

« **Une pensée politique relevant les défis du dividualisme** », préface à Brian Massumi, *L'économie contre elle-même*, Montréal & Paris, Lux Editions, 2018, p. 9-44.

Yves Citton

## Une pensée politique relevant les défis du dividualisme

Le public français n'a pas encore pris la mesure de la pensée de Brian Massumi – mais le faisceau de publications dont elle fait l'objet depuis quelques mois laisse espérer que cela risque de changer. Il était grand temps que l'œuvre et les écrits de celui qui a tant fait pour répandre la pensée française dans le monde anglo-saxon retraversent l'Atlantique pour redynamiser le bac à sable intellectuel hexagonal. Cette traversée est un juste retour des choses puisque la première notoriété de Brian Massumi a été celle d'un passeur. C'est à travers lui que les universitaires, philosophes et artistes du monde entier ont découvert ce qui restera sans doute comme l'un des événements de pensée les plus significatifs de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, *Mille Plateaux* de Gilles Deleuze et Félix Guattari. Il en a été à la fois le traducteur méticuleux – prouvant que l'intraduisible relève du défi, et non de l'impossibilité – ainsi que le vulgarisateur le plus fidèle et le plus inventif, dans ce qui demeure la plus accessible et la plus réjouissante des introductions à cet inépuisable continent de pensée<sup>1</sup>.

Si son nom est sans doute familier à la plupart d'entre ceux qui arpentent les contrées deleuzo-guattariennes, ses propres ouvrages restent pourtant encore une *terra incognita* pour le public francophone. De nombreux textes sont parus dans des volumes collectifs, quelques articles importants ont été publiés au fil des années dans des revues amies (*Chimères*, *Multitudes*, *Vacarme*, etc.), mais il aura fallu attendre 2017 pour que les premiers de ses très nombreux livres soient enfin traduits en français<sup>2</sup>. Cette invisibilité est étonnante, et certainement regrettable, mais pas inexplicable. Les Français ont-ils vraiment besoin d'importer des traducteurs-vulgarisateurs deleuzo-guattariens depuis le monde anglo-saxon – même si c'est en l'occurrence le Canada, puisque Brian Massumi est professeur de Media et Communication à l'Université de Montréal ?

On pourrait montrer que c'est *justement* parce qu'il a dû traduire méticuleusement le texte intraduisible de *Mille Plateaux* que Brian Massumi en est devenu un praticien bien plus fin que la plupart des épigones natifs. On pourrait le créditer d'avoir compris mieux que quiconque les enjeux les plus importants de cette pensée en parvenant à la vulgariser à une échelle planétaire, puisque c'est en grande partie grâce à lui que, comme le prophétisait Foucault, le XXI<sup>e</sup> siècle est en effet devenu deleuzien – dans les domaines philosophiques, littéraires et artistiques au moins, mais aussi, de façon plus surprenante, financiers, voire militaires<sup>3</sup>. Mais le plus important est ailleurs. Brian Massumi a certes obtenu une reconnaissance mondiale grâce à son admirable travail de passeur, mais il en a tiré des ressources de pensée qu'il a développées d'une façon absolument originale – et c'est cette pensée proprement massumienne qu'il est urgent de découvrir aujourd'hui.

Comme Marx par rapport à Hegel, Lacan par rapport à Freud, ou Deleuze lui-même par rapport à Spinoza ou à Bergson, Brian Massumi a su faire plonger dans le texte de *Mille Plateaux* les racines d'une pensée qui va bien au-delà de ce que ses deux auteurs ont pu écrire

---

<sup>1</sup> Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia : Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge MA, MIT Press, 1992.

<sup>2</sup> Brian Massumi, *Ce que les bêtes nous apprennent de la politique*, Paris, Éditions Dehors, 2017. Un excellent entretien est paru en français à propos de cet ouvrage entre Brian Massumi et Erik Bordeleau, « Vers une politique ludique de l'inclusion mutuelle », *Vacarme*, 77, 2016, p. 84-90.

<sup>3</sup> Eyal Weizman, « Passer à travers les murs », *Multitudes*, 28, 2007, p. 31-44.

ou penser de leur vivant. Comment être deleuzo-guattarien en 2017, sans rien renier de ce que nous devons au corpus plus vivant que jamais qu'ils nous ont laissé, mais en ne se contentant pas d'en marmonner l'exégèse, pour essayer au contraire d'en tirer des suggestions aiguës à la lumière de ce qui s'est passé depuis leur disparition ? Tel est bien le défi que relève Brian Massumi, mieux que tout autre.

Le traduire et le publier en français, c'est donc opérer le geste paradoxal d'une importation en provenance de l'intérieur – qui nous parle à la fois depuis le passé récent de notre tradition philosophique la plus vivace, et depuis l'avenir prochain de possibles politiques encore insoupçonnés. *Le Pouvoir à la fin de l'économie* constitue de ce point de vue une voie d'entrée particulièrement appropriée pour comprendre à la fois les multiples résonances de la pensée massumienne avec ce qui s'écrit aujourd'hui en France, dans le sillage des percées deleuzo-guattariennes (ainsi que bien au-delà), et ce qui fait la différence propre d'une élaboration lointaine qu'il est urgent d'intégrer à nos débats du moment.

### **Jouer des surprises de l'abstraction**

Dans son ouvrage toujours fondamental de 2002, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, qui a fait émerger l'originalité de sa pensée et qui doit enfin paraître prochainement en traduction française aux Presses du Réel, Brian Massumi proposait un déplacement considérable aux études relevant de la philosophie et, plus largement, des humanités. À l'heure d'un derridianisme triomphant dans les universités nord-américaines, il appelait à se détourner du « tournant linguistique » qui ne voyait partout que texte, discours, lettre, signification, interprétation. Il entreprenait de se confronter au *continu* des processus vitaux plutôt qu'au discret des structures langagières, au caractère *immédiat* de la sensation plutôt qu'au caractère construit de toute perception, aux *émergences* plutôt qu'aux distinctions, à l'*ontogenèse* plutôt qu'à l'ontologie, aux *variations d'intensité* plutôt qu'aux positions dans l'extension, aux *relations* plutôt qu'aux états, aux *potentiels* plutôt qu'aux possibles.

Pour ce faire, il proposait de mobiliser un autre type d'abstraction qui, par la dynamique des concepts, nous écarte de nos habitudes de pensées, nous dérouté de nos associations stéréotypées, afin de retourner vers le concret en l'approchant sous un angle inédit. Car la finalité du travail philosophique de Brian Massumi est moins de formuler des critiques, de déconstruire des illusions ou d'apporter des réponses, que de proposer à ses lectrices et lecteurs des *problèmes* (différemment formulés), auxquels ce sera *leur* problème que d'apporter une réponse, une réponse appelée à être concrète, nourrie de leurs expériences concrètes. Ce philosophe dont le haut degré d'abstraction ne peut que dérouter momentanément nos habitudes de lecture et de pensée – c'est fait pour ! – fonde en effet toujours sa démarche sur l'analyse de singularités concrètes, destinées à nourrir notre confrontation à d'autres singularités concrètes.

Les différents chapitres de *Parables for the Virtual* ne dissertent pas sur les grands débats de la tradition philosophique, ils partent de travaux d'artistes (comme Stelarc), de difficultés pratiques (comme l'identification précise d'une couleur sur la base d'un souvenir), d'observations (comme un groupe de patients aphasiques d'un hôpital psychiatrique regardant un discours télévisé de Ronald Reagan), d'expériences perceptives (comme l'exposition des yeux à un champ total de vision uniforme) ou des valences d'un concept (comme le « virtuel ») pour se laisser surprendre par le déroulement de leur propre mouvement de pensée – un mouvement qui ne vaut qu'en ce qu'il dépasse à la fois les connaissances antérieures de l'auteur et les attentes préexistantes des lecteurs. Sa méthode donne en effet à la surprise un rôle dynamique essentiel : « Si vous savez dès le début où vous allez en arriver, rien ne se sera passé entretemps. Il faut vouloir se surprendre soi-même à écrire des choses qu'on ne pensait

pas penser<sup>4</sup>. » Dans chacun de ses livres et articles, Brian Massumi propose l'expérience d'une certaine jubilation de la pensée (*enjoy*) appelée à dépasser nos intentions conscientes, dotée certes d'une fonction critique en ce qu'elle déplace nos repères habituels, mais visant bien moins à déconstruire ou déboulonner (*debunk*) qu'à augmenter notre réalité (*augment, foster*): « quand vous vous préoccupez de critiquer, vous vous occupez moins d'augmenter<sup>5</sup> ». Or ce dont nous avons surtout besoin, c'est d'ajouter des pensées plus adéquates à notre réalité qui en manque cruellement.

La spécificité des humanités, telles que les pratique et les illustre Brian Massumi, consiste à taquiner les zones frontières qui ne manquent jamais d'entourer les concepts, les expérimentations et les problèmes scientifiques – ce qu'aident à faire de façon privilégiée les dispositifs artistiques questionnant notre contemporain. Dans *Le Pouvoir à la fin de l'économie*, ce sont les résultats affichés par les études de psychologie comportementale et de neuro-économie qui font l'objet d'une renégociation et d'une réélaboration qui les emportent bien au-delà de leurs conclusions propres. Le concret dont il est question ici, c'est celui de ces « choix » dont nous bombarde l'idéologie du marketing contemporain, et que des chercheurs zélés tentent de modéliser en laboratoire pour comprendre ce qui « amorce » (*priming*) ou infléchit d'un discret coup de pouce (*nudging*) nos décisions toujours partiellement non-conscientes. Loin de se résumer à une critique ou à une dénonciation, l'analyse fait fond de ce type d'expérimentations pour en tirer des surprises qui les retournent contre les intentions de leurs auteurs (et de leurs commanditaires), mais qui permettent surtout d'augmenter nos capacités à comprendre ce qui se passe autour de nous et en nous, à l'âge du capitalisme néolibéral. Ce que le philosophe va chercher « à la fin de l'économie », c'est justement ce moment où le raisonnement économiste-comportementaliste, fier de ses expérimentations quantitatives et de son aura scientifique, finit par se replier sur lui-même, pour en arriver à remettre en question ses prémisses mêmes – et laisser entrevoir des alternatives insoupçonnées.

### **Sensations résonantes et politiques des affects**

Comme l'indique son sous-titre, *Parables for the Virtual* repartait d'une question en apparence très simple mais à laquelle il apportait des réponses d'une portée considérable : *en quoi mouvements et sensations sont-ils corrélés à travers nos corps ?* On se place ici à la fois au plus haut niveau d'abstraction, avec lequel nous a familiarisés Spinoza, et au plus proche de nos observations quotidiennes. Ce que nous pouvons percevoir autour de nous, ce sont des corps, dont certains mouvements se laissent mesurer, et dont plusieurs (à commencer par le nôtre) sont dotés de sensibilité. L'important est de rester au plus proche de ce que ces mouvements et ces sensations peuvent avoir d'immédiat<sup>6</sup>. Ce qui compte, ce sont les mouvements eux-mêmes, dans leur dynamique propre (*intensive*), plus que les positions caractérisant tel ou tel moment de leur trajectoire (*extensive*). Ce qui compte, ce sont les sensations elles-mêmes, dans leurs qualités et leurs intensités singulières, plutôt que les significations que pourrait leur attribuer un interprète imaginaire.

Le modèle n'est pas ici celui d'une boule de billard qui se déplace sur une surface plane en fonction de la quantité et de l'orientation de l'impact qu'elle a reçu, mais bien plutôt celui d'un chaton découvrant les senteurs, les rumeurs et les couleurs d'un jardin. Le chaton bouge en fonction d'un mouvement qui vient de lui-même, en même temps que ses évolutions sont à chaque instant reconditionnées par ce qu'il hume, entend et voit autour de lui. Il ne suffit pas,

---

<sup>4</sup> Brian Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 18.

<sup>5</sup> Ibid., p. 13.

<sup>6</sup> *Immediations* est le nom d'une admirable série de publications éditées par le SenseLab que co-dirigent Brian Massumi et Erin Manning : <http://www.openhumanitiespress.org/books/series/immediations/>.

comme veulent nous le faire croire les approches comportementalistes, de considérer le chaton comme une boîte noire dont les déplacements s'expliqueraient comme les outputs réagissant aux inputs ponctuels que seraient les stimuli sensoriels. Pour comprendre les rapports entre les mouvements des corps sensibles et les sensations que leur offre leur environnement, il faut concevoir le chaton comme une transformation en train de devenir chat, dont les évolutions sont une affaire de mise en résonance entre ses tendances internes et les tendances qui dynamisent son environnement. La sensation n'est ainsi jamais un simple input, mais ce que Brian Massumi appelle – par un geste d'abstraction – « une auto-complication immédiate » (*immediate self-complication*)<sup>7</sup> : le chaton devient chat (selon un processus jamais pleinement achevé) en se pliant et repliant sur soi en fonction des résonances que ses plis et replis (ses « complications ») suscitent en lui et dans son environnement.

Au cœur de tels processus de devenirs parallèles qui régissent nos évolutions en résonances (souvent dissonantes) avec ce qui, simultanément, nous entoure et nous constitue, Brian Massumi place un concept central qu'il va chercher dans la tradition philosophique spinozienne, celui d'*affect*. Après avoir été piqué sur le nez par une guêpe, le chaton développe un certain sentiment de douleur, puis de peur envers les gros insectes bourdonnants. La sensation auditive du bourdonnement n'est pas un simple input informationnel : c'est un nœud d'auto-complication immédiate qui le fait fuir instantanément au souvenir d'une douleur lointaine. L'effet de résonance qu'entretient le bourdonnement présent avec le bourdonnement passé instaure une tension à la fois spatiale et temporelle qui fait courir le chaton dans la direction opposée à celle d'où vient l'insecte. L'affect est ce « complexe » (effet résonant d'une repliure auto-complicante) qui ancre les réactions présentes dans l'inertie des relations passées, en unissant ce qui m'affecte de l'extérieur (la sensation) avec ce qui résonne de l'intérieur (le sentiment, l'émotion, la passion), en fonction de ce qui a été retenu des expériences passées (la mémoire), selon une capacité-à-être-affecté en développement constant (la sensibilité).

La plus-value que Spinoza apporte à la notion d'affect consiste à la rendre traduisible en termes de puissance. Ce qui se manifeste en nous comme un sentiment (de joie, de tristesse, d'espoir, de peur, d'amour, de haine, de fierté, de jalousie, etc.) tout à la fois exprime et entérine une certaine *variation de puissance*. La peur du chaton effrayé par un bourdonnement d'insecte tout à la fois témoigne de sa faiblesse passée (et présente), et contribue à réduire sa puissance d'agir, dans le cas, par exemple, où sa fuite l'empêche d'attraper une souris en le détournant de sa course. Dans ce cas, l'affect de peur symptomatise un défaut de puissance et entraîne une diminution de puissance. On peut toutefois bien sûr imaginer un autre cas, où la sensation résonante du bourdonnement serait précautionneuse, plutôt que peureuse, et permettrait au chaton d'éviter d'être mortellement piqué par un frelon, ce qui équivaldrait alors à une augmentation de sa puissance.

La notion d'affect montre la relation indissociable entre, d'une part, ce qui m'affecte et m'a affecté de l'extérieur (que je semble subir « passivement » : la piqûre, la peur) et, d'autre part, ce que je fais (apparemment « activement » : la course) en réponse à de telles sensations. Ce qu'opère la notion spinoziste d'affect, c'est donc une complication des rapports de passivité et d'activité qui caractérisent nos sensations et nos mouvements. On croit généralement que lorsque je sens, je suis passif, alors que je suis actif lorsque je bouge. Le spinozisme dont s'inspire Brian Massumi déplace le problème. Loin d'être une pure passivité (selon le modèle béhavioriste où nous nous faisons pénétrer par des inputs qui déterminent le comportement de notre boîte noire), la sensibilité est elle-même un moment de la puissance.

Ce que Spinoza appelle la « capacité-à-être-affecté » (à savoir la sensibilité) n'est pas un manque, un défaut, une faiblesse, mais une source de force et d'efficacité. Certes la sensibilité

---

<sup>7</sup> Ibid. p. 14.

nous expose à des douleurs et à des chagrins, que nous ne connaîtrions pas si nous avions l'indifférence d'un caillou. Mais plus cette sensibilité sera fine, mieux nous serons en mesure d'ajuster nos comportements à ce que nous pouvons percevoir et anticiper au sein de cet environnement. C'est bien la puissance de cette sensibilité qui a permis aux humains de prendre un contrôle aussi étonnant sur leur environnement matériel – et c'est bien l'insuffisance (plutôt que l'excès) de cette sensibilité qui les a conduits à saccager leurs milieux vitaux.

Mais non content de faire apparaître la sensibilité comme une puissance, la notion d'affect permet aussi de questionner le degré d'activité propre à nos mouvements – et c'est là qu'elle se charge d'enjeux politiques qui sont au cœur du *Pouvoir à la fin de l'économie*. Contrairement aux apparences ici aussi, ce n'est pas parce que je bouge que je suis actif. Le titre de la deuxième partie de l'ouvrage rend bien compte de la complication des replis dont se constituent nos mouvements : les théories actuelles de l'économie orthodoxe mettent en scène « un faire qui se fait à travers moi » (*a doing done through me*). Quand le chaton apeuré fuit le premier bourdonnement venu, est-ce le chat en devenir qui rebrousse chemin ? Est-ce la guêpe du passé qui continue à agir dans le présent ? Est-ce la souris qui profite du nid de guêpes pour élever ses petits plus en sécurité ? On peut parfois isoler la cause d'un bruit, mais comment assigner une cause ponctuelle à de tels effets de résonance ? Chaque comportement se trouve pris dans une « turbulence de tendances » où les limites entre activité et passivité deviennent très difficiles à dessiner. À partir de quand la sage précaution se retourne-t-elle en phobie auto-mutilante ? Ces questions ne sont pas seulement ontologiques, ni principalement psychologiques, mais bel et bien politiques – comme en témoignent sinistrement nos plans vigipirates, états d'urgence et autres amoncellements de lois liberticides se réclamant de la sécurité nationale.

Que ce que nous appelons « politique » soit une question d'affects, individuels et collectifs, il n'y a pas que les mouvements dits « populistes » qui en témoignent. Tout le jeu des discours, des programmes, des dénonciations, des indignations, des soumissions et des rebellions témoigne des résonances infiniment complexes (auto-complications immédiates) qui se mettent en place entre nos sensations personnelles et nos mouvements collectifs, entre nos précautions et nos phobies, entre nos espoirs et nos présomptions. C'est de cette économie (passablement chaotique) de nos affects que se nourrit notre jeu politique – et c'est d'elle que traite, très différemment, *Le Pouvoir à la fin de l'économie*.

### **Le domaine de l'infra-économique**

Le premier déplacement qu'opère Brian Massumi pour nous emmener jusqu'à la fin de l'économie consiste à la pousser à bout des jeux d'échelles auxquelles elle se complaît. On sait le rôle central que jouent les « économies d'échelle » dans le développement du capitalisme industriel, dès l'exemple fameux de la fabrique d'épingle de *La Richesse des nations* d'Adam Smith (1776). Un siècle après lui, la « révolution marginaliste » des Jevons, Menger et Walras substituait à la *macro*-économie des classiques (Smith, Ricardo, Marx), qui tentait d'expliquer les grands flux d'échanges animant la production à l'échelle de tout un pays, une *micro*-économie qui concentre désormais ses analyses sur les comportements des consommateurs. Depuis cette époque, l'orthodoxie économiste construit obstinément le modèle d'un individu décideur rationnel, qui maximise ses revenus à force de tâtonnements calculateurs régis par un souci égo-centré de ses intérêts bien entendus. Salariés, employeurs, consommateurs, investisseurs, chômeurs, voleurs : les (pseudo) Prix Nobel de l'Université de Chicago, fer de lance du néolibéralisme conquérant, nous expliquent depuis un demi-siècle que nous ne faisons que micro-calculer nos petites utilités personnelles, et qu'il résulte de nos micro-choix rationnels des orientations agrégées nécessairement optimales. Le travailleur « choisit » de prendre un deuxième petit boulot mal payé pour payer les traites de sa console

de jeu vidéo, le chômeur « choisit » de profiter de la générosité (toujours excessive) des assurances sociales, le voleur « choisit » le risque de passer quelques années en prison en échange d'un enrichissement court-circuitant la contrainte salariale.

C'est toute cette abstraction théorique néolibérale – dont les guignols caricaturaux dirigent notre monde globalisé vers son autodestruction – que sape élégamment Brian Massumi en poussant un pas plus loin la logique de réduction d'échelle entreprise par les économistes marginalistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. En parallèle avec le dernier cri de la vulgate économique, qui réduit les agents calculateurs à des cerveaux (pas si rationnels que cela) dont les taux de neurotransmetteurs expliquent les comportements agrégés, il descend en dessous de l'échelle du corps individuel pour trouver le niveau d'analyse idoine à la compréhension de nos phénomènes économiques – situant ses analyses sur le plan d'une *infra-économie*. Comme la neuro-économie aujourd'hui triomphante, il pénètre à l'intérieur de ce qui se passe dans nos calculs d'utilité (déjà petits et mesquins par eux-mêmes). Mais contrairement à ce qui se quantifie, se compute, se publie (et surtout se finance abondamment) dans les départements d'économie, il remet en cause un postulat premier partagé par toute l'orthodoxie économiste : ce qui opère ces infra-choix, ce n'est ni un « individu » (indivisible et consistant avec lui-même), ni même un cerveau (postulé unifié et unificateur par équilibres internes), mais les *affects* eux-mêmes, c'est-à-dire des résonances, des tendances relationnelles dont rien ne présuppose qu'elles doivent s'équilibrer ou s'unifier à un niveau (l'individu) plutôt qu'à un autre (telle collectivité ou tel faisceau de tendances).

Telle est la bifurcation originale qui permet aux abstractions économistes de se surprendre à faire entrevoir une alternative radicale à l'économie politique orthodoxe qui oriente nos décisions gouvernementales depuis de trop nombreuses décennies. Nous ne vivons pas dans une économie peuplée de producteurs, d'acheteurs, d'investisseurs (postulés calculateurs et rationnels). Nous vivons dans une économie des affects<sup>8</sup> – et il faut apprendre à détacher ces affects de la seule échelle individuelle à laquelle on les identifie habituellement. Les affects sont des entités *relationnelles* : ils témoignent de certains rapports qui se trament entre un certain individu (ou une certaine collectivité) et son environnement. Du fait du rôle central que jouent les dynamiques imitatives (et contre-imitatives) dans leur constitution, les affects sont des entités *sociales* : ils ne peuvent se comprendre en considérant uniquement la situation « objective » et les besoins « objectifs », ils exigent de prendre en compte les catégories imaginaires à travers lesquelles les cultures représentent et médiatisent collectivement leur perception du monde. Les affects sont enfin des entités *transindividuelles* : ils passent à travers nous en nous ballottant de droite et de gauche, comme des vents contraires ballottent les brins d'herbes, les poussières ou les particules d'eau à la surface de la Terre. On touche ici la prémisse qui sous-tend l'ensemble du livre et que l'auteur résume bien dans un entretien récemment paru : « mon hypothèse est que le capitalisme néolibéral met directement en phase ce niveau infra-individuel avec le niveau transindividuel. Il tire son énergie des effets de feedback qui opèrent entre ces niveaux infra- et trans-individuels d'une façon qui court-circuite largement le niveau intermédiaire de ce qui est censé être un individu indivisible et refermé sur soi (*self-contained individual*)<sup>9</sup>. »

L'échelle infra-économique à laquelle nous situe Brian Massumi ne relève toutefois pas uniquement d'un jeu conceptuel abstrait visant à produire de la surprise pour le plaisir de la

<sup>8</sup> Pour une archéologie possible d'un tel modèle qui remonte à Gabriel Tarde, dont s'est fréquemment inspiré Gilles Deleuze, voir Yves Citton, « Esquisse d'une économie politique des affects » in Yves Citton & Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Editions Amsterdam, pp.45-123, 2008.

<sup>9</sup> Brian Massumi, *The Principle of Unrest. Activist Philosophy in the Expanded Field*, Londres, Open Humanities Press, 2017, p. 14 (ma traduction, comme dans toutes les autres citations d'une référence anglophone). Sur ce court-circuitage néolibéral de la volonté, voir le dossier proposé dans le numéro 68 de la revue *Multitudes* (2017), où certains extraits du *Pouvoir à la fin de l'économie* ont déjà paru.

surprise (même si ce jeu vaudrait déjà en lui-même le plaisir de s'y livrer). L'échelle infra-économique correspond très concrètement à ce qui meut aujourd'hui notre économie digitale et notre « gouvernamentalité algorithmique », telle que l'ont par exemple analysée Thomas Berns et Antoinette Rouvroy dans une série d'articles essentiels<sup>10</sup> (et telle qu'en cadrerait déjà les paramètres Brian Massumi dans son ouvrage de 2002 sur le virtuel). Le marketing contemporain comme les experts en relations publiques et en campagnes électorales ne s'adressent plus à des individus, mais à des *profils*. Parce que les traces (de tendances passées), enregistrées dans le bourdonnement de serveurs lointains, permettent de savoir que vous avez acheté les produits A et B, ou que vous avez cliqué sur les articles aux titres K et L, un algorithme calcule que votre profil aura tendance à acheter le produit C, ou à signer la pétition M.

Dans les nuages de corrélations formant le *Cloud* des *big data*, rien n'assure toutefois que votre profil de consommateur soit consistant avec celui de vos opinions politiques. Combien sommes-nous à dénoncer le nucléaire tout en vivant dans les TGV, à faire l'éloge des circuits courts tout en achetant les surgelés de Picard, à dénoncer l'emprise des GAFAM depuis notre compte gmail ? Déplacer l'analyse vers l'échelle infra-économique ne fait que tirer les leçons de la schizophrénie généralisée qui caractérise le capitalisme contemporain. Nous ne nous comportons plus comme des individus unifiés, indivisibles et consistants dans leurs choix – mais l'avons-nous jamais fait, nous ou nos ancêtres ? Nous sommes des faisceaux de tendances fréquemment contradictoires entre elles, qui doivent non seulement faire face à des turbulences extérieures, mais qui se (re)composent incessamment elles-mêmes de turbulences internes. Gilles Deleuze et Félix Guattari avaient proposé un terme pour désigner de telles entités envisagée à l'échelle infra- : nous sommes des *dividuels*. C'est au monde infra-économique des dividuels qu'entreprend de nous initier *Le Pouvoir à la fin de l'économie*.

### **La fin de l'économie**

Car l'infra-économique nous conduit bien « à la fin de l'économie » – et cela au double sens que véhicule le mot *fin*. On a déjà vu que diviser l'individu en un faisceau de tendances sapait la méthodologie individualiste sur laquelle s'était construite l'économie orthodoxe depuis plus d'un siècle. La neuro-économie le fait déjà en divisant l'unité d'un cerveau devenu lieu de rivalité entre neurotransmetteurs, mais sans en tirer les conséquences conceptuelles les plus intéressantes. Faire des affects eux-mêmes les agents élémentaires de nos systèmes économiques est en effet très différent de construire un système basé sur la maximisation individualiste de l'utilité marginale. Certes, d'une certaine façon, la notion d'utilité marginale pouvait déjà ressembler à un concept relationnel et transindividuel, se servant d'optimisations opérées à l'échelle individuelle pour induire des optimisations collectives à l'échelle de tout un système productif – c'est même cette vertu appelée « catallactique » par Friedrich Hayek qui en faisait le principal mérite dans la vulgate néolibérale.

Mais l'utilité néolibérale est à toutes les échelles une affaire de calculs, présumés rationnels. Dans leurs articles publiés dans les plus prestigieux journaux d'économie, les professeurs grassement payés par les plus fameux départements de la planète (strictement anglophone) couvrent leurs pages d'équations censées rendre compte de la façon dont toutes les échelles de l'agentivité économique calculent (généralement sans le savoir) leur utilité marginale, c'est-à-dire ce qu'il est davantage dans leur intérêt de faire dans telle situation donnée. Mettre les affects au cœur de cette dynamique – comme le fait d'ailleurs désormais tout un pan de l'économie orthodoxe,  *finalement*  prête à reconnaître l'aberration du postulat

---

<sup>10</sup> Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », *Multitudes*, 40, 2010, p. 88-103 et « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation », *Réseaux*, 177, 2013, p. 163-196.

inflexible de rationalité – c’est menacer les fondements mêmes de cette agentivité calculatrice, et si Brian Massumi nous conduit « à la fin de l’économie », c’est parce qu’il pousse plus loin que tout autre les implications de cette recomposition conceptuelle des dynamiques sociales au niveau infra-individuel des affects.

Mais son livre contribue également aux interrogations en cours sur « la fin de l’économie » conçue en termes de *finalités*. À la question générale – indéniablement importante, voire subversive, mais généralement maintenue à un niveau d’abstraction qui la laisse passablement édentée – de savoir à *quoi bon* produire (acheter ou échanger), il substitue une question bien plus facile à ancrer dans nos problèmes concrets : à quelle fin tend cette tendance qui me pousse à tel comportement ?

La troisième partie du livre, en entendant nous mener « Au-delà de l’intérêt égo-centré », explore tout un pan de finalités dessinant la fin de l’économie pour nous faire découvrir des paysages inédits étrangement familiers. La question posée est ici aussi radicale : et si la finalité que nous cherchons dans nos rapports à nos semblables et aux choses que nous acquérons devait moins se caractériser en termes d’intérêt, de plaisir, de bonheur, de bien-être ou de prospérité, qu’en termes d’intensités (potentiellement non-hédonistes) ou de *contrastes* – la variation étant plus importante, pour satisfaire notre attention avide de nouveauté, que l’intérêt ou le plaisir supposé émaner de l’objet d’attention sélectionné ?

Les fins de l’économie ne sauraient se résoudre à de la satisfaction ou à de la gratification. Tout l’appareil conceptuel de l’économie orthodoxe postule que l’agent économique vise à un état de bien-être qui diminue les tensions : être « satisfait », c’est avoir éprouvé des manques, des besoins, des envies, des désirs, et avoir trouvé le moyen (par la médiation économique) de soulager la tension qu’induisaient ces manques, besoins, envies, désirs. Mais ce schéma correspond-il bien à la réalité telle que nous l’éprouvons ? Même si l’ataraxie est un idéal dont se revendiquent beaucoup de philosophes venant d’horizons culturels très différents, cet état de tension minimale est-il vraiment ce à quoi aspirent les multitudes ? Même les plus pantouflards d’entre nous ne cherchent-ils pas plutôt à être traversés par un petit frisson qu’à se satisfaire de leur emmitouflure ? Brian Massumi suggère que cette soif d’intensité et de variation – bien mise en perspective critique dans un ouvrage récent de Tristan Garcia<sup>11</sup> – ne relève pas seulement d’une aliénation imposée aux humains par l’avidité rapace de la malice capitaliste, mais qu’elle émane (aussi) d’une aspiration bien plus profonde. Si le capitalisme a tant d’emprise sur tellement d’entre nous, c’est justement parce qu’il sait tourner à son profit cette aspiration qui le précède et le dépasse, et qui n’a rien d’illégitime en soi.

Mais derrière la joie propre qui peut accompagner l’intensité et les contrastes, le titre du livre indique une autre finalité, bien plus communément évoquée, qui donnerait la vérité de ce que visent profondément les agents économiques : *le pouvoir*. L’auteur ne déclare-t-il pas dans un entretien récent que « l’économie est devenue un régime de pouvoir en soi, de son plein droit (*the economy has become a regime of power in its own right*)<sup>12</sup> ». Pourquoi chercher plus loin la thèse du livre, qui s’affiche dès le titre ?

### **Le clivage de la souveraineté**

La chose est en réalité bien plus compliquée qu’il n’y paraît. Il n’est nullement besoin de mobiliser les surprises massumiennes de l’abstraction pour répéter (une fois de plus) que les réalités du pouvoir (politique) se cachent derrière les libres volontés du marché (économique). Toute la critique du libéralisme (néo- et pré-néo-) s’époumone à le dire – très pertinemment – depuis bientôt deux siècles. Si Brian Massumi nous invite à découvrir « le pouvoir » à la fin de l’économie, c’est pour nous faire entrevoir quelque chose de très

---

<sup>11</sup> Tristan Garcia, *La vie intense. Une obsession moderne*, Paris, Autrement, 2016.

<sup>12</sup> Massumi, *The Principle of Unrest*, op. cit., p. 13.

différent – quelque chose de tout à fait inédit, et terriblement pertinent dans le paysage intellectuel français contemporain. On parviendra mieux à approcher cette originalité en esquissant un parallèle avec le penseur qui pourrait sembler être son frère jumeau de ce côté-ci de l’Atlantique.

Les pages précédentes n’auront pas manqué de faire résonner aux oreilles des lecteurs français l’absence criante de référence directe à Frédéric Lordon. Or tout l’édifice conceptuel attribué ci-dessus à Brian Massumi a l’air d’être un plagiat éhonté (fût-ce par anticipation) du travail intellectuel fourni depuis une quinzaine d’années par l’économiste renégat qui a servi de figure de proue à *Nuit Debout*. Accoupler Marx à Spinoza pour faire un enfant dans le dos à la vieille gauche de gouvernement ? Déjà vu<sup>13</sup>. Décrire un monde économique qui se prétend rationnel en dévoilant le rôle moteur, omniprésent et indépassable qu’y jouent les dynamiques affectives ? Déjà fait<sup>14</sup>. Proposer un cadre d’analyse qui court-circuite les approches individualistes pour reposer directement sur l’entrejeu des affects (infra-individuels et trans-individuels) ? Déjà vendu (et plutôt deux fois qu’une)<sup>15</sup>. Démontrer que c’est bien le pouvoir (politique) qui est à situer à la fin de l’économie ? Éculé<sup>16</sup> !

Avançons d’un pas. En bons spinozistes, Lordon et Massumi tomberont sans doute d’accord pour distinguer, au sein de ce que nous appelons communément « pouvoir », deux phénomènes très différents l’un de l’autre. Le terme anglais de *power* qui lance le titre de ce livre recouvre en effet deux mots que la philosophie politique spinoziste a pris l’habitude de distinguer en français sur la base de deux emprunts au latin. D’un côté, le *pouvoir* proprement dit (*potestas*) désigne l’influence (plus ou moins coercitive) exercée verticalement par les institutions, de haut en bas, sur les sujets qu’elles administrent – pouvoir dont on sait depuis les travaux de Michel Foucault qu’il peut aussi bien relever de l’incitation que de la répression. Un Président, un PDG, un capitaine, un contremaître, un évêque, un éditorialiste ont du pouvoir au sein de l’organisation qui leur délègue son autorité (pouvoir de réprimer une manifestation, de fermer une usine, de lancer une attaque, de quitter un chantier, de déplacer un abbé, de diriger l’attention publique sur une certaine réalité). D’un autre côté, le terme de *puissance* (*potentia*) désigne les énergies et les forces vives qui alimentent de bas en haut le pouvoir institutionnel, lequel ne peut donner l’impression de nous tomber dessus que parce qu’il est incessamment supporté (au double sens de toléré et de soutenu) par la puissance des multitudes. Le Président ne va pas mâter les manifestants lui-même en brandissant sa batte de baseball : son pouvoir ne s’impose que parce que des centaines et des milliers de membres de la multitude, payés à cet effet et revêtu d’un uniforme, mettent leur puissance au service de ses commandements. Ce n’est pas la parole de l’éditorialiste qui suffit par elle-même à faire émerger un problème public : c’est le flot continu de notre attention à sa rubrique qui nourrit son pouvoir effectif.

Quelle est donc la nature de ce *power* qui est à la fin de l’économie ? La puissance (*potentia*) est à situer simultanément à l’origine, à la fin et à toutes les étapes intermédiaires des chaînes de commandement, de production, d’échange et de consommation. Mettre en lumière la prégnance ubiquitaire des affects, c’est – pour Massumi comme pour Lordon – nous aider à comprendre que chacun de nos désirs et de nos mouvements, voire de nos indifférences et de nos immobilités, constitue un petit moment de transition, de passage, de variation possible d’un degré de puissance à un autre degré de puissance. Leurs chemins se séparent toutefois lorsqu’il s’agit de caractériser ce que nous sommes en droit d’attendre des

---

<sup>13</sup> Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La fabrique, 2010.

<sup>14</sup> Frédéric Lordon, *La Politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002.

<sup>15</sup> Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, et *Les affects de la politique*, Paris Seuil, 2017.

<sup>16</sup> Frédéric Lordon, *Imperium. Structure et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.

régimes de pouvoir (*potestas*) qui tout à la fois encadrent, imprègnent, instrumentalisent et sont instrumentalisés par l'économie néolibérale.

Le clivage porte essentiellement sur la question de la *souveraineté*. Frédéric Lordon insiste depuis plusieurs années sur le caractère incontournable de la référence à la souveraineté nationale pour contrer les effets dévastateurs induits par le capitalisme financier globalisé. En l'absence d'institutions supranationales capables de (ou décidées à) défendre les intérêts des peuples contre les pillages de ressources (humaines et naturelles) organisés par la finance déterritorialisée, c'est bien, selon lui, vers la souveraineté nationale qu'il convient de se tourner – par défaut, parce qu'il n'y en a malheureusement pas d'autre en état d'élever des digues contre l'arrogance suicidaire du monde financier. La politique est une affaire de corps unifiés, et le pouvoir appartient à ceux (généralement bien fournis en testostérone) qui savent opérer cette unification par la mise en consistance de désirs alignés (comme un seul homme, sans trop de têtes qui dépassent). La notion spinoziste d'*imperium* vient reprendre la souveraineté monarchique de Jean Bodin, nationalisée par la Révolution française, pour la mettre au service d'un idéal démocratique où les représentants de la volonté du peuple traduiraient en lois non scélérates les aspirations et les besoins de la multitude, laquelle alimente aujourd'hui des institutions financières et politiques qui ne font que lui pomper son énergie sans lui rendre son dû.

La conception du *power* que Brian Massumi fait miroiter à la fin de l'économie est non seulement allergique, mais proprement allogène à tout désir de souveraineté – et c'est en ceci qu'il faut trouver la nouveauté rafraîchissante que la publication de son livre introduit dans le paysage intellectuel français. La revendication de souveraineté va à l'encontre des défis fondamentaux auxquels nous provoque sa pensée : le défi de tirer les conséquences de l'impossibilité de réorganiser notre pluralité vitale autour d'un centre de consistance unique et dominant (*un* souverain identifié à *la* multitude, conjuguée au singulier) ; le défi d'imaginer une politique qui échappe aux apories de la représentation (un *parti*, une *assemblée*, qui parlent et édictent au nom de la multitude) ; le défi de renoncer à concevoir les corps, individuels et collectifs, comme régis par *une* volonté (souveraine) ; le défi de repérer autour de nous, et d'aider à inventer pour l'avenir, des politiques d'un tout autre ordre, des politiques individualistes qui prennent acte de notre renoncement à l'idéal de souveraineté.

### **Le morcellement du pouvoir et la fin de la politique**

En focalisant son analyse sur le niveau *infra-*, qui aide concrètement à percevoir les limites et les apories d'ores et déjà actuelles des prétentions souverainistes (que celles-ci prennent pour objet la souveraineté nationaliste ou individualiste), Brian Massumi poursuit pour le radicaliser le geste d'analyse que la philosophie politique spinoziste avait entamé en distinguant la *potentia* de la *potestas*. C'est cette dernière qui se voit désormais morcelée au point de rendre suspecte toute prétention d'union et d'institution durable. Le philosophe reste obstinément fidèle à sa question de départ : *en quoi mouvements et sensations sont-ils corrélés à travers nos corps ?* La question peut désormais s'enrichir de deux résonances qui aident à préciser son originalité.

Ce ne sont pas (directement) nos corps (souverains) qui bougent. Ce sont des sensations et des mouvements qui se corrént à *travers* nos corps, qui n'en sont que le terrain d'exercice. Et si ce sont les affects (compris comme des sensations résonantes) qui fournissent la matière première de la politique, alors ce sont aussi des *mouvements* qui en constituent l'agentivité principale – bien davantage et bien mieux que des partis, des assemblées, des institutions ou des structures. Quelques années avant les Nuits Debout hexagonales, la jeunesse québécoise avait montré l'exemple en faisant émerger un mouvement de résistance à la hausse de taxes d'inscriptions à l'université, ainsi que plus généralement à la néolibéralisation de l'université et de la vie sociale, dans ce qui a été identifié comme le

*Printemps érable* de 2012. Tout autant que de résistance, les corps en mouvements dans les rues de Québec ou de Montréal étaient porteurs d'une force de contre-proposition, dont le travail à long terme de Brian Massumi a contribué significativement à fournir les instruments d'inspiration, d'analyse et de compréhension, à chaud comme a posteriori<sup>17</sup>.

Le passage en force par le gouvernement de l'époque de mesures limitant les libertés d'expression et d'association, mesures originellement destinées à mâter le mouvement étudiant, a en réalité suscité un affect de colère populaire débordante conduisant « au point d'ébullition d'un mouvement général de contestation ». Derrière la question – en elle-même déjà centrale – du formatage capitaliste de l'éducation et de la transformation des universités en industries de service, ce qui se jouait dans le mouvement du printemps érable était beaucoup plus vaste. Il s'agissait à la fois, du côté de l'État, de la mise en place d'un ordre répressif reposant sur la logique de la préemption et, du côté des manifestants, du dépassement des différents « esprits de corps » isolant étudiants, enseignants, magistrats, journalistes dans leurs petits corporatismes particuliers, pour esquisser un mouvement social de défense et de construction des communs allant bien au-delà de la prochaine échéance électorale : « si la réponse populaire s'en tient aux urnes ou aux actions en justice, une opportunité historique aura été perdue. L'opportunité d'une re-politisation – au sens le fort et le plus démocratique du terme – du projet social québécois, pour l'heure encore incomplet. Ce n'est pas seulement à un choix budgétaire auquel nous sommes confrontés, comme les étudiants n'ont eu de cesse de nous le rappeler depuis le début du mouvement. Il en va, nous disent-ils, d'un choix de société<sup>18</sup>. »

Comment penser les mouvements (politiques) sans les axer sur des stratégies de conquêtes de la souveraineté, mais sans les limiter non plus à de pures éruptions sectorielles de colère ponctuelle (corporatiste) ? Si la question n'est pas nouvelle<sup>19</sup>, les outils conceptuels que Brian Massumi a mis l'œuvre et à l'épreuve dans son accompagnement et de ses analyses du Printemps érable sont éclairants, parce qu'abstraits et surprenants à souhait. Sa démarche, dont *Le Pouvoir à la fin de l'économie* offre un bel échantillon mais qui se déploie sous de nombreuses autres formes dans ses multiples autres activités et publications, passe par la division et la pluralisation, autant que par le rassemblement et la mise en consistance. Les mouvements ne se réduisent nullement à ce qu'ils *sont*. Mieux les comprendre implique de les réinscrire dans ce qu'ils ne sont pas, mais *pourraient être* et pourront peut-être *devenir*. Le morcellement de la *potestas* passe par la déclinaison de toute une série de modalités du pouvoir, faisant apparaître des réalités en devenir que nos analyses trop positivistes écrasent généralement dans l'œuf.

Autour d'événements comme le Printemps érable ou Nuit Debout, dont les commentaires dominants s'efforcent de marquer précisément le début et la fin, les causes et les effets, les succès et les échecs, il faut apprendre à repérer ce qui relève du *probable*, qu'une stratégie calculée aidera à exploiter, de ce qui relève du *possible*, dont on peut tenter de cerner le périmètre, en prenant garde toutefois de ne pas le confondre avec son *potentiel*, dont, comme l'écrivait Spinoza à propos des corps, nul ne peut véritablement déterminer les limites, ni avec le *virtuel*, qui n'apparaît jamais comme tel, mais qui fournit « une réserve de différenciation ou de transformation qualitative » dynamisant tout événement depuis l'intérieur<sup>20</sup>. Non, ni le Printemps érable ni Nuit Debout n'ont « pris le pouvoir », ce qui n'a d'ailleurs jamais été leur but. Mais oui, bien au-delà ou bien en deçà de ce qui était probable,

---

<sup>17</sup> Voir le dossier qu'il a co-dirigé avec Darin Barney et Cayley Sochoran, pour la revue *Theory & Event*, 15:3, 2012, supplément intitulé *Theorizing the printemps érable* (<http://muse.jhu.edu/issue/26026>).

<sup>18</sup> Brian Massumi, « Le politique court-circuité : préemption et contestation », *Multitudes*, 50, 2012, p. 54.

<sup>19</sup> John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Paris, Syllepse/Montréal, Lux, 2008 et *Crack Capitalism. 33 thèses contre le capital*, Paris, Libertalia, 2012.

<sup>20</sup> Massumi, *Parables for the Virtual*, op. cit., p. 136.

et bien loin de ce qu'on a pu en dire en termes de possibilités et d'impossibilités, ces mouvements ont contribué à dynamiser des potentiels et à faire émerger des virtuels dont les devenirs sont encore en nous, devant nous, largement imprévisibles.

Devons-nous forcément choisir entre une politique des partis et une politique des mouvements ? Le clivage est-il irréconciliable entre *une gauche lordonienne*, qui affirme la nécessité de constituer des corps politiques unifiés et institutionnalisés, dotés de consistance et de permanence dans leur être, donc de souveraineté, quitte à paraître se crispier sur des références statonationales, et *une gauche massumienne*, qui s'accommode de corps en devenirs plus éphémères, en recompositions permanentes, et qui renonce à tout idéal de souveraineté pour s'efforcer de percevoir et d'imaginer des politiques dividualistes relevant les défis d'un morcellement du pouvoir parallèle au morcellement de nos identités ? L'image d'un pouvoir morcelé, mouvementisé et finalement liquéfié, que ce livre situe « à la fin de l'économie » ne sanctionne-t-elle plutôt la *fin de la politique*, telle que nous la connaissons et telle que nous croyons savoir la pratiquer ?

On entend résonner par avance les critiques qui seront adressées au geste proposé par Brian Massumi. Peter Hallward n'avait-il pas démontré, il y a plus de dix ans, qu'il ne saurait y avoir de politique deleuzienne, parce que cette « philosophie d'affirmation et de création illimitées » est « essentiellement indifférente à ce qui fait politique dans notre monde [...] ne laissant que peu de place aux relations de conflits et de solidarité<sup>21</sup> » ? En insérant dans la théorie des corps, des mouvements et des affects politiques inspirée de Spinoza une forte dose de Leibnitz (les petites perceptions de l'infra), non seulement on perd ce qui en faisait le mordant politique principal (une conception stratégique considérant la survie sous un régime de guerre<sup>22</sup>), mais on s'expose à l'accusation de baigner dans un « optimisme » naïf, qui tient pour préétablie la possibilité de coexistence harmonieuse entre des devenirs qui doivent impérativement se stabiliser en corps (souverains) pour ne pas être écrasés ou se dissoudre.

### **Le pari du dividualisme**

C'est ce type de réfutation attendue qu'il convient de neutraliser par avance en déplaçant le problème. Contrairement aux apparences – et aux habitudes de conflictualité qui structurent nos conceptions héritées de « la politique » – il n'est nullement besoin d'imposer un choix exclusif entre une gauche lordonienne et une gauche massumienne. Le défi est bien plutôt de savoir comment les articuler entre elles, comment doser ce que le recours à chacune d'elles peut apporter au sein de chaque contexte d'intervention.

Comme chacun(e) de nous, Brian Massumi sait très bien qu'il existe des institutions, des mécanismes de politique représentative, un pouvoir d'État dont l'usage n'est nullement indifférent, des besoins de rassemblements et d'alignements nécessaires à faire corps (unifié, consistant et persistant) au sein de conflits violents et destructeurs. Son apport se situe toutefois ailleurs, sur un autre plan, contigu et nullement exclusif à la prise en compte de ces questions. Les politiques du dividualisme dont il défriche les émergences et les potentiels ne visent pas tant à se substituer à « la politique » traditionnelle qu'à prendre acte d'une remarquable extension du domaine des luttes et des agentivités, y compris sous des formes qui ne ressemblent plus (ou seulement de très loin) à ce que nous identifions comme des luttes (politiques).

On l'a vu, son travail ne vise pas à dénoncer (*debunk*), mais à augmenter (*augment*), à favoriser l'émergence de nouveautés prometteuses (*foster*). La faiblesse actuelle des politiques se réclamant de la gauche tient en grande partie à ce que celle-ci vit dans le déni ou dans la dénonciation unilatérale du dividualisme, au lieu de l'identifier comme un nouveau champ possible de dépassement des culs-de-sac où nous engouffre le capitalisme néolibéral.

<sup>21</sup> Peter Hallward, *Out of This World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, New York, Verso, 2006, p. 162.

<sup>22</sup> Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1997.

En forte résonance avec des penseuses comme Anna Lowenhaupt Tsing<sup>23</sup>, Brian Massumi nous aide à voir que

le champ capitaliste est bourré de tendances incarnant des relations qui sont irréductibles à la seule relation capitaliste. Elles y pullulent, en s'y multipliant et en s'y différenciant incessamment – ce qui conduit en parallèle à la multiplication et à la différenciation des appareils destinés à les capturer et à les canaliser vers des auto-mobilisations (*self-drivings*) institutionnelles et quasi-institutionnelles. Chaque mécanisme de capture monte sur le dos d'une tendance émergente. Quelques-unes de ces tendances émergentes sont symbiotiques seulement à titre de ruse, ou sous la forme d'un premier mouvement camouflé en direction d'une expression plus complète. Si cette expression était poussée vers sa conclusion logique, le résultat de ce mouvement réaliserait pleinement des valeurs très différentes de celles du capitalisme, et en arriverait à être antagonique à lui. Ces tendances sont des parasites qui se développent dans les pores du corps de la société capitaliste. Elles émergent comme des croissances adventices. On pourrait aller jusqu'à dire que chaque tendance qui émerge dans le champ capitaliste est adventice dans la mesure même où elle s'affirme : dans la mesure où son advenue offre une expérience qui passe pour une valeur en soi, indépendamment de la valeur monétaire qui peut lui être attribuée. Ces tendances sont passionnelles : c'est le meilleur mot pour décrire un mouvement qui affirme sa propre occurrence.<sup>24</sup>

Comme l'accélérationnisme, les politiques du dividualisme appellent à un retournement surprenant de nos cadres d'analyses habituels. La gauche traditionnelle se lamente que tout aille trop vite parce que le capitalisme nous pousse à faire toujours plus rapidement (et moins bien) ce qu'il a besoin de reproduire à toujours plus bas coût pour en extraire toujours plus de profits ; les accélérationnistes nous invitent à voir au contraire que ce sont les structures de propriété capitalistes qui retardent dramatiquement les mutations sociales que rendent à la fois possibles et souhaitables nos évolutions technologiques<sup>25</sup>. La gauche traditionnelle se lamente que le capitalisme parvienne à récupérer de façon opportuniste toutes les belles inventions désintéressées que font pulluler nos intelligences et nos sensibilités collectives ; les politiques du dividualisme nous invitent à comprendre comment nos inventions passionnées peuvent parvenir à parasiter le corps du capitalisme pour profiter de façon opportuniste des potentiels qui s'y développent (pensons à l'émergence de la diffusion de musique en *peer-to-peer* au début de l'internet). Elles le font sans s'illusionner sur les capacités de l'appareil de capture capitaliste à revenir recanaliser ces émergences à son profit (par l'hégémonie d'iTunes et autres Netflix). Mais sans ignorer non plus les va-et-vient, les recompositions, les négociations et les réajustements incessants qui travaillent les lieux d'émergences de ces contre-tendances passionnelles, ni les acquis qui peuvent en résulter à long terme (jamais dans l'histoire de l'humanité autant de biens culturels n'ont été accessibles gratuitement ou à aussi bas coût).

Quels phénomènes observables illustrent ce pullulement de contre-tendances adventices ? Les exemples qu'en donne Brian Massumi sont ceux du développement du logiciel libre et de la pratique de l'open source, des nouvelles formes non-étatiques de contractualité et de confiance que laissent entrevoir les mécanismes de blockchain, au-delà de leur première manifestation (symbiotique au capitalisme) dans le Bitcoin. On peut également penser aux différentes pratiques de sensibilisation et de mobilisation politiques que documentent les travaux de David Karpf au titre de « l'activisme analytique », basé sur les

---

<sup>23</sup> Voir le splendide ouvrage récemment traduit en français, Anna Lowenhaupt Tsing, *Le champignon à la fin du monde. Des possibilités de vie dans les ruines du capitalisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2017.

<sup>24</sup> Massumi, *The Principle of Unrest*, op. cit., p. 27.

<sup>25</sup> Voir le manifeste accélérationniste de Nick Srnicek et Alex Williams traduit dans le dossier réuni autour de lui par le numéro 56 de la revue *Multitudes*, 56, 2014, ainsi que dans l'ouvrage collectif réuni par Laurent de Sutter (éd.), *Accélération !*, Paris, PUF, 2016.

possibilités d'ajustement en temps réel offertes par les algorithmes, les big data et les nouvelles formes de sensibilité numérique<sup>26</sup>.

Qu'est-ce qui caractérise ces contre-tendances que des politiques du dividualisme nous aideraient à repérer, à valoriser, à libérer, à renforcer et à multiplier ?

Elles sont aussi mouvantes, aussi émergentes et finalement aussi auto-mobilisantes (*self-driving*) que la machine du capitalisme lui-même – mais avec un sens de la valeur différent, non-monnaire, directement qualitatif. C'est un sens de la valeur des mouvements, des événements, des relations, en et pour eux-mêmes, un sens de vivacité et d'intensité qui accompagne l'expérience du potentiel. Ces plus-values non-monétisables du mouvement se nourrissent par feedback en accroissant leur propre valeur de potentiel d'expérience, esquissant des alter-économies de relations transformationnelles. Ce sont des contre-ontopouvoirs anti-capitalistes immanents au champ capitaliste.<sup>27</sup>

Quoique loin de tout souverainisme, Brian Massumi appelle lui aussi à aider ces contre-tendances, sinon à *faire corps*, du moins à gagner une consistance leur permettant d'assurer une certaine persistance dans leur être – ou, mieux encore, une démultiplication : « si nous trouvons les moyens de comprendre ces contre-tendances, de les percevoir dans leurs germes, de documenter les traces de leur passage d'une façon qui les rende réactivables, alors peut-être pourrions-nous les aider à acquérir une forme plus durable – ou à se réitérer plus souvent, avec des effets de superposition relationnelle plus transformateurs, qui résulterait en un plus grand potentiel de contagion<sup>28</sup> ». Là où l'approche souverainiste appelle à une mise en consistance des corps que pourrait seule apporter la verticalité d'un *imperium* étatique, l'approche dividualiste joue la carte de la multiplication, de la dissémination, de l'essaimage et de la contagion. Qu'espérer de telles contagions ? « La seule raison de pousser le capitalisme au-delà de ses gonds est de permettre à des formes de plus-value non-capitalistes de s'affirmer dans l'expression de leurs potentiels à favoriser des mouvements et des modes de relation différents, dont la valeur réside dans leur propre occurrence, dont la principale justification tient en leur qualité d'expérience vécue.<sup>29</sup> »

### Les conditions de l'artivisme

Si les dernières sections du *Pouvoir à la fin de l'économie* précisent quelles formes peut aujourd'hui prendre l'activisme – selon un schéma qui démarque « l'activiste » dividualiste d'avec « le militant » partidaire – il ne faut pas s'étonner de voir les interventions politiques côtoyer de très près les pratiques artistiques. Si le début de quelque chose s'esquisse à la fin de la politique (traditionnelle), c'est sans doute un *artivisme* qui joue sur le voisinage d'indiscernabilité que création artistique et invention politique font miroiter à l'horizon des décennies à venir. Recette idéale, diront les gens sérieux, pour restreindre ces interventions à des cercles confidentiels (élitistes, universitaires, bobos), et s'interdire du coup toute connexion avec la multitude ! Peut-être : l'artivisme n'a pas peur d'avouer ses échecs, et c'en

---

<sup>26</sup> David Karpf, *Analytic Activism. Digital Listening and the New Political Strategy*, Oxford University Press, 2016.

<sup>27</sup> Massumi, *The Principle of Unrest*, op. cit., p. 19. « L'ontopouvoir n'est pas un pouvoir négatif, de répression ou de domination (*a power-over*). C'est une puissance (*a power-to*) : une puissance d'incitation et d'orientation de l'émergence, qui s'insinue dans les pores du monde où la vie est en train de prendre forme, sur le point d'être ce qu'elle va devenir, et pourtant à peine encore là. C'est un pouvoir positif d'amenée vers l'être (d'où le préfixe "onto") » (Brian Massumi, *Ontopower. War, Powers and the State of Perception*, Durham, Duke University Press, 2015, p. VII-VIII. Une traduction légèrement abrégée du premier chapitre de cet ouvrage est parue sous le titre « Prévention, dissuasion, préemption : changement de logiques de la menace » dans *Multitudes*, 67, 2017, p. 165-180.)

<sup>28</sup> Massumi, *The Principle of Unrest*, op. cit., p. 19.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 34.

est certainement un de paraître impénétrable à des bonnes volontés dont on aimerait pouvoir s'associer la coopération. Mais comme le précise Christophe Hanna dans un texte récent, ce que les pratiques artistiques créent de plus intéressant et de plus précieux, ce sont indissociablement les publics qu'elles mobilisent (sans qu'ils lui préexistent) et les modes de collaboration qu'elles occasionnent (y compris avec ces publics) pour exister<sup>30</sup>. L'artivisme tient précisément en ceci : contribuer à l'émergence de nouveaux publics, susceptibles de faire surgir de nouveaux problèmes publics, d'ores et déjà dynamisés par de nouvelles formes de collaboration aidant à réorienter nos pratiques sociales afin de mieux faire face à ces problèmes émergeant.

C'est précisément à cette tâche que s'attelle Brian Massumi en compagnie d'Erin Manning au sein de la structure affinitaire intitulée *SenseLab*, qui accueille, promeut et instaure depuis 2004 différentes formes de processus créatifs appelés à être librement et largement disséminés<sup>31</sup> :

Le SenseLab a commencé sa vie en dehors de l'université, au sein d'associations culturelles basées dans la communauté, et n'est entré dans l'université qu'après sept ans d'existence. Aujourd'hui encore, moins que la moitié de nos participants sont des universitaires. La majorité sont des artistes indépendants, producteurs culturels ou travailleurs intellectuels, et activistes. Nous entretenons des collaborations de longue haleine avec des regroupements activistes – par exemple, une collaboration qui date de dix ans avec un regroupement anti-raciste d'activistes africain-américains à Boston, qui nous accueillent chez eux régulièrement et viennent nous rejoindre à Montréal – et faisons ponctuellement des projets dans la communauté autour des questions telles que la co-habitation entre groupes différents (juifs/musulmanes) et la « sustainability » urbaine. Nous nous préparons à quitter l'université d'ici trois ou quatre ans pour fonder une alter-université autonome qui essaiera d'explorer en particulier de nouvelles formes d'économie non-capitaliste.<sup>32</sup>

La multiplication d'initiatives de ce type, non seulement en marge des universités et des beaux quartiers, mais au sein des milieux les plus inattendus et parfois les plus hostiles, témoigne de cette excédence de contre-tendances qui passent généralement sous le radar de nos statistiques socio-politiques, mais qui innervent nos tissus sociaux de myriades de petites expériences vécues transformatrices. Par rapport à la situation européenne en général, et française en particulier, l'environnement socio-intellectuel québécois offre toutefois une bien plus grande porosité entre les activités intra- et extra-universitaires. Le fait que le SenseLab se soit originellement développé loin des campus, les ai rejoints temporairement, pour en reprendre son autonomie à terme, témoigne bien de cette porosité, ainsi que de l'ancrage du travail de Brian Massumi dans des communautés et des mouvements qui savent se servir des structures, en l'occurrence universitaires, sans s'en laisser asservir :

Personnellement, mes expériences les plus formatrices étaient les années consacrées aux réseaux anarchistes d'action directe aux États-Unis avant mon arrivée au Canada (par rapports aux luttes anti-nucléaires et anti-militaristes). Ces expériences continuent à informer toute ma pensée et alimenter mes réflexions sur la pratique de la démocratie directe et les stratégies micro-politiques dans leur rapport à la macro-politique. Pour nous, l'implication dans l'artivisme n'est pas ponctuelle, et n'est pas axée sur une visibilité publique au sein de rassemblements extraordinaires, mais est soutenue, faisant partie intégrante de nos préoccupations collectives de tous les jours. C'est précisément notre projet de ne pas respecter

---

<sup>30</sup> Christophe Hanna, « Comment se mobilisent les publics. L'écriture comme écosystème », préface à Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, Paris, Questions théoriques, 2017, p. VII-XXII.

<sup>31</sup> Voir le site <http://senselab.ca/wp2/>.

<sup>32</sup> Brian Massumi, communication personnelle, août 2017.

la séparation entre la philosophie, même la plus technique, et le politique, et entre celui-ci et l'esthétique.<sup>33</sup>

Non contents de relever le défi de maintenir SenseLab en vie depuis une quinzaine d'années, Erin Manning et Brian Massumi ont tiré de leur expérience un petit manuel pouvant aider à concevoir et à réaliser le type de recherche-crédation dont se nourrit cet artivisme. Les titres de ses rubriques, en forme de conseils, donneront un avant-goût de ce dont il s'agit<sup>34</sup> :

0. *Pratiquer la critique immanente*
1. *Construire les conditions d'un pragmatisme spéculatif*
2. *Inventer des techniques de relation*
3. *Concevoir des contraintes encapacitantes*
4. *Mettre la pensée en actes*
5. *Faire jouer les tendances affectives*
6. *Prêter attention au corps*
7. *Inventer des plateformes de mises en relation*
8. *Embrasser l'échec*
9. *Pratiquer le lâcher-prise*
10. *Disséminer les semences du processus*
11. *Pratiquer le care et la générosité de façon impersonnelle, comme des vertus politiques événementielles*
12. *Si une organisation cesse d'être le vecteur d'événements singuliers de devenir collectif, la laisser mourir*
13. *Se préparer au chaos*
14. *Rendre formatives les forces*
15. *Retourner créativement au chaos*
16. *Jouer des polyrythmes de la relation*
17. *Explorer de nouvelles économies de relation*
18. *Donner le don du don*
19. *Oublier, encore!*
20. *Procéder*

On peut lire de tels conseils comme les petits cailloux blancs d'une infra-politique dividualiste, appelée à servir de contre-ontopouvoir pour réorienter de l'intérieur les dérives de l'infra-économie capitaliste, computationnelle, financiarisée et globalisée. Faut-il y reconnaître une forme de résistance, dans la mesure où il s'agit ici de promouvoir « des formes de plus-value non-capitalistes dont la valeur réside dans leur propre occurrence », en deçà de toute récupération monétisable ? Faut-il en accepter la duplicité, en partant du principe que « la complicité est dans la nature des choses » ? « L'idée que tout est inclus dans le champ capitaliste à un certain degré, et qu'il y a des degrés d'inclusion plutôt qu'une séparation simple entre un intérieur et un extérieur, cette idée rend possible, et nécessaire, de travailler avec cette complicité plutôt que de tenir sur elle un discours moralisateur. Travailler avec elle – ou mieux : la jouer. Jouer avec elle. Jouer sur elle. Parier sur elle. La *duplicité processuelle* constitue un instrument d'ontopouvoir<sup>35</sup>. »

Même si la fuite joue un rôle central dans la pensée (fidèlement deleuzienne) de Brian Massumi, il ne faut pas voir dans cet éloge de la duplicité processuelle une simple échappatoire devant les dilemmes auxquels nous confrontent les enjeux politiques de

---

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Erin Manning & Brian Massumi, *Thought in the Act. Passages in the Ecology of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014, p. 83. Le premier chapitre, qui constitue l'une des plus riches analyses des processus attentionnels, a été traduit et publié sous le titre « Vivre dans un monde de textures. Reconnaître la neurodiversité » dans la revue *Chimères*, 78, 2012, p. 101-112.

<sup>35</sup> Massumi, *The Principle of Unrest*, op. cit., p. 31.

l'artivisme. Le « jeu » dont il s'agit ici n'a rien à voir avec la « gamification » fréquemment dénoncée pour ses résonances naïves avec la compétition néolibérale. La duplicité, le jeu, la disposition à embrasser l'échec, à pratiquer le lâcher-prise, à se préparer au chaos et à y retourner créativement, tout cela appartient à la boîte à outils dont nous devons apprendre à nous équiper pour être en mesure – un jour, pas trop lointain si possible – de nous dégager des ornières de l'idéal de maîtrise et des fantasmes de souveraineté. Les politiques du dividualisme relèvent bel et bien d'un pari. Le grand mérite du livre de Brian Massumi est de rendre le pari attrayant, le défi exaltant, le jeu joyeux, la partie surprenante, et l'apprentissage passionnant.