

Frederic Jameson et la dialectique de l'affect

Bev Best

Number 47, January 2009

Dialogues théoriques sur la culture

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1004946ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1004946ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Best, B. (2009). Frederic Jameson et la dialectique de l'affect. *Cahiers de recherche sociologique*, (47), 23–45. <https://doi.org/10.7202/1004946ar>

Article abstract

Within the last decade there has emerged a tenor of thought and analysis in the field of cultural, social and political theory which has taken inspiration from the work of Gilles Deleuze and from Deleuze's collaborative work with Félix Guattari. Two conceptual moves, in particular, which characterize this turn in cultural theory is my primary focus: the first is the mobilizing of, and placing central importance on, the concept of "affect"; the second is the jettisoning and often downright vilifying of the concept of mediation. These two moves are most often represented in this work as two dimensions of the same analytical process and the social phenomena which they are called on to signify share a mutual cause and effect relationship in the historical narrative of late capitalism. In the work that characterizes this recent turn in cultural theory — work which I call the postinterpretive method — affect emerges as a significant mechanism of social organization in late capitalism when and because the process of mediation has become a redundancy, and is no longer considered an adequate rendering of the modality of that social formation. This is not a chronological sequence of events. The matter could just as easily be described as the reverse: mediation becomes redundant when and because affect emerges as a significant organizing mechanism of late capitalism. I will argue that the mutual cause and effect relationship between affect and mediation could, alternatively, be called a dialectical relationship. I will demonstrate that affect and mediation are not oppositional concepts, but can be understood as two different but interrelated effects of a single historical process. Both analytical operations — at least as they are enacted and articulated in the work of Fredric Jameson, in particular — can be understood as compatible with the post-interpretive approach to cultural theory.

Bev Best

Fredric Jameson et la dialectique de l'affect

Ce texte porte sur la théorie culturelle et quelques-unes des questions qui l'animent. Cette théorie est aujourd'hui marquée par un courant qui a émergé au cours de la dernière décennie et qui a puisé son inspiration dans les travaux de Gilles Deleuze et de Félix Guattari. Ce tournant de la théorie culturelle est caractérisé par deux aspects auxquels je m'intéresserai particulièrement ici. Le premier est la question centrale de l'«affect», concept largement mobilisé par la théorie culturelle; le second est celui de l'abandon de l'idée de médiation, voire le discrédit dont elle fait l'objet. Ces deux thèmes ne sont pas isolés l'un de l'autre. Ils sont au contraire généralement présentés comme deux dimensions d'un même processus analytique. Les phénomènes sociaux qu'ils décrivent sont dans un rapport mutuel de cause et d'effet se rapportant au récit historique d'une organisation sociale qu'on nommera, selon les cas, capitalisme avancé ou postmoderne, globalisation, société du spectacle ou de l'image, Empire, etc. Pour ce courant récent de la théorie culturelle — que je nommerai ici courant de la méthode post-interprétative¹ —, l'affect apparaît comme un mécanisme dominant de l'organisation sociale du capitalisme avancé, et le processus de médiation y serait devenu redondant. Aussi celui-ci n'est-il plus considéré comme une interprétation adéquate des modes d'être de cette formation sociale. Cela dit, la relation entre affect et désuétude de la médiation n'est pas chronologique. Les choses pourraient d'ailleurs tout aussi bien être envisagées à

1. Ce terme traduit le rejet systématique de Deleuze et Guattari des modèles «forts» de l'analyse interprétative (tels l'herméneutique, le marxisme, la dialectique, la psychanalyse) et leur propension à «aplanir», sur le plan conceptuel, le monde social en gommant la distinction entre symptôme et trauma, forces manifestes et latentes (*manifest material and latent material*), apparence et essence, etc.

l'inverse, où la médiation deviendrait redondante lorsque et parce que l'affect émerge comme un mécanisme dominant de l'organisation du capitalisme avancé.

Je soutiendrai que le rapport mutuel de cause et d'effet entre l'affect et la médiation peut, dans ce cas, être décrit comme une relation *dialectique*. Les théoriciens postinterprétatifs que nous invoquerons rejetteraient probablement un tel rapprochement avec la dialectique, notion qu'ils écartent tout aussi sommairement que celle de médiation. Ce double rejet prend tout son sens quand on se rappelle le rapport étroit que la théorie culturelle marxiste établit entre médiation et dialectique, où la présence de l'une implique celle de l'autre. Mon but est ici de réévaluer ce courant en le replaçant dans le cadre d'une analyse historique ou dialectique, de l'envisager donc dans une nouvelle perspective. Je veux démontrer que, d'un point de vue historique élargi, l'affect et la médiation ne sont pas des concepts opposés ou antagonistes, pas plus que les phénomènes sociaux qu'ils désignent ne s'annulent. L'affect et la médiation peuvent au contraire être compris comme deux effets différents mais liés d'un même processus historique. Un tel changement de perspective réintroduit les catégories de la dialectique et de la médiation comme des expressions du moment historique en question, en plus de fournir des approches analytiques qui soient utiles à sa compréhension. Ce faisant, je souhaite démontrer que ces deux opérations analytiques — du moins telles qu'elles sont présentées chez Fredric Jameson en particulier — peuvent être comprises comme compatibles et complémentaires, voire même comme une contribution à l'approche postinterprétative de la théorie culturelle. On pourrait même, du moins dans certains cas, présenter les choses différemment et parler d'un certain « retour du refoulé », puisque ces opérations de médiation ne sont en fait pas totalement absentes de certaines analyses postinterprétatives : elles s'y introduisent incognito, sous de nouveaux noms, en se réclamant souvent d'ascendances théoriques différentes, tout en empruntant des parcours remarquablement similaires ou compatibles.

Or, l'opération dialectique introduit dans notre propos un degré de complexité que d'autres approches évitent, elle opère toujours entre deux niveaux d'analyse, entre deux *objets* séparés mais reliés : d'un côté, la totalité sociale (mode de production, formation sociale, le réel, l'histoire) et, de l'autre, les catégories de pensée qui sont générées par cette totalité sociale en tant que moyens de la « penser ». L'approche dialectique requiert un changement continu du registre de la pensée, afin d'inclure le processus analytique lui-même en même temps que l'objet, le phénomène ou la situation considérés. Conséquemment, mon objet ici sera double : il portera d'un côté sur un certain développement des théories culturelles, et, de l'autre, sur les conditions du monde social qui rendent possible l'émergence d'un tel appareil théorique. Une analyse de la sorte requiert une articulation peu usuelle puisque, comme pour toute analyse dialectique, la question est toujours de savoir regarder en arrière et de déterminer pourquoi les choses se sont produites ainsi, et pourquoi elles n'auraient pas pu être prédites.

Je reformulerai donc ma problématique initiale de la manière suivante : quelle relation historique existe-t-il entre le courant deleuzien ou postinterprétatif en théorie culturelle (et l'organisation particulière des catégories d'analyse qu'il mobilise) et le mode de production avec lequel il coïncide ? Pouvons-nous comprendre chacun de ces deux éléments tour à tour comme cause et effet de l'autre ? Une compréhension élargie de leurs rapports ne pourrait-elle pas conduire à un remodelage ou à une réorganisation de ces catégories ? L'hypothèse que j'avancerai ici est la suivante. Les avancées récentes de la théorie culturelle mettent l'accent sur l'affect en tant que mécanisme émergent, voire dominant, c'est-à-dire en tant que mécanisme *immédiat* du pouvoir et de la production dans le capitalisme postmoderne ; elles mettent également l'accent sur le rejet subséquent de la médiation comme dynamique sociale existante. Cette double insistance, donc, n'exprime-t-elle pas de fait une transformation bien réelle du mode de production, lequel implique à la fois le phénomène de l'affect et la dynamique de médiation ? Aujourd'hui, dans les sociétés postmodernes de consommation, l'affect *apparaît* comme un mécanisme central du pouvoir et de la production, tandis que la dynamique de médiation *apparaît* comme anachronique ou simplement comme une illusion. En même temps, je soutiendrai que la prépondérance grandissante de l'affect, en tant que dimension d'un même processus historique, est l'effet d'un aménagement ou d'un développement actuel de réalités bien plus anciennes, c'est-à-dire la modalité de *représentation* du pouvoir et de la production caractéristique du mouvement du capital. En d'autres termes, la prédominance de l'affect serait la forme phénoménale d'une certaine étape historique relative aux modes de représentation du pouvoir.

La médiation, en tant que dynamique de l'interrelation sociale, demeure une composante inhérente de cette configuration. En fait, je soutiens qu'elle acquiert une importance encore plus grande dans la reproduction du monde social actuel. Alors qu'elle persiste en tant que dynamique sociale essentielle du mode de production du capitalisme avancé, elle y devient en même temps de plus en plus imperceptible. Tout comme la prédominance de l'affect, l'invisibilité de la médiation est la forme phénoménale — une présence nécessaire (*la présence d'une absence*) — d'un certain moment du développement du capitalisme. La prédominance de l'affect et l'imperceptibilité de la médiation ne sont pas le spectre d'une fausse conscience. Ce sont des formes *objectives* du capital ; elles sont aussi « vraies » pour le capitalisme que n'importe quelle autre de ses dimensions, incluant celles qui tendent à devenir invisibles pour mieux se reconstituer.

La dialectique jamesonienne

Ce dernier élément m'amène à préciser l'orientation de mon analyse. La seconde étape de mon argumentaire est de démontrer la compatibilité entre certains travaux associés au tournant postinterprétatif de la théorie culturelle

et une analyse de type dialectique accordant un rôle central à la médiation. Le rapprochement que je vais établir implique de lire à contre-courant ces analyses postinterprétatives, puisque et la dialectique et la catégorie de médiation y sont explicitement rejetées. Tenter un tel rapprochement n'entend pas être une critique du tournant d'inspiration deleuzienne en théorie culturelle. Même si je clarifierai, de manière générale, certains malentendus fréquemment attribués à la dialectique et au concept de médiation, mon but n'est pas d'en déboulonner l'analyse, ni de révéler les erreurs commises par une certaine école de pensée. Au contraire, je crois que les formulations généralement proposées par l'analyse postinterprétative témoignent, à la manière d'indices congruents, de contradictions sociales tout à fait réelles. Comme telles, les catégories qu'on propose permettent des interprétations provisoires — ou abstraites — du capitalisme postmoderne et du monde social contemporain. Tout comme Derrida le disait de la déconstruction, l'analyse dialectique ne prétend pas relever des erreurs. Sa vocation n'est pas de répudier d'autres théories ou d'autres approches qui, comme le dit Jameson, « désignent, toutes et de diverses façons, des zones objectives dans la fragmentation de la vie contemporaine² ». L'objectif de l'opération dialectique est plutôt de mettre en situation historique ces diverses approches, et de « démystifier les stratégies de contrôle » par lesquelles elles prétendent à une validité singulière ou à une certaine justesse par rapport à d'autres systèmes catégoriels.

Selon la fameuse injonction de Jameson dans *The Political Unconscious*, « en revenir toujours à l'histoire » (*Always historicize!*) serait une meilleure manière de décrire le but de l'opération dialectique, du moins telle qu'elle est déployée dans les travaux de Marx et de Jameson, ce dernier étant la principale source d'inspiration de l'analyse que j'entreprends ici. À mon avis, cependant, le mouvement dialectique chez Jameson est particulièrement proche de celui de Marx, et s'en rapproche peut-être de par sa différence même avec lui. Les travaux de Jameson, qui s'étendent de manière impressionnante sur les quatre dernières décennies, ont été spécialement consacrés à démontrer la pertinence de la dialectique pour la théorie culturelle, littéraire et sociale. Ces travaux ne cherchaient toutefois pas à justifier comment et pourquoi l'analyse des modalités contemporaines du capitalisme nécessiterait une dialectique analogue à celle que Marx exigeait pour l'analyse d'un stade antérieur du capitalisme. Si la dialectique de Jameson demeure fidèle à celle de Marx, c'est qu'elle reconnaît bien précisément la nécessité historique de sa propre réinvention. La « forme » de l'analyse dialectique est fonction de son « contenu », c'est-à-dire de son objet d'analyse ; elle sera donc différente d'une fois à l'autre, d'un contexte historique à l'autre.

En fait, la relation entre la forme et le contenu est en soi dialectique : la structure est immanente au contenu ; elle est limitée par celui-ci et évolue

2. F. Jameson, *The Ideologies of Theory*, vol. 2, *The Syntax of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 149.

avec lui. «Le contenu, de par sa propre logique interne, génère ces catégories en ce sens qu'il s'organise lui-même selon une structure formelle³.» Ainsi donc, la forme n'est pas un moule isolé dans lequel il serait possible de couler différents contenus. La relation entre la forme et le contenu est une contradiction, c'est-à-dire qu'elle ne peut être considérée comme statique. Comme le capitalisme, son évolution est nécessairement continue. La dynamique contradictoire entre forme et contenu incarne en fait la possibilité même du mouvement — d'une révolution sociale, ou d'un changement politique et social: «Aussi aurions-nous pu décrire [le mouvement] comme une contradiction entre une forme et son contenu: car le "nouveau" correspond à l'"ancien" à la manière d'un contenu latent qui fait son chemin jusqu'à la surface afin de déplacer une forme désormais obsolète. En cette distinction [...] le lecteur reconnaîtra le modèle de changement révolutionnaire de Marx [...]. [Le contexte esthétique conventionnel de] la distinction entre forme et contenu [...] est en effet, [dans les écrits tardifs de ce dernier], le secret de la force considérable qui se trouve entre les mains de Marx: c'est que ce qui est relativement manifeste [...] dans le monde culturel, à savoir que ce changement est essentiellement une fonction du contenu cherchant son expression adéquate dans la forme, est précisément ce qui n'apparaît pas clairement dans le monde réifié des réalités politiques, sociales et économiques, là même où la notion sous-jacente de "forces brutes", sociales ou économiques, se développant selon une logique qui leur est propre, produit un effet explosif et libérateur⁴.»

Dans ce qui suit, je veux démontrer comment, en effet, le «contenu» du capitalisme postmoderne donne naissance aux catégories qui vont organiser la critique postinterprétative. Non seulement cette relation est-elle un exemple du mouvement productif que génère la contradiction entre forme et contenu, mais elle est aussi une illustration de la capacité d'une *perspective totalisante* à introduire une approche perverse et mal comprise dans le champ de la théorie sociale et culturelle.

Le potentiel d'une perspective totalisante est qu'elle permet de théoriser la nature de la relation entre, par exemple, certains objets culturels — œuvre d'art, littérature, film, productions artistiques, innovations technologiques, nouvelles directions dans la théorie et la production intellectuelle, mouvements sociaux et politiques, cultures du lieu de travail, etc. — et l'environnement social, économique et historique. La possibilité même d'articuler cette relation «exige un élargissement graduel de l'attention critique⁵»; or une telle façon de voir semble en soi condamnée par le mouvement même du capital (à savoir l'*immanence* d'une stratégie de représentation totalisante) qui organise le social selon une logique d'atomisation et d'isolement de ses éléments.

3. F. Jameson, *Marxism and Form*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 335.

4. *Ibid.*, p. 328.

5. *Ibid.*, p. 331.

Il ne s'agit pas simplement de juxtaposer un objet à «une quelconque réalité sociale plus grande [...] ou à un certain fondement ontologique», en comprenant cet objet comme le symptôme ou le reflet de ceux-ci⁶. La relation entre forme et contenu, forme et fond, particulier et universel et ainsi de suite est bien plus complexe, et ce en partie parce que l'objet, qui peut certes être compris à la lumière d'une totalité historique plus large, ne perd jamais sa qualité particulière, *singulière*. «L'intégrité de l'objet en tant qu'entité indépendante» est reconnue en même temps que les théoriciens tentent d'en dépasser la spécificité. Au lieu de subsumer le particulier sous l'universel, la forme sous le fond, l'individuel sous la collectivité, ou l'intrinsèque sous l'extrinsèque, la dialectique va de l'un à l'autre ou fait la médiation: «En tant que pratique et en tant qu'opération conceptuelle, [la dialectique critique] implique toujours d'opérer un contact entre deux pôles, de mettre en rapport des termes inégaux⁷.»

Dans le champ élargi de l'analyse théorique, l'«objet culturel» se fond progressivement dans l'«objet politique», et l'objet politique dans l'objet économique. Si ce qui apparaît d'abord comme extrinsèque à une situation se révèle comme intrinsèque, ou si un effet se révèle être une cause et vice versa, une perspective totalisante exige alors une compréhension très fine de la *médiation* des entités, ou du «comment» d'une telle interconnexion. Plusieurs ont compris maladroitement la médiation comme une articulation «induite artificiellement» — comme la subordination d'une entité à un système de signification externe imposant une nouvelle forme à cette entité. Cette mauvaise compréhension peut être rectifiée en prenant acte que la «vie sociale est, dans sa réalité fondamentale, unique et indivisible; elle est une toile continue, un unimaginable processus, unique et trans-individuel, pour lequel il n'est pas nécessaire d'inventer des façons de lier les phénomènes discursifs aux bouleversements sociaux ou encore aux contradictions économiques, parce ils n'ont en fait jamais vraiment, à ce niveau, été séparés les uns des autres⁸».

La conception de la médiation que propose Jameson n'implique donc pas de dégager des analogies entre différents niveaux de réalité, pas plus que de trouver des homologues entre différentes sphères de la production sociale. La médiation ne consiste pas non plus à observer des cas de causalité mécanique et univoque. La différence entre ces formes de causalité et la médiation comprise de manière dialectique est que, suivant une perspective critique plus générale, des catégories comme la forme et le fond, l'individuel et le collectif, l'universel et le particulier, etc., interagissent dans la mesure où elles peuvent toutes être comprises à la fois comme cause et effet l'une de l'autre, parvenant de la sorte à ce que «l'objet culturel [...] mette en lumière la situation même dont il est aussi une réaction⁹». Jameson

6. *Ibid.*, p. 4-5.

7. *Ibid.*, p. 4.

8. F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 40.

9. *Ibid.*, p. 82.

utilise l'expression «renversement dialectique» pour désigner cette «transformation paradoxale d'un phénomène en son opposé» — la forme qui, à y regarder de plus près, s'amalgame au fond, l'élément qui se révèle être un effet de ce dont il était supposé être la cause, le problème qui devient sa propre solution, ou encore les deux côtés d'une antinomie qui se révèlent être deux effets d'un même processus historique¹⁰. Un tel mouvement représente une sorte de paradoxe productif qui, à notre avis, est constitutif de la relation entre les modalités de l'affect — c'est-à-dire, selon la critique postinterprétative, les formes du pouvoir dans la «société de contrôle» — et les formes disciplinaires de la représentation qu'on prétend démodées ou dépassées.

Le contrôle biopolitique de la société

Comme pour toutes les histoires, l'émergence des formes dominantes de l'affect au sein de la société de consommation ou de la société postindustrielle avancée commence là où toute narration débute : au milieu de tout — à mi-chemin, en son devenir même. Ici, le processus dont il est question est tout aussi grand que la formation sociale elle-même et que les transformations qui en caractérisent le stade actuel de développement. Une des études les plus compréhensives, les plus théoriquement complexes et les plus influentes à cet égard est *Empire* de Michael Hardt et Antonio Negri. Décrire ces transformations comme des processus «en cours» épingle déjà une problématique de la théorie culturelle, laquelle identifie la nature de ce processus — la nature de l'histoire — au fait de continuités ou de ruptures, et de la relation entre ces deux dynamiques. Hardt et Negri présentent ces développements «en cours» comme faisant partie d'un processus social qui remonte aux origines indéterminées de la modernité. Cette configuration actuelle, que Hardt et Negri nomment «Empire», pourrait en fait être appelée modernité, ou encore capitalisme. N'importe quel «moment» d'une telle configuration peut conduire à la description de l'ensemble. Puisqu'elle constitue une totalité spatiale (une totalité *indéterminée* — il n'en existe pas d'autre sorte, malgré la croyance populaire), tout point d'entrée en vaut un autre lorsqu'il s'agit d'explorer les mouvements et les interconnexions constitutifs d'une entité aussi complexe.

Selon Hardt et Negri, l'Empire serait une nouvelle forme de la production, ce qui signifie également une nouvelle forme du pouvoir. Pour des raisons analytiques, ils abstraient le concept de pouvoir suivant deux registres : le pouvoir par le bas (ou, dans les termes des auteurs, «la globalisation par le bas») et le pouvoir par le haut. Le premier renvoie aux possibilités libératrices qu'offre la nouvelle situation du prolétariat global (la multitude) : accroissement de la mobilité, plus grand potentiel de communication et conséquemment d'organisation, ainsi qu'un mouvement global qui préserve et dépasse tout à la fois les pratiques, les luttes et

10. F. Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 309.

les instances locales. Le pouvoir (ou la globalisation) par le haut est représenté par l'appropriation en cours de la plus-value par la sphère privée, une appropriation continue, à la fois obsessive et banale, et ce par tous les mécanismes qui servent cette fin : la division internationale du travail (c'est-à-dire l'internationalisation du processus de production), la flexibilité croissante, la mobilité et la précarisation du travail. Cette appropriation passe tant par la déréglementation de l'industrie que par une plus grande intervention de l'État au sein des marchés et des mécanismes d'échanges qui sont au service des intérêts de l'industrie (celle-ci ayant précédemment été perçue, à tort, comme une redondance de l'État-nation), ainsi que par la volonté de commercialiser chaque recoin et interstice de la vie quotidienne, par la perpétuelle invention de nouveaux besoins humains à assouvir par de nouveaux articles, et ainsi de suite — en d'autres termes, par toutes les marques de commerce du néolibéralisme.

Ce dualisme du pouvoir en vient à reproduire une problématique bien connue du marxisme culturel et des *cultural studies*, celle d'une relation entre la structure et l'action (*agency*) où la « globalisation par le bas » impliquerait une version ou une autre de l'agir humain (*human agency*) et des nouvelles subjectivités collectives, et où la « globalisation par le haut » impliquerait le travail moribond des institutions, des entreprises, des politiques et des lois, du militaire, de l'État-nation et des appareils d'État, etc. En réitérant cette problématique, Hardt et Negri ne versent pas dans des paradigmes théoriques dépassés. En dépit du nouveau langage qu'empruntent ces thèses, elles sont d'une grande force explicative en ce qu'elles montrent qu'une certaine contradiction continue d'organiser le monde social. Elles indiquent que cette problématique ne pourra en théorie disparaître que lorsque la contradiction du mode de production qu'elles décrivent disparaîtra elle-même (une contradiction qui tient à ce que le sujet collectif a, de manière générale, intériorisé la perception que les structures sociales sont des entités objectives de domination et de contrôle, en opposition aux effets imprévisibles de leur propre action collective (*agency*)). Dans tous les cas, au-delà du fait que cette vision abstraite du pouvoir en catégories « par le bas » et « par le haut » sert un but analytique, Hardt et Negri donnent ici une tournure originale à leur récit, et ce dans un but stratégique, voire, me semble-t-il, utopique. À la différence des versions plus traditionnelles de l'histoire, ils soutiennent que la transformation de l'Empire dans le régime actuel est la conséquence des forces de la « globalisation par le haut », lesquelles s'efforcent de suivre les innovations, la créativité et la force mouvante et impulsive de la multitude (les forces par le bas). Ce discours insiste sur l'émergence de l'Empire en tant que *réaction* aux lignes de fuite de la multitude, plutôt que sur la multitude comme acteur négatif — négatif au sens de réactif — répondant aux machinations oppressives de l'Empire à travers diverses formes de luttes et de résistance.

Bien qu'elle ait écarté la dialectique de leur discours, la formulation d'Hardt et Negri se révèle tout à fait cohérente avec le mouvement jamesonien de l'opération dialectique. Pour Jameson (comme cela l'était

pour Marx), le capitalisme rend possible et requiert tout à la fois cette force (le prolétariat) qui cherche à le détruire. Dans l'articulation proposée par Hardt et Negri, la multitude (le prolétariat postmoderne) rend possible l'entité (Empire-capitalisme) qu'elle tentera de détruire. Les deux cas illustrent la dynamique productive des contradictions. À travers ses efforts de gestion de crise, l'Empire, un parasite de la multitude, produit un régime dérivé de contrôle social généralisé — la *société de contrôle* — caractérisé par une biopolitique du pouvoir. Encore une fois, une conception dialectique marxiste de cette gestion de crise illustre la dynamique de l'Empire : afin de pouvoir *se reproduire* elle-même, la configuration du capital évolue vers une *nouvelle* configuration ; l'intensification des dynamiques de la société disciplinaire produit un ensemble de transformations qualitatives qui font la société de contrôle. Ce pouvoir disciplinaire régule indirectement les sujets sociaux, ces derniers intériorisant les discours normatifs des institutions et des appareils sociaux. La société de contrôle prolonge ce processus et l'étend au-delà des institutions sociales, changeant ainsi en machines de contrôle social chaque surface, chaque recoin, chaque interstice du « privé » et de la société civile, annihilant ce faisant la distinction entre sphère publique et sphère civile. Le biopouvoir agit dorénavant directement sur les corps et les cerveaux, les aliénant depuis leur propre créativité productive, mettant ainsi la « production et la reproduction de la vie [tout entière] » à sa disposition en tant que matériau brut¹¹.

La configuration du biopouvoir nous amène à revoir la notion d'affect et la question de la médiation. Dire que les mécanismes de commandement et d'obéissance dans la société de contrôle deviennent « encore plus démocratiques » signifie dans les faits qu'ils deviennent encore plus *invisibles*, imperceptibles, impossibles à reconnaître par les sujets comme séparés ou distinguables d'eux-mêmes, de leur aspirations et de leurs désirs, de leurs instincts, de leurs peurs et de leurs sentiments, de leurs propres fonctions corporelles, de tous les aspects de la vie quotidienne. Hardt et Negri montrent qu'avec la société de contrôle, nous avons achevé la condition que Marx appelait la véritable inclusion du travail dans le capital, soit l'extension et l'intensification de l'inclusion et de l'intégration formelle du travail¹². Pour Hardt et Negri, cela signifie qu'il n'y a pas d'*extériorité* au capital : chaque aspect de la totalité spatiale est immanente à l'Empire. Aussi la distinction entre travail et loisir s'effondre-t-elle dans un seul et même mouvement de productivité.

Leur reformulation du concept d'immanence — une ré-articulation marxisante de la notion — en vient à représenter une sorte d'identité pure, d'effondrement de la non-identité ou de l'altérité en une identité purement positive, ou en une pure « facticité », comme le disait Scott Lash. S'opposant à un horizon historique de possibilités, l'immanence est ici réinventée

11. M. Hardt et A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 2000, p. 24.

12. *Ibid.*, p. 25.

comme une sorte de tautologie ; elle est introduite comme un nouveau matérialisme qui se révélerait plus approprié au contexte actuel. Afin de demeurer fidèles à leur ré-articulation de la notion d'immanence, Hardt et Negri sont forcés de rejeter entièrement la notion de médiation. En fait, dans un contexte d'identité pure, de pur positivisme — « de positivité absolue¹³ » —, il n'y a pas de place pour la médiation. Dans l'analyse d'Hardt et Negri, la redondance de la médiation est le symptôme d'une complète transparence sociale.

L'analyse que proposent Hardt et Negri quant à la redondance de la médiation relève d'une version de ce concept fort caractéristique du tournant postinterprétatif en théorie culturelle. Cependant, si l'on emprunte plutôt une conception jamesonienne de la médiation, nul besoin de renvoyer à quelque passage à l'extérieur de quoi que ce soit. Au contraire, la médiation décrit alors une dynamique de relation — l'interconnexion historique de deux ou de plusieurs moments *distincts* d'identités ou d'entités, d'organes ou de machines désirantes. Pour reprendre le vocabulaire de Deleuze et Guattari, il s'agit d'un agencement. Cette fonction relie une identité — toujours incomplète en tant que moment positif — à un extérieur (à toutes les autres identités, ou à une altérité) qui la rend possible ; cet extérieur demeure toutefois immanent au mode de production. La médiation est la possibilité même de la diversité, celle de deux nœuds différents d'un même réseau. Elle renvoie à la manière dont différentes entités d'un système sont toujours simultanément connectées et séparées (c'est-à-dire à la manière dont elles sont simultanément identités et non-identités). Dans le modèle jamesonien, l'immanence n'est plus un horizon de possibilités qu'au moment où elle se trouve véritablement incluse ou intégrée au capital. Les travaux de Marx et des théoriciens critiques tout autant que ceux de Jameson se sont tous attardés, à un moment ou à un autre, à démontrer que les dimensions du monde social sont immanentes au capitalisme, tout comme les catégories d'affect, de flux, de réseau, de dialectique, de multitude, etc., ne peuvent être rendues intelligibles que par une certaine configuration de ce mode de production.

Ce que ces analyses démontrent aussi est qu'il y a toujours un passage à l'extérieur du capital qui lui est simultanément *immanent*. Marx démontra, par exemple, que ce qui est toujours immanent au capital est la possibilité structurelle de sa transformation — *une voie potentielle de sa sortie* en dehors du capital. Le Capital *porte en lui-même* la possibilité de se transformer en autre chose. Brian Massumi appelle cette potentialité « virtualité ». Deleuze et Guattari l'appellent désir, productivité, lignes de fuite ou schizoanalyse. Derrida la désigne comme une force messianique faible. Le rejet de la médiation entraîne le rejet de cette possibilité, puisque l'on postule alors une identité parfaite en l'action humaine (*agency*) ou entre l'imagination, le travail, la productivité et le capital. Autrement dit, si l'on reconnaît que le capitalisme développe de l'intérieur la possibilité de devenir quelque chose

13. *Ibid.*, p. 374.

d'autre, on ne peut soutenir que le capital est « purement identique » à lui-même. La non-identité est donc un élément fondamental de ce système en tant que possibilité même de sa transformation. La médiation désigne une dynamique maintenant la différenciation des éléments d'un système ; elle renvoie au mouvement qui évite que ces éléments se confondent en une identité. Sans la médiation, nous nous retrouvons devant une tautologie. Ce qu'Adorno définissait comme l'insoluble distinction entre l'identité et la non-identité dans le capitalisme industriel vaut encore dans le capitalisme postmoderne ; cela vaudra tant et aussi longtemps que le mode dominant de production nécessitera l'expropriation de la capacité humaine de création et de production, y compris l'expropriation des fruits de cette capacité productive. En ce sens, et ce même s'il nous faut prendre acte du fait que la formation contemporaine du capitalisme a changé depuis l'époque de Marx, son articulation fondamentale demeure la même. Toute identité purement positive demeure un horizon de possibilité utopique ou postcapitaliste — une ligne de fuite qui demande encore à être réalisée.

Néanmoins, Hardt et Negri soutiennent que, puisque le biopouvoir agit directement sur et à travers les corps et les cerveaux (le biopouvoir est la production et la manipulation de l'intellect, de l'imagination, de la créativité, de l'endurance physique, de la sensibilité, des facultés perceptives, de la capacité d'attention ou de concentration, de prothèses technologiques et bioniques, de la longévité, de la maladie, de la reproduction, du plaisir, de la douleur), la domination, la résistance et la productivité créatrice sont en soi sociales, c'est-à-dire qu'elles sont constituées en tant que rapports sociaux immédiats, en dehors de toute médiation¹⁴. La résistance, par exemple, n'agit plus en marge, visant un centre oppressif de pouvoir. Dans une société de réseaux horizontaux (contrairement aux sociétés organisées en hiérarchies verticales), le pouvoir et la résistance satureront tous deux la totalité spatiale. N'importe quel élément du réseau est potentiellement aussi vulnérable à la reterritorialisation qu'un autre. Chaque mouvement de résistance atteint l'Empire en son « centre », car son centre est partout à la fois. Dans l'intervalle, la relation directe et immédiate, c'est-à-dire la « relation immédiate entre le pouvoir et les subjectivités », implique que la résistance et le consentement au pouvoir ne peuvent être distingués dans leur relation immanente à l'Empire. Aussi parler de la ré-articulation de l'un dans l'autre est-il déjà redondant. Cette analyse, nous en conviendrons plutôt nébuleuse, n'est pas sans rappeler l'existence d'un certain inconfort, voire d'un décontentement palpable des *cultural studies* actuelles en ce qui a trait aux théories de la résistance, une situation que constate également Sourayan Mookerjee : « Plusieurs universitaires se sentent de plus en plus

14. Pour le dire encore autrement, selon Jameson, la notion de relations sociales immédiates est impossible, puisque les relations sociales sont médiées de façon inhérente, c'est-à-dire qu'elles désignent la relation entre deux ou plusieurs entités, objets, identités (etc.) différents, en tant qu'ils sont tous immanents d'une structure, d'une formation, d'un système, d'un organisme, etc.

mal à l'aise devant l'exigence désormais convenue des *cultural studies* de devoir absolument trouver partout des résistances. Le crédit accordé à ce type de discours repose sur un argument de Foucault, qui affirmait qu'il y a de la résistance partout où se trouve du pouvoir [...]. Cela mènera les recherches en *cultural studies* à contempler, tel un panthéon postmoderne de la résistance, une série d'actions — la transgression, la subversion, l'agitation, la dés-identification, l'imitation coloniale, la civilité de l'esclave, la mascarade — dont les formes rejoignent les exemples donnés par de Certeau, tels la perruque et le braconnage. Cependant, au cours deux dernières décennies, les ajustements structurels du néolibéralisme semblent avoir écrasé complètement cette "infinité mobile" de résistances. Au même moment, toutes ces positions identitaires marginalisées et transgressives que nous avions un jour espéré "articuler" ont été chassées et refroidies une par une [...] pour nous être ensuite vendues dans des formes encore plus subtiles de fétichisme consommatoire¹⁵»

Le biopouvoir régule par et à travers les corps la vie sociale, à un niveau encore plus profond, plus «intérieur» que le pouvoir disciplinaire¹⁶. La productivité et le pouvoir sont deux faces de la même pièce, tout comme le sont la productivité créatrice des corps et le corps en tant qu'objet de contrôle social. La «valeur de l'affect» est la condition de possibilité de cette double valence: «le travail de production [des affects] et la manipulation des affects¹⁷». L'affect est un phénomène corporel ou somatique correspondant à «un sentiment de quiétude, de bien-être, de satisfaction, d'excitation ou de passion¹⁸». Dans la société de contrôle, les produits intangibles du travail affectif — la production et la manipulation de l'affect — surpassent la production massive de biens qui caractérisait la société industrielle disciplinaire. Le travail affectif renvoie aux industries des services, des soins et du divertissement, soit un ensemble d'industries qui impliquent un contact humain et une interaction: les soins de santé, l'éducation, le divertissement (films, télévision, radio, internet), l'émotionnel/spirituel, le bien-être et la croissance personnelle, la mise en forme et la perte de poids, le conditionnement physique ou le développement d'un style de vie, la publicité, la pornographie.

En dépit de la forme corporelle que prend la production de l'affect, celle-ci constitue un exemple de la prédominance croissante du travail *immatériel* qu'Hardt et Negri identifient à l'Empire. Le travail immatériel met à profit un ensemble de dispositifs intellectuels, symboliques, linguistiques, informationnels, communicationnels ou scientifiques, produisant des biens de service de nature intangible. La production et la manipulation de

15. S. Mookerjea, «*Cultural studies with multitudes: immanence and the multicultural commons*», *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, vol. 29, 2007, p. 264.

16. M. Hardt et A. Negri, *op. cit.*, p. 23.

17. *Ibid.*, p. 30.

18. *Ibid.*, p. 293.

l'affect — en tant que nouvelle forme du pouvoir — témoignent ainsi de la centralité de la communication et des industries de la communication dans l'Empire. Hardt et Negri, à la lumière des théories de la communication des deux dernières décennies, arguent qu'il existe une relation organique, voire synergétique entre communication, « nouveaux médias » et globalisation. Toutefois, l'interprétation que donnent Hardt et Negri de cette relation (interprétation selon laquelle, à l'image de la définition dialectique proposée par Jameson, la communication est tout à la fois « produite et productrice », ou cause et effet de la globalisation) atteste du glissement d'une forme transcendante à une forme immanente du pouvoir, démontrant une fois de plus la redondance de la médiation.

« Stop Making Sense » (The Talking Heads)

Hardt et Negri soutiennent que les sujets sont produits par le langage, à travers des technologies discursives et symboliques, ainsi que par les pratiques et les industries de la communication. Ils démontrent ainsi une certaine ouverture quant à la reconduction d'une théorie des idéologies, ne disqualifiant pas d'emblée la pertinence du concept d'hégémonie et le rôle central de la représentation. Brian Massumi, lui, rejette fermement l'idée d'une production discursive des sujets — voire l'idée qu'on puisse même identifier un tel « sujet » (il se rapproche en cela de Deleuze et Guattari dans *Anti-œdipe*). Dans ses *Parables for the Virtual*, Massumi invite le matérialisme à se délester du concept inutile de corps discursif, corps qui fait « un avec ses actes signifiants », et qui serait tout entier constitué de ses représentations. Ce corps est « un corps foncièrement médié » qui, sous la contrainte des systèmes discursifs, se voit « forcé de faire du sens¹⁹ ». Massumi rejette ce qu'il comprend comme le modèle de l'idéologie proposé par les *cultural studies*, un modèle théorique selon lequel « les appareils idéologiques [ou les “mécanismes de médiations”] [structurent] l'ordre aveugle des choses et [les rendent] intelligibles suivant un schéma de signification dominant qui “interpelle” alors directement les sujets humains en devenir » (p. 1-2). Aussi ne cesse-t-il de discréditer le « vieux » modèle de la résistance ou de la subversion qui se borne à envisager la question en termes de décodages et de recodages. La source des forces reterritorisantes proviendrait plutôt des corps *précodés*, ou du moins de certaines dimensions des corps résistant à la médiation — du moins selon la compréhension que l'auteur a de la médiation. D'après Massumi, les corps discursifs (médiés) font du sens, mais ils ne le *savent* pas. La sensation ne fait que redoubler le corps médié ; la sensation est une expérience immédiate. Massumi entend « replacer la matière [et les corps] au sein du matérialisme culturel, sans devoir recourir au concept de médiation » (p. 4).

19. B. Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect and Sensation*, Durham et Londres, Duke University Press, 2002, p. 2. Les citations suivantes de l'auteur viennent du même texte.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'accent que met Massumi sur les corps et la matière ne relève pas d'une valorisation du « concret » (de l'empirique et du factuel, oui, mais non du concret) qui renvoie pour lui à des identités statiques, stables ou assignées, c'est-à-dire qui seraient figées par des structures de signification. La matière et les corps réels ou empiriques sont au contraire toujours en mouvement, constamment changeants, toujours à l'état de *devenir*. Le projet de Massumi, qu'il appelle « matérialisme incorporé », saisit le paradoxe des corps et de la matière qui n'existent toujours qu'en tant que passage vers un autre état. Les corps et la matière sont donc des abstractions qui n'existent qu'en tant que processus. Le problème avec les *cultural studies*, d'après Massumi, est qu'« il n'y a pas assez d'abstrait pour saisir la véritable corporéité du concret » (p. 5). Le matérialisme incorporé (ou : « penser » les corps réels et matériels) cherche à penser le mouvement — de penser le *devenir* —, ce qui met au premier plan la question de l'ontologie. Les questions à considérer sont donc « comment est-ce ? » et « qu'est-ce que cela fait ? », plutôt que « qu'est-ce que cela signifie ? ». Plus encore, selon Massumi, ces concepts de nature processuelle ne sont pas simplement ontologiques, mais « ontogénétiques » ; ils ont principalement trait à la possibilité de nouvelles identités émergentes : « L'indétermination processuelle est d'abord relative aux déterminations sociales. Les déterminations sociales et culturelles [...] sont secondaires et dérivées. Le sexe, la race et l'orientation sexuelle émergent et engendrent en retour leur propre réalité. Le passage précède la construction. Mais en retour, ces constructions engendrent effectivement leur réalité. Des catégorisations apparaissent. Ainsi les déterminations sociales et culturelles alimentent rétroactivement le processus dont elles sont issues... Dire que le passage et l'indétermination "viennent en premier" et "sont primordiaux" est l'affirmation d'une priorité ontologique davantage que celle d'une séquence temporelle » (p. 8).

Nous pouvons acquiescer au fait que le passage précède la construction ; toutefois, cela fait surgir une autre question : à partir de quoi s'opère donc ce passage ? Si la réponse est : à partir d'une construction précédente, nous nous voyons dans l'impossibilité d'établir la priorité ontologique de l'indétermination. Nous nous trouvons plutôt devant la relativité fondamentale de l'indétermination et des constructions, du devenir et de l'être, du passage et de l'entité concrète, et ainsi de suite. Maintenir sans la résoudre cette relativité fondamentale — sans être capable de lui assigner sous un angle ou un autre une quelconque priorité — est le travail de la dialectique. Plus tard, Massumi fait une observation similaire et défend l'inséparabilité ultime du moment de changement et du moment de fixation, tout en maintenant leurs identités différentielles en tant que modalités ontologiques. Si la saisie théorique du mouvement (par l'abstraction) est la vocation de la dialectique, comme c'est le cas chez Jameson, le rôle de la médiation est alors d'incarner la dynamique de l'identité et de la différence. Encore une fois, le concept jamesonien de médiation n'implique pas la réduction d'une chose à une autre —

l'homogénéisation de la différence. Il s'agit plutôt d'une prise en compte de la différence dans l'inséparabilité ; elle représente la possibilité même de la différence.

Aussi ces « constructions qui engendrent leur propre réalité » qu'évoque Massumi sont-elles compatibles avec le mouvement analytique de la dialectique, dans lequel la substitution provisoire et stratégique d'un effet pour une cause facilite l'articulation d'un certain discours. Marx a souvent usé de ce type de trope, parfois appelé *métalepse*, à la manière d'une trame au récit de l'émergence du capitalisme. Il ne s'agit pas là d'un discours chronologique, mais bien plutôt d'une tentative de dépassement d'une certaine problématique portant sur la manière de se représenter l'émergence d'une totalité spatiale. La même problématique sera par la suite abordée par Althusser à travers le concept de causalité structurelle. Marx résout le dilemme de la représentation à l'aide de l'idée de « récit des origines », un concept que j'ai abordé ailleurs²⁰. À plusieurs reprises, dans le premier volume du *Capital*, Marx revient sur l'émergence du capitalisme, en renvoyant chaque fois à une contingence historique différente qui, en rétrospective, se révèle avoir été nécessaire à la mise en marche de la transformation du mode de production : la disponibilité de travailleurs « libres », le travail salarié, la propriété foncière, le travail abstrait, la circulation des biens, la coopération, la division du travail. Ce qui semble, chez Marx, une proposition contradictoire au sujet des origines multiples de ce mouvement est plutôt l'articulation d'éléments différents — mais *plausibles* — à partir desquels il nous est possible de tracer les contours de l'ensemble. Chaque récit des origines est une interprétation « efficace » de l'objet et, à ce titre, se suffit à elle-même. Dans tous les cas, en considérant tous les récits de l'origine possibles, nous constatons que chacun d'eux ne fournit qu'une représentation *provisoire* de l'objet. En démontrant qu'il est possible de saisir le mouvement de la production capitaliste à partir des nombreux et multiples éléments de cette totalité, Marx fait voir, à la fin de sa présentation, qu'aucun élément singulier n'est, *en lui-même*, adéquat comme point de départ pour retracer ce mouvement. Voilà une des expressions du mouvement dialectique de l'analyse de Marx : au terme de sa reconstitution conceptuelle, on constate que le mode de production capitaliste n'a pas d'origine unique et identifiable, *per se*. Parler de plusieurs origines revient donc à reconnaître qu'il n'existe pas d'origine unique.

La problématique de la représentation de la totalité spatiale (ou réseau, structure, etc.) est aussi la problématique représentationnelle et conceptuelle de ce que nous avons appelé plus haut « différence dans l'inséparabilité ». Bien sûr, une autre façon de dire la même chose est de parler de « relation », ce qui revient à dire la primauté — l'*irréductibilité* — du social. Un des objectifs du matérialisme jamesonien est de démontrer la primauté

20. J'explore ce concept, qui est issu des travaux de Gayatri Spivak, dans « Postcolonialism and the deconstructive scenario: representing Gayatri Spivak », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 17, 1999, p. 475-494.

de ces relations. En ce sens, la médiation est simplement une allusion à l'irréductibilité de la relation : dire qu'une identité (ou un corps, une entité, etc.) passe par la médiation revient à dire qu'elle existe fondamentalement en tant qu'identité en relation, qu'elle n'émerge que comme la partie d'un réseau ou d'une matrice sociale plus étendue. La médiation renvoie (de manière toujours partielle et nécessairement provisoire) à l'idée de cartographier ces interrelations, une cartographie *synchronique* — ou, comme le dirait peut-être Massumi, momentanément fixée. Ainsi, si nous donnons un sens différent à la médiation, c'est une contradiction (et pas nécessairement une *erreur*) pour Massumi que de vouloir « replacer la matière au sein du matérialisme culturel sans devoir recourir au concept de médiation ». Cela tendrait à réintroduire une sorte d'idéalisme culturel que les théoriciens de Francfort (Theodor Adorno, Max Horkheimer) et de la nouvelle gauche britannique (Raymond Williams, Edward Thompson et Richard Hoggart) avaient pour but de problématiser, à savoir de problématiser la culture en tant qu'ensemble de textes et de traditions qui peuvent être isolés (ou abstraits) d'un ensemble plus vaste de réseaux sociaux.

Aussi, lorsque Massumi parle de matière, il parle aussi de l'expérience de la matière. Cela nous ramène à la centralité de la sensation et à la question de l'affect chez cet auteur. Selon lui, l'affect, tout comme la sensation, renvoie à une expérience immédiate, aux expériences corporelles ou aux sensations qui n'ont pas encore été codées (signifiées) en tant qu'émotions — « la réalité sentie de la relation » (p. 16). Dire que l'affect précède la médiation signifie, pour Massumi, que l'affect précède la détermination d'un sens codé qu'impose le discours et l'écrit. Les idées naissent dans les corps avant d'en devenir suffisamment « détachées pour pénétrer le discours et l'écrit » (p. 89). Ce qu'il y a de si intéressant dans l'analyse de Massumi est son quasi-retour à la première formulation de l'idéologie chez Destutt de Tracy, soit à une « science des idées » dont l'investigation porterait sur une physiologie de la formation des idées, c'est-à-dire sur le passage de la sensation au concept. En ce qui concerne la réception des images, qui constitue une préoccupation politique centrale dans la société médiatique, société où l'environnement culturel est dominé par l'image et où le rythme et la dynamique des sphères économiques et politiques ont été réorganisés avec succès en donnant la prérogative à l'image — quant à la réception des images, donc, Massumi insistera également sur la « primauté de l'affectif » (p. 24). Les perceptions, les actions et les significations émanent des sentiments et des sensations qui sont *immédiatement* générés par l'image dans les corps, et non vice versa. Plus encore, la sensation n'est pas générée par la transmission de contenus, mais bien par la transmission d'une intensité. L'affect est une intensité sans contenu. Conséquemment, l'investigation de l'affect doit s'effectuer à un niveau ontologique, et non dans un registre épistémologique. Les approches sémiotiques ou sémantiques de l'image sont souvent insuffisantes et même, pis, redondantes en tant que clefs de lecture de l'image comprise comme technologie sociale. L'analyse sémiotique peut décrire la structure d'une

image, mais elle ne peut pas recréer le moment de sa réception, et elle ne peut donc pas rendre compte de l'intensité de l'«événement d'expression» (p. 26-27). La signification politique de l'affect relève ainsi de sa capacité à fournir, à partir de logiques établies, de systèmes de signification ou de constructions sociales, la possibilité d'une «ligne de fuite». L'affect représente donc une force de déterritorialisation: «Pour les besoins de notre démonstration, nous considérerons ici l'intensité comme équivalente à l'affect. Une tendance croissante de la théorie des médias, de la littérature et des arts semble vouloir reconnaître l'affect comme essentiel à une compréhension de la culture du capitalisme avancé, une culture désormais fondée sur l'information et l'image et où les fameux “grands récits” semblent s'être envolés en fumée. Pour plusieurs, et ce nonobstant les thèses de Fredric Jameson, la croyance aurait diminué, mais pas l'affect. Notre condition serait plutôt caractérisée par un excès d'affect. Le problème est que la théorie culturelle n'a pas de vocabulaire spécifique pour ce dernier. Notre vocabulaire demeure importé des théories de la signification, qui sont toujours inféodées à la structure [...]» (p. 27)²¹.

Nous ne sommes pas obligés d'accepter la «rectification» que propose Massumi à propos de la pensée de Jameson, quant au constat d'un amoindrissement de l'affect (dans *Postmodernism*, ou *The Cultural Logic of Late Capitalism*) comme l'une des formes phénoménales du capitalisme postmoderne, à la condition toutefois que nous portions une attention particulière à la façon dont l'affect fait partie du mouvement dialectique global de l'analyse de Jameson. La structure contradictoire du capitalisme postmoderne justifie la pertinence d'une description de la formation de l'affect au sein de ce type de société en termes, précisément, de renversement dialectique. Pour le dire autrement, nous nous trouvons face à un mode de production à l'intérieur duquel la surabondance d'un élément produira éventuellement son opposé. Dans le cas de l'affect, ce renversement dépend essentiellement de la marchandisation, ou du *besoin* pour le capitalisme d'assimiler ou de convertir sans cesse — de manière obsessive — de plus en plus d'éléments du monde de la vie en valeur d'échange. Ce renversement relève également de l'accélération et de la multiplication des échanges relatifs à des biens déjà existants. Que l'affect se convertisse lui-même en produit, comme dans les cas de l'industrie du film et du divertissement, de l'industrie des «soins» (santé, bien-être, spiritualité), des industries de services, ou des industries du voyage et du tourisme, ou encore que l'affect devienne un mécanisme servant à vendre d'autres sortes de biens, comme dans les cas de la publicité et de l'industrie des relations publiques, cette parfaite inflation de l'affect en vient inévitablement à produire son contraire, c'est-à-dire qu'elle en vient à amoindrir l'affect en le réduisant à un phénomène de surface, et l'affaiblit conséquemment.

21. Je soutiendrais que l'histoire entière de la théorie esthétique a été un «vocabulaire théorique-culturel spécifique à l'affect». Massumi ne mentionne pas cette possibilité.

Personne aujourd'hui ne parvient véritablement à *ressentir intimement*, à ressentir profondément ou authentiquement tel que l'environnement culturel des sociétés de consommations avancées nous somme sans cesse de le faire. Dans ces environnements, l'individu moyen est quotidiennement exposé à plus de deux cents messages promotionnels fondés sur la peur, l'anxiété, la paix, le bien-être, le contentement, l'extase, la joie, etc., et motivant la consommation de biens aussi banals que des piles électriques ou du savon à vaisselle. Au début des années 2000, une publicité télévisée américaine — qui fut d'ailleurs hautement remarquée — mettait en scène une femme feignant l'orgasme en se lavant les cheveux avec une nouvelle marque de shampoing. Une compagnie de plats surgelés évoque la tolérance, l'amour et l'unité d'une famille réunie autour de la table à manger. Une publicité de désodorisant nous sert les stigmates de l'exclusion sociale et de l'ostracisme. McDonald's offre à un père et son fils la chance d'un moment de complicité unique et profonde, pour le simple prix d'un bon repas. Si l'affect peut surgir *n'importe où*, c'est qu'il a en quelque sorte été vidé de son contenu — et n'est plus désormais que la version édulcorée d'occasions qui étaient auparavant beaucoup plus rares. L'excès d'affect *est* l'amoindrissement de l'affect. L'affect fuse désormais de toute part, devenant du même coup réprimé de toute part.

La notion jamesonienne de médiation nous invite à observer ces relations sociales aussi singulières qu'incontournables. Massumi affirme, à propos de la relation entre le corps et la culture, ou entre l'individu et la société, qu'il est absurde « d'en parler en utilisant les notions de la médiation, comme s'il s'agissait d'entités distinctes entrant en relation extrinsèque les unes avec les autres, nous laissant ainsi dans l'impasse quant au fait de savoir laquelle précède l'autre dans l'établissement de la stabilité ou du changement » (p. 71). Je suis d'accord que parler ainsi ne contribue pas à rendre compte de leurs dynamiques sociales. Nous pourrions cependant nous tourner vers un concept de médiation analogue à celui développé par Jameson, chez qui les entités en question sont ni distinctes, ni identiques. C'est bien là, précisément, la problématique que déployait Marx dans le *Capital*, une problématique qui se trouve à l'origine du concept de médiation et, plus généralement, de l'opération dialectique. Rejetant sur le plan rhétorique ce concept, Massumi se voit néanmoins forcé d'en réintroduire en douce la dynamique (comment pourrait-il faire autrement?) afin de pouvoir soutenir que l'opération affective — une modalité du pouvoir qu'il illustre en donnant l'exemple de Ronald Reagan — est endémique au capitalisme avancé et aux économies de l'image et de l'information, tout comme elle est aussi quelque part « reliée » de manière ambiguë à tout un catalogue de conditions qui caractérisent l'« âge des médias » (p. 42). Cela exige de Massumi une série de contorsions conceptuelles cherchant à tout prix à *éviter* d'en revenir au concept de médiation, et ce en particulier dans la description qu'il donne d'une « modalité communicationnelle du pouvoir où les réseaux de technologies communicationnelles incarnant le caractère relationnel [*relationality*] de ce qu'elle

distribue, relie et associe» (p. 86). À tel point que l'on serait tenté de lui venir en aide en lui faisant simplement remarquer qu'il est encore juste de dire que «les médias opèrent effectivement une médiation».

Sans doute l'exemple le plus patent d'une possible compatibilité entre l'opération dialectique jamesonienne et l'analyse postinterprétative de Massumi réside-t-il dans l'importance fondamentale et irréductible de la relation (*moment of relationality*). Les deux approches problématisent la possibilité d'entités, d'objets et d'identités distincts. Pour Massumi, les relations sont premières et fondamentales. Dans un passage qui semble plus allégorique qu'empirique, Massumi appelle «champ synesthétique» le caractère relationnel (*relationality*) des sens corporels et la coordination des opérations sensorielles que requiert la perception (p. 140). Toute activité implique que tous les sens fonctionnent en coordination, et ce même dans le cas d'une expérience qui pourrait sembler monosensorielle, comme de regarder une peinture ou d'écouter de la musique : «Toute activité qui capte l'attention s'effectue dans un champ synesthétique de sensation qui mobilise, à la racine même de la perception, tous les sens. Chaque signification perçue, chaque réflexion consciente se trouve dans ce champ synesthétique» (p. 140). En faisant référence à des expériences menées sur la perception, Massumi rappelle comment le fait d'isoler un organe sensoriel tel que la vue entraîne chez un sujet l'inaptitude de ce sens, c'est-à-dire dans ce cas-ci la perte de la faculté de voir. Ainsi, conclut-il, le champ phénoménal — ou le champ de l'expérience — dépend du caractère fondamentalement relationnel des sens. Bien que Massumi n'aille pas jusque-là, sa version de la relativité introduit nécessairement une *négativité* fondamentale dans la possibilité de l'expérience — une négativité qui ne peut se résumer à la «pure positivité» ou à la «facticité» que Massumi ou qu'Hardt et Negri voient comme venant circonscrire le social. C'est ici que l'approche dialectique peut devenir pertinente. En dialectique, la problématique relationnelle — le mouvement contradictoire (c'est-à-dire productif) entre la positivité et la négativité, entre l'identité et la différence, etc. — définit tout à la fois sa possibilité et sa fin. Elle cherche à compromettre sans cesse toute positivité, elle est un mouvement négatif sans synthèse. Au contraire de Massumi, la dialectique jamesonienne ne peut placer la relation (*relationality*) devant les entités singulières en présence, pas plus qu'elle ne pourrait soutenir l'inverse.

La dialectique de l'affect

À même le procès historique du capital, certains mécanismes sociaux ressurent, tandis que d'autres repartent dans l'ombre. Nous pouvons comprendre cette dynamique comme une autre expression (qui lui est relative) des «forces brutes» (*raw material*) qui configurent la forme présente (ou la crise) du capital, à savoir l'émergence d'une nouvelle compréhension des formes du pouvoir telle qu'elle est formulée par la théorie culturelle. Cela nous ramène à la question de la montée de l'affect en tant que dimension

centrale du régime actuel d'accumulation. Comme Marx s'attarde à le démontrer dans le *Capital*, toute transformation du capitalisme implique l'émergence de quelque chose de nouveau et la destruction concomitante de quelque chose d'existant. Pour les tenants de l'approche postinterprétative, la société de contrôle se substitue à la société disciplinaire. Dans cette société de contrôle, l'affect remplace l'idéologie (et l'hégémonie) en tant que mécanisme central du pouvoir: «Après l'idéologie, l'affect est la clef qui nous permet de repenser le pouvoir postmoderne. Bien que l'idéologie soit encore parmi nous... elle n'a plus la même prégnance. Elle ne correspond plus au mode global de fonctionnement du pouvoir. Elle est aujourd'hui devenue un mode du pouvoir, opérant dans un champ plus large, qui lui n'est pas globalement défini par l'idéologie²².» Les approches postinterprétatives, nous l'avons vu, considèrent que l'affect ne peut être assimilé au narratif, en ce sens qu'il n'interpelle pas les sujets par des significations symboliques, par le discours ou encore en leur fournissant des récits d'appartenance ou de légitimation. L'affect est une *gestalt*; il est préarticulé.

Cependant, en postulant ainsi la nature non symbolique de l'affect, ces dernières nient comment, dans les sociétés de consommation, l'affect demeure hautement narrativisé. Prenons par exemple la peur. Celle-ci y est représentée, racontée, située et nommée de façon pratiquement obsessionnelle. Nous pouvons être en désaccord avec les étiquettes qu'elle revêt ou encore avec la perception généralisée des scénarios auxquels celles-ci renvoient, mais la peur et ses sources alléguées sont catégorisées, néanmoins, en termes très spécifiques: la peur de l'extrémisme religieux, la peur des armes de destruction massive, la peur des attaques terroristes, la peur des désastres naturels, la peur de la violence des gangs de rue, la peur de l'effraction au domicile, la peur du vol de voiture, la peur des maladies transmises sexuellement, la peur de la violence des jeunes, la peur des super-virus, la peur de la grippe aviaire, la peur du réchauffement planétaire, la peur des toxines environnementales, la peur de la contamination des produits d'alimentation, la peur d'agir, la peur d'être rejeté par ses pairs ou ses partenaires sentimentaux, la peur de l'engagement, la peur du conformisme, la peur de ne pas réussir à s'intégrer — la liste pourrait continuer encore et encore. Chacune de ces peurs collectives — car elles sont en effet l'expression d'un sujet *collectif*, c'est-à-dire qu'elles sont des peurs *sociales* — est supportée, nourrie, et, ajouterais-je, *est la conséquence* de la circulation d'innombrables *histoires*. Elles résultent de récits à la fois fictifs et «documentaires» qui sont monnaie courante dans la société de consommation, ainsi qu'au sein de nombreuses institutions, entreprises et industries dont la mission ou les productions servent plusieurs fins, dont celle, sans doute la plus fréquente, de promouvoir la consommation ainsi que l'implantation de politiques en facilitant la reproduction.

L'affect n'est pas la conséquence d'une absence de représentations populaires, pas plus qu'il n'est le résultat de leurs excès. La production de

22. B. Massumi, *op. cit.*, p. 42.

l'affect, d'une forme sociale affective, est la conséquence d'une tendance culturelle à l'hypersignification. L'affect ne remplace pas le discours ; il est plutôt produit par une hyperritualisation — le jeu incessant de certains récits sociaux et culturels. La peur de perdre son emploi comme conséquence de la rationalisation de l'industrie est une histoire qui a été racontée si souvent, et qui continue d'être racontée quotidiennement dans un nombre incalculable de secteurs d'emploi, à tel point qu'elle produit une peur et une insécurité généralisée chez les travailleurs pour qui ce récit est devenu routinier ; cette peur a été *déshistoricisée* au point d'apparaître comme le cours naturel de la réalité du travail. La source de cette peur ne se trouve pas hors de la représentation ; elle provient au contraire de l'intériorisation de discours qui, paradoxalement, ne requièrent désormais plus de représentations explicites. Leur réitération perpétuelle est devenue répétitive. La situation nous rappelle une vieille blague à propos d'un nouveau prisonnier entrant pour la première fois dans la cour d'une prison. De temps à autre, un des prisonniers crie un nombre, et tous les autres éclatent de rire. Confus, le nouveau prisonnier demande à un détenu ce qui arrive. Le prisonnier de longue date lui explique que les prisonniers ont entendu les blagues de leurs camarades tellement de fois qu'ils s'y réfèrent maintenant par des nombres, évitant ainsi de devoir en faire le récit, tout en provoquant encore le rire de certains des détenus (l'affect). Le nouveau prisonnier décide d'essayer lui aussi : il crie un nombre, mais se butte au silence. Il essaie encore, et, toujours, il se frappe au silence. Hochant la tête, le vieux détenu explique au nouveau : « Rappelle-toi, la clef d'une bonne blague réside toujours dans la manière de la raconter²³. »

On pourrait en déduire, comme le fait tout d'abord le nouveau prisonnier, que la relation entre le nombre (l'icône, l'image, la marque, la communication) et le rire des détenus (l'affect) est *immédiate*. Toutefois, comme lui, on se tromperait sur ce qui, en fait, est une relation « médiate ». Comme le nouveau prisonnier le découvre bientôt, les nombres et les rires sont les éléments d'un processus historique plus large — un système — qui requièrent d'autres éléments afin de fonctionner : le récit complet des blagues, l'histoire de la répétition continue de celles-ci (c'est-à-dire l'hyperritualisation), l'association convenue de certains récits à des nombres spécifiques, et ainsi de suite. Dans le cas de cette vieille blague comme dans le cas de la formation sociale actuelle des sociétés de consommation avancées (pour laquelle cette vieille blague sert d'allégorie), le moment narratif ou la dimension représentationnelle du processus historique ont été submergés. Ils sont devenus, dans une vaste mesure, invisibles. Les mécanismes qui provoquent le rire du groupe (l'affect) — le récit des blagues, leur répétition incessante au point d'être intériorisées par les détenus — *semblent* avoir disparus. Essentiellement, ces mécanismes n'ont pas disparu, ils ont plutôt été submergés, ils sont devenus moins visibles, ou plus difficilement accessibles à la perception générale et collective. C'est précisément ce qui

23. En souvenir de la réserve inépuisable de « vieilles blagues » de Hugh Best.

arrive au sein du capitalisme postmoderne : le mécanisme représentationnel dont a besoin le capital pour faciliter l'échange (un mécanisme qui, selon le contexte, prend différentes formes : le pouvoir d'abstraction, la signification, l'idéologie, la valeur, etc.) a, de façon générale, été submergé. Il est devenu moins visible qu'il ne l'était auparavant. Or, nous l'avons dit, ce mécanisme n'est pas devenu complètement invisible. La circulation étendue de nombreux récits sociaux et culturels qui appuient, entre autres choses, l'extraction de la plus-value persiste. Toutefois, la tendance à reconnaître l'affect comme une forme émergente du pouvoir et de la production, tout comme la croyance grandissante en la redondance d'une modalité symbolique de ce pouvoir sont les effets inséparables de la dynamique contemporaine du capital. Elles sont, en d'autres mots, médiées par le procès du capital.

Ces histoires, ces récits culturels sont intériorisés par les individus à tel point que leurs réponses affectives à ces derniers peuvent être sollicitées par un seul fragment, une seule icône, ou même par une simple référence très vague aux récits en question. Ce processus est similaire au cas de deux vieux amis qui partagent tellement de vieilles histoires que la seule mention d'un nom ou d'un lieu peut provoquer chez eux toute une vague de sentiments. Quand les récits sociaux et culturels sont si profondément intériorisés, les réponses affectives qu'ils produisent — des réponses *sociales* et *collectives* — sont également intériorisées; elles deviennent revendiquées et perçues comme un instinct ou une impulsion « personnelle ». Dès lors, elles peuvent être confondues avec l'expression d'un désir ou d'une productivité immédiats et pré-codés. Ainsi, à l'instar de la folie chez Deleuze et Guattari, l'affect doit être compris comme un phénomène social et collectif. Dans les termes de Jameson, le phénomène affectif est *médié* — un élément parmi différents éléments d'un plus vaste système.

Je soutiendrai enfin que le procès historique de la fonction sociale de représentation illustre bien ce que Jameson appelle renversement dialectique. Nous avons vu que chez Jameson, cette idée du renversement dialectique soutient la thèse d'un affaiblissement de l'affect au sein du capitalisme postmoderne : la surabondance de l'affect en vient à produire son contraire, son éminente disparition. Dans le cas de la fonction sociale de représentation (et, par extension, du travail de l'idéologie), la circulation et la prolifération accrues de représentations sociales et culturelles, l'appropriation, voire l'assimilation de chaque recoin du monde de la vie à des significations hautement standardisées et commercialisées, ainsi que la pérennité et la longévité de ce processus, prennent toutes à un moment donné ou à un autre la forme de leur contraire. La fonction de représentation en vient à prendre la forme d'une *disparition* de la représentation, c'est-à-dire qu'elle prend la forme d'un *affect immédiat* et *abstrait*. Les approches postinterprétatives ayant analysé l'immédiateté de l'affect (son caractère abstrait, c'est-à-dire isolé) dans le capitalisme postmoderne en ont conclu qu'il était devenu une nouvelle forme sociale et culturelle dominante se substituant à l'ancienne forme sociale et culturelle de la représentation. Une approche dialectique nous permet de saisir dans sa complexité ce moment

historique: en dévoilant la relation qui existe entre la représentation et l'affect, l'émergence de l'affect se révèle n'être qu'un «moment» — un «stade» — du procès social actuel de la représentation, comprise comme forme du pouvoir et de la production.

Traduction Alexis Langevin-Tétreault
et Marie-Nathalie Martineau