06 2013

Une autre crise européenne ?!

Le mythe, la traduction et le dispositif de l'aire

Jon Solomon

Traduit par Pierre-Mong Lim

Superposition

Dans la théorisation de l'adresse hétérolingue par Naoki Sakai (Sakai 1997), nous trouvons une distinction cruciale entre l'adresse (l'existence d'une relation sociale à travers la rencontre linguistique) et la communication (la répétition ou l'itérabilité d'un contenu). Cette distinction permet à Sakai de montrer comment certaines présuppositions touchant à la communauté linguistique, sont projetées, de façon rétroactive, sur la rencontre traductionnelle, formant ce qu'il nomme « l'adresse homolingue ». La notion de traduction dans son acception commune, envisage la traduction comme une forme de transfert et d'échange entre des sphères linguistico-culturelles séparées, tandis que l'homogénéité qui rend possible cette perspective est abstraite uniquement après la pratique effective, « en fait », de la traduction. Le moment de l'adresse comprend une indétermination irréductible, tant ontologique que sémantique, et pourtant, nous continuons à faire appel à la notion

de transfert communicationnel afin de tenir ce moment hors du champ. Ce qui est généralement pensé comme étant un « pont » entre communautés et langues, est en réalité le geste inaugural qui permet et légitime la différenciation, la discrimination entre communautés linguistiques et langues nationales. *Réduite à une représentation épistémologique de l'itérabilité*, la traduction devient un moment spéculatif –bien au-delà de l'idéalisme allemand- qui impose, a posteriori, les éléments de sa « vision » aux phénomènes qu'il décrit, et dont il pose l'antériorité. Je souhaiterais approcher ce mouvement au travers du thème de la « superposition », terme dont les composantes impliquent la position, l'imposition, le doublage et l'élévation. Mon but étant de fournir des éléments à la critique du *dispositif de l'aire*.

La question clé de ce projet critique est celle-ci : que faire de la circularité des sociétés modernes qui instituent leurs propres présuppositions ? Le problème de la circularité se réduit essentiellement à une énigme, entre histoire et savoir, que recèlent les sociétés capitalistes. Le problème persistant de la pensée, à la suite des Révolutions modernes, n'a pas été seulement d'expliquer les évènements révolutionnaires, mais plutôt de discerner leurs conditions sociales et, armée d'un tel savoir, de les reproduire et de les perfectionner. D'un côté, le capital a besoin d'éroder la hiérarchie sociale, assez pour libérer les forces dynamiques de production, mais d'un autre côté, il lui faut emprisonner cette volatilité dans des structures disciplinaires, assez longtemps pour permettre l'accumulation de la plus-value. Méthodologiquement, ces nécessités conflictuelles remettent en question les modèles de causalité qui se trouvent derrière les changements sociaux profonds. Comment les paysans deviennent/sont-ils devenus, une force de travail, tandis que les fruits de la production deviennent/sont devenus du capital ? Du moment que nous soutenons, comme c'est

souvent le cas dans le discours politique actuel, que l'économie joue un rôle déterminant vis-à-vis des pratiques sociales et culturelles, nous restons incapables d'expliquer les transitions historiques telles que celle des sociétés agraires aux sociétés industrielles.

Pour cette raison, Etienne Balibar a suggéré que, en plus du mode de production (catégorie classique de l'économie politique), il existe également une catégorie parallèle qu'il nomme « mode de sujétion ». Le mode de sujétion ne peut pas être simplement « dérivé » du mode de production, comme dans le déterminisme de Plekhanov ; il doit plutôt être pensé en termes de ce qui, paradoxalement, joint la lutte pour l'autonomie (devenir un sujet) au problème incontournable de la différence sociale (relations de domination et d'assujettissement). Tandis que le mode de production est l'index de l'exploitation, le mode de sujétion est un index social des relations de pouvoir. En qualifiant ces deux modes comme « incompatibles » mais « indissociables » (Balibar 1995 : 160), l'idée de Balibar quant à la relation entre ces deux modes rappelle sa première théorisation de la relation entre la liberté et l'égalité, regroupées ensemble dans la situation révolutionnaire en tant que « proposition de l'égaliberté ».

En analysant la déclaration des Droits de l'Homme de 1789, Balibar attire l'attention sur la nouveauté radicale d'associer la liberté et l'égalité sans faire appel à un fondement transcendantal, que ce soit celui de la nature humaine ou de la vérité divine. Rejetant un tel fondement (qui, inévitablement, reconnaîtrait la servitude), la déclaration révolutionnaire vise plutôt à illustrer ses propres présuppositions, ce qui prend la forme d'une équivalence stricte entre l'égalité et la liberté. Cependant, une contradiction historique est ici à l'œuvre : alors que la situation révolutionnaire a effectivement créé les conditions à partir desquelles de telles présuppositions peuvent être mises en activité, elle ne peut pas

pourtant assurer leur identité. Dans la pratique sociale effective, liberté et égalité demeurent enfermées dans une contradiction insoluble. La conjonction des deux modes, réunis en tant que « proposition de l'égaliberté », déploie une indétermination radicale dans le social. Le cœur de cette indétermination repose, selon Balibar, dans la tension irréductible entre l'universalité de la Déclaration des Droits de l'homme et la particularité des conditions sociales concrètes, dans lesquelles la Révolution est enfermée. De cette analyse exceptionnelle, Balibar tire des conclusions fascinantes sur la manière dont les sociétés modernes, construites sur une équivalence entre la liberté et l'égalité et dont elles sont néanmoins incapables d'assurer institutionnellement les conditions, sont contraintes à chercher des « suppléments » dans la direction de la propriété (pour la liberté) et de la communauté (pour l'égalité). Faute d'espace, ce que je voudrais souligner, c'est ce que Balibar nomme « l'inscription de « différences anthropologiques » dans la topographie de l'égaliberté » (Balibar 1994 : 57). Ce sont, dans un ordre sommaire, la différence de genre (qui correspond aux contradictions de la communauté) et la différence intellectuelle (ou différence de classe, qui correspond aux contradictions de la propriété).

Balibar ne fournit pas d'explication sur sa terminologie. Dans son emploi, « différences anthropologiques » s'applique à la fois à la classe et au genre, mais il en faut peu pour montrer que la différence ethno-linguistique – plus traditionnellement associée au terme de différence anthropologique – pourrait également être incluse. Ce qu'il est important de retenir, me semble-t-il, est que la catégorie de la « différence anthropologique » chevauche l'opposition entre nature et culture, de façon tout à fait cohérente avec la mise en garde de Balibar contre une « lecture platonisante » de la Déclaration révolutionnaire qui traiterait des idées comme

essences, et rechercherait leur nature commune (Balibar 1994 : 47). Nous devons plutôt faire face à *l'indétermination* de ces catégories, qui appelle sans cesse à les réinsérer dans de nouvelles oppositions entre nature et culture, nécessité et contingence, universalisme et particularisme, au travers desquelles elles peuvent ensuite participer à la garantie de la transformation constante du travail vivant, c'est-à-dire humain, en marchandises de la force de travail.

L'indétermination ne signifie pas l'absence de détermination, mais marque plutôt le défi qui est d'éviter la superposition rétroactive. Le problème est donc : comment faire face à l'énigme moderne des sociétés qui postulent leur propres présuppositions ? Ce qui est en jeu est le problème de la causalité. Le travail de Balibar depuis les années 1980 se distingue par la tentative de revitaliser la problématique visée par le concept de « causalité immanente » de Louis Althusser : c'est-à-dire la tentative de penser les relations sociales au-delà de l'opposition entre cause et effet héritée des mécanismes classiques.

Nulle part la réponse à cet appel, sous une forme théorique, ne s'est fait plus exhaustive que dans les écrits de Jason Read, à partir de la première décennie de ce nouveau millénaire. Read distille les écrits de Marx sur « l'accumulation primitive », les juxtapose aux idées philosophiques de Deleuze et Guattari sur la nature des évènements et les relations capitalistes, à côté des contributions foucaldiennes à la compréhension de la subjectivité. Se démarquant de la ligne de l'orthodoxie marxiste cramponnée dogmatiquement à une compréhension des relations sociales à travers le modèle déterministe de la causalité linéaire, Read cherche à fonder fermement notre compréhension du social sur l'indéterminé. *L'indéterminé* que Read invoque sous le nom de « contingence », n'est pas un permis de constructions hasardeuses, mais une manière de saisir la singularité de la rencontre entre les modes de

production et les modes de sujétion. Read résume ainsi la singularité de leur rencontre :

« Dans [notes de Marx de 1857–58, rassemblées dans l'essai] *Les formations économiques précapitalistes*, la contingence de la rencontre, le fait que chaque mode de production doive débuter à partir de présuppositions qui ne sont pas produites par lui, mais présupposés par lui, est immédiatement enchevêtrée à un second problème : la manière dont chaque mode de production dissimule sa propre contingence, son historicité, et en dernière instance, sa vulnérabilité ». (Read 2003b)

Je voudrais tenter ici de mettre à nu les implications de « l'inscription des 'différences anthropologiques' » de la découverte de Read (et, bien entendu, de Balibar) quant à une contradiction entre l'origine-pure et la fin-totale-de-l'histoire qui se trouve au cœur du mode moderne de sujétion. Tout au long de l'ère moderne, dans laquelle le développement capitaliste coïncide avec la rencontre coloniale et l'expansion impérialiste, origine et historicité ont été conjuguées nulle part plus fortement que dans le *dispositif de l'aire*. C'est presque un truisme de la conjoncture contemporaine que les différences d'origine et le développement historique soient portés au cœur de l'incapacité (très en évidence aujourd'hui parmi les intellectuels des différentes régions du monde et de diverses disciplines du savoir des sciences humaines) à s'accorder sur un récit commun à propos de la rencontre coloniale. L'aire reste, aujourd'hui, un lieu où la continuité et l'authenticité en relation avec l'histoire et l'origine demeurent obstinément enracinées.

Cependant, ce serait une erreur de conclure qu'une critique seule de la « dissimulation » ou des stratégies de la « superposition » soit en mesure de dissoudre le dispositif de l'aire. Même si le projet anti-historiciste de Foucault dans sa phase archéologique, reste une

pierre d'achoppement pour la critique de l'aire dans son refus des tropes tels que l'origine, l'influence et la continuité comme outils de compréhension du passé, le texte foucaldien est embourbé dans le dispositif de l'aire, et involontairement le renforce (Solomon 2011). Le sujet moderne né de l'indécidabilité entre cause et effet, ne peut pas être considéré simplement comme un effet du procédé de dissimulation, pas plus qu'il n'est le résultat d'une fausse continuité supposée exister entre l'origine et l'histoire ; tel est le nœud du problème. Le sujet du dispositif de l'aire doit être un sujet qui produit activement la dissimulation autant qu'il est produit par cette dissimulation. Il doit être, en d'autres termes, quelque chose comme le sujet du mythe, dans le sens où l'entendent les philosophes Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe.

La biopolitique comme une « histoire des *fictionnements* »

Dans leur analyse de l'idéologie nazie en tant qu'opération métaphysique d'un moment historique, portée comme projet politique, Nancy et Lacoue-Labarthe attirent notre attention, non pas sur le contenu du mythe, à savoir sa richesse iconographique et allégorique, mais plutôt sur le fait qu'il est « capable de la production ou de la formation des mythes ». (Lacoue-Labarthe/ Nancy 1991 : 44). Le mythe, en ce sens moderne, ne cherche pas à être simplement un récit de l'histoire et des origines, il cherche à être aussi la réalisation de ce récit, dans le sens à la fois d'une conscience de soi et du succès de ce processus de constitution. Aux yeux des deux philosophes, le « mythe » est le nom de l'expérience qui se fait jour lorsque les sociétés modernes qui postulent leurs propres présuppositions, tentent d'ancrer ces présuppositions dans l'élément du transcendantal. L'expérience historique de l'Allemagne en est hautement représentative (mais n'en est

certainement pas la seule illustration ou l'expérience unique, comme nous allons le voir).

« L'Allemagne » moderne était prise, soutiennent-ils, dans une « double contrainte » historique, liée au problème de l'imitation historique. Face au présent (représenté par la « France », qui avait développé un Etat-nation moderne et militairement agressif, fondé sur le principe d'homogénéité traversant les multiples domaines de la langue, du territoire, du marché, et ce bien avant « l'Allemagne ») et au passé (représenté par la latinité et l'appropriation néoclassique de la « Grèce »), « l'Allemagne » moderne s'affronte au problème de l'imitation. Ce double manque, répété par la suite à travers l'histoire du colonialisme, remet en question non pas simplement l'identité mais le processus de sujétion. « L'Allemagne, en d'autres termes, n'est pas seulement privée d'identité, mais il lui manque aussi la propriété de son moyen d'identification ». (Lacoue-Labarthe/Nancy 1991 : 38–39). Il peut être difficile de nous souvenir de la nervosité provoquée par la question de l'appartenance de « l'Allemagne » à l'Occident, qui a marqué la pensée et la culture « allemandes » tout au long de la difficile période moderne, en tant que nous vivons dans les suites de la ré-écriture de l'histoire entreprise après la fin de la 2nde Guerre Mondiale, lorsque « l'Allemagne » se vit incluse, sans nulle objection, dans l'« Occident », afin de s'assurer sa participation dans la lutte anti-communiste. A commencer par le fait qu'au XVIIIe siècle « c'est à peine s'il existe une langue allemande » (Lacoue-Labarthe/Nancy 1991 : 38), la quête de l'Allemagne moderne de ses « moyens d'identification » débute par l'appropriation de l'image représentationnelle du transfert traductionnel. Bien qu'elle s'amorce par « une identification de la langue allemande à la langue grecque » (Lacoue-Labarthe/Nancy 1991 : 44), la recherche migre rapidement d'une identification linguistique à un niveau

représentationnel de l'image unitaire. Ce n'est pas que « l'Allemagne » va trouver dans la « Grèce » une source mythologique d'expression, elle va plutôt trouver dans la mythologie grecque un pouvoir de rendre réelles les «fictions ». Le sujet de ces fictions consiste en images anthropologiques, ou types. Le pouvoir mythologique découvert par « l'Allemagne » n'est rien d'autre que la volonté de posséder un type anthropologique, à l'intérieur d'une taxonomie de la différence anthropologique. C'est proprement un pouvoir spéculatif, qui s'impose sur la réalité et tente de la « modeler ». Pourtant, le « modèle » est aussi, dans le contexte de la « double contrainte » historique, donné comme source, comme origine. Le pouvoir du mythe (le fictionnement) est celui de concevoir l'être-de-l'espèce comme un type anthropologique idéal qui serait simultanément le modèle originaire et la destination, ou destin historique, d'un certain peuple. La circularité est le pouvoir de la *superposition*. Bien plus que l'identité, « l'Allemagne » visait à une « *appropriation des moyens d'identification* » (Lacoue-Labarthe/Nancy 1991 : 39, italiques dans l'original). Cependant, après chaque tentative pour consolider l'identité « allemande », « l'Allemagne » s'enfonçait davantage, dans le piège qui s'était *imposé* à elle, à travers la forme de la « double contrainte » historique.

Dans un contexte global, cette expérience « allemande » décrit le problème quintessentiel de l'autodétermination nationale, qui sera répété tout au long de l'histoire du colonialisme. La tentative de trouver une identité nationale en opposition à « l'Occident » est une forme de co-figuration dans laquelle l'image de « l'Occident » continue à tenir un rôle central. Pour cette raison, il est absolument crucial de voir que cette « double contrainte » de l'imitation historique n'est pas uniquement un problème du « Reste » colonisé, mais est également constitutif de « l'Occident »

colonisateur. La « double contrainte » de l'imitation historique ne peut pas être contenue dans les limites d'une seule aire, cependant qu'elle est essentielle à sa nature en tant que dispositif moderne général. Cela correspond précisément à l'énigme moderne des sociétés qui postulent leurs propres présuppositions.

Nancy et Lacoue-Labarthe nous demandent de faire entrer ce problème au « nombre des concepts politiques » (Lacoue-Labarthe/Nancy 1991 : 38) qui a un impact sur une « couche historique tout à fait précise ». (Lacoue-Labarthe/Nancy 1991 : 37). Le problème politique de l'imitation historique dans le contexte moderne n'est pas seulement celui de ce qui doit être imité (c'est-à-dire l'identité) ? ni simplement de : qui imite ? mais c'est aussi et avant tout, le problème : qui ou qu'est-ce, que l'action de l'imitation est en train de générer, produire ? C'est, en d'autres termes, le problème du sujet pour qui le processus de production et de reproduction de la vie sont en jeu, de façon politique. Le lieu de cette « couche précise » identifiée par Nancy et Lacoue-Labarthe se révèle finalement être voisin de ce que Foucault appelle la biopolitique. Il y a, sans aucun doute, un itinéraire complexe[i] à tracer entre le sujet de l'imitation et le sujet crée par l'imitation, qui constitue la nature « paradoxale » de « l'exemplarité esthétique » (Button 2009 : 276), dans la formation de la taxonomie moderne de la « différence anthropologique » ; mais ce qu'il est important de retenir ici est que la nature circulaire de la relation entre les deux, est captée par le pouvoir mythologique du *type* en tant qu'espèce vivante. « L'histoire des fictionnements » proposée par Nancy et Lacoue-Labarthe (Lacoue-Labarthe/Nancy 1991 : 37) est donc une histoire de la taxonomie biopolitique – l'histoire qui se déroule après « l'entrée de la vie dans l'histoire » que le geste célèbre de Foucault a identifiée comme la naissance de la biopolitique. Ces types ne sont pas des représentations de choses

données, mais les projections d'un pouvoir formateur, d'un désir, au-dessus du gouffre entre origine et développement historique.

La superposition postérieure est sans aucun doute essentielle à la création de sujets dans le dispositif de l'aire, pourtant ce n'est pas, comme on le croit généralement, en raison de la multiplicité conflictuelle des origines et des histoires représentées par chaque aire individuelle. Nous sommes plutôt en présence, ici, d'une double contrainte « carrée », à quatre angles. La double contrainte *capitaliste* de l'imitation, entre origine et histoire, qui marque l'histoire de l'accumulation primitive est multipliée par la double contrainte *coloniale* que l'on trouve dans le problème incontournable de l'imitation entre les aires hiérarchisées et divisées, chacune dotée de leur propre paire origine/histoire, concrète et incommensurable. C'est parce que l'histoire, durant l'ère moderne, est toujours le lieu de cette « double contrainte carrée » qu'elle revêt tant d'importance pour notre analyse, en tant que site rappelant la production mythologique d'un sujet investi de la différence anthropologique. L'histoire est le domaine dans lequel la technologie subjective de la superposition est exercée –en tant que mythe précisément, mythe de la capacité collective de l'Homme à modeler collectivement des individus et collectivités individualisées. L'archéologie de Foucault, comme sa dernière généalogie, sont des interventions stratégiques à l'intérieur de cette technologie. A la lumière des efforts de Foucault pour amener notre attention sur l'aspect générateur plutôt qu'oppressif, du pouvoir, il est important, et il est vital, d'insister sur l'idée que ce que nous avons jusqu'ici appelé superposition n'est pas simplement l'imposition d'une contrainte extérieure sur les acteurs sociaux, mais aussi le procès de *redoublement* qui déploie les positions subjectives autant que l'élément d'élévation qui permet à la

taxonomie de la différence anthropologique d'être cartographiée sur une *topographie des aires*.

Reconnaître ce redoublement productif entre la différence coloniale et l'accumulation capitaliste nous force, dans notre critique du dispositif de l'aire, à nous confronter à un problème de communicabilité. Afin de l'élucider, il sera utile d'examiner plus en détails la manière dont la critique du « dispositif » a été envisagée dans le travail de Giorgio Agamben.

Le dispositif d'Agamben

Dans cette section, j'aimerais revenir sur l'essai de Agamben *Qu'est-ce qu'un dispositif*, non pas simplement pour les indications qu'il y donne sur le mécanisme du dispositif et sur les manières d'y échapper, mais aussi afin d'examiner un certain nombre de difficultés apparaissant dans le texte de Agamben qui illustrent le problème de la communication et de la traduction en rapport avec l'opiniâtreté du dispositif de l'aire.

Agamben commence son essai par un bref résumé de la définition du dispositif. Les points principaux sont : 1) le dispositif est composé d'éléments hétérogènes, incluant le linguistique et le non linguistique ; 2) le dispositif a une fonction concrète qui répond à une certaine urgence dans les relations sociales : 3) le dispositif se trouve à l'intersection du savoir et du pouvoir. Après avoir établi cette définition de base, Agamben retrace la généalogie du concept à travers son itinéraire historique.

Je passe sur la partie hégélienne de cet itinéraire pour me diriger plus rapidement vers ce que Agamben choisit d'appeler une « généalogie théologique de l'économie » (Agamben 2009 : 8). Cela recouvre une période historique d'environ 5 siècles, du IIe au VIe

siècle de notre ère, durant laquelle le mot grec *oikonomia* endosse une « fonction théologie décisive », connue dans la théologie en tant qu'« économie divine », cruciale pour comprendre, selon Agamben, la position philosophique particulière du dispositif dans les sociétés modernes. Les premiers Pères de l'Eglise eurent recourt à ce terme afin d'étouffer le potentiel du polythéisme, problème encore brûlant dans les sociétés de l'époque, pour le réinsuffler dans l'Eglise à travers le dogme de la Trinité. Les implications philosophiques de ce geste opportun sont profondes. L'être, ou l'essence, est arraché à la praxis, à l'action historique. Cela mène à « rien de moins qu'une séparation générale et massive des êtres, en deux grands groupes ou classes : d'un côté, les êtres vivants (ou substances) et de l'autre, des dispositifs dans lesquels les êtres vivants sont constamment enfermés ». (Agamben 2009 : 13). En raison de cette division, les dispositifs doivent produire un sujet qui remplira le vide laissé par l'absence d'être. Les sujets sont, insiste Agamben, la troisième « classe » qui médiatise le « combat incessant/acharné » (Agamben 2009 : 14) entre les deux autres.

L'équivalence est classique, entre les êtres vivants et la substance, mais Agamben est loin d'être contraint à l'employer. En matière d'ontologie, Agamben n'est assurément pas un thomiste aristotélicien. Il m'apparaît que la raison pour laquelle il adopte cette approche est l'expression non d'un choix philosophique, mais d'une décision historique.

En termes historiques, le dogme de la Trinité n'est rien de plus qu'une injonction, soutenue par le décret souverain, de se soumettre au modèle de l'hylémorphisme. Les Pères de l'Eglise auraient simplement pu éviter le problème du polythéisme en supprimant le dogme en son entier (comme ce fut le cas pour l'Islam), mais cela aurait privé la chrétienté de cette force d'appropriation singulière qui réside dans l'attribution d'une unité

numérique : « trois personnes, un être ».[ii] Un tel geste, forme paradigmatique de la *superposition spéculative*, prépare le terrain à un universalisme expansionniste – colonialiste, oserons nous dire.

Mais que signifie : la pensée philosophique « prépare le terrain » ? Sans aucun doute, suivre le chemin par lequel « la généalogie théologique de l'économie » finit par retrouver « l'héritage », comme l'appelle Agamben, que ce modèle a laissé à la « culture occidentale » (Agamben 2009 : 10) engendre une lecture dramatique. L'impression de drame narratif dérive bien entendu, non pas de la spécificité de l'Occident, mais de son supposé universalisme, manifeste dans le rappel de la narration historique d'Agamben, lequel subrepticement, substitue « capitalisme » et « modernité » à un mot, l'Occident, qui présente une trop grande particularité résiduelle. Dans ce sens très précis, la « généalogie théologique de l'économie » est un autre dispositif, dans la mesure où il est, encore une fois selon les termes d'Agamben, « un corps de savoir » qui « *oriente* – d'une manière qui tend à être utile- les comportements, les gestes et les pensées des êtres humains ». (Agamben 2009 : 12. Nous soulignons).

Il n'est pas ici question d'une critique d'un occidentalisme philosophique mal dégrossi. Il en va plutôt d'un cas de « praxis et d'être » pour nous en tenir aux termes classiques de Agamben, « conçus et vécus de façon inséparable ». (Zartaloudis 2008 : 133). La proposition « d'inséparabilité » n'est pas aussi simple qu'elle peut paraître, cependant elle peut nous servir temporairement d'indice, ou de bouche-trou en l'attente d'un concept plus approprié. Dans l'essai sur le dispositif de Agamben, cette inséparabilité se perd exactement à l'endroit de la communicabilité linguistique. Le choix que fait Agamben du téléphone portable pour illustrer, de façon privilégiée, le dispositif contemporain, est symptomatique. L'aveu plein d'humour, de cette « haine

implacable » nourrie par notre philosophe, à l'endroit de ce « dispositif (le téléphone portable) » qui l'a conduit à « se demander, plus d'une fois, comment le détruire ou le désactiver » (Agamben 2009 : 16), révèle, de façon symptomatique, le degré d'investissement subjectif que ce point comporte.

Quel est donc le rôle du langage dans cet essai sur le dispositif ? Parmi les trois rôles que je discerne dans l'essai, concentrons-nous sur le plus proche de notre thème, la traduction. Le rôle endossé par la traduction dans la construction de la « généalogie théologique de l'économie » est essentiellement étymologique et articulaire. Le vocable grec *oikonomia* est calqué sur le mot latin *Dispositio*, permettant à celui-ci de « pénétrer la sphère sémantique complexe » de celui-là. (Agamben 2009 : 11). La traduction sous couvert d'étymologie est une opération qui permet une représentation spatialisée des sphères culturelles et un processus de transfert entre les deux. Le récit de Agamben constitue ainsi un exemple de la représentation moderne classique de la traduction, comme une forme de *translatio* (transfert) entre des sphères linguistico-culturelles particulières. Ce que je conteste n'est pas la filiation étymologique *per se*, brillamment retracée par Agamben, mais plutôt la manière dont elle est claquée sur l'image représentationnelle de la continuité culturelle. Michael Herzfeld, anthropologue de la Grèce et de la Thaïlande, résume : « l'étymologie, non seulement légitime une connexion qui ne subsiste pas nécessairement, mais détourne également l'attention de l'éphémère d'une telle connexion – la matérialise, en fait –, en déclarant les signifiants apparentés comme un seul signifié, fondant tous les déplacement temporels du sens en une seule, indivisible et atemporelle vérité ». (Herzfeld 2002 : 910). Dans un contexte postcolonial, l'importance de la traduction culturelle via l'étymologie, est on ne peut plus prononcée. Le contact historique

entre populations, avant la rencontre coloniale, est invariablement encodé dans l'étymologie, formant ainsi une sorte de « mémoire historique profonde » du contact historique précédent. La spécificité de la rencontre coloniale, cependant, repose précisément sur le fait que des populations dépourvues d'une telle « mémoire historique profonde » encodée dans l'étymologie, viennent à ce contact mutuel. Par là, se fier à l'étymologie afin d'expliquer l'historicité des philosophèmes modernes, c'est exclure du champ le colonialisme, comme cause et comme effet de ces mêmes philosophèmes. Pris sous cet angle, le geste étymologique est encore une nouvelle tentative de contrôler rétrospectivement, la circularité problématique des sociétés modernes.

La Grèce : le mythe de l'Occident

L'une des qualités qui distinguent l'Occident en tant que paradigme du dispositif moderne de l'aire, est l'institutionnalisation de la « traduction-comme-transfert-culturel » à travers le contrôle que les disciplines exercent sur des corps du savoir. Pour une archéologie de cette configuration institutionnelle nous trouverons des éléments dans la description que fait Herzfeld d'une problématique coloniale passée sous silence au cœur de la discipline de l'anthropologie. Il ne s'agit pas simplement du fait que l'anthropologie plonge ses racines dans le projet des Lumières (intrinsèquement lié au colonialisme) d'une taxonomie scientifiquement exhaustive des êtres humains (ce contre quoi Herzfeld propose d'employer la taxonomie contre la taxonomie). Mais il s'agit plutôt de l'idée selon laquelle l'anthropologie préside à l'illustration du mythe, dans le champ du savoir. Dans le cas de l'anthropologie moderne, ce mythe est divisé en deux : avec d'un côté, essentiellement le mythe cartésien du *logos* séparé du *muthos* et de l'autre, également le lieu où l'Occident, en tant que mythe, est initialement construit. L'histoire, longuement contée

par Herzfeld, d'une discipline qui invoque des origines grecques aux seules fins de réprimer sa propre historicité, révèle un mécanisme distributif qui capture et divise la « Grèce » en disciplines, traductions, et en une économie de l'endettement – au propre comme au figuré. Est-ce la Grèce qui a une dette envers l'Europe, ou l'Europe qui a une dette envers la Grèce ? Quel type de changement dans l'approche est requis, pour traiter de l'accumulation de la dette sur le mode de la sujétion plutôt que sur le mode de production ? Parler d'un « taux de change » entre les deux reviendrait à admettre la primauté du sujet économique, notamment à une époque où la dette est le mécanisme au travers duquel la responsabilité collective est refusée.

Dans le contexte de la crise de la dette européenne et du « déficit de démocratie » (Balibar 2004), il est extrêmement important de suivre Herzfeld lorsqu'il établit une connexion entre le régime de l'accumulation et le dispositif de l'aire :

« Je nommerai [ce phénomène] crypto-colonialisme et le définir comme une curieuse alchimie par laquelle certains pays, zones tampons entre les pays colonisés et les pays encore insoumis, ont été forcés à acquérir leur indépendance politique au prix d'une lourde dépendance économique, cette relation étant articulée sous l'apparence emblématique de la culture nationale formée agressivement pour répondre au modèle étranger. » (Herzfeld 2002 : 900–901)

Après avoir lu Herzfeld, je peux seulement faire l'hypothèse que les raisons pour lesquelles la crise européenne s'est située le long d'un axe greco-germanique ne sont ni accidentelles, ni prement limitées aux stratégies du néolibéralisme, mais touchent également à l'incapacité fondamentale qu'a la construction européenne à se débarrasser du mythe de l'Occident. Comme si chaque grave crise

européenne du centenaire passé avait été en rapport avec la question fondamentale : est-ce que, oui ou non, (et de quelle façon), le « colonialisme » – supposé circonscrit aux aires hors de « l'Europe » – sera introduit comme option légitime au contrôle des populations dans l'espace « européen » ?

Profanation

A la fin de son essai sur les dispositifs, Giorgio Agamben revient sur la « profanation », l'un des thèmes récurrents de son travail[iii], la proposant comme modèle de libération par rapport à ces dispositifs. Son argumentation est fondée sur le statut juridico-religieux attaché à ce terme dans la Rome ancienne. Tandis que le sacré extrait les choses hors du monde commun partagé par tous, instituant une forme de séparation qui est au cœur de toute relation de pouvoir, la profanation replace les choses dans leur usage commun. La profanation n'est pas la destruction ou l'élimination des dispositifs, mais plutôt la pratique de *transférer* ceux-ci à l'usage commun. Dans le contexte postcolonial, je ne vois pas comment il serait possible d'employer communément ce terme de *profanation*, tant il est intrinsèquement lié à une histoire religieuse et civilisationnelle spécifique. Si une « vie absolument profane » est, comme l'écrit Agamben, celle qui a « atteint la perfection de son propre potentiel et de sa propre communicabilité » (Agamben 2000, 114–115), il est impossible de voir comment le terme *profanation* pourrait en effet atteindre à cette communicabilité sans prendre le risque de l'appropriation par le discours du « choc des civilisations ». Le téléphone portable qui illustre, pour Agamben, l'aspect détestable du dispositif, est également l'un de ces éléments qui nous rappelle le plus immédiatement l'époque intimement globale, interconnectée, dans laquelle nous vivons. Jamais nous ne sommes certains de l'endroit d'où la personne à l'autre bout de la ligne (ou de l'ordinateur) nous

appelle. Si Agamben faisait sien le projet de devenir capable de répondre de/à (« response-able ») la communicabilité de la profanation dans le social, dans les situations politiques et institutionnelles dans lesquelles la langue arabe, par exemple, est le standard, un tel processus, me semble-t-il, réussirait au moins en tant que geste vers un acte de libération du dispositif de l'aire, si ce n'est un acte absolu. Par contraste, la critique de Naoki Sakai du régime de traduction construit sur les suppositions de l'adresse homolingue, serait un excellent exemple du type d'action envisagé par le concept de profanation développé par Agamben, sans sa pesanteur traductionnelle. Cependant, nous devons rester très prudents : que l'adresse hétérolingue ne devienne pas un nouveau mécanisme d'articulation entre praxis et théorie.

En tant que *théorie*, l'adresse hétérolingue ne peut pas assurer sa propre communicabilité. Dans le contexte des divisions actuelles des sciences humaines selon les principes de la différence anthropologique, il est nécessaire de se rappeler que les processus de sujétion à travers l'économique ne sont pas répartis également de par le monde, mais sont, comme l'activité capitaliste en général, sujets aux modalités « d'échange » sur la base des institutions sociales surdéterminées par toutes sortes d'inégalités et de différences. L'exemple des « études chinoises » est pertinent : étant donné que les Etudes chinoises sont un champ de savoir supposé correspondre à une aire spécifique et à une population spécifique, peu importe à quel point sont mal définis, en réalité, la « Chine » et la « sinité ». La clé est plutôt la complicité entre le processus-de-sujétion-à-travers-l'économique dans le champ institutionnel et le processus-de-sujétion-à-travers-l'économique dans les relations sociales effectives qui sont proposées comme objets d'étude. A l'intérieur de cette réalité sociale, c'est-à-dire à l'intérieur des institutions chinoises sociales, politiques et culturelles, le

processus-de-sujétion-à-travers-l'économique survient en relation aux deux histoires du colonialisme et du capitalisme, leur conjonction présentant des obstacles majeurs à la communication politique de la libération du dispositif de l'aire. De tels obstacles ont été résumés, dans leur essence, par Jacques Rancière et sa notion de « désaccord », ou par l'idée de « différend » de Jean-François Lyotard. Sans effacer les différences entre les deux, je voudrais attirer l'attention sur le point suivant : la divergence des points de vue rend l'accès commun au monde commun impossible à communiquer de façon commune. Pour cette raison, les intellectuels travaillant dans les disciplines extérieures aux Etudes chinoises et dont la croyance en leur propre extériorité est souvent l'expression d'une modestie véritable et de respect envers l'autre, ne peuvent pas être considérés exempts du dispositif de l'aire dans lequel ces sujets « chinois » sont formés. Tout au contraire, le dispositif de l'aire pénètre l'université de part en part, et tout le pieux respect pour « l'altérité » n'y changera rien. Cela est particulièrement vrai pour « l'université de la finance » actuelle, où les sujets des disciplines coïncident mieux que jamais avec le sujet de l'économie. Accepter la « traduction culturelle », signifie, en dernière instance, accepter le sujet de l'économie.

L'asymétrie et l'incommensurabilité qui motivent les théories du « désaccord » et du « différend » ne tiennent que dans la mesure où l'on suppose une continuité entre les registres de la pensée et de l'action, de la théorie et de la praxis. Une telle continuité est précisément ce qui déploie la superposition comme une figure générale du moment transcendantal dans la pensée moderne. Cependant, si comme le suggère Bernard Aspe, nous devions distinguer entre l'acte et la pensée en terme de non-relation, notre tache serait de trouver le meilleur moyen de « sauter » entre le deux, sans articulation spéculative, ni superposition.

En tant que *pratique*, l'adresse hétérolingue ouvre la temporalité dans laquelle un tel acte, « sauter », devient possible. Rappelons-nous que l'effectivité de l'adresse homolingue se trouve, non dans le contenu communicatif de l'adresse, mais dans la temporalité de la relation sociale dans laquelle cette adresse se produit. Nous devons veiller à ne pas exiger de l'adresse hétérolingue des taches politiques qu'elle ne peut pas accomplir. L'opposition entre adresse hétérolingue et adresse homolingue se joue sur le versant de la communication, l'objet de la représentation et l'itérabilité. Ici, l'adresse hétérolingue est une *théorie* qui nous rappelle ce qui se superpose dans l'*acte* de la rencontre traductionnelle. Le moment de l'adresse hétérolingue dans la rencontre *en tant qu'acte*, ne peut pas, cependant, être identifié positivement et ne « signifie » rien en soi. Forts de cette distinction entre l'adresse hétérolingue comme *acte* et comme *théorie*, nous resterons ouverts à l'indétermination de la relation sociale et de la temporalité de la praxis. C'est ce que Aspe nomme « l'instant ». C'est précisément dans cet « instant » que la continuité entre la pensée et l'action, jugée essentielle au « différend » ou au « désaccord », se dissout.

Est nécessaire, en d'autres termes, non pas une prose (ou poétique) de la traduction, mais une *politique du transfert* (*translatio*) ou *trans-position*, pour laquelle Aspe emploie la figure du saut. Si, comme l'écrit Balibar, « *l'émancipation des opprimés ne peut qu'être leur propre œuvre,* ce qui souligne son immédiate signification éthique » (Balibar 1994 : 49), alors l'émancipation du dispositif de l'aire, qui opprime tous ou sinon n'en opprime aucun, ne peut qu'être entreprise en sautant hors de l'aire-dispositif – c'est-à-dire, hors de son ontologie hylémorphique et ses modes de sujétion. Il ne s'agit pas du proverbial « acte de foi », mais plutôt du refus des gestes transcendantaux (tel que l'appel au métalangage) qui sont inévitablement requis pour articuler la théorie et la praxis.

Exode

Dans ce qui sera certainement lu comme une contribution majeure à la critique du dispositif de l'aire, Gavin Walker nous invite à devoir considérer l'investissement subjectif dans le dispositif de l'aire comme une forme d'éthique. Éthique qui néanmoins, dans sa forme présente, a abandonné l'action émancipatrice en faveur de l'économie, un pur moyen contaminé et emporté par une fin sans fin insensée. Contre cette éthique puérile, Walker suggère une stratégie de l'exode et une appropriation de ce que je nomme la technologie subjective de la superposition.

« En ce sens, les études des aires ne peuvent pas être dépassées, mais doivent être coupées en deux par une stratégie de l'exode à l'action soustrayante, par un retrait de son élément de base, qui n'est autre que nous même. Un tel exode doit être, non pas découvert mais produit, par la création de nouvelles formes de rencontres et de pratique théorique, de nouvelles lignes de proximité, de distance, de relation, de superposition de contours, de frontières et d'opérations sur des lieux autres que leur localisation attendue » (Walker, à paraître).

Quelque peu frustrant pour moi, ce passage confirme mes doutes selon lesquels la seule action éthique offerte à ceux véritablement engagés pour faire revenir le dispositif de l'aire à un usage commun, est de laisser telle quelle l'Université de la finance. A l'intérieur de l'Université de la finance, une appropriation « profane » de la technologie subjective de la superposition semble impossible. Malgré la force critique d'une publication ou d'une recherche, il n'en reste pas moins que potentiellement tout ce que nous *faisons* – ou alors, est-ce moi, seulement ? – dans l'université, est consacré à la pratique d'une superposition mythologique, qui dissimule notre sujétion à travers l'économie. Les résultats en sont l'assemblage

normalisé de corps, de langues et d'esprits qui reproduisent sans cesse dans leurs actions, la mythologie des « localisations attendues ». En fin de compte, la « localisation » la plus fondamentale à laquelle nous sommes assignés dans l'université est la « monopolisation du choix » (Aspe) par le domaine économique.

Cela peut changer uniquement, selon Aspe, avec un engagement à agir, politiquement. Pour les intellectuels en « Europe », l'action politique commence par refuser leur « localisation attendue » dans les divisions coloniales/capitalistes du travail intellectuel, qui se reflètent dans les compétences linguistiques, les divisions entre disciplines, les arrangements spatiaux et les évaluations institutionnelles. Nous parlons manifestement de changements institutionnels qui ne pourront être radicaux ou révolutionnaires, qu'en tant que, prises ensemble, la discipline du savoir et l'organisation des populations devront être réorganisées *en même temps*. Aucun ne peut fournir les présuppositions ou les fondements de l'autre. Cela signifie un saut aspéen à l'extérieur, où la pensée et l'acte ne peuvent pas se substituer à l'un ou à l'autre.

S'il est vrai que le premier pas vers la libération du dispositif commence par le refus, que se passe-t-il ensuite ? Agamben nous répond que rien ne change substantiellement. Tout reste comme avant, à la différence fondamentale, radicale, qu'il n'y aura plus de séparation. La profanation accomplit la fin de la séparation. Cela paraît être une posture hautement *spéculative*. C'est pour cette raison que je suis sensible aux réflexions philosophiques de Aspe sur la vie « sans réserve », qui le portent dans une direction tout à fait différente de la « vie sans séparation » de Agamben. Ce dernier théorise la « non séparation » sur un mode heideggérien, mode qui réinstalle la pensée dans le spéculatif – même s'il s'agit d'un spéculatif coupé de toute spéculation, tout du moins dans le sens de l'idéalisme allemand. Tandis que Aspe se concentre sur la non-

relation qui s'*impose* à nous, et sur le défi de « sauter » sans réserve en dehors et/ou entre les deux.

Centrale au rejet de la « vie sans séparation » en faveur d'un « saut sans réserve », est la distinction que Aspe esquisse entre l'acte et le travail. Un acte est associé à quelque chose de nouveau ; un travail [est associé] à une finitude et une fin. Concernant le politique, leur différence se trouve au moment de *l'imposition*. L'acte politique impose un commencement –un commencement qui paraît impossible lorsqu'il est envisagé à partir d'une chaîne de causalité linéaire.

Mais quel type d'imposition est-ce donc ? *Un commencement est précisément ce qui, selon Aspe, présente le paradoxe d'être sa propre présupposition* (Aspe 2011 : 106). Il s'agit du problème avec lequel nous avons commencé cet essai, et que nous avons nommé l'énigme essentielle des sociétés modernes. La nouveauté du travail de Aspe réside dans l'appel à rompre avec toutes les formes de superposition spéculative, diverses et variées, qui tentent de comprendre – à travers l'adéquation entre histoire et savoir – l'équivalence rationnelle entre le moment inaugural et ses présuppositions. Enfin, nous avons, dans le travail de Aspe, une alternative à la mélancolie exprimée par les auteurs de la déconstruction tels que Lacoue- Labarthe. En 1992 à Strasbourg, dans une conférence « Penser l'Europe et ses frontières », Lacoue-Labarthe centre son intervention sur la question de « l'après coup » : « dans sa définition la plus abrupte, et donc la plus paradoxale, l'après-coup désigne la manifestation tardive – mais reconnue – de quelque chose qui n'a pas eu lieu ou même n'a jamais eu la moindre chance se manifester. De quelque chose par conséquent, qui a eu lieu sans avoir lieu ». (*Géophilosophie de l'Europe* 1992 : 74) Lacoue-Labarthe identifie cette qualité « rétroactive » comme le mouvement philosophiquement-essentiel

de la modernité européenne ; il conclut : « l'après-coup peut aussi, très simplement, prendre la forme du regret ou du repentir ». (*Géophilosophie de l'Europe* 1992 : 76) Par contraste, la formulation minutieuse, par Aspe, du « saut » en tant que refus de « l'acte de foi » religieux, n'a aucun besoin de repentir mélancolique, elle offre une alternative à l'oscillation politique entre la dictature du prolétariat et la dictature de l'économie. Il nous demande, en d'autres termes, d'examiner sans concession ce qui *s'impose* à/sur nous –de faire face à l'imposition sans recourir à la superposition. Pour ce qui est du commencement inaugural, cela signifie au minimum de « sauter à l'extérieur des chaînes de ces déductions [spéculatives]. (Aspe 2011 : 105). *Une trans-position face à l'imposition qui refuse la superposition*.

La politique de la transposition et le Printemps arabe

Afin d'illustrer la politique potentielle de la trans-position, permettez-moi quelques remarques sur le « Printemps arabe ». Des nombreux aspects du Printemps arabe qui requièrent notre attention et notre analyse, cinq, tels que succinctement identifiés par Balibar et Brossat, sont essentiels : 1) l'héritage de la rencontre coloniale (les migrations en sont seulement une partie) qui constitue un élément essentiel de l'irréversibilité historique ; 2) le « système de collusion » entre les élites des Etats occidentaux et non-occidentaux ; 3) le début de la fin de certaines formes socio-historiques historiquement déterminées, résumées sous le nom de souveraineté ; 4) l'ouverture concomitante d'une période de transformation historique sans précédent ; et finalement, 5) l'ambiguïté d'une situation due à notre incapacité collective à employer de très habituels et anciens concepts et oppositions, afin de définir clairement les enjeux politiques. (Balibar/Brossat 2011).

Ces cinq éléments pris ensemble énoncent clairement la déstabilisation inéluctable d'un système qui s'enracine bien plus profondément que le lourd édifice de la souveraineté autour duquel le pouvoir politique moderne a été construit de façon contingente suite à la rencontre coloniale. Sans nier l'importance et la pertinence du conflit entre souveraineté et démocratie, ne peut-on pas risquer de dire que, ce qui est également en jeu est aussi une transformation dans la structure biopolitique sous-tendant le système global au niveau de la « différence anthropologique » produite par la modernité coloniale/impériale ?

Afin de clarifier le sens de cette question, il est probablement nécessaire d'esquisser une hypothèse de travail qui nous permettra de trouver un terrain pour des termes communs.

A travers la contingence historique de la rencontre coloniale, une formation sociale que nous appelons désormais habituellement « l'Occident », a initié un projet global de libération de l'homme qui opère simultanément à deux niveaux : au premier, il y a l'aspect essentiellement épistémologique du projet, qui vise à la connaissance scientifique exhaustive de toutes les espèces de vie sur la planète terre, incluant bien sûr, l'espèce humaine. Au second, il y a le projet d'ontologie politique, qui a pour but le développement rationnel d'une ou des formes de l'organisation sociale la mieux adaptée aux particularités de l'espèce humaine sous toutes ses formes manifestes. Suivant Michel Foucault, ce qu'il y a de réellement unique ou de frappant à propos de l'Homme moderne, n'est pas l'avènement d'un savoir scientifique « objectif », ni d'une organisation politique « démocratique », mais plutôt le lien entre les deux. Ce lien se trouve précisément dans le fait que, parmi toutes les espèces de vie sur terre, l'Homme est l'espèce qui participe à sa propre spéciation au travers des pratiques du langage, du travail et de la vie (de la reproduction). Le savoir de la différence

anthropologique est ainsi intrinsèquement lié à la gestion politique des multiplicités humaines. Comme Foucault l'a remarqué très tôt dans sa carrière, cela engendre une oscillation incessante entre le transcendantal et l'empirique, emblème de la modernité.

Forts de cette hypothèse, nous pouvons risquer un récit alternatif de la transition historique, des empires et tribus multiples et isolés à un seul monde d'Etats-nations, qui constitue la transition sociale vers la modernité. De ce point de vue, et pour le dire rapidement, nous pouvons penser que la formation sociale que nous avons été amenés à connaître comme « l'Occident » est précisément cette forme de communauté qui réserve pour elle-même, parmi toutes les autres formes de communauté humaine, la position décisive dans la spéciation de l'humain, le lieu où le projet épistémologique est articulé au projet politico-ontologique. Perçu sous cet angle, l'Occident aspire à être la seule communauté consciente, à travers le savoir scientifique, de la participation active de l'humanité à sa propre spéciation. Mais ce n'est pas par la seule vertu d'une déclaration de propriété sur le savoir que l'Occident a pu se former lui-même comme pôle, ou comme centre, ou comme modèle de gestion de la population humaine en général. Afin d'occuper cette position, il a été nécessaire de construire, à partir de la contingence de la rencontre historique (colonialisme), un système politique pour la gestion efficace de la population (efficace du point de vue de l'accumulation capitaliste). Durant une longue période de colonialisme et de formation d'Etats-nations indépendants, un « système de collusion » asymétrique s'est développé entre l'Occident et le Reste, incluant bien entendu le monde arabe. Nous pourrions décrire ce « système de collusion » de nombreuses façons, mais le plus adéquat ici, relève de la complicité dans la spéciation de l'humain. Les moyens formels de la conduite d'une telle complicité reposent dans l'universalisation de la souveraineté et son

application au contrôle du langage, du travail et de la vie (la reproduction). « L'irréversibilité historique » du colonialisme connaît sa plus forte résonance précisément avec la formation du système monde postcolonial/postimpérial des Etats-nations souverains. Face à cela, l'indépendance par rapport au régime colonial et la dépendance ont été décrites comme un renversement des termes du *translatio imperii* (le transfert fictif de la souveraineté native à la domination coloniale). La situation actuelle est cependant mieux décrite par les termes d'i*rréversibilité* et d'*asymétrie*, et c'est dans ce contexte là que l'avènement du commun que nous percevons dans la figure du migrant, prend sa plus ample signification. Au cœur de ce problème, la figure du migrant constitue ce qui est probablement le défi le plus visible, aujourd'hui, au système de la spéciation humaine qui a émergé de la rencontre coloniale et qui définit l'ère moderne.

Dans les discussions sur la validité de concepts tels que « guerre civile » et « soulèvement vs révolution », pour décrire le Printemps arabe, le plus frappant probablement, est l'inadéquation coriace, ressentie par chacun d'entre nous, de telles catégories pour mesurer l'importance de l'évènement. Je m'interroge : pouvons nous avancer que cet évènement signale, de façon multiple et complexe, le commencement de l'effondrement de ce système historiquement déterminé de la complicité institutionnelle construite autour de la spéciation humaine ?

Festival

Pour « l'Europe », la tache à accomplir est l'adieu au Mythe de l'Occident accompagné de toutes ses espèces de différence, et la possibilité de faire naître quelque chose d'autre à la place. *Ni un « grexit » (sortie grecque), non plus un « gerxit » (sortie allemande)*[iv], *mais une sortie (exit) coopérative de l'Europe*. Cela implique l'acte,

impossible, de choisir d'assumer ce qui a été imposé : « choisir de naître, ce qui en d'autres termes, revient à choisir de renoncer au projet de se venger de l'injustice contenue dans le fait de naître » (Aspe 2011 : 103) –renoncer au « fait » de l'histoire (qui est toujours l'histoire de la victimisation et de la rétribution) et à la commémoration du « donné » (qui est toujours le pouvoir mythique d'illustrer ses propres présuppositions). Nous ne sommes peut-être pas si éloignés de la vision du monde profane (sans le désir spéculatif de non-séparation) de Walter Benjamin. C'est un monde où :

> « l'histoire n'est pas écrite : elle est célébrée telle une fête. Comme fête purifiée, cependant, elle n'a pas le caractère d'une cérémonie et ne connaît aucun hymne. Son langage est la prose libre, une prose qui a brisé les chaînes de l'écriture. (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften 1* : 1235 cité dans de la Durantaye 2008 : 34).

Je répugne à blasphémer contre Saint Benjamin, mais la fête que nous proposons est tout, sauf pure. La pureté appartient au registre de la pensée, non à celui des corps. Non pas que nous dussions fêter les impuretés de l'impermanent, mais nous devons bel et bien faire face, résolument, à l'impermanence et à l'indétermination que la séparation entre l'acte et la pensée nous impose. Inutile de le dire, la fête n'en serait pas vraiment une si les écrits n'étaient pas n'accompagnés d'actes, en des manières qui s'imposent mutuellement les unes aux autres, sans les chaînes de la superposition transcendantale, sans le dispositif de l'aire. Une cause de célébration, vraiment.

Bibliographie

Agamben, Giorgio (1995) : *Moyens sans fins, Notes sur la politique*. Paris : Editions Payot.

Agamben Giorgio (2007) : *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris : Editions Payot.

Aspe, Bernard (2011) : *Les mots et les actes*. Caen: Éditions Nous.

Balibar, Etienne (1994) : Tr. James Swenson. *Masses, Classes, Ideas : Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. London and New-York : Routledge.

Balibar, Etienne (1995) : Tr. Jean-Marc Poisson et Jacques Lezra. « The Infinite Contradiction ». Yale French Studies, no. 88, p. 142–164.

Balibar, Etienne (2004) : « Sur la 'constitution' de l'Europe : Crise et virtualités » en *Le passant ordinaire*, no. 49 ; http://www.passant-ordinaire.com/revue/49-635.asp, consulté le 10 Septembre 2004.

Balibar, Etienne/Brossat, Alain (2011) : « Les voix des rives : à propos du Printemps Arabe et des migrations » dans *Outis*, vol. 1, no. 1. Milan: Mimesis Edizioni.

Brassier, Ray (2001) : « Behold the Non-Rabbit: Kant, Quine, Laruelle » dans *Pli*, no. 12, p. 50–82.

Button, Peter. 2009. *Configurations of the Real in Chinese Literary and Aesthetic Modernity*. Leiden: Brill.

De la Durantaye, Leland (2008) : « 'Homo Profanus': Giorgio Agamben's Profane Philosophy » dans *Boundary 2*, vol. 35, no. 3, p. 27–62.

Géophilosophie de l'Europe (1992) : *Penser l'Europe à ses frontières*. Paris: Éditions de l'aube.

Herzfeld, Michael (2002) : « The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism » dans *South Atlantic Quarterly*, vol. *Gesammelte Schriften*, no. 4.

Lacoue-Labarthe, Philippe /Nancy, Jean-Luc (1991) : *Le mythe nazi*. Paris: Éditions de l'aube.

Read, Jason (2003a) : *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Pre-History of the Present*. Albany: State University of New York.

Read, Jason (2003b) : « A Universal History of Contingency: Deleuze and Guattari on the History of Capitalism », dans *Borderlands*, vol. 2, no. 3. http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol2no3_2003/read_contingency.htm, consulté en Décembre 2003.

Sakai, Naoki (1997) : *Subjectivity and Translation: On « Japan » and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota.

Solomon, Jon (2011) : « Saving Population from Governmentality Studies: Translating Between Archaeology and Biopolitics », dans Brossat, Alain/Chu, Yuang-Horng/Iveković, Rada Liu, Joyce (éd.). *Biopolitics, Ethics and Subjectivation*. Paris: L'Harmattan.

Virno, Paolo (2004) : « Les anges et le général intellect. L'individuation chez Duns Scot et Gilbert Simondon ». Traduit par Matheron, François, dans *Multitudes*, no. 18 ; http://multitudes.samizdat.net/Les-anges-et-le-general-intellect.

Walker, Gavin (À paraître): « The Accumulation of Difference and the Logica of Area Studies », dans *Positions: East Asia Cultures Critique*.

Zartaloudis,
Thanos (2008): « Soulblind, or On Profanation », dans *The Work of Giorgio Agamben: Law Literature, Life*. Clemens, Justin/Heron, Nicholas/Murray, Alex (éd). Edinburgh: Edinburgh University, p. 132–148.

---

[i] Peter Button trace cet itinéraire à travers le circuit complexe de la *Bild* (image), *Einbildungkraft* (imagination), *Bildung* (formation), *Vorbild* (modèle) et *Nachbild* (reproduction). (Button, 2009 : 78 passim).

[ii] La décision philosophique de rejeter l'hylémorphisme et de distinguer le singulier/commun de l'individuel/universel (cf. Virno 2004) sous tend l'argumentation du présent texte, mais n'a pas pu être incluse faute de place. Finalement, notre compréhension de la traduction est autant ontologique qu'elle est politique (et l'ontologie est politique). Comme Ray Brassier le dit : « ce à quoi l'indétermination de la traduction se réduit réellement, est l'indétermination de l'individuation ». (Brassier 2001 : 65).

[iii] Pour une discussion de ce thème dans le travail de Agamben, voir Leland de la Durantarye (2008), « 'Homo profanus' : Giorgio Agamben's Profane philosophy » dans *Boundary 2*, vol. 35, no. 3, p. 27–62.

[iv] Un ancien responsable du FMI, Simon Johnson, affirme que l'effondrement de l'Euro est inévitable, et agite le spectre d'une sortie allemande de la monnaie unique –_après celle de la Grèce.

Simon Johnson et Peter Boone, « The End of the Euro: A Survivor's Guide » dans Huffington Post 05/27/12. http://www.huffingtonpost.com/simon-johnson/euro-collapse_b_1549444.html.