènes est pure, elle est au contraire le plus souvent mélangée. C'est pour cela qu'il est si important de pouvoir récupérer l'expérience de l'enfance, dans sa naïveté, car c'est en elle que se révèle le commencement du monde, l'*Er-eignis*, en son sens le plus pur, le plus originaire.

5 — Atmosphère, attitude, style

L'analyse phénoménologique semble nous avoir donné à voir une forme particulièrement pure de manifestation existentielle. Mais l'atmosphère stimulante, qu'est l'élan aventureux, très particulièrement chez l'enfant ou pendant la jeunesse, peut se coaguler dans une attitude chez l'adulte et devenir un style de vie. Le projet, pur d'expectatives, peut évoluer vers une attitude, se sédimenter et s'adapter, en se convertissant dans la perspective et le style de l'«aventurier». L'aventure «aventureuse» s'ouvre à l'inconnu de façon proactive, sans attendre, sans espérance. Il s'agit d'un pur se jouer, qui découvre le monde en se découvrant lui-même. L'aventure de l'«aventurier», au contraire, est celle qui vise à étancher sa soif: elle répète des comportements et des désirs, ne cherche pas le nouveau, mais le déjà connu, en une approche de plus. Elle peut même devenir une profession, comme celles que les séries et les films dits d'«action» nous ont habitués à considérer comme bien cotés sur le marché télévisé. Ce n'est pas seulement dans le contexte amoureux, à la manière de Don Juan ou de Casanova, mais aussi dans le contexte des services de renseignement, des sports à risque ou même de pratiques professionnelles considérées comme d'excellence (les *brokers*, par exemple).

L'aventure, en tant qu'expérience répétée, implique l'expérience de l'exceptionnalité d'une situation vitale, qui se démarque du commun, et manifeste un caractère «insulaire» qui, dans le cas de l'aventure galante, «implique toujours son caractère pluriel» (Jankélévitch, 2017, p. 46). Elle est liée, pour cette raison, à l'excitation du moment culminant, à sa préparation minutieuse, à la jouissance du chemin et à celle du but atteint. Elle devient, en vérité, une forme d'être au monde, en laquelle les ingrédients du ludique et du sérieux, comme on l'avait annoncé, se mélangent selon différents degrés et différentes modalités. Pour Jankélévitch, il y a trois styles de comportement, qui assurent continuité et sédimentation à ce qui, initialement, était l'élan et l'atmosphère de l'«aventure»: ils les nomment aventure «mortelle», «esthétique» et «amoureuse».

La première est celle où prédomine totalement le sérieux, où celui qui s'aventure joue sa vie pour de vrai, en s'exposant dans le fait de se donner à soi-même un destin. Sa ligne d'horizon est, nécessairement, la mort. En ce sens, l'aventure est le dessin de l'existence propre, dont le «*fiat* initial» est un «décret autocratique», c'est-à-dire «un acte arbitraire et gratuit de liberté» (Jankélévitch, 2017, p. 20). Escalader l'Everest, aller à la recherche des pôles géographiques dans une expédition en traîneau ou jouer toute sa fortune à la roulette ne sont pas des entreprises ou des actes frivoles, mais des jeux où l'on mise tout. S'y lancer présuppose de se risquer, d'être conscient d'avoir comme limite sa propre mort et, éventuellement, celle de ceux qui nous accompagnent: «une aventure où tout serait sûr d'avance ne serait pas une aventure»; «pour pouvoir vivre une aventure, il est nécessaire d'être

mortel, et de mille manières vulnérable» (Jankélévitch, 2017, p. 23) ; «la mésaventure de la mort est, en effet, l'aventure de toute l'aventure» (Jankélévitch, 2017, p. 25).

La seconde modalité est plus douce, parce qu'elle est plus contemplative qu'active, plus «romanesque» ou littéraire, et ne demande pas de compromettre sa propre vie dans la geste du destin. Son horizon est celui de la beauté, celui de la jouissance esthétique: c'est l'aventure du spectateur, qui est témoin (à la première personne) de ce que les autres vivent, ou qui se raconte à la première personne, à titre de narrateur. Dans les exemples de Jankélévitch (2017, pp. 30-31): le bourgeois qui «a eu des aventures» ; celui qui a escaladé l'Everest et qui, de retour à la maison, raconte son grand fait à des tiers qui, ainsi, le vivent aussi à la deuxième ou à la troisième personne ; et également le sultan qui, nuit après nuit, écoute Shéhérazade raconter mille et un prodiges. Pour Shéhérazade, cependant, l'aventure n'est pas esthétique mais mortelle[11]. Son exploit aventureux consiste à survivre par l'art, en donnant au sultan une aventure esthétique. Pour ce dernier, il s'agit d'une aventure ludique, pour la conteuse, d'une aventure sérieuse.

La troisième manière de vivre des aventures *oscille* entre le plus ludique de l'«aventure galante» et le plus sérieux de la passion écrasante, entre l'expérience d'un épisode isolé et extraordinaire, qui est une parenthèse ou une enclave dans le cours régulier du temps de la vie, et la véhémence du jeu amoureux «capable de raviner et de bouleverser l'existence» (Jankélévitch, 2017, p. 41). C'est un «jeu sérieux» qui rend manifeste la «fraternité entre l'amour et la mort» (2017, p. 45). À sa manière et dans son langage, Jankélévitch introduit de cette façon l'ambiguïté particulière de l'atmosphère amoureuse, dans sa dérive

aventureuse et aventurière, et de la possible transformation de l'une en l'autre, comme cela arrive dans le film *Brève rencontre* de David Lean, ou dans le classique de Choderlos de Laclos, *Les liaisons dangereuses* [12].

En reprenant notre ligne d'exposition antérieure, l'on peut voir le contraste entre chacun de ces styles de vie aventureuse et l'élan initial «d'aventure» qui anime la jeunesse, avant toute connaissance du monde s'inaugurant à travers elle. Ce qui est au départ le pur projet devient ensuite, presque toujours, très rapidement, une attitude. Et, malgré tout, l'attitude qui prend en garde, en son origine, l'esprit de l'aventure, peut être celle qui permet que perdure chez l'adulte la limpide ouverture de l'enfant, qui continue à croire qu'il est possible que *le nouveau* – sans figure prévisible – se produise, en transcendant, dans son sérieux, le pur présent. Chez l'adulte, malgré tout, cette advenue n'est plus possible sans espérance, sans souvenirs, hors d'une situation herméneutique déterminée [13]. Et le phénomène de l'aventure n'est certainement plus le même qu'au début. Un bon exemple de cette situation et de l'horizon ouvert en elle, nous est offert par Ortega y Gasset dans sa proposition de lecture de la figure de Dom Quichotte.

6 — La pensée comme aventure et le «quichottisme» comme forme de vie

Ortega y Gasset (1966), dans ses *Méditations sur Dom Quichotte*, initialement publiées en 1914, trouve dans l'oeuvre de Cervantes cet esprit aventureux, qu'il nomme *volonté d'aventure*. Il veut, de cette manière, distinguer dans l'«aventure» ce qui est son contenu ou épisode, possiblement fantaisiste, et la manière dont les événements sont véritablement entrepris et vécus. Il se

peut que la confrontation du «Chevalier à la triste figure» avec les «géants» soit une hallucination, car ceux-ci ne sont, finalement, rien de plus que de vulgaires moulins à vent, si nombreux sur les terres de La Mancha. Mais l'*effort* et l'*esprit* du chevalier, dans cette peine qu'il se donne, manifestent son être, son projet. Ortega y Gasset écrit:

Les aventures peuvent bien être des vapeurs d'un cerveau en fermentation, la volonté d'aventure est réelle et vraie. Maintenant, même si (...) l'aventure est une irréalité, dans la volonté d'aventures, dans l'effort et dans l'esprit, l'on se trouve devant une étrange nature biforme. Ses deux éléments appartiennent à des mondes contraires: le vouloir («*querencia*») est réel, bien que ce qui est voulu soit irréel (Ortega y Gasset, 1966, p. 389).

Il est possible que l'emploi du terme «volonté» induise en erreur, en introduisant une fausse idée téléologique, une recherche *volontaire* de la réalisation d'un désir. Le sens du terme «*querencia*» n'est toutefois pas celui-là ; ayant bien à voir avec le «vouloir», il n'exprime pourtant pas l'intentionnalité explicite, mais seulement l'être affectivement orienté vers, comme cela se passe dans l'attachement de l'animal pour son maître, ses petits ou sa tanière[14]. C'est à ce *vouloir* et à l'*effort hardi* de son entreprise qu'Ortega y Gasset donne le nom de «volonté d'aventure». Il voit en elle une aspiration «héroïque» à «ne pas se contenter de la réalité», à «se refuser à répéter les gestes coutumiers de la tradition», à «inventer une nouvelle manière de geste», tout en étant conscient qu'il suffit d' «une légère poussée [de la réalité] pour annihiler tout l'héroïsme, comme on annihile un rêve, en

secouant le dormeur» (Ortega y Gasset, 1966, p. 390). C'est dans ce dépassement héroïque du réel, et de son sérieux obligatoire, que l'«aventure» est en gestation, et en elle, de cette façon, quelque chose de nouveau se produit et l'inédit s'inaugure. Chez Simmel, c'était cette caractéristique qui donnait à l'aventure, comme on l'a déjà vu, son caractère d'«île», en l'isolant du quotidien, et en en constituant par là même la différence et l'attraction. Jankélévitch parlait, à ce propos, du «romanesque»: le saut vers l'inventif, sur le mode du littéraire, à l'intérieur du passage de la vie de tous les jours. Ortega, à propos du Quichotte, profite de *la folie* du personnage pour montrer comment il parvient à «servir de pont entre deux mondes» (Orringer, 1979, p. 190), entre le monde «mythique» de l'aventure et la sphère du quotidien.

À mon sens, c'est cette intersection entre des mondes qui constitue la manifestation pleine du style et de la forme de vie aventureuse, dont un adulte peut encore se montrer capable, à la manière (presque) ingénue de l'enfant. La «folie», qui change la réalité en imagination, apporte l'à-venir au présent, en l'inaugurant esthétiquement dans une autre forme d'être, dans un monde hybride, situé dans le matériel, mais imaginé, transformé en un autre lieu, en une autre dimension de l'espace-temps. Malgré les projections d'interprétations sédimentées – qu'il y ait des «géants» est une interprétation, tirée de la tradition des romans de chevalerie; qu'ils doivent être combattus est une représentation éthique, propre à l'épique classique et médiévale – D.Quichotte veut véritablement, *en réalité*, affronter avec bravoure les dangers *de ce monde*: il veut aller «à l'aventure», découvrir ce qu'il est capable de faire dans la situation où, en soi, il se trouve. Il est, dans cet effort, le là-de-l'-être qui advient: l'ouverture et le projet sont sien.

Ce n'est certainement pas un hasard si l'une des plus importantes études sur la pensée d'Ortega lise ce dernier à la lumière de ce même esprit, que lui-même a trouvé chez Alonso Quijano: la «volonté d'aventure» (Cerezo, 1984). Par cette expression, Cerezo synthétise la recherche de dépassement qu'Ortega essaye de réaliser, aussi bien du rigorisme transcendantaliste, personnifié dans le culturalisme néokantien, que de l'utilitarisme de l'*homo oeconomicus*, défendu par la tradition anglo-saxonne de son temps. Elle implique de s'élever au-dessus de l'esprit «plébéien» et bourgeois du calcul et du profit, à travers un esprit combatif ou «guerrier», «fondé dans l'auto-exigence et dans l'exposition incessante, contrastant avec la vie occupée et satisfaite de l'industrialisme» (Cerezo, 1984, pp. 134-135). Tout cela, néanmoins, sans perdre le sens ludique de l'existence ni dédaigner son caractère d'«entreprise» – celle-ci entendue non dans l'acception d'affaire, mais dans celle de l'action et du projet, que le propre Ortega y Gasset comparait au sens fichtéen de la *Tathandlung* (Cerezo, 1984, pp. 136-137). Ni tragique, ni comique,

(...) L'aventure, qui est aussi bien un se risquer dans l'inconnu, hors de la sécurité et de l'inertie habituelles, qu'une mise à l'épreuve de son pouvoir propre (...) non pas au service d'un idéal utopique, mais par surabondance de vitalité (...) polarise son énergie en excès dans l'ouverture de nouveaux horizons. La volonté d'aventure joue, chez Ortega, depuis le début de son oeuvre, comme volonté de création (Cerezo, 1984, p. 140).

Dans ce portrait, le penseur met en jeu le fantastique, non pas avec l'hallucination de la folie propre à Dom Quichotte, mais par la force proactive de la pensée, qui se risque en terre

inconnue, en l'établissant, en la défrichant et, plus tard, en la cultivant. Ni fixée au passé, ni attachée au présent, la pensée comme *ad-ventura* et comme événement ouvre créativement l'à-venir.

Conclusion

Cet esprit aventureux fait beaucoup défaut aujourd'hui, je pense, esprit aventureux souvent confondu avec ce succédané de la société de consommation que sont le tourisme organisé, les parcs d'attraction, les jeux et les parcours prétendument «d'aventure». Continue à y vivre, toutefois, la composante ludique et l'incitation à l'addiction relative à ce qui apporte surprise et fête à la morosité banale du quotidien, dans son sérieux indéfini et monotone. Manquant d'authenticité, il s'agit d'un pur exercice de cette forme d'être qui est celle de la réalisation socialement programmée du temps libre, en tant que loisir civilisé. À la frontière entre le social et le personnel, entre ce qui est «des gens» et ce qui est «de chacun», l'esprit, l'attitude, le comportement et la forme de vie aventureux marquent un territoire d'action hybride, où la création ou l'ouverture au nouveau qui nous advient peut avoir lieu dans l'expérience de soi-même, en arrivant à être-le-là de ce qui vient à la rencontre, mais aussi où la répétition des épisodes isolés de plaisir peut permettre de supporter un manque prolongé de créativité authentique. La planification rationnelle du futur, sans laquelle le sens du progrès semble devoir s'évanouir, depuis la modernité, tue cependant la «volonté d'aventure» comme style du temps.

Pour cette raison, ce que Simmel a su décrire, en 1910, comme trait caractéristique de cette jeunesse, dont l'aspiration au nouveau sera anéantie par la guerre de 1914-1918, n'est pas à la mode aujourd'hui. L'atmosphère et l'esprit de l'aventure, qui avaient animé littérairement Jules Verne, comme ils avaient mu plus tôt les explorations d'Alexandre von Humboldt, est mort socialement et culturellement dans les «orages d'acier» (Jünger, 2014) du premier conflit à l'échelle planétaire. L'«aventure» aujourd'hui est en réseau, et ce sont les potentialités de celui-ci pour agir à distance qui créent les effets-papillons déterminés par la seule dynamique inarrêtable propre à la machine, dont même le programmeur, ainsi que le défend Flusser (2008, pp. 28 et 33) n'est plus responsable. Ce jeu du destin atteint là sa plus claire aventure mortelle et collective.

Phénoménologiquement, l'étape aventureuse continue toutefois à être éloquente, étape où se traduit le chemin de l'être humain en tant qu'il s'approprie et s'assume, dans sa course vers ce qui vient à la rencontre, comme «là» de l'être, dans l'«événement-avènement» de sa venue. En ce sens, dans une lecture phénoménologique et heideggerienne, – de cela dont Heidegger n'a pas proprement parlé, à moins d'accepter la thèse d'Agamben –, ce qui manque est de pouvoir récupérer l'expérience festive et intrépide de l'authentique aventure, à la manière juvénile, et de la prendre en garde, non pas simplement dans la mémoire, mais comme forme de vie où puisse s'inaugurer des possibilités de l'à-venir.

Traduit par Dominique Mortiaux

Bibliographie

- AGAMBEN, G. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid, Trotta, 2006.
- AGAMBEN, G. *L'avventura*. Roma, Nottetempo, 2015.
- BEAUVOIR, S. de. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1964.
- BORGES-DUARTE, I. A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano. *Phainomenon - Revista de fenomenologia* (Lisboa), 24, 2012, pp. 43-62.
- BORGES-DUARTE, I. Sossego e desassossego: O paradoxo do tempo vivido. In: E. Dutra (ed.), *O desassossego humano na contemporaneidade*. Rio de Janeiro, Via Verita, 2018, pp. 213-234.
- CEREZO GALÁN, P. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona, Ariel, 1984.
- COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 3ª ed. Madrid, Gredos, 1973.
- FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas. Elogio da superficialidade*. São Paulo, Anna Blume, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1953.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Traité des vertus 1. Le sérieux de l'intention*. Paris, Bordas-Mouton, 1968.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Penser la mort? Entretien*. Paris, Liana Levi, 1994.
- JANKÉLÉVITCH, V. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*. [or.: 1963] Présentation et bibliographie par Barillas ; Guinfolleau ; Worms. Paris, Flammarion, 2017.

- JANKÉLÉVITCH, V. *La mort*. [or.: 1966] Précédé d'un entretien avec F. Worms. Paris, Flammarion, 2017a.
- JÜNGER, E. *In Stahlgewittern*. [or.: 1920] Posface de H. Kiesel. Stuttgart, Klett-Cotta, 2014.
- MOLINER, M. *Diccionario de uso del español*. Madrid, Gredos, 1990.
- ORRINGER, N. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid, Gredos, 1979.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote* [or.: 1914]. In: *Obras Completas*, t. 1, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 309-400.
- SIMMEL, G. *Das Abenteuer*. [or.:1910]. In: *Philosophische Kultur*. 2. Ed., Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, pp. 7-24.
- VALÉRY, P. *Mauvaises pensées et d'autres*. 2016. Edition digital da Bibliothèque numérique romande, com base na 1ª ed., Paris, Gallimard, 1942. Consultada em www.ebooks-bnr.com

—

[1] Professeur Associée du Département de Philosophie de l'Université d'Évora. Largo dos Colegiais, 2, Apartado 94, 7002-554. Évora, Portugal. Email: iborges-duarte@gmail.com.

[2] En héritier, certainement, de la phénoménologie, Agamben met particulièrement en évidence dans son œuvre de 2015 la venue à la parole de ce qu'est l'expérience et la figure de l'«aventure» dans la culture occidentale, depuis le sentir grec de l'appel du *Daimon* jusqu'au sens heideggérien de l'*Ereignis*. Son chemin archéologique suit cependant une ligne différente de celle que la présente étude va emprunter, raison pour laquelle il sera pris en considération de façon très ponctuelle. Il est néanmoins intéressant de rappeler que, dans une œuvre antérieure, le même auteur avait abordé de façon approfondie, dans un commentaire de l'Épître aux Romains, l'expérience du «maintenant» messianique, dans lequel l'avenir s'extasie comme «temps qui reste» (Agamben, 2006) et le maintenant peut être vécu, à sa lumière, en plénitude. Il est révélateur que le philosophe italien cherche, une décennie plus tard, cette autre voie kairologique d'ouverture temporelle, qui se démarque de celle de ce premier livre par l'absence totale de la dimension eschatologique et de la portée interprétative

du présent. En un certain sens, en effet, les deux oeuvres se complètent, en montrant ce que l'on pourrait appeler deux phénoménologies du temps: celle de l'à-venir de l'espéré, dans l'espérance messianique, et celle de l'ad-venir de la vérité sous la forme de l'inespéré de l'aventure. Peut-être la jonction des deux études nous donne-t-elle la lecture par Agamben de ce qui, dans la ligne de Heidegger, peut s'entendre comme événement extatique du futur.

[3] «Der Abenteurer nun, um es mit einem Worte zu sagen, behandelt das Unberechenbare des Lebens so, wie wir uns sonst nur dem sicher Berechenbaren gegenüber verhalten. Darum ist der Philosoph der Abenteurer des Geistes» (Simmel, 1919, p. 14).

[4] Agamben met en doute cette étymologie, préférant rapprocher le sens du terme *aventura* de *advento* et de *evento*, en considérant qu'«il désigne ce qui arrive à un homme déterminé, de mystérieux ou de merveilleux, qui peut être aussi bien positif que négatif» (Agamben, 2015, pp. 19-20). C'est ce rapprochement étymologique qui lui permet, dans le chapitre culminant de son exposition, d'identifier dans *aventura* ce que Heidegger a appelé *Ereignis* (Agamben, 2015, p. 66).

[5] La langue française est, dans ce cas, plus fidèle à l'étymologie que les langues ibériques, car elle exprime de préférence l'idée du futur, en un sens existentiel, par le vocable *avenir*, tandis que le terme *futur* (du lat. *futurus*, participe futur du verbe *esse*) constitue la désignation plus spécifique du temps verbal. Ainsi, dit Jankélévitch: «la région de l'aventure c'est l'avenir» (Jankélévitch, 2017, p. 11). Cet «à-venir» garde amphibologiquement l'ambiguïté «parce qu'il est à la fois certain et incertain. Ce qui est certain, c'est que le futur sera, qu'un avenir adviendra ; mais quel il sera, voilà qui demeure enveloppé dans les brumes de l'incertitude» (2017, pp. 11-12). L'espagnol *porvenir* et le portugais *porvir* accentuent, en contrepartie, la nuance d'attente du «pas encore», qui révèle savoir que quelque chose viendra, et non la simple ouverture du jeu et de l'élan vitaux.

[6] Simmel (1919, p. 10), de façon très nietzschéenne, parle, pour cette raison, de l'ivresse de l'instant (*Rausch des Augenblicks*) propre à la conduite aventureuse, ceci lui permettant d'introduire avec acuité une brève mais importante comparaison avec l'esprit du joueur.

[7] Voir Jankélévitch, 1968. L'oeuvre a été rééditée et augmentée en trois tomes (et quatre volumes) entre 1983 et 1986, constituant ainsi une importante étude dans le champ de l'éthique des vertus, à laquelle la question de l'aventure vient contribuer.

[8] Dans les réflexions et aphorismes réunis dans *Mauvaises pensées et autres*, Paul Valéry (2016) révèle une intéressante perspective montrant comment la pensée est incompatible avec le sérieux. Dès le début de l'oeuvre (Valéry, 2016, p. 4), il note: «l'objet propre, unique et perpétuel de la pensée est: *ce qui n'existe pas*. Ce qui n'est pas devant moi; ce qui fut; ce qui sera; ce qui est possible; ce qui est impossible». Cette ouverture par la pensée de ce qui n'est pas présent, se démarque de ce qui caractérise, selon lui, l'«homme sérieux» auquel, plus loin, il consacre

différents aphorismes. Il écrit ainsi qu'il est celui qui «se sent une sorte d'instinct des «choses sérieuses». Cet instinct, comme tous les autres, est aveugle». Et après avoir considéré que «lorsqu'un homme sérieux n'est pas un naïf, il est excessivement redoutable», il termine la série sur ce thème comme une quasi-conclusion claire: «un homme sérieux a peu d'idées. Un homme à idées n'est jamais sérieux» (Valéry, 2016, p. 82). La revalorisation que Jankélévitch, depuis 1949, entreprend de l'attitude du sérieux tient compte, sans aucun doute, de cet antécédent important et de la divergence qui s'y exprime.

[9] Beauvoir, 1964, pp. 70-71: «du fait qu'il se refuse de reconnaître qu'il constitue librement la valeur de la fin qu'il pose, l'homme sérieux se fait l'esclave de cette fin; il oublie que tout but est en même temps un point de départ et que la liberté humaine est l'ultime, l'unique fin à laquelle l'homme doit se destiner. Il accorde un sens absolu à cette épithète *utile* qui, en vérité, n'a pas de sens, si on la prend isolément (...) L'homme sérieux ne met rien en question; pour le militaire, l'armée est utile; pour l'administrateur colonial, la route; pour le révolutionnaire sérieux, la révolution: armée, route, révolution, production devenant des idoles inhumaines auxquelles on n'hésitera pas à sacrifier l'homme lui-même. Par là, l'homme sérieux est dangereux; il est naturel qu'il se fasse tyran. Méconnaissant avec mauvaise foi la subjectivité de son choix, il prétend qu'à travers lui s'affirme la valeur inconditionnée de l'objet». Dans un contexte étranger au phénomène qui nous occupe, l'invective de Beauvoir contre le sérieux met en lumière une nuance importante de ce qu'est l'expectative d'un futur planifié en accord avec les projections d'un sujet qui n'est pas ouvert au nouveau.

[10] Voir les longues analyses du *stress* et de l'ennui dans Borges-Duarte, 2018, pp. 217-219 et 231-232 ; de l'anxiété et de la peur (dans *Être et Temps*), et de la frayeur, de la pudeur et de la réserve (dans les *Apports à la philosophie*), dans Borges-Duarte, 2012, p. 54 sq.

[11] L'aventure comme narration, où s'unissent vie et parole, destin et langage, est un des éléments qu'Agamben souligne avec acuité dans son approche du thème, au long de l'histoire, révélateur de son caractère éminemment culturel. Voir Agamben, 2015, p. 25 sq. Dans l'aventure-destin vitale de Shéhérazade, que l'on suit chez Jankélévitch, c'est le propre exercice du langage qui est «mortel», dans son invention ou ouverture de futur. Vie et narration se fondent en un seul chemin.

[12] Le film de David Lean, *Brief Encounter*, cité par Jankélévitch (2017, p. 45) est de 1945. Dans celui-ci, une rencontre due au hasard et qui n'a rien d'extraordinaire, de deux inconnus, dans une gare, transforme la vie des protagonistes, pris dans une situation qu'ils n'attendaient pas et pour laquelle ils n'étaient pas préparés. Dans *Les liaisons dangereuses*, roman de Choderlos de Laclos, de 1782, qui a connu plusieurs adaptations au cinéma, il s'agit du destin d'un aventurier de l'amour, qui finit par être rattrapé par ce qui, auparavant, n'avait jamais été pour lui rien de plus qu'un jeu, de telle manière que ce qui avait toujours été pour lui purement ludique devient, tout à coup, sérieux et mortel.

[13] Je donne, sur ce point, raison à Agamben (2015, p. 69 sq.) dont l'analyse conduit à voir dans la figure culturelle d'Elpis (l'espérance), qui donne son titre au chapitre V de son livre, le moment terminal de l'aventure, quand la force initiale de l'appel du *Daimon* est retombée, et que seule demeure l'aspiration.

[14] L'étymologie de «querencia» est le latin *quaerentia*, participe présent neutre pluriel de *quaerere*, signifiant chercher, demander et, en ce sens, vouloir. Le terme n'exprime pas la volonté rationnelle propre à l'agent, mais l'affection que l'on sent pour un être ou pour quelque chose, l'inclinaison affective vers quelqu'un ou quelque chose; en particulier, «la tendance des personnes ou des animaux à retourner à l'endroit où ils ont été conçus» (v. Moliner, 1990). Corominas (1973) recueille le sens ancien (sec. XIII) d'«affection». Le vouloir de la «querencia» est, en effet, celui du chérir, de l'affect et de son ouverture tonale, et non celui de la raison décidée et consciente de soi, en son acception moderne.

Financiamento



UNIÃO EUROPEIA

Fundo Europeu de
Desenvolvimento Regional

Organização



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 subsystems: 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".

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.