

## *Den absolutte urets subjekt og dets afkom (Debord, Marx, Badiou, Rancière, Negri)*

AF MIKKEL BOLT

---

SLAGMARK #77  
SIDER: 35-53

“Under denne komplicerede og forfærdelige udvikling, som har båret klassekampens epoke frem mod nye betingelser, har proletariatet i de industrialiserede lande fuldstændigt mistet bekræftelsen på sit selvstændige perspektiv og til syvende og sidst sine *illusioner*, men ikke sin eksistens. Det er ikke skaffet af vejen. Det er og bliver et fremmedelement i den moderne kapitalismes intensiverede fremmedgørelse, som ikke kan reduceres: det er den umådelige majoritet af arbejdere som har mistet enhver magt over anvendelsen af deres liv og som, *fra det øjeblik de véd det*, gendefinerer sig som proletariatet, den negative side af dette samfunds værk” (Debord, 1972, s. 83-4). Det er Guy Debord. Debord var den ledende figur i den selvmarginiserede antikunstneriske og revolutionære avantgardegruppe Situationistisk Internationale, der i 1960'erne udvidede mellemkrigstidens avantgardes antikunstneriske eksperimenter med udviklingen af en altomfattende marxistisk samfundskritik af, hvad de kaldte skuespilsamfundet, hvor billedlige dominansformer holdt et splittet kapitalistisk samfund sammen.

Det er efterhånden længe siden. I dag er der få, der benytter sig af den samme hegeliansk-marxistiske diskurs, som Debord gjorde det i 1967, hvor han skrev det situationistiske hovedværk, *Skuespilsamfundet*. Debords bog bliver stadigvæk læst, eksempelvis på de forskellige kulturstudier, men det er først og fremmest som et

bidrag til en kritisk medieanalyse (så sammenlignes Debord med McLuhan og Daniel J. Boorstin) eller som et eksempel på den orientering mod hverdagslivet, der kendetegner fransk efterkrigstidstænkning (andre skikkelser vil være Debords ven/fjende Lefebvre, Barthes og hans mytologier, de Certeau, m.fl.).

De færreste læser dog det længste kapitel i Debords bog, der har titlen "Proletariatet som subjekt og repræsentation". I kapitlet gennemgår Debord den revolutionære historie fra Marx og frem med fokus på forholdet mellem den revolutionære teori og praktiske revolutionære processer. Det er for en stor dels vedkommende en forfaldshistorie, Debord præsenterer: "denne komplicerede og forfærdelige udvikling" (Debord, 1972, s. 83). Men, og det er det vigtige, han insisterer på at benytte den unge Marx' begrebsapparat og taler om proletariatet. Hvis man skal lave en hurtig politisk-idéhistorisk skandering, kan man sige, at Debord er en af de sidste *die-hard* hegelianske-marxister, og at der sker et skifte med og i maj '68, som Debord fejlagtigt troede ville blive "begyndelsen på en epoke" (Internationale situationniste, 1997, s. 571). Det blev maj '68 som bekendt ikke. De revolutionære energier forduftede ret hurtigt, og i stedet fik vi en omfattende og gennemgribende omstrukturering af den kapitalistiske verdensøkonomi, som vi i mangel af en bedre term almindeligvis omtaler som neoliberal globalisering. Et aspekt af denne udvikling har været den næsten fuldstændige forsvinding af forestillingen om det revolutionære subjekt.

Det er selvfølgelig lidt mere kompliceret end som så, teori og historie udvikler sig ikke synkront, men det er muligt som en overgribende gestus at inddele den revolutionære teoris historie i et før og efter 1968. Efter 1968 begynder den revolutionære teori at forandre sig, og proletariatet forsvinder. Det nye venstre, der dukker op efter 1956 og for alvor udvikler sig i 1960'erne, er en slags overgangsfigur, der indleder en kritik af marxismens dominerende former: den dialektiske og historiske materialisme; idéen om en historisk logik; identifikationen af den industrielle arbejderklasse som det subjekt, der skal føre an i en omvæltning af de kapitalistiske ejendomsforhold; privilegeringen af udbytning som den afgørende dominans på bekostning af sexisme, racisme og andre dominansformer; overbetoningen af staten som instrument i den politiske kamp; det énsidede fokus på England som model for udviklingen af alle andre lande, alt dét underkastes kritik.

Det nye venstre stod selvfølgelig på skuldrene af den vestlige marxisme, der allerede i 1920'erne kritiserede idéen om kapitalismens naturlige forfald som følge

af iboende modsætninger, og som forholdt sig kritisk til udviklingen i Sovjetunionen. Flere vestlige marxister, deriblandt Max Horkheimer og Cornelius Castoriadis, endte med helt at opgive såvel marxismen som den marxistiske kommunisme. Som venstremarxisten Karl Korsch formulerede det allerede i 1950: "Alle forsøg på at genetablere den marxistiske lære som helhed og i dens oprindelige funktion som teori for arbejderklassens sociale revolution er i dag reaktionære utopier" (Korsch, 1973, s. 251).

Debord opgav dog ikke den marxistiske kommunisme og dens forestilling om proletariatet. For ham forblev Marx' kommunisme ved med at være udgangspunktet for udviklingen af en radikal samfundskritik. Selvfølgelig suppleret med Bakunins statskritik, rådskommunisternes leninismekritik og surrealismens betoning af det bevidsthedsmæssige ved et revolutionært brud, men udgangspunktet var Marx og idéen om en social revolution og proletariatets frigørelse. Der var en underliggende historisk nødvendighed, historien blev drevet frem af klassekampen. Proletariatet var en subjektivitet, som lå og pressede på verden og forståelsen af den.

"Af de nye tegn på negation – miskendt og forfalsket af den skuespilmæssige indretning – som viser sig overalt i de økonomisk mest avancerede lande, kan man allerede drage den konklusion at en ny epoke har åbnet sig. [...] Det er forvarslerne om det andet proletariske angreb på classesamfundet" (Debord, 1972, s. 84-85). Debord trækker på Marx. Det er ikke helt nemt, efterkrigstidens økonomiske boomsamfund var allerede kendetegnet ved en ideologi om ideologiens forsvinding og arbejderklassens afskaffelse, men Debord forsøger at fastholde idéen om en grundlæggende modsætning mellem arbejde og kapital, som kun en revolutionær afvikling af kapitalismen og dens realabstrakte former kan ophæve.

Som det fremgår af det indledende citat, udvider Debord definitionen af proletariat til at være alle, der ikke har kontrol over deres liv. Hele verden var blevet reduceret til vareværdiens adskilte verden, hvor der ikke var andre forhold end mellem objekter, og hvor menneskene var blevet reduceret til tilskuere. Som Marx tidligere havde beskrevet det, synes varerne at opnå kuriøse 'sociale' relationer takket være deres bytteværdi. Nu var varerne blevet til billeder, til hieroglyfiske repræsentationer af sociale forhold. Men som Debord pointerer i det indledende citat, er proletariatet ikke forsvundet i skuespillet. "Det er ikke skaffet af vejen", men forbliver "et fremmedelement", som latent eller virtuelt afvikler det spektakulære varesamfund.

Denne korte genfremstilling af Debords overtagelse af Marx' idé om proletariatet som det revolutionære subjekt, som historiens subjekt, har i nærværende tekst den funktion at stå i kontrast til andre senere forsøg på at begrebsliggøre en revolutionær subjektivitetsform. Mere specifikt diskuteres i det følgende fire forskellige måder at tænke revolutionær subjektivitet på før og efter '68: I forlængelse af Debord starter jeg med en kort skitsering af proletariatet hos (den unge) Marx og ser derefter nærmere på Hardt og Negris multitudine og den politiske subjektivering hos Badiou og Rancière. Ærindet er at kaste kritisk lys på de nyere teoridannelser med udgangspunkt i Debords 'forældede' historiefilosofi, hvor proletariatet kommer til sig selv og ophæver kapitalismen og sig selv som den ene del af kapital-arbejdsrelationen.

#### PROLETARIATET HOS DEN UNGE MARX

Hvis en genopdagelse af Marx har fundet sted efter finanskrisen, så er det først og fremmest Marx' økonomikritik, der igen er blevet delvist salonfæhig. Det er hverken hans revolutionsteori eller alle de senere forsøg på at udvikle og ikke mindst iværksætte den, fra Lenin og Trotskij i Rusland i 1917 til Mao i Kina i 1949 og Castro på Cuba i 1959. Det er på den måde Debord står som en afslutning på et forløb, at situationisterne er den sidste avantgarde eller den sidste internationale (jf. Bolt, 2004 og Marelli, 2000).

I *Det kommunistiske manifest* fra 1848 definerer Marx og Engels proletariatet som "den klasse, som består af de moderne arbejdere, der kun lever, så længe de finder arbejde, og som kun finder arbejde, så længe deres arbejde øger kapitalen" (Marx & Engels, 1970, s. 24). Proletariatet er altså lønarbejdere, der er tvunget til at sælge deres arbejdskraft. De har ikke andet. De er blevet 'frigjort' fra deres tidligere eksistensbetingelser og er nu kastet ud på det kapitalistiske arbejdsmarked. "Kunstigt produceret fattigdom" skaber proletariatet, skriver Marx i *Kritik af den Hegelske retsfilosofi* (Marx, 1962, s. 65). Den såkaldt oprindelige akkumulation skaber arbejderne, idet de "med vold rives løs fra deres subsistensmidler og bliver slynget ud på arbejdsmarkedet som rets- og ejendomsløse proletarer" (Marx, 1970-71, s. 1001). De tvinges dermed ind i kapitalens metabolisme, og på dens nåde. Arbejderen inkluderes (og ekskluderes) fra lønarbejdet i overensstemmelse med, hvad Marx i *Kapitalen* kalder "den generelle lov for den kapitalistiske akkumulation" (Marx,

1970-71, s. 864). Proletaren producerer kapital, men kastes ud af kapitalen, så snart han er overflødig for valoriseringen. Fordi proletariatet ikke har noget, har det ikke noget at miste. Derfor udgør det en grundlæggende modsætning til den kapitalistiske produktionsmåde og det borgerlige samfund. Proletarerne har "kun deres lænker at tabe" og "en verden at vinde" (Marx & Engels, 1970, s. 72).

Derfor er proletariatet, som den franske Marx-kender Maximilien Rubel formulerer det, "antipoden til staten og kapitalen" (Rubel, 1972, s. 194). "Proletarerne ejer ikke selv noget, de skal sikre; de skal ødelægge alt, hvad der hidtil har sikret og garanteret den private ejendomsret" (Marx & Engels, 1970, s. 34). Proletariatet er ikke en klasse i almindelig forstand, men derimod den klasses destruerende klasse, en klasse frembragt af kapitalen, men også den klasse, der skal lægge kapitalen og klassesamfundet i graven. Som det formuleres i *Kritik af den Hegelske retsfilosofi* er proletariatet "en stand, som er opløsningen af enhver stand". Proletariatet er "en sfære, som besidder en universel karakter i kraft af sin universelle lidelse og som ikke gør krav på nogen særegen ret, fordi den ikke udsættes for nogen særegen ret, men derimod uretten overhovedet" (Marx, 1962, s. 65). Proletariatet er således ikke arbejderklassen som en social enhed, der kan identificeres sociologisk, men det sande subjekt i den moderne menneskelige historie. Kapitalen tilegner sig herredømmet over proletariatets arbejdskraft ved at bemægtige sig produktionsmidlerne og lade arbejderne arbejde mere og længere, end det er nødvendigt for opretholdelsen af deres gennemsnitssistens som arbejdere. Arbejdskraften udbyttes således systematisk, kapitalen tilegner sig *merværdien* af arbejdet, i form af profit, og hele processen kan begynde forfra.

Den uret, som proletariatet udsættes for, kan kun godtgøres ved en grundlæggende og gennemgribende samfundsforandring. Udgangspunktet for denne forandring er de lokale arbejderklassers omdannelse til proletariatet som et selvstændigt og selvbevidst autonomt subjekt, som befrier menneskeheden fra kapitalens dominansformer, sætter menneskeheden fri. Klassekampen er en kamp for autonomi og selvbestemmelse.

Som Marx skriver, er proletariatet "samfundets negative repræsentant". "Jeg er intet, men jeg vil være alt" (Marx, 1962, s. 63). Proletariatet er radikalt kvalitetsløst, kan vi sige, og betegner "den *fuldstændige fortabelse* af mennesket" (Marx, 1962, s. 65). Det har således ikke nogen særlig kvalitet at gøre gældende, det er ikke en identitet, der gør krav på noget. Som Marx skriver, er proletariatet intet. Det er eksi-

stensen reduceret til nødvendighed. Det er hverken en stand eller en klasse, skriver Marx. Det er negationen af stands- og klassesamfundet. I dag vil vi nok sige, at det er negationen af identitet (og identitetspolitik i en smal forstand). Proletariatet søger ikke oprejsning eller anerkendelse. Det handler ikke om at udbedre skader eller om at forbedre systemet. Proletariatet er blevet udsat for et universelt overgreb, der kun kan sones gennem en radikal samfundsmæssig katarsis.

Den kapitalistiske produktionsmåde er altså kendetegnet ved at udbytte de lokale arbejderfællesskabers arbejdskraft, men denne udbytning producerer også sin egen ophævelsesfigur: proletariatet, der er tvunget til at ville den totale frigørelse, for kun derved at omgøre den universelle uret, det har lidt. Der er således en subjektiv nødvendighed ude at gå i denne forestilling om proletariatet. En subjektiv betoning, der senere blev forsøgt holdt i live af blandt andre Korsch, Georg Lukàcs og Debord i opposition til den mekaniske forfaldsteori, der blev dominerende i den II. Internationale og senere i såvel marxisme-leninismen som i trotskismen i det 20. århundrede. Denne var kendetegnet ved en deterministisk evolutionær historieforståelse, ifølge hvilken kapitalismen ikke blot var kendetegnet ved iboende modsætninger, men også af sig selv ville komme i krise og bryde sammen. Heroverfor insisterede Lukàcs, Korsch og Debord i forlængelse af den unge Marx på den subjektive dimension, på proletariatets aktive negation af kapital-arbejde-relationen. De afviste den etablerede vestlige arbejderbevægelses objektivisme, revolutionen var et resultat af en *aktiv afvisning*. Som Debord kritisk formulerede det i *Skuespilsamfundet*, var problemet, at ortodokse marxister forstod Marx som politisk økonom og derfor betragtede staten som et instrument til at indføre socialismen og indskrænkede revolutionen til et spørgsmål om at styre økonomien og ikke ophæve den:

Den deterministisk-videnskabelige side i Marx' tænkning blev netop den breche som 'ideologiserings'-processen trængte igennem, endnu mens han levede, og det så meget mere i den teoretiske arv der var efterladt til arbejderbevægelsen. Det historiske subjekts ankomst udskydes endnu engang til senere, og det er den historiske videnskab par excellence, økonomien, der i større og større omfang tenderer imod at garantere nødvendigheden af dens egen negation i fremtiden. Men derved skydes den revolutionære praxis, som er denne negations eneste sandhed, uden for den teoretiske visions område (Debord, 1972, s. 57).

Marxismen blev, som Oskar Negt skriver, til en legitimeringsvidenskab (Negt, 1969).

Debords forståelse af proletariatet var i fuld overensstemmelse med den unge Marx' kommunisme, hvor proletariatet opløser den eksisterende orden og forvandler sig selv og verden, afviser staten og pengene til fordel for autonomi. Som Marx formulerer det i *Den tyske ideologi*: "Kun nutidens proletarer, som er fuldstændigt udelukket fra al selv-virksomhed, er i stand til at gennemføre deres fuldstændige, ikke længere begrænsede selv-virksomhed, der består i tilegnelsen af en totalitet af produktivkræfter og den deraf bestemte udvikling af en totalitet af evner" (Marx, 1974, s. 87). Proletariatet har i modsætning til borgerskabet ikke partikulære interesser, men er qua ejendomsløs virtuelt i besiddelse af alle interesser.

I klassekampen og den revolutionære ophævelse af kapitalen vendes proletariatets negative universalitet om og bliver til en positiv universalitet. Nødvendighed bliver til frihed, fravær bliver til tilegnelse. Hvor det borgerlige samfund er karakteriseret af klassemodsatninger, er kommunismen "en sammenslutning, hvor hver enkelts fri udvikling er betingelsen for alles fri udvikling" (Marx, 1970, s. 52). Som Marx formulerer det i *Den tyske ideologi*: "Det moderne universelle samkvem kan ikke på nogen måde underordnes individerne, men kun ved at det underordnes alle" (Marx, 1974, s. 87).

Den unge Marx' idé om proletariatet som "samfundets negative repræsentant", "antipoden til staten og kapitalen", finder vi i forskellige afledte former hos en lang række nutidige tænkere, men ikke i den hegeliensk-marxistiske udgave, som vi så hos Debord, hvor idéen stadigvæk var forankret i et historiefilosofisk rammeverk. Efter '68 er proletariatet blevet erstattet af andre måder at tænke en subversiv subjektivitet på. En række tænkere opererer ganske vist med forestillingen om en radikal subjektivitet, der er undergravende eller transgressiv, men forbindelsen mellem historie og agens tænkes anderledes end hos Marx og Debord.

Den idéhistoriske kontekst for disse revisioner eller kritikker af Marx' idé om proletariatet er selvfølgelig en mere generel afvisning af overhovedet at tænke systemkritisk. Som den franske idéhistoriker François Cusset (spids-)formulerer det, har vi været udsat for "50 års kontrarevolution", hvor der er sket så omfattende et ideologisk skifte (i den vestlige verden), at et menneske, der blev nedfrosset i 1960 og vågner i dag, vil have svært ved at genkende verden. "Hvis vores hibernatus [det nedfrosne menneske] er optaget af sociale forandringer, kunstneriske eksperimenter og kollektivt begær, vil vedkommende ikke finde noget, der gav mening til hans verden i det, der omgiver os i dag" (Cusset, 2016, s. 16).

Sartres beskrivelse af kommunismen som en uoverskridelige horisont vil i dag, selv efter finanskrisen og den igangværende biosfæriske nedsmeltning, skulle omskrives til kapitalismen som en uoverskridelig horisont. Det er selvfølgelig pointen med Jamesons (og Žižeks) ofte gentagne diktum, at det er nemmere at forestille sig jordens undergang end en ikke-kapitalistisk verden (Jameson, 1994, s. xii). Det er konteksten, fraværet af en radikal politisk forestillingsevne, og det er inden for denne og i opposition til denne, at Negri, Badiou og Rancière har forsøgt overhovedet at tænke en revolutionær subjektivitetsform, men ikke abonnerer på forestillingen om et historisk subjekt. I en periode hvor rigtig mange filosoffer, politologer og sociologer har opgivet at tænke forestillingen om et brud med kapitalismen, er de vedblevet med at tænke antagonistisk.

#### NEGRIS MULTITUDE

Negris revolutionære subjektivitet er multituden, der er en modsætning til imperiet, som ifølge Negri er en ny magtform, der er dukket op i løbet af 1970'erne, som styrer gennem kontrolleret kaos og den kontinuerlige opløsning af det normale. I imperiet er distinktionen mellem krig og fred, politik og militær gået i opløsning, og staten styrer gennem undtagelser og kriser: "undtagelsestilstanden er blevet permanent og generel" (Hardt & Negri, 2004, s. 7).

Negri analyserer denne nye suverænitetsform som kapitalens svar på den modstand, som arbejdere og andre i løbet af '1968'erne' udøvede mod den keynesianske planlægningsstat, der i perioden efter Anden Verdenskrig havde forsøgt at integrere arbejderne i produktionsprocessen. Da arbejdere, studerende, kvinder og migranter udfordrede det keynesianske løn-produktivitetskompromis, svarede kapitalen igen og rullede i den efterfølgende periode kompromiset tilbage til fordel for implementeringen af en intensiveret og netværksbaseret udbytning, hvor merværdien ikke længere alene blev skabt på fabrikken, men i hele samfundet. "Med henblik på at genskabe profitterne, der ikke længere kunne opnås i fabrikkerne, måtte kapitalen sætte det sociale terræn i arbejde, og produktionsmåden skulle integreres stadigt tættere med livsformer" (Hardt & Negri, 2017, s. 112).

Samfundet blev, hvad Negri i forlængelse af Mario Tronti kalder en social fabrik, hvor produktion og social reproduktion kædes sammen: "fabrikken udvider sin dominans til hele samfundet" (Tronti, 1980, s. 51). Denne udvikling destabiliserer alle



den politiske økonomis grundlæggende oppositioner som arbejde versus arbejdsløshed, produktiv versus uproduktiv, produktion versus reproduktion. I imperiets postfordistiske akkumulationsregime har vi således en art ekspanderet udbygning, hvor arbejdet er blevet udvidet betragteligt, og der skabes værdi uden for fabrikken. Det menneskelige liv og evnen til at samarbejde, tænke og føle affekt er blevet værdiskabende, produktionen er blevet biopolitisk. Det vigtigste er ikke længere produktionen af materielle objekter, men de følelser og de relationer, der mobiliseres i arbejdsprocessen. Kapitalismen er med andre ord blevet affektiv og kognitiv, menneskelige følelser og evnen til at tænke, organisere sig og samarbejde er blevet helt centrale i alle mulige arbejdssammenhænge. Hardt og Negri beskriver denne udvikling som en intensivering af den kapitalistiske fremmedgørelse, "arbejderne kan ikke længere føle deres egne evner til at tænke, elske og drage omsorg, når de er på arbejde" (Hardt & Negri, 2009, s. 140). Men den er samtidig også en mulighed, fordi arbejderne nu selv skaber værdi og på den måde latent har overflødiggjort kapitalen.

Der er således et emancipatorisk perspektiv i de nye arbejdsforhold. Den kognitive kapitalismes indoptagelse af det levende arbejde producerer en subjektiv kraft, der kan omvælte imperiet. Dette nye subjekt, som imperiet indruller i den kapitalistiske produktion, kalder Hardt og Negri multituden. Multituden er således betegnelsen for en revolutionær subjektivitet, der virtuelt har overskredet kapitalen og imperiet. Livet er jo i sig selv blevet produktivt, det er hele livet, der inddrages i produktionen og ikke kun den tid, vi er på fabrikken eller kontoret. Det er det revolutionære perspektiv i den biopolitiske vending ifølge Hardt og Negri, der dermed udpeger en overskridelse i ændringerne i forholdet mellem kapital og arbejde.

Multituden er selvfølgelig et forsøg på at opdatere idéen om proletariatet, og Negri opererer stadigvæk med en grundlæggende modsætning mellem arbejde og kapital, som Marx gjorde. Men Negri tænker det levende arbejde og multituden som en radikal immanent kraft. Multituden er ikke negationen af kapitalens negation, men tværtimod affirmation af den biopolitiske produktion, af multitudens livsenergi. Multituden er en kraft, der på én gang er autonom og alligevel opfanget. Og i forlængelse af Michel Foucault og Deleuze og Guattari forstår Hardt og Negri multituden som anti-dialektisk. Det er kapitalen, der er dialektisk, den har brug for multitudens kreativitet, den opfanger den og anvender den i produktionen af merværdi. "Kapitalen opfanger og eksproprierer således værdi gennem biopolitisk

udbytning, der på en måde er produceret *uden for* den [kapitalen]” (Hardt & Negri, 2009, s. 141). Kapitalen er med andre ord ydre, den er sekundær. Multituden har ikke brug for kapitalen og er i den forstand autonom. Multituden er, som det lyder i det seneste fælles-opus, *Assembly* fra 2017, den virkelige entreprenør. Den neoliberale diskurs har tilegnet sig forestillingen om kreativitet og entreprenøren, men “entreprenørskab tilhører multituden og navngiver multitudens evne til kooperativ social produktion og reproduktion” (Hardt & Negri, 2017, s. 139).

Negri er eksponent for en positiv, næsten vitalistisk marxisme, hvor revolutionen konciperes som en affirmation af en allerede eksisterende livskraft eller bekræftelsen af en forudgående energi, som kapitalen opfanger. Multituden er en revolutionær entreprenør. Den store forskel til den unge Marx og hegelianske-marxister som Lukàcs og Debord er opgivelsen af det negative, Negri er ubetinget positiv. Der er ikke nogen selvnegation, og proletariatet er ikke den klasses destruerende klasse. Og det kan godt være, den kognitive og affektive kapitalisme er trængt endnu længere ind i kroppen og psyken på arbejderne, dvs. på alle, men dermed åbnes der ifølge Hardt og Negri også for en overskridelse af kapitalismen. Ja, faktisk er denne overskridelse allerede i gang. Mange steder er Negri så begejstret, at han ikke blot annoncerer kommunismens komme, men næsten siger, den allerede er her. Multituden er der allerede, men selvfølgelig virtuelt i en deleuziansk forstand, hvor det skal affirmeres. Det, der imidlertid tenderer til at forsvinde hos Negri, er omvendingen. Multituden har allerede kastet kapitalens mediering af sig. Mulighedsbetingelserne for kommunisme er allerede tilvejebragt, og det er næsten som om, kommunismen allerede er her i form af det immaterielle arbejde.

Det revolutionære projekt for Negri handler således om at affirmere multitudens kreativitet, dens arbejdskraft eller det levende arbejde med Marx' termer. Det levende arbejde går forud. Med en Foucault-parafraze er multituden eller det levende arbejde primær.<sup>1</sup> Og derfor er multituden ikke rigtig imperiets modsætning, og derfor skal imperiet ikke negeres. Imperiet skal i stedet efterlades i en kreativ handling, hvor multituden bekræfter sig selv og forlader imperiet i stedet for at negere det. Det er selvfølgelig derfor, Negri introducerede forestillingen om exodus, hvor imperiet eller kapitalen netop forlades, hvor multituden ikke konfronterer magten, men vender sig bort og udvandrer, som når jøderne udvandrer fra Egypten. I stedet for at gå til angreb på Vinterpaladset skal multituden trække sig bort.

## POLITISK SUBJEKTIVERING HOS BADIOU OG RANCIÈRE

Der er uden tvivl vigtige og afgørende forskelle på de franske filosoffer Alain Badiou og Jacques Rancière, men i denne sammenhæng giver det mening at identificere dem med en særlig idé om politisk subjektivering, hvor der er en afgørende modsætning mellem samfundet og det politiske subjekt, mellem institution og revolutionært brud. Hos den neo-platonske maoist Badiou er det afgørende idéen, den kommunistiske idé eller hypotese, der organiserer det politiske. Mens Negri lægger afgørende vægt på ændringer i den kapitalistiske produktion, betoner Badiou idéen. For Rancière er det sproget og kroppene, der udgør mulighedsbetingelsen for et brud. Afstanden eller hullet mellem ord og kroppe, navne og historie åbner for forskydninger og glidninger, hvor mennesker viser sig at være noget andet end dét, den allerede eksisterende orden hævder. Af både Badiou og Rancière tænkes det politiske som en begivenhed, der unddrager sig enhver politisk-økonomisk eller sociologisk beskrivelse. Man kan ikke gå fra en analyse eller kritik af den politiske økonomi eller en klasseanalyse og så til det politiske. Det politiske er noget andet, det er et brud med forudgående beskrivelser og allerede eksisterende fakta.

De grundlæggende kategorier i Badiou's tænkning er begivenhed, sandhed og subjekt. Sandheden udløses af en begivenhed, der bryder med situationens (dét han efter *Logiques des mondes* kaldte verdenens) regelmæssige love, og spreder sig som en lynild takket være et subjektivt engagement, hvor individer bliver revolutionære subjekter, idet de er tro mod begivenheden. "At være tro mod en begivenhed er at bevæge sig i den situation, som denne begivenhed er blevet tilføjet, og tænke [...] situationen ifølge begivenheden" (Badiou, 2007b, s. 56). Begivenheden gør noget ved situationen, og subjekterne tager "begivenhedstilføjelsens synspunkt", de er tro mod begivenheden. Sandheden er således noget, der sker, en *exces*, en undtagelse, en proces, hvor der sker noget nyt. Eller rettere, begivenheden er dét, hvor den eviggyldige sandhed manifesterer sig som et brud med den historiske situation. Sandheden kan således ikke afledes fra situationens historiske præmisser, men er derimod udefrakommende og uafhængig af andet end subjekternes radikale engagement i begivenheden. Subjekter engagerer sig i begivenheden og bidrager til sandhedens frembrud konfronteret med eksisterende normer for viden og autoritet, der altid forsøger at stabilisere og bekræfte situationen og afvise begivenheden. De revolutionære i 1792 i Paris eller på Haiti i 1791 eller de oprørske slaver i Rom i år 73 f. Kr.

er eksempler på engagerede subjekter, der kaster sig ud i begivenheden, er tro mod den og producerer en universel sandhed i kampen mod den herskende orden.

Som det fremgår, opererer Badiou med en radikal forskel mellem begivenheden og den situation, den opstår i. Karakteristisk for denne forskel bruger Badiou termen *état* om såvel situationens tilstand som om staten. Pointen er klar nok. Situationen er i en vis forstand staten, og begivenheden har hverken noget med den ene eller den anden at gøre, men som det transcendentes manifestation i det dennesidige. "Begivenhederne er irreduktible singulariteter, de er 'lovløse' i situationen" (Badiou, 2007b, s. 59). En given situation eller verden er defineret af sine logiske regler for fænomenal fremtræden, og her udgør begivenheden en forkastelse af disse 'lokale' ved at manifestere den sandhed, der gælder i enhver situation eller verden.

Begivenhederne tager form af en radikal afvisning af staten (og staten som kapitalismens garant). Det politiske er i den forstand det modsatte af staten (og kapitalismen), eller imod såvel staten som situationen. Når der sker et brud, når der opstår en begivenhed, løsriver den militante subjektivitet sig fra historien og samfundet og lever via sin troskab over for idéen, der lader den levende orientere sit liv ifølge den evigtgyldige sandhed og derved leve et 'udødeligt' liv. Som Badiou formulerer det, findes "subjektet på ingen måde før processen. Det er fuldstændigt ikke-eksisterende i situationen 'før' begivenheden" (Badiou, 2007b, s. 58). Subjektet opstår altså først, når det engagerer sig i begivenheden. "Subjektet eksisterer ikke, det skal findes" (Badiou, 1982, s. 295).

Rancières forestilling om, hvad han kalder politisk subjektivering, formuleres i et lidt andet vokabularium end Badiou's, men de er fælles om at tænke subjektet som et brud med den eksisterende orden. I åbenbar opposition til deres fælles lærer Louis Althusser, men også Foucault, der begge primært brugte termen subjekt i betydningen at være underkastet en institutionel magt og dermed produceret som et 'frit' subjekt i en forudgående bevægelig struktur (ideologien, sproget), reserverer Badiou og Rancière termen subjekt til afvisningen af interpellationen og modstand mod det kapitalistiske samfunds institutioner. Hvor Badiou formulerer sin teori om det revolutionære subjekt i et på én gang yderst abstrakt filosofisk og meget eksplicit politisk sprog, hvor især Mao er en hyppig reference, der er Rancière langt mere rundet af det 19. og 20. århundredes modernistiske litteratur som Virginia Woolf og James Joyce og formulerer sig mere litterært og essayistisk. Rancières alter ego er ikke for ingenting Joseph Jacotot,

“den uvidende lærer”, der afviste alle videnshierarkier til fordel for forestillingen om en forudgående lighed (Rancière, 2007).

Rancière brød med Althusser i forlængelse af de uforudsete studenterbesættelser og arbejderprotester i maj og juni 1968, som Althusser sammen med det franske Kommunistparti afviste som ballade. Rancière har siden da bestræbt sig på at være affirmativ over for de mest undseelige gestusser, hvor marginaliserede og usynliggjorte eksistenser siger fra og afviser den plads, de er blevet tildelt af den herskende orden. I åbenlys opposition til filosofkongens bemestrende og dømmende diskurs, der opdeler verden og forklarer, hvordan den hænger sammen, hvad enten det er med henblik på bevarelse af status quo eller at hjælpe revolution, der beskriver Rancière verden som et æstetisk-politisk rum, som alle kan omforme.

Ligesom Badiou definerer Rancière det politiske som et brud. Det politiske har ikke at gøre med at styre samfundet, at have eller forsøge at tage magten. For Rancière er det politiske først og fremmest en subjektiveringsproces, hvor en gruppe mennesker agerer dissensuelt eller afvigende i forhold til den allerede etablerede politiske opdeling af samfundet. Det politiske er ikke et regime, men en paradoksalt handling, hvor opdelingen af samfundet udfordres og afvises, hvor dem uden en tildelt andel mobiliserer sig og afviser. Demokrati er denne afvisning, når dem der ikke tæller, dem uden kvalifikationer, pludselig handler og afviser.

Det politiske er således en radikal udfordring ikke bare af den måde, samfundet nu engang er organiseret på, men af selve forestillingen om en samfundsmæssig organisering, hvor der findes bestemte roller og pladser, hvor nogen gør én ting og andre noget andet. Udgangspunktet for Rancière er en radikal lighed ifølge hvilken alle kan tænke, alle kan tale. Alle bør have adgang til organiseringen af det fælles, ingen bør forfordeles i delingen af det sanselige. Når Platon konstaterer, at arbejderne desværre ikke har tid til andet end deres arbejde og således ikke kan deltage i den politiske diskussion, eller når Bourdieu afviser hobbykunstnerenes kreative handlinger som sanktioneret kunst, lukker de blot de besiddelsesløse inde i deres mangel, gør det politiske til en styreform eller kunst til en institutionaliseret aktivitet (Rancière, 1983, s. 22 & 266). Det politiske er tværtimod udfordringen af sådanne naturaliserede eller tautologiske hierarkier, ifølge hvilken dem, der ikke kender reglerne, ikke kan deltage i spillet. Når nogen agerer på trods af deres underkastelse, når delen uden andel træder ind i det politiske eller ind i kunstens rum og fremkommer med politiske ytringer eller skaber kunstværker, sker der en forskydning,

der sønderriver fællesskabet eller samfundet. "Det politiske eksisterer, fordi der er øjeblikke, hvor det, der ikke skulle ske, sker" (Rancière, 2012, s. 236).

Centralt i Rancières filosofi er altså idéen om politisk subjektivering, hvor en gruppe mennesker bevæger sig et andet sted hen end tiltænkt og pludselig har tid til at være to steder samtidigt. Mønstereksemplet er de parisiske studerende, der i maj-juni 1968 går på gaden i protest mod udvisningen af Daniel Cohn-Bendit og synger, at de er tyske jøder. Rancière læser udsagnet og handlingen som en politisk subjektiveringsproces, hvor de studerende ikke blot protesterer mod den franske regerings udvisning, men også gennemgår en af-identifikation og tager en umulig identitet på sig, gør sig til tyske jøder i solidaritet med Cohn-Bendit. De er netop ikke studerende, og de er ikke franske, de er tyske jøder. De placerer sig på den måde udenfor, imellem identiteter og forskudt fra den rolle og identitet, hvormed systemet identificerer dem. De er ikke på universitetet eller i gymnasiet, men ude på gaden. Og de er ikke ude på gaden som studerende, der protesterer mod dårlig undervisning og et forældet pensum, nej, de er ude på gaden som noget andet, som tyske jøder. Det er derfor, Rancière skriver, at "det politiske ikke kan tænkes med udgangspunkt i et præ-eksisterende subjekt" (Rancière, 2004, s. 225).

Der er et element af abstraktion ude at gå i den politiske subjektiveringsproces, hvor de faktiske kategoriseringer og funktioner tømmes og sættes på spil. Det politiske subjekt er på den måde tomt, de lavere klasser, arbejderklassen eller migranter udgør ikke dette subjekt, det vil altid være et supplement, "der adskiller fællesskabet fra summen af den sociale krop" (Rancière, 2004, s. 235). Det politiske er således strukturelt dobbelt for Rancière.

Der er flere problemer med Badiou og Rancières konceptualisering af det politiske. Badiou og Rancière opererer ganske vist med en forestilling om et revolutionært subjekt (hinsides forestillingen om klassekamp). Men det sker på bekostning af enhver relation til historien. Som Daniel Bensaïd siger, kommer troskaben og subjektiveringen med en pris: den revolutionære begivenhed er løsnet fra enhver kontinuitet, begivenheden er revet op med rode fra historien (Bensaïd, 1999, s. 44). Konsekvensen er, at det bliver svært at forklare, hvordan den revolutionære subjektivitet faktisk opstår. Subjektiveringen og begivenheden er så luftig, at den tenderer mysticisme. Og faktisk umuliggør en vedvarende politisk praksis. Vi ender meget langt fra en materialistisk analyse, som den vi fandt hos Marx (og Negri). Badiou og Rancière synes at have glemt, at "filosoffer ikke vokser op fra jorden som svampe" (Marx, s. 97).

## HINSIDES PROLETARIATET

Der er store og væsentlige forskelle mellem Alain Badiou, Jacques Rancière og Antonio Negri, men de er alle kendetegnet ved at tænke forholdet mellem revolution og subjektivitet på en anden måde end (den unge) Marx og Debord. Ingen af dem abonnerer på forestillingen om proletariatet som "samfundets negative repræsentant". De opererer dog stadigvæk alle sammen med en undergravende subjektivitetsform, der på den ene eller den anden måde agerer antisystemisk i forhold til den etablerede orden, men der er ikke noget historisk subjekt, som der var hos Marx og Debord, der skal komme til sig selv og overvinde sig selv i en afskaffelse af kapitalismen. Den dialektiske tænkemåde er væk.

Hos Negri tvinger multituden kapitalen til at udvikle sig, og multituden (som de nye produktivkræfter) har faktisk overflødiggjort kapitalen. Hos Badiou og Rancière er det revolutionære eller politiske subjekt et radikalt brud med den givne politiske orden. Selvom de alle sammen trækker veksler på en marxistisk analyse af det kapitalistiske samfund, så er det kun Negri, der forsøger at opretholde og videreudvikle Marx' økonomikritik og forankrer det revolutionære subjekt i et historisk forløb som et resultat af nye arbejds- og produktionsforhold. I den forstand er Negri marxisten af de tre post-68-tænkere. De andre to er snarere kommunister i den forstand, at de har en idé om et brud, men i stedet for et 'økonomisk' sprog formuleres det i et politisk-filosofisk vokabularium. Det er begivenheden som et brud med historien, der er det centrale hos Badiou og Rancière. Det er styrken i deres tænkning af det revolutionære subjekt.

Bruddet tenderer derimod til helt at forsvinde hos Negri, der er endt med – i en paradoksal omvendning af den italienske arbejderisme, hvor Raniero Panzieri afviste idéen om teknologiens relative autonomi – at gøre produktionen autonom: det immaterielle arbejde er allerede kommunistisk. Den avantgardemæssighed, som Negri forlener det immaterielle arbejde med, synes også at genintroducere en skarp skelnen mellem produktivkræfter og produktionsforhold. En skelnen som Panzieri og Tronti ellers netop forholdte sig kritiske til i 1960'erne. Hos Rancière og Badiou får vi det revolutionære subjekt, bekræftelsen af den forudgående lighed og engagementet i begivenheden, hos Negri får vi en analyse af ændringer i det kapitalistisk organiserede arbejde. Hvis vi skal trække det hårdt op, kan vi sige, at vi på den ene side har politik og på den anden sociologi. Verdensfjern subjektivisme eller ontisk sociologisme.

På sin vis genfinder vi her den opdeling, som Jacob Taubes skitserer i *Abendländische Eschatologie*, hvor han redegør for det revolutionære projekts kollaps. Ifølge Taubes repræsenterer Kierkegaard og Marx de to sider af det venstre-hegelianske revolutionære projekt, der afviser verdens tilstand. Den forhåndenværende virkelighed var ikke selve Fornuftens og Frihedens ydre skikkelse, som højre-hegelianerne påstod. Derfor skal verden stadigvæk laves om, men hvordan og på hvilket grundlag? Hvorfor er verden og fornuften uforenelige? På den ene side står Kierkegaard, for hvem det er individet, der er bæreren af den borgerlige kristendoms revolutionære projekt. På den anden side har vi Marx, som sætter sin lid til massernes økonomiske situation. Det er proletariatet, der skal bekæmpe det borgerlige samfund (Taubes, 2007, s. 235).

Taubes ser her en opdeling mellem indre og ydre. Hos Kierkegaard har dialektikken interioriseret sig i en sådan grad, at den har lukket verden ude. Hos Marx er det indre til gengæld intet andet end en borgerlig fiktion, det er de materielle modsigelser, der driver historien frem. Der sker en opsplittning af det revolutionære projekt. Kierkegaard og Marx er ude af stand til, som den reformatoriske teolog Thomas Müntzer, at forene det religiøse og det sociale i en revolutionær kritik. Og dermed suspenderes det revolutionære projekt ifølge Taubes.

Pointen med at inddrage Taubes' analyse af Kierkegaard og Marx er selvfølgelig, at Badiou og Rancière på en måde svarer til Kierkegaard, og Negri svarer til Marx (i Taubes udlægning). Vi har en splittelse mellem det subjektive og det objektive. Den store forskel er selvfølgelig, at for både Kierkegaard og Marx var der en historie og en totalitet, ligesom der også var for Debord. Det er der ikke for post-68'ertænkere. De skal på en eller anden måde klare sig uden såvel Gud som Historien. Splittelsen mellem indre og ydre har tilsyneladende igen svært ved at konceptualisere bevægelsen fra en indre kraft, der vil ødelægge situationens tilstand, til en ydre iværksættelse af denne i det eksisterende. På den ene side er det revolutionære subjekt (som subjektivitetsform eller politisk subjektivering), på den anden økonomikritik (som en analyse af produktivkræfternes overskridelse af produktionsforholdene, multituden frastøder kapitalens dialektiske opfangelse). For Marx (ikke Taubes' Marx, men den unge Marx, jeg har redegjort for) og Debord hang det sammen, for dem var subjekt og historisk nødvendighed ét. Proletariatet kom til sig selv og ophævede den kapitalistiske produktionsmåde og sig selv som internt/eksternt element i denne. Det var forbandet hegeliansk, det Debord havde gang i – selvop-



hævelse og virkeliggørelse – og der er en grund til, at de følgende generationer af venstrefløjstænkere har reservationer over for denne model, men styrken er også åbenbar, og ditto problemerne ved at adskille 'historie' og 'politik'.

Situationisternes kritik af hverdagslivet var kulminationen på forestillingen om den revolutionære handling som det lykkelige liv, som det modsatte af, hvad de kaldte "den rene overlevelse" (Internationale situationniste, 1997, s. 272). Som situationisterne sagde, det er kun for så vidt, man er engageret i revolutionære handlinger, at der er et liv efter fødslen (i kapitalismen). For dem ville der ikke være tvivl: Nu lever vi i splittelsen, lever efter, en art dekonstruktive *kvostister* hver og en. Overlevende. Uden *Wirklichkeit*. Uden retning.

*Tak til Torsten Andreasen, Tobias Dias og Dominique Routhier for hjælp og kommentarer.*

#### NOTER

- 1 For Foucault var det som bekendt modstanden, der var primær (Foucault, 1994, s. 741).

#### LITTERATUR

- Anderson, P. (1977). *Betragtninger over marxismen i den vestlige verden* [*Considerations on Western Marxism*, 1971], oversat af Christian Kock. København: Finn Suenson Forlag.
- Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Paris: Seuil.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement II*. Paris: Seuil
- Badiou, A. (2007). *Grundrids af metapolitikken* [*Abrégé de metapolitique*, 1998], oversat af Kåre Blinkenberg. Aarhus: Slagmarks Skyttegravsserie.
- Badiou, A. (2007b). *Etikken. Et essay om erkendelsen af det onde* [*L'éthique, essai sur la conscience du mal*, 1993], oversat af Holger Ross Lauritsen. Aarhus: Philosophia.
- Badiou, A. (2012). *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*. Paris: La fabrique.
- Badiou, A. (2015). *Quel Communisme? Entretien avec Peter Engelmann*. Paris: Bayard.
- Bensaid, D. (1999). *Éloge de la résistance à l'air du temps*. Paris: Textuel.
- Bolt, M. (2004). *Den sidste avantgarde. Situationistisk Internationale hinsides kunst og politik*. København: Forlaget politisk revy.

- Bolt, M. (2016). "På råbeafstand af marxismen. Et bidrag til kritik af kritikken af kritikken (Latour, Foucault, Marx)". I *K&K* 122: 143-179.
- Castoriadis, C. (1981). *Marxisme og revolutionær teori* [(Første halvdel af) *L'institution imaginaire de la société*, 1975], oversat af Poul Eriksson og Frans Storr-Hansen. København: Rhodos.
- Cusset, F. (2016). *La droitisiation du monde*. Paris: Textuel.
- Debord, G. (1972). *Skuespilsamfundet* [*La société du spectacle*, 1967], oversat af Ole Klitgaard. København: Rhodos.
- Foucault, M. (1994). "Michel Foucault, une interview: sex, pouvoir et la politique de l'identité". I M. Foucault: *Dits et écrits. 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 735-746.
- Hallward, P. (2003). *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2003). *Imperiet* [*Empire*, 2000], oversat af Karsten Wind Meyhoff. København: Informations Forlag.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2017). *Assembly*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Internationale situationniste (1997). *Internationale situationniste. Édition augmentée*. Paris: Fayard.
- Jameson, F. (1994). *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press.
- Korsch, K. (1972). "10 teser om marxisme i dag" ["Zehn Thesen über Marxismus heute", 1950], oversat af Kjeld Schmidt. I K. Korsch: *Staten og kontrarevolutionen. Udvalgte artikler 1929-1950*. København: Paludans Forlag, 251-252.
- Lenin, V. (1979). *Hvad må der gøres? Vor bevægelses brændende problemer* [*Chto delat? Nabolevshie voprosy nashego dvizheniia*, 1902], oversat af Poul Hansen. I V. Lenin: *Udvalgte værker. Bind 2*. København: Forlaget Tiden.
- Lukács, G. (1968). *Geschichte und Klassenbewußtsein* [1923]. I *Georg Lukács Werke. Band 2*. Neuwied: Luchterhand.
- Marelli, G. (2000). *L'ultima Internazionale. I situazionismo oltre l'arte et la politica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Marx, K. (1968). "Kritik af den Hegelske retsfilosofi. Indledning" ["Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", 1844], oversat af Ulrich Horst Pedersen. I K. Marx: *Økonomi og filosofi. Ungdomsskrifter*. København: Gyldendal, 51-66.
- Marx, K. & Engels, F. (1970). *Det kommunistiske manifest* [*Manifest der kommunistischen Partei*, 1848], oversat af Sven Brüel. København: Rhodos.
- Marx, K. (1970-71). *Kapitalen. Kritik af den politiske økonomi. 1. Bog* [*Das Kapital. Kritik der poli-*

- tischen Ökonomie, 1863-1883*], oversat af Gelius Lund. København: Rhodos.
- Marx, K. (1974). *Den tyske ideologi* [*Die deutsche Ideologie, 1846*], oversat af Henriette Møller. I K. Marx: *Skrifter i Udvalg: Den tyske Ideologi. Filosofiens Elendighed*. København: Rhodos, 17-99.
- Marx, K. (1976). *Louis Bonapartes Attende Brumaire* [*Der 18te Brumaire des Louis Napoleon, 1852*], oversat af ukendt. I *Marx/Engels Udvalgte Skrifter*. København: Forlaget Tiden, 236-336.
- Marx, K. (1981) "Der leitende Artikel in Nr. 179 der 'Kölnischen Zeitung' [1842]. I K. Marx & F. Engels: *MEW. Band 1*. Berlin: Dietz Verlag, 86-104.
- Negt, Oskar. (1969). "Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie". I N. Bucharin & A. Deborin: *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 7-50.
- Panzieri, R. (1972). "Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo" (1961). I R. Panzieri: *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Torino: Einaudi, 3-23.
- Rancière, J. (2004). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.
- Rancière, J. (2007). *Den uvidende lærer. Fem lektioner i intellektuel emancipation* [*Le maître ignorant, 1987*], oversat af Holger Ross Lauritsen. Aarhus: Philosophia.
- Rancière, J. (2010). "Communistes sans communisme?". I A. Badio & S. Žižek (red.): *L'idée du communisme*. Paris: Lignes, 231-245.
- Rancière, J. (2012). *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Paris: Bayard.
- Rubel, M. (1974). *Marx. Critique du Marxisme*. Paris: Payot.
- Taubes, J. (2007). *Abendländische Eschatologie* [1947]. München: Matthes & Seitz.
- Tronti, M. (1980). *Operai e capitale* [1966]. Torino: Einaudi.