

La tâche du philosophe

Variation à partir de *Die Aufgabe des Übersetzers* de Walter Benjamin

GABRIEL CATREN

Résumé : Le texte¹ que nous présentons ci-dessous résulte de la composition d'un ensemble d'opérations de *transcription littérale* (à la Pierre Menard), de *détournement*, de *critique*, d'*interprétation*, de *montage de citations sans guillemets*, de *déformation*, de *greffe*, de *potentialisation* et de *prolongement*, opérations agissant sur la traduction française du texte de W. Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers*². Comme c'est le cas de toute traduction restreinte, la seule façon de mesurer l'écart et la portée de ladite variation par rapport au texte soi-disant original³ est de les comparer mot à mot. Idéalement, ce texte devrait donc être lu à côté de celui de W. Benjamin, c'est-à-dire dans une édition que l'on pourrait qualifier de « bilingue ».

Mots clés : théorie de la traduction, Walter Benjamin, philosophie spéculative.

1. Je remercie Dorothée Legrand et Narcisa Hirsch pour avoir lu une version préliminaire de ce texte.

2. BENJAMIN, W., « La tâche du traducteur », in *Œuvres* (t. 1), trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 245-262. Nous avons aussi tenu compte des modifications de ladite traduction, proposées par Antoine Berman dans BERMAN, A., *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives », 2008, 181 p.

3. BENJAMIN, W., « Die Aufgabe des Übersetzers », in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, tome IV, vol 1, 1972, p. 9-21. En ligne : http://sl-w.philhist.unibas.ch/fileadmin/depstl/user_upload/redaktion/DPL_Dokumente/Ammar_Text_3.pdf.

***The Task of the Philosopher. A Variation on the Theme of Walter Benjamin's
Die Aufgabe des Übersetzers***

Abstract: The following text results from the compounding of a set of operations of literal transcription (à la Pierre Menard), détournement, critique, interpretation, the montage of quotations without quote-marks, deformation, grafting, potentialization and extension – operations performed on the French translation of Benjamin's text Die Aufgabe des Übersetzers. As is the case with every translation in the usual sense of the term, the only way to measure the aforesaid variation's distance from the so-called original text is to compare them word for word. Ideally, this text would thus be read "side by side" with Benjamin's – that is to say, in an edition that one might call "bilingual".

Keywords: Translation Studies, Walter Benjamin, speculative philosophy.

EN AUCUN CAS, devant une œuvre produite par un mode de pensée (*Denkweisen*) quelconque – qu'elle soit la science, la politique ou l'art –, la référence au récepteur ne se révèle fructueuse pour la connaissance de cette œuvre ou de cette forme, car l'irradiation expressive de toute œuvre de l'esprit déborde n'importe quel horizon phénoménologique particulier. Non seulement toute relation à un sujet déterminé ou à son « type » (*typus*) induit en erreur, mais même le concept d'un sujet transcendantal anhistorique peut nuire à tous les exposés théoriques sur les modes de pensée, car ceux-ci ne sont tenus de présupposer que l'essence ek-sistante de l'être humain en général, essence qui ne peut être identifiée (voire limitée) à aucune structure transcendantale non susceptible d'être réflexivement médiatisée, qu'elle soit linguistique, physiologique, psychologique, catégorielle, technique, institutionnelle, etc. La nécessaire réflexion critique sur les conditions de possibilité de chaque projection prismatique de l'expérience (théorique, éthique, esthétique) – loin d'être mise au service de l'hypostase d'une structure transcendantale donnée et de la concomitante limitation apriorique de l'expérience sous la forme d'une négativité abstraite – doit être un opérateur interne au mode de pensée en question, capable d'effectuer des négations déterminées au service d'une relève (*Aufhebung*) des limites conjoncturelles de l'expérience, telle qu'elle se déploie dans le cadre restreint de ladite forme de pensée. De même, la science, la politique et l'art présupposent l'essence perceptive, imaginaire, affective, symbolique et eidétique de l'être humain, mais, dans aucune de leurs œuvres, ces différents modes de pensée ne présupposent ce qu'il est effectivement capable de percevoir, de schématiser, de ressentir, de concevoir et d'idéer dans un monde environnant (*Umwelt*) donné. Car un poème, un théorème ou une construction politique, loin de valoir (*gelten*) respectivement pour un lecteur, un mathématicien ou une communauté particulière, visent à médiatiser l'*Umwelt* fini au sein duquel ces œuvres sont à chaque fois produites. C'est pour cela que toute œuvre, tout en étant placée au sein d'un horizon phénoménologique singulier, se déverse en même temps – comme si elle était une sorte de télescope ou de microscope – vers l'interzone de manifestation qu'elle ouvre elle-même, au-

delà dudit horizon. Car l'être-œuvre (*das Werkesein*) de l'œuvre a son essence et ne déploie son être que dans une telle ouverture (*Eröffnung*⁴).

Une traduction philosophique entre différents modes de pensée vaut-elle (*gilt*) pour les sujets qui ne sont pas capables de se placer dans l'immanence pratique et discursive de chacun de ces modes? Si le but du travail philosophique était de combler un tel manque, c'est-à-dire de pallier tant bien que mal le caractère nécessairement limité du plurilinguisme spirituel de tout sujet fini, alors cela suffirait, semble-t-il, pour expliquer l'existence d'une dégradation supposée entre une œuvre produite à l'intérieur d'un mode de pensée donné et sa traduction (*Übersetzung*) philosophique, dégradation qui ne serait qu'un effet concomitant du transport (*Übertragung*) entre les modes comme mal nécessaire. C'est en outre, semble-t-il, la seule raison qu'on puisse avoir d'essayer de connecter des modes de pensée essentiellement hétérogènes. La traduction philosophique des œuvres viendrait ainsi suppléer l'incapacité subjective de circuler librement parmi les différents modes de pensée, voire de comprendre et d'articuler leurs différents langages dans la littéralité formelle qui est à chaque fois la leur. Mais que « dit » une œuvre scientifique, politique ou artistique? Que communique-t-elle? Très peu à qui la comprend. Ce qu'elle a d'essentiel, loin d'être communication ou message, gît dans son pouvoir de vectoriser une médiation desintoxicante de l'horizon phénoménologique au sein duquel elle apparaît. En inscrivant un site (*Ort*) singulier au sein de l'*Umwelt* qui l'entoure, et en scandant une temporalité propre délestée de l'historicité ambiante, une œuvre est toujours en avance sur l'espace-temps qui définit sa localisation première. Une connexion philosophique, cependant, qui prétend communiquer des contenus entre des modes de pensée irréductiblement hétérogènes, ne pourrait transmettre que ce qui est déjà commun aux modes de pensée en question, et donc quelque chose d'inessentiel. La tentative de retrouver, dans les différents modes de pensée, autant des confirmations régionales d'une même

4. HEIDEGGER, M., « De l'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, coll. « Classiques de la Philosophie », p. 43. Une édition bilingue (trad. N. Riolland) est disponible en ligne à l'adresse suivante : http://issuu.com/revuedesressources/docs/heidegger_-_de_l_origine_de_l_oeuvre_d_art.

thèse ontologique ou transcendantale, est d'ailleurs l'un des signes auxquels se reconnaît la mauvaise philosophie. Mais ce que contiennent les œuvres scientifiques, politiques ou artistiques en dehors de ce qui leur est toujours déjà commun – et même le mauvais philosophe conviendra que c'est l'essentiel –, n'est-il pas généralement tenu pour l'incommensurable, l'intraduisible, ce qui ne peut nullement être transmis dans un autre mode de pensée ? pour ce que le philosophe rigoureux – celui dont on peut déjà dire que la tâche est de composer l'intraduisible – ne peut inclure dans ses compositions systématiques qu'en se plaçant lui-même, et à chaque fois, dans l'immanence expressive et perceptive de chacun des modes de pensée concernés ? Or, une telle conception de la philosophie comme traduction rigoureuse, implique de reconnaître et de respecter la singularité irréductible de chacun des modes de pensée. D'où, en effet, un second signe caractéristique de la mauvaise philosophie qu'il est par conséquent permis de définir comme une hypostase hiérarchique d'un des transcendants (*Transzendentale*) – qu'il soit le *Verum*, le *Bonum* ou le *Pulchrum* – au détriment des autres. Or, une conception de la philosophie comme système de composition de différents modes de pensée n'est possible qu'après la mise en abîme gravitationnelle de la tour de Babel, événement violent et inconnu (*gewaltsamen unbekanntem Ereignis*⁵) qui intrique la déconstruction des illusions ornithéologiques (*ornitheologische*) secrétées par le *Quadriparti* (*das Geviert*), et la concomitante dissolution (*Auflösung*) diasporique des attachements à un lieu sacré, à une langue unique, à une idée régulatrice suprême ou à une filiation typologique pure. Si dans le cadre du paysage quadripartite prémoderne les oiseaux fournissent un modèle plumifère de la surhumanité (*die Übermenschheit*) – *Theory of the Responsibility of Birds*⁶ – selon lequel la relation authentique (*eigentliche Verhältnis*) à l'abîme consiste à vouloir se soustraire – que ce soit en volant ou en construisant une tour – à l'échéance (*verfallen*) où l'on est toujours déjà (*immer schon*) jeté (*geworfen*), une humanité absolument moderne doit, en assumant dans toutes ses conséquences la mise en

5. GREENAWAY, P., *The Falls* [long métrage], Great Britain, British Film Institute, 1980, 185 min.

6. *Ibid.*

orbite copernicienne de toute architerre (*Ur-Arche Erde*), réapprendre à tomber, à reposer, patient, dans la pesanteur (*die Schwere*), après avoir eu l'orgueil de vouloir, en volant, surclasser les oiseaux⁷. Après l'invagination spéculative de Babel, tout ce qui est le cas est une chute (*alles, was der Fall ist, ist ein Fall*) dont la géodésique expressive et perceptive s'enfonce dans les abîmes. L'architectonique prémoderne de la raison (*die Architektonik der Vernunft*) – architectonique selon laquelle toute œuvre serait une sorte de « colonne babélique » (*a "Babel-like vertical feature"*), capable d'ouvrir et de rassembler un monde intercalaire en s'enracinant dans une architerre qui ne se meut pas (*an der Ur-Arche Erde, die bewegt sich nicht*), et en se dressant verticalement vers une transcendance théologico-noumenale –, une telle architectonique de la raison n'est possible que dans le *Quadriparti* prémoderne. Tandis que celui-ci est quadrillé par des traits horizontaux et verticaux – en l'occurrence, des horizons d'événements (*Ereignishorizonte*) et des colonnes axiales reliant projectivement le *nadir* et le *zénith* –, le paysage spéculatif est strié par les traces inertielles de la libre chute⁸. Si Dédale fut encore prisonnier des mirages orni-théologiques du *Quadriparti*, Icare, en laissant fondre ses ailes (« *Do you take me for a chicken?* », dit-il à son père⁹), s'installa – même si ce ne fut que pendant quelques instants – dans l'indiscernabilité relativiste entre la chute libre et la lévitation inertielle. Une philosophie absolument moderne, loin de vouloir atteindre une hypertranscendance quelconque, doit œuvrer à creuser des puits sur la surface de toute architerre afin d'empêcher ainsi l'enterrement de ce qui tombe. Si la tour de Babel est la colonne vertébrale du monolinguisme, le puits de Babel (*der Schacht von Babel*) qui résulte de la médiation de tout archifond (*Urgrund*) est le gouffre dans lequel les langues et les œuvres locales se heurtent et passent les unes dans les autres, se transforment ou s'engendrent depuis leur altérité la plus irrécyclable, la plus affirmée, aussi, car la pluralité ici n'a pas de fond et n'est pas

7. RILKE, R. M., « Le Livre d'heures », in *Œuvres poétiques et théâtrales*, trad. J.-C. Crespy, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 323.

8. GREENAWAY, P., *Vertical Features Remake* [court métrage], Great Britain, Arts Council of Great Britain, 1978, 45 min.

9. POE, E. A., « The Angel of the Odd », in *Poetry and Tales*, New York, Library of America, 1984, p. 758.

vécue comme négativité, dans la nostalgie de l'unité perdue. Elle engage au contraire la philosophie¹⁰. Après la mise en orbite de tout *Urgrund* et l'absorption immanente de toute hypertranscendance, aucun langage, aucun mode de pensée, aucune forme de l'esprit, aucun intérêt de la raison, ne peut plus prétendre être le suprême, qu'il soit sous la forme d'un langage théorique universel et univoque (Husserl), d'un monolinguisme poético-national (Heidegger) ou bien d'un dire orienté par l'idée du Bien au-delà de l'Être (Lévinas). La philosophie est le don des langues. En conséquence, il n'appartient aucunement aux prérogatives de la raison théorique, éthique ou esthétique de prétendre éliminer l'irréductibilité des différents modes de pensée les uns par rapport aux autres, en assumant le rôle de « philosophie première ». La certitude de l'intraduisibilité d'une langue est une reconnaissance de la vertueuse singularité de son abstraction et de sa partialité. Une telle intraduisibilité, loin d'être mise au service de sa canonisation sous la forme d'une langue « philosophique » privilégiée, comme Heidegger le prétendit avec l'allemand, est un symptôme de son incomplétude, symptôme qui fait déjà signe vers la nécessité d'une concertation systématique-philosophique des langues locales. Tout monolinguisme, tout monologisme risque de restaurer la maîtrise ou la magistralité. C'est en *traitant autrement* chaque mode de pensée, en *greffant* ces modes les uns sur les autres, en *jouant* de la multiplicité des modes et de la multiplicité des codes à l'intérieur de chacun, qu'on peut lutter contre la domination d'un de ces modes en particulier¹¹. Seule l'horizontalité égalitaire des différents modes de pensée permet de construire et de naviguer un *organon* philosophique de montage stéréoscopique, de composition polyphanique¹² et de variation atonale capable de développer, au sein d'un milieu linguistique projectivement élargi, des connexions artificielles et illégitimes – *i. e.* dépourvues de toute garantie apriorique – entre lesdits modes de pensée. Il faut insister, certes, sur l'unité

10. DERRIDA, J., *La Dissémination*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Tel Quel », 1972, p. 414-415.

11. DERRIDA, J., « La crise de l'enseignement philosophique », in *Du droit à la philosophie*, Paris, Éd. Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 1990, p. 163.

12. Nous empruntons le néologisme « polyphanique » à Daniel Cassini (CASSINI, D., « The James Joyce Experience », *Oxymoron*, avril 2010, numéro inaugural, § 50. En ligne : <http://revel.unice.fr/oxymoron/index.html?id=3070>).

des formes de l'esprit, sur le rassemblement systématique, sur l'*in-formation* de la multiplicité dans l'unité (*die Ein-Bildung der Vielheit in die Einheit*) en tant que traductibilité générale. Mais cela ne signifie pas homogénéité et indifférenciation. Il y a des « formes » et donc des structures spécifiques. Il y a des différences essentielles et irréductibles entre la science, l'art et la politique. C'est pourquoi il faut traduire, et cette traduction philosophique, loin de tenir à la finitude des individus, relève de l'inépuisable richesse harmonique de l'expérience¹³. La soustraction de la traduction à l'orni-théologie babé- lienne permet ainsi de comprendre la philosophie, dans sa divergence de droit à l'égard de toute théologie, comme une généralisation de la traduction restreinte interlangues, généralisation visant à composer les intérêts théo- rique, éthique et esthétique de la raison à l'intérieur d'un unique *organon* systématique-linguistique. Seule la connectivité générale du système philoso- phique pourra suppléer le manque proprement moderne de ressources re- liantes et téléologiques de la religion. Néanmoins, rien n'y fait tant que le travail de connexion et de composition philosophique prétend être au ser- vice des sujets récepteurs, munis d'une structure transcendantale donnée. S'il était destiné à un type particulier de récepteur, il faudrait que l'original aussi le fût. Si la raison d'être de l'original est d'être un *organon* local de l'infi- nitisation de l'être-là (*das Dasein*), comment pourrait-on comprendre alors la philosophie à partir de ce rapport aux sujets récepteurs particuliers ?

La variation systématique d'une œuvre locale de pensée, c'est-à-dire sa déformation et son détournement le long d'un vecteur de composition, transversal à la coupure transcendantale de l'expérience au sein de laquelle l'œuvre a été produite, est elle-même une forme, voire une œuvre. Pour la saisir comme telle, il est bon de revenir à l'original, au germe local de ses possibles déformations philosophiques. Car c'est lui, par sa déformabilité, qui contient germinalement la loi de cette forme. La question de la variation philosophique d'une œuvre est double. Elle peut signifier : parmi la totalité de ses récepteurs, cette œuvre trouvera-t-elle un philosophe capable de la déformer systématiquement, de la faire résonner dans des modes de pen-

13. DERRIDA, J., « Théologie de la traduction », in *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 392.

sée différents, et de l'inclure dans des compositions transversales à toute section conique de l'expérience? ou bien, et plus proprement : de par son essence admet-elle, et, par conséquent – conformément à la signification de cette forme –, désire-t-elle sa variation philosophique, pousse-t-elle le long d'une fibre morphogénétique anormale, capable d'excéder le mode de pensée qui l'a produit? Par principe, la première question ne peut recevoir qu'une réponse problématique ou contingente, la seconde, cependant, une réponse apodictique. Seule la pensée superficielle, en niant le sens autonome de la seconde, et en réduisant ainsi un problème *de jure* à un problème *de facto*, les tiendra pour équivalents. Mais il faut, bien au contraire, souligner que certains concepts de relation gardent leur bonne, voire peut-être leur meilleure signification, si, au lieu de les référer d'emblée exclusivement à l'être humain, on les comprenait comme autant de modes d'autopotentialisation immanente de l'expérience en tant que telle – même s'il est étrange de ne plus donner à ce qui fleurit la signification d'un avenir humain¹⁴. Pour cela, il faut revenir à la thèse selon laquelle l'existence du langage ne s'étend pas seulement à tous les domaines d'expression de l'esprit humain – lesquels, en un certain sens, font toujours place au langage –, mais s'étend absolument à tout. Ni dans la nature animée ni dans la nature dite inanimée, il n'existe événement ou chose qui, d'une certaine façon, n'ait part au langage, car à l'un comme à l'autre, il est essentiel de manifester son contenu spirituel. Ainsi utilisé, le mot « langage », loin d'être une métaphore, désigne le *medium* symbolico-littéral dans lequel tout étant exprime son essence spirituelle. Car c'est une connaissance pleine de contenu que rien ne se puisse représenter qui ne projette son essence spirituelle au moyen de l'expression ; le degré plus ou moins grand de conscience auquel est liée apparemment (ou réellement) cette déhiscence (*Dehiszenz*) symbolico-phénoménologique ne saurait rien changer à l'impossibilité où nous sommes de nous représenter, en aucun domaine, une totale absence de langage¹⁵. En particulier, toute manifestation humaine de la vie de l'esprit (qu'elle soit scientifique,

14. RILKE, R. M., *Élégies de Duino* (éd. bilingue), trad. J.-P. Lefebvre et M. Regnaut, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1994, p. 35-36.

15. BENJAMIN, W., « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres* (t. I), *op. cit.*, p. 142-143.

artistique ou politique) peut être conçue comme une sorte de langage¹⁶. En tant qu'être rationnel (*Vernunftwesen*), l'être humain est destiné (*hingestellt*), posé en vue de, préposé à la tâche de supplément ou de complément de la manifestation de l'absolu (*die Ergänzung der Absoluterscheinung*). Il en potentialise la phénoménalisation. Il est là pour porter encore plus loin l'apparition de l'absolu comme tel au sein de soi, et pour l'aider à apparaître stéréoscopiquement *dans* et *par* le système. Mais s'il est nécessaire de compléter, de suppléer (*ergänzen*) et de potentialiser, c'est qu'il y a un manque à être. Sans un tel clivage, sans l'espace-temps ouvert par cette inadéquation traumatique à l'égard de soi, l'autopénétration (*die Selbstdruchdringung*) de l'absolu même dans ses abymes ne serait pas possible. Tout « parlêtre » doit, par son activité de potentialisation du par-être, développer (*entwickeln*) ce ravage littéral de l'être dans la parousie polymorphe et polyphanique de l'expérience¹⁷. Néanmoins, l'être humain, loin d'être le *speculum* canonique pour la potentialisation réflexive de l'expérience, n'est qu'une configuration (*Gebilde*) perceptive et expressive locale parmi d'autres. Ainsi pourrait-on parler d'une vie ou d'un instant inoubliables même si tous les êtres humains les avaient oubliés, car toute occasion actuelle (*wirkliche Ereignisse*) est une source expressive de son essence spirituelle, un *eidōs* dont le faisceau phénoménologique irradie le champ immanent d'expérience impersonnelle – sans fond ni au-delà – dans lequel elle ne cesse de tomber. Car, si l'essence réceptive et expressive de cette vie ou de cet instant exigeait qu'on ne les oubliât pas, ce prédicat ne contiendrait rien de faux, mais seulement une exigence à laquelle les êtres humains ne peuvent nécessairement pas répondre, et en même temps, sans doute, le renvoi à un domaine – toujours déjà auprès de nous (*immer schon bei uns*) – où cette exigence trouverait un répondant : la mémoire abyssale de l'absolu, où toute émanation (*Ausfluß*) expressive s'abîme infiniment. Le flot ininterrompu de ce déversement phénoménologique court à travers la nature entière, et les langages humains ne sont qu'un stade particulier – ni le premier ni le dernier – d'une telle potentialisation expressive de l'expé-

16. *Ibid.*

17. DERRIDA, J., « Théologie de la traduction », in *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 394.

rience absolue de soi¹⁸. Le langage, loin d'être la maison de l'être (*das Haus des Seins*), est l'abîme de lettre, la texture littérale des profondeurs inconscientes au sein desquelles l'existence (*das Dasein*), en s'aliénant irréversiblement, approfondit son expérience clivée de soi. De même, il faudrait envisager l'aliénation philosophique d'œuvres locales de pensée au-delà de leurs domaines respectifs de rationalité (*Rationalitäts Bereich*), même si elles étaient intraduisibles pour les êtres humains. À prendre dans sa rigueur le concept de variation philosophique, ne le seraient-elles pas, en effet, dans une certaine mesure? Cette dissociation opérée, la question est de savoir s'il faut exiger l'extension philosophique de certaines œuvres locales de pensée. Car on peut poser en principe que, si la variation philosophique est une forme, la déformabilité doit être essentielle à certaines œuvres.

En disant que certaines œuvres sont par essence susceptibles d'être soumises à un travail de potentialisation, de résolution, d'extension, de variation, de montage et de composition philosophique, on n'affirme pas que ces opérations sont essentielles pour elles, mais que leur déformation systématique exprime un certain gradient morphogénétique, immanent aux originaux. Qu'une variation philosophique, si virtuose soit-elle, ne puisse jamais rien signifier pour l'original, c'est évident, car ni la raison théorique, ni la raison pratique, ni la raison esthétique n'ont besoin de la philosophie pour poursuivre les buts prescrits par les idées régulatrices qui sont à chaque fois les leurs. Les modes locaux de pensée sont souverains dans leur capacité d'accomplir – au moyen d'une extension immanente et continue de leurs ressources techniques, linguistiques, conceptuelles et méthodologiques – les successives médiations de leurs limites conjoncturelles. Néanmoins, grâce à la déformabilité de l'original, la variation philosophique est avec lui en très étroite corrélation. Disons même que cette corrélation est d'autant plus intime que, pour l'original lui-même, elle n'a plus de signification. Il est permis de l'appeler naturelle ou, plus précisément, corrélation de vie. La tentative de rassembler une filiation généalogique pure délivrée des « mens-

18. BENJAMIN, W., « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres* (t. I), *op. cit.*, p. 165.

trues de ses monstres¹⁹ » est une opération foncièrement étrangère aux manifestations polymorphes de la vie absolue. La constante transcendance immanente de la vie, son déploiement au sein d'un milieu continu de variation atonale, sa sortie de soi en soi au moyen d'opérations tératologiques de croisement, de mutation, de déformation, d'hybridation, de métamorphose, de greffe, de métissage et de dénaturalisation, ne respectent aucunement les filiations généalogico-typologiques. Dans le paysage spéculatif, une vie immanente, mutante et suspendue, déchaîne sa fureur sur les ruines de la tour :

Tu tomberas, tour de Vrijburg, avec fracas. Je promène entre des cobras et des scorpions mon sinthome madaquin. Et de cette tour de Babel, orgueil de Marcgravf y Spix, ne restera pierre sur pierre, viendra le buisson sur la pierre, et la pierre pourrit en attendant une trêve et devient lierre la pierre qu'elle fut²⁰.

De même que les expressions (*Äußerungen*) monstrueuses de la vie, sans rien signifier pour le vivant, sont avec lui dans la plus intime corrélation, ainsi la déformation philosophique surgit-elle (*hervorgeht*) de façon organiquement anormale de l'original et pousse-t-elle dans les interzones creusées par la machine concrète de médiation. Certes, moins de sa vie et de sa vie continuée (*Fortlebens*), à l'intérieur de son propre domaine de rationalité, que de sa survie (*Überleben*) absolue au sein de l'ouvert (*das Offne*), dans lequel toute œuvre peut, grâce au travail philosophique, se déverser infiniment (*unendlich aufgeben*). La xénophilosophie est ainsi liée à la composition, dans un milieu allogène, de matériaux déformés provenant de modes de pensée hétérogènes. Une page manque, une ou des lignes sont citées avec un pseudonyme ou anonymement. Les champs xénophilosophiques grandissent sporadiquement – jusqu'à la totale prise de l'œuvre – autour de régions qui débordent tout domaine local de rationalité, et cela au moyen de toute une gamme de distorsions, lesquelles vont de l'inauthenticité et de la paternité corrompue aux trous structurels et aux structures souterraines de composition cachée²¹. En plus du sillage de conséquences et de résonances qu'une

19. LEMINSKI, P., *Catatau*, (3^e éd.), Curitiba, Éd. Travessa dos Editores, 2004, p. 32.

20. *Ibid.*, p. 40.

21. NEGARESTANI, R., *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne, re.press, coll. « Anomaly », 2008, p. 18.

œuvre prétendûment achevée aura toujours encore (*immer noch*) au sein de la section de l'expérience qui est la sienne – et c'est justement cette croissance restreinte que l'on comprend par le terme « vie continuée » (*Fortleben*) – une œuvre peut aussi, grâce aux variations philosophiques, déborder son domaine de rationalité et vivre d'une survie (*Überleben*) absolue dont le *menstruum universale* (Novalis) déborde toute coupure particulière de l'expérience. L'absolutisation systématique de l'œuvre déjà créée, son absolution vis-à-vis de tout ancrage transcendantal de l'expérience, la démarche philosophique, c'est là l'activité suprême d'une humanité subjectivement orientée²². Le travail de composition philosophique est, comme la chouette de Minerve, plus tardif (*später*) que ses conditions non-philosophiques, et, pour les œuvres importantes (*bedeutenden*), qui ne trouvent jamais leur philosophe élu (*ermählten*) à l'époque de leur naissance (*Entstehung*), elle caractérise le stade de leur vie continuée. C'est en effet dans leur simple réalité, sans aucune métaphore (*in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit*), qu'il faut concevoir, pour les œuvres locales de l'esprit, les idées de « vie » et de « vie continuée », intérieures au mode de pensée qui les a produites, et celles de « survie » au sein des interzones de manifestation élargies, ouvertes par le travail philosophique de médiation, de variation et de déformation. Que l'on soit en droit d'attribuer la vie à d'autres réalités qu'au seul corps organique, on s'en est douté même au temps des plus grands préjugés. Mais il ne peut guère s'agir d'étendre le règne de la vie sous le sceptre débile de l'âme, comme l'a tenté Fechner ; ni de définir la vie à partir d'éléments de l'animalité encore moins déterminants, telle la sensation ou l'organicité, qui ne peuvent la caractériser que de façon locale. C'est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce qui se place et se scande au moyen de la production d'une spatio-temporalité immanente propre, voire à tout ce dont il y a monde et histoire, et qui ne s'insère pas dans un cadre apriorique fixe, qu'on rend pleine justice au concept de vie. Car c'est à partir des histoires mondaines, conçues comme autorévélation locales de cette vie absolue au sein de laquelle on est toujours déjà immergé, et non d'une nature qui s'opposerait à la culture, moins

22. BENJAMIN, W., « La théorie esthétique des premiers romantiques et de Goethe », in *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. P. Lacoue-Labarthe et A.-M. Lang, Paris, Flammarion, 1986, p. 177.

encore d'une nature aussi variable que la sensation, l'âme ou l'organisme, qu'il faut finalement circonscrire le domaine de la vie. De là surgit (*entsteht*) pour le philosophe la tâche (*die Aufgabe*) de comprendre toute vie naturelle, c'est-à-dire toute historicité mondaine régionale, à partir de la vie plus étendue (*umfassender*) de l'absolu en tant que tel, du mouvement immanent par lequel celui-ci ne cesse de se réaliser effectivement (*sich wirklich*) au moyen de la potentialisation expressive et perceptive de son expérience de soi. Loin de s'opposer à une nature purement étendue, irréfléchie et dépourvue d'historicité, l'histoire humaine n'est qu'une instanciation locale des ressources spatio-temporalisantes, voire historico-mondialisantes, de la nature absolue elle-même. Et, à tout le moins, la vie continuée (*das Fortleben*) des œuvres n'est-elle pas incomparablement plus aisée à connaître que celle des créatures? L'histoire des grandes œuvres de pensée connaît leur descendance à partir des sources, leur formation (*Gestaltung*) à l'époque des sujets qui les ont produites, et la période de leur vie continuée (*Fortlebens*), en principe éternelle, auprès des générations suivantes. Cette vie, lorsqu'elle vient au jour, se nomme gloire (*Ruhm*). Celle-ci constitue le plus vaste rayonnement de l'œuvre à l'intérieur du monde de pensée qui l'a produite. Des variations philosophiques, qui sont plus que des transmissions (*Vermittlungen*), peuvent surgir (*entstehen*) quand, dans sa vie continuée (*Fortleben*), une œuvre a atteint l'époque de sa gloire. Par conséquent, ces variations doivent plus leur existence (*Dasein*) à cette gloire locale qu'elles ne sont elles-mêmes à son service, comme ont coutume de le revendiquer pour leur travail de mauvais philosophes, lesquels prétendent que les modes locaux de pensée dépendent d'une intervention philosophique pour achever glorieusement leurs propres œuvres. Par les extensions philosophiques, la vie de l'original, dans son constant renouveau, atteint son déploiement (*Entfaltung*) le plus tardif et le plus étendu (*umfassendste*). En déracinant l'œuvre de son sol natal (*Heimat*), la transplantation philosophique la met en abîme dans le milieu expressif de l'expérience non-stratifiée, en faisant ainsi de sa gloire locale le germe d'une déhiscence épiphytique. Grâce à ce lancement hors de sa propre atmosphère, toute œuvre devient une carte qui, loin de conduire de son *Umwelt* à une hypertranscendance orni-théologique – *heaven or hell* –,

compose localement une chute à travers A (*ein Fall durch A*²³). L'effacement de la carte le long de la promenade géodésique absout la libre chute de toute nostalgie d'un foyer canonique, qu'il soit empirique ou transcendantal. Le philosophe, *stalker* systématique, suit et déploie les fibres serpentine des œuvres locales dans le (non-)horizon de l'absolu en tant que tel. En recollant ces cartes locales, en introduisant des convolutions et des torsions cohomologiques (*kohomologischen Windungen*) sur les intersections, en prolongeant et en nouant « les lignes virtuelles de la variation infinie²⁴ » qui les traversent, le philosophe compose des atlas globaux de l'expérience concrète. Tandis que l'iridescence de la gloire ne baigne que l'horizon projeté par le mode de pensée correspondant, la connectivité philosophique, en réfractant les œuvres locales à travers différents horizons régionaux, trace des synthèses globales du continu universel. Porté par un *organon* systématique en chute libre dévoué à la réfraction transrégionale de toute gloire locale et consacré au jardin des fleurs épiph(an)ytiques, le philosophe sait que c'est seulement en suivant l'arc tracé par la lumière polychromatique de l'interzone qu'il s'acheminera vers le concret²⁵. La déformation systématique-philosophique d'une œuvre est ainsi un fruit tardif de celle-ci qui tombe librement (*Freifall*) le moment venu : laisser tomber le corps de l'œuvre dans les invaginations sans fin de l'expérience concrète, telle est l'énergie gravitationnelle de la traduction philosophique²⁶. Le langage philosophique est le bruit littéral des résonances transrégionales d'une telle archichute (*Ur-fall*) de l'expérience au sein de soi²⁷.

23. GREENAWAY, P., *A Walk through H. The Reincarnation of an Ornithologist* [court métrage], Great Britain, British Film Institute, 1978, 41 min.

24. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (t. II), Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1980, p. 121.

25. NEGARESTANI, R., *Rainbows and Rationalism. The Fate of the Terrestrial Manifesto of Art*, in CURIGER, B., CARMINE, G. (éd.), *ILLUMInazioni: 54th International Art Exhibition "La Biennale di Venezia"* [catalogue d'exposition], Venice, Marsilio Editori, 2011, 650 p.

26. DERRIDA, J., « Freud et la scène de l'écriture », in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, p. 312.

27. BLANCHOT, M., « La chute : la fuite », in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1971, 336 p.

Ce déploiement (*Entfaltung*), en tant que celui d'une vie réflexive et épiphytique, est déterminé par une finalité immanente et abyssale (*bodenlos*). Vie et finalité – leur corrélation apparemment évidente et qui, pourtant, échappe presque à la connaissance des sciences de la nature – ne se révèlent que lorsque le but, en vue duquel agissent toutes les finalités singulières des poussées régionales de la vie, n'est pas cherché à son tour dans leurs domaines propres, mais à un niveau plus élevé. La vie, loin d'être une propriété ontique permettant de tracer une ligne de démarcation entre les vivants et les non-vivants, est ontologiquement coextensive à l'étant en totalité (*das Seiende im Ganzen*). L'existence même de tout étant, son apparaître au sein des différentes sphères de manifestation, relève des ressources phénoménologiques par lesquelles l'absolu est capable de faire une expérience immanente et locale de soi. Tous les phénomènes vitaux doués de finalité, ainsi que leur finalité, possèdent en fin de compte une finalité non pour leurs vies, mais pour l'autoprésentation phénoménologique de la substance vivante (*die lebendige Substanz*); substance qui est en vérité effective (*wirklich*) seulement dans la mesure où elle est le mouvement du se poser soi-même (*die Bewegung des sich selbst Setzens*), ou la médiation avec soi-même du devenir autre à soi²⁸. La nature est un jeu de miroirs au sein duquel les gerbes expressives, irradiées par n'importe quelle configuration (*Gebilde*) subjective locale, sont contractées, réfléchies et reflétées par les autres. En particulier la traduction philosophique a-t-elle en dernier ressort pour finalité l'expression (*der Ausdruck*) du rapport spéculatif le plus intérieur (*innersten*) entre les différents modes locaux de pensée, rapport gisant dans le fait que ceux-ci sont tous des modes singuliers d'autoaffectation de l'absolu, de potentialisation expressive de son par-être. Elle ne peut pas elle-même révéler ce rapport caché, ne peut pas elle-même le produire (*herstellen*), mais elle peut le potentialiser en le réalisant (*verwirklichen*), en germe (*keimhaft*) ou intensivement, au moyen de la composition d'œuvres transversales à tout domaine local de rationalité. Il en résulte que la philosophie, loin de n'être qu'un survol abstrait surplombant les modes locaux de pensée, est une forme systématique

28. HEGEL, W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 81.

de production dont le travail de composition s'effectue *entre* lesdits modes. En particulier, le travail de composition philosophique entre la science et d'autres modes de pensée est ce qui vient suppléer au manque de rapport épistémologique entre la science et la philosophie. Le pouvoir unificateur du travail philosophique expose la pensée à la pure scission préalable qui s'ouvre entre les différentes projections prismatiques de l'expérience, à la béance dont le déchaînement, dépourvu de consistance systématique, est en fin de compte folie²⁹. Le philosophe joue opérativement plusieurs modes locaux de pensée à la fois, et ses partitions composent toutes les formes de l'esprit, tous les intérêts de la raison, toutes les langues locales. Pas de système sans transposition au sein de l'interzone. Traduire : mise en « œuvre » philosophique de la différence irréductible et composable entre les modes de pensée³⁰. Et certes, cette présentation de quelque chose de signifié (*Be-deuteten*) – à savoir l'expérience absolue en tant que telle – par l'essai (*der Versuch*) expérimental, artificiel et dépourvu de toute garantie apriorique, par le germe de sa production, est un mode de présentation tout à fait original, tel qu'on peut à peine le trouver dans d'autres domaines expressifs. Car ceux-ci connaissent, dans le travail développé sous l'égide d'une unique idée régulatrice, d'autres types d'opérativité qu'une médiation de l'expérience *diagonale* à toute possible coupure locale. Mais le rapport ainsi conçu, ce rapport très intime entre les différentes modes locaux de pensée, est celui d'une convergence originale. Elle consiste en ceci que les modes locaux de pensée ne sont pas mutuellement étrangers, mais *a priori* et indépendamment de toutes leurs relations historiques (*i. e.* de leurs croisements, interventions et influences mutuelles contingentes), apparentés (*verwand*) en ce qu'ils veulent produire, à savoir – à chaque fois et d'une façon toujours singulière – une médiation des limites de l'expérience de l'absolu au double sens du génitif. Dans son travail, le philosophe passe d'un mode de pensée à l'autre parce qu'ils sont tous les deux connus du philosophe, qu'il les a mis en rapport dans son esprit, passant de l'un à l'autre comme d'une partie à l'autre de la même langue, de cette unique langue qui existe véritablement pour lui :

29. BLANCHOT, M., « Traduire », in *L'Amitié, op. cit.*, p. 73.

30. BLANCHOT, M., « Le temps des encyclopédies », in *L'Amitié, ibid.*, p. 68.

langue qui n'est ni l'une ni l'autre, mais l'ensemble des deux dans leur rapport et dans leur unité³¹. En conséquence, l'unité entre les langues, loin d'être une unité originaire supposée capable de rendre pensable et possible leur dissémination postbabélienne, constitue une idée régulatrice de la raison philosophique, une idée susceptible d'orienter les opérations effectives de production *a posteriori* d'une telle connectivité. Tandis que le travail de médiation de l'expérience effectué par un mode local de pensée se déploie à l'intérieur d'une projection prismatique unique de l'absolu, et s'oriente au moyen d'une compactification eidético-stellaire d'un tel plan infini, la philosophie diagonalise ce feuilletage spectral de l'expérience et oriente son travail au moyen de différentes constellations eidétiques. Ces constellations prescrivent un travail de médiation qui, loin d'élargir l'expérience de l'absolu *en tant que Vérité, en tant que Bien ou en tant que Beauté* (absolus relatifs), vise à potentialiser l'expérience de l'absolu *en tant que tel* (absolu absolu). Tandis que le Vrai, le Bien et le Beau sont des traductions de l'absolu dans des langues locales, seule la langue philosophique peut tisser un milieu littéral capable de conduire les images (*Abbildungen*) traduisantes qui se propagent entre lesdites projections. Si l'invagination de la tour de Babel sous la forme d'un puits sans fond (*bodenlosen Schacht*) déchaîna la dissémination irréversible des modes de pensée, les œuvres philosophiques sont des sinthomes permettant – en nouant d'une façon toujours singulière les intérêts théorique, éthique et esthétique – de fournir à chaque fois une consistance nouvelle à l'humanité comme sujet orienté. Sur le fond fourni par la déliaison proprement moderne des puissances reliant de l'orni-théologie, seule la connectivité de l'impure langue philosophique permet, à partir de ce qui perdure de cette perte de la pureté de l'expérience abstraite, de mettre en orbite la Mère et de se soustraire à la tutelle du Père, sans sombrer dans la folie du pire³². Seulement de cette façon, la chute de l'humanité moderne résonnera d'une langue musaïque.

31. GENTILE, G., « Du tort et du droit des traductions » [“Il torto e il diritto delle traduzioni”], in CROCE, B., *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, 1920, 406 p.], trad. C. Alunni, *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, octobre 1988, n° 6, Paris, Osiris, p. 18.

32. LACAN, J., *Télévision*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, p. 72.

Avec cette tentative d'explication, il semble, à vrai dire, qu'après de vains détours, nous pourrions courir le risque de déboucher à nouveau sur une théorie traditionnelle de la philosophie, théorie selon laquelle la philosophie serait capable de résoudre le conflit des facultés en se suturant (Badiou) hyperboliquement à un mode local de pensée – la philosophie comme archiscience (Husserl), archipoème (Heidegger) ou archi-éthique (Lévinas) – pour soumettre ensuite les autres modes de pensée à sa domination surplombante. Si, dans le travail philosophique, doit s'attester la parenté entre les différents modes de pensée, comment le pourrait-elle autrement qu'en déclinant, dans chaque domaine dérivé de rationalité, la forme et le sens de l'archimode de pensée prétendument suprême, quel qu'il soit? Certes, sur le concept de l'exactitude d'une telle procession hiérarchique entre les différents modes de pensée, la théorie en question ne saurait guère s'exprimer, et, en dernière instance, serait incapable de rendre compte de ce qui est essentiel dans une telle transmission verticale. Mais en vérité, la parenté des modes de pensée s'atteste dans le travail philosophique de manière beaucoup plus profonde et déterminée que si l'on suppose une hiérarchie entre eux. Pour saisir le rapport authentique entre une œuvre locale de pensée et sa variation, sa déformation ou son extension philosophique, il faut procéder à un examen dont le propos est tout à fait analogue aux raisonnements par lesquels la critique kantienne de la connaissance doit démontrer l'impossibilité de la théorie du reflet. De même que là, on montre qu'il ne saurait y avoir dans la connaissance, si celle-ci consistait en reflets du réel, aucune objectivité ni même aucune prétention à l'objectivité, on peut démontrer, ici, qu'aucune déformation philosophique ne serait possible si son essence ultime était de vouloir ressembler (*Ähnlichkeit*) au germe de la variation, et de vouloir rester fidèle aux protocoles de légitimation internes au mode de pensée d'origine. Le travail philosophique de variation effectue le passage d'un mode de pensée dans un autre par une série de métamorphoses continues. La variation parcourt, en les traversant, un *continuum* de métamorphoses, non de régions abstraites d'analogie,

de similitude et de ressemblance³³. Le système philosophique, loin d'être une classification encyclopédico-représentative de ce qui est produit localement, est une machine productive dans laquelle des œuvres provenant des modes abstraits de pensée, sont soumises à des déformations continues visant à rendre possible leur connectivité et leur composition, au sein d'une expérience concrète. Car dans sa survie (*Überleben*) philosophique, qui ne mériterait pas ce nom si elle n'était migration, exil, mutation, déformation, métamorphose, dégénération et renouveau du vivant, l'original mute. Il y a un après-mûrissement (*Nachreife*), aussi, des structures linguistiques élémentaires établies, car toutes les langues sont en variation continue immanente³⁴. Les *a priori* linguistiques de la manifestation, loin de se situer en amont de la phénoménologie historique de l'esprit, qu'ils rendent spéculativement possible, sont l'objet d'une *praxis* de réflexion dialectisante, véhiculée par les différents modes de pensée. Ce qui, du temps d'un scientifique ou d'un artiste, a pu être une tendance de leurs langages peut, plus tard, disparaître ; des tendances immanentes peuvent ressortir d'une manière neuve de ce qui a été formé. À la limite, aucune structure linguistique n'est synonyme d'elle-même³⁵. Ce qui avait une résonance, jeune, peut paraître plus tard démodé, ce qui était courant peut sembler archaïque, ce qui était présupposé peut être réflexivement assumé, ce qui se présentait sous l'aspect de l'immédiat et de l'élémentaire peut être médiatisé et résolu. Chercher l'essentiel de telles mutations, comme aussi du changement constant du sens, dans la subjectivité des générations suivantes, et non dans la vie la plus propre des modes de pensée, de leurs langages et de leurs œuvres, ce serait – en concédant même le psychologisme le plus cru – confondre la chose et l'essence d'une chose ; mais, à parler plus rigoureusement, ce serait, par impuissance de pensée, nier l'un des processus historiques les plus puissants et les plus féconds. Et, voudrait-on même faire du dernier trait de plume de l'auteur

33. BENJAMIN, W., « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres* (t. I), *op. cit.*, p. 157.

34. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (t. II), *op. cit.*, p. 123.

35. GENTILE, G., *La filosofia dell'arte*, cité par C. Alunni dans une note de traduction, in GENTILE, G., « Du tort et du droit des traductions », trad. C. Alunni, *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, *op. cit.*, p. 17.

le coup de grâce porté à l'œuvre et à ses infinies possibilités expressives, on ne sauverait pas pour autant cette théorie périmée de la philosophie. Car, de même que la tonalité et la signification des grandes œuvres de pensée se modifient (*sich wandeln*) totalement avec les siècles, le langage du philosophe et ses possibilités expressives déterritorialisées se modifient eux aussi. Oui, tandis qu'une œuvre locale de l'esprit perdure (*überdauert*) dans la langue qui est la sienne, les fibres de l'œuvre tissées par le travail philosophique de déformation sont vouées à se dissoudre (*auflösen*) dans le tissu de l'impure langue, à sombrer (*untergehen*) dans les béances inconscientes de l'expérience qu'elles sondent. La philosophie est si éloignée d'être la stérile égalisation (*die Gleichung*) de deux langues mortes que, parmi toutes les formes, il lui revient en propre d'indiquer cet après-murissement (*Nachreife*) des langues locales, leurs accouplements systématiques et les douleurs d'enfantement (*Wehen*) d'un milieu expressif unifié.

Si dans le travail philosophique de variation et de composition systématique, la parenté (*die Verwandtschaft*) des modes de pensée s'annonce, cela a lieu (*geschieht*) tout autrement que par la vague ressemblance de l'œuvre locale et de son extension philosophique. De même qu'il est clair, en général, que parenté n'implique pas nécessairement ressemblance. Dans ce contexte, le concept de parenté s'accorde encore avec son usage, au sens étroit, pour autant que l'identité de provenance n'en ait pas, dans les deux cas, une définition suffisante, quoique, certes, pour la détermination de ce sens plus étroit, le concept de provenance restera indispensable. Dans le transport philosophique, l'original engendre une descendance – la sienne, sans doute, mais avec la force de parler toute seule qui fait d'une filiation autre chose qu'un produit assujéti à la loi de la reproduction³⁶. Or, en quoi peut consister la parenté de deux modes de pensée si elle n'est pas historique ? Pas plus, en tout cas, dans la ressemblance des œuvres que dans celle des langues locales dont elles sont faites. Bien plutôt, la parenté philosophique des modes de pensée repose sur ceci qu'en chacun d'eux, comme un tout, une chose – et, certes, la même – ait à chaque fois le même vouloir-dire (*gemeint*) que

36. DERRIDA, J., « Des tours de Babel », in *Psyché. Invention de l'autre* (t. I), Paris, Éd. Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 1998, p. 224.

néanmoins aucun d'eux, isolément – mais seulement la totalité (*die Allheit*) de leurs intentions (*Intentionen*), qui se complètent (*ergänzenden*) mutuellement –, ne peut atteindre : l'impure langue philosophique (*die unreine Sprache*) et sa visée réflexive propre, à savoir (la médiation de l'expérience concrète de) l'absolu en tant que tel. On ne reprochera pas aux modes locaux de pensée de ne pas être suffisamment abstraits mais au contraire de l'être trop, de ne pas atteindre à la machine concrète qui opère la connexion³⁷. L'impure langue, loin d'être une catégorie formelle – le langage présent dans toutes les langues – est *une* langue, la langue la plus concrète qu'il soit³⁸. Au moyen de la production philosophique d'un milieu linguistique unificateur et universalisant, les différents modes de pensée ne cessent de devenir un et de s'incrémenter en un. En effet, le philosophe moderne ne croit à des totalités qu'à côté. Le système philosophique est lui-même produit comme une partie à côté des modes locaux de pensée, qu'il n'unifie ni ne totalise, mais qui s'applique à eux en instaurant seulement des communications aberrantes entre vases non communicants, des unités transversales entre éléments qui gardent toute leur différence dans leurs dimensions propres. Le système philosophique est produit comme un tout, mais à sa place, dans le processus de production, à côté des modes locaux de pensée. Et quand il s'applique à eux, se rabat sur eux, il induit des synthèses transversales, des sommations transfinies, des inscriptions polyvoques et transcursives sur la surface vacante de l'expérience concrète³⁹. La langue philosophique, loin d'être l'*abstractum* de ce *concretum* que seraient les langues, est l'articulation concrète des différentes projections abstraites de l'expérience⁴⁰. Loin de toute grammaire formelle universelle et de tout métalangage surplombant, la langue philosophique est une langue particulière obtenue par unification, contamination et hybridation des différents modes locaux de médiatiser

37. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (t. II), *op. cit.*, p. 14.

38. BERMAN, A., *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, *op. cit.*, p. 114.

39. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie* (t. I), Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 51-52.

40. GENTILE, G., « Du tort et du droit des traductions », trad. C. Alunni, *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, *op. cit.*, p. 17.

l'expérience. L'impure langue systématique est ainsi une machine concrète de composition, un système de perles de verre (*Glasperlensystem*) capable de médiatiser l'abstraction vertueusement constitutive des modes locaux de pensée. L'impure langue constitue le milieu linguistique élargi au sein duquel des variations sans ton fondamental (*i. e.* atonales), et jouant à la fois sur plusieurs modes locaux de potentialisation de la manifestation (*i. e.* polyphoniques), rendent possible un élargissement de l'expérience synthétisant plusieurs visées réflexives de l'absolu (*i. e.* stéréoscopiques). Loin de toute tentation orni-théologique de se soustraire à l'emprise de la gravité et d'arrêter la libre chute (*der Freifall*) de l'absolu au sein de soi, la langue impure est un *organon* systématique permettant à la pensée, en se soustrayant à tout enracinement de l'expérience dans une langue locale, de se mettre en orbite au sein de l'expérience non-stratifiée. Le plan de composition philosophique est parcouru par les choses et les signes les plus hétéroclites : un fragment sémiotique voisine avec une interaction chimique, un électron percute un langage, un trou noir capte un message génétique, une cristallisation fait une passion, la guêpe et l'orchidée traversent une lettre, etc. Ces éléments hétérogènes sont arrachés à leurs strates, déstratifiés, décodés, déterritorialisés, et c'est cela qui permet leur voisinage et leur mutuelle pénétration dans le plan de consistance philosophique⁴¹. Alors que, dans des modes de pensée étrangers les uns aux autres, tous les éléments singuliers – leurs formes subjectives typiques, leurs idées régulatrices, leurs matériaux, leurs ressources techniques, méthodologiques et linguistiques, etc. – s'excluent, tous ces modes de pensée se complémentent dans leurs intentions mêmes. Nous voyons cette affinité originaire s'annoncer dans un ploielement, un reploielement et un codéploielement des visées réflexives. À travers chaque forme locale de l'esprit, quelque chose est visé qui est le même et que, pourtant, aucune de ces formes ne peut atteindre séparément. Elles ne peuvent prétendre l'atteindre et se le promettre qu'en coemployant ou codéploielement systématiquement leurs visées complémentaires. Ce codéploielement synthétique des langues est en même temps un reploielement réflexif, car ce qu'il vise à atteindre, c'est aussi l'impure langue (*die unreine Sprache*). Ce qui est

41. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (t. II), *op. cit.*, p. 89.

alors visé par cette coopération des différentes formes de l'esprit et des visées réflexives, et qui est immanent à chacune d'elles, c'est l'expérience concrète qu'elles investiraient de tous côtés, comme une tour dont elles tenteraient de faire le tour tout en demeurant à l'intérieur de la tour. Ces formes de l'esprit se rapportent l'une à l'autre dans la concertation philosophique selon un mode inouï⁴². Une visée proprement philosophique de l'absolu, une visée réflexive de l'absolu-en-tant-qu'Un, n'est possible qu'en composant, en accordant et en harmonisant les différentes composantes spectrales de l'expérience. La philosophie peut donc être définie comme un synthétiseur concret des différentes expériences abstraites de médiation. De la même façon qu'un objet intentionnel de la perception, loin d'être immédiatement donné, résulte d'une constitution synthétique de ses différents profils phénoménologiques, une expérience concrète de l'absolu résulte de la variation et de la synthèse des expériences immanentes de soi, rendues possibles par les différents modes locaux de pensée. Si ceux-ci déclinent les diverses formes de dire l'absolu (à savoir comme Vérité, comme Bien ou comme Beauté), le travail philosophique dépend de la thèse selon laquelle l'absolu – duquel toute œuvre, tout langage, tout mode de pensée, toute forme de l'esprit ne sont que des formes d'expression locales visant à potentialiser son par-être – est Un, malgré la diversité potentiellement infinie de manières de décliner son autophénoménalisation. La philosophie opère ainsi la réflexion entre les images (*Bild*) de l'absolu produites par les différentes composantes spectrales de l'expérience. Pour saisir exactement la loi qui régit cette méthode de variations synthétiques, l'une des lois fondamentales de la philosophie du langage et du langage de la philosophie, il faut distinguer, dans l'intention, le mode de visée (*die Art des Meinens*) du visé (*das Gemeinte*) lui-même – ou bien, dans la terminologie de Frege, le *mode de donation* (*Sinn*) du *réfèrent* (*Bedeutung*). Toutes les différences entre les modes de pensée ne sont alors que des traductions du même absolu qui se projette ou se réfléchit dans des ordres différents⁴³. Par exemple, dans une visée esthétique d'une fleur et dans une explication biologico-chimique du processus

42. DERRIDA, J., « Des tours de Babel », in *Psyché. Invention de l'autre* (t. I), *op. cit.*, p. 232.

43. DERRIDA, J., « Théologie de la traduction », in *Du droit à la philosophie*, *op. cit.*, p. 376.

photosynthétique grâce auquel elle est capable de se nourrir de lumière, le visé, à savoir la fleur absolue, est assurément le même, mais non la manière de le viser. Car, en raison de ces modes de visée, les deux formes d'expérience signifient quelque chose de différent pour l'artiste et pour le scientifique, ne sont pas pour eux interchangeables, et même, en fin de compte, tendent à s'exclure l'une l'autre, alors que, pour ce qui concerne le visé pris absolument, elles signifient une seule et même chose. Tandis que, de la sorte, le mode de visée diffère dans ces deux expériences particulières, les deux modes de pensée dont elles proviennent se complètent dans la langue philosophique unifiée. En elle, en effet, se complète tendanciellement la manière de viser en direction du visé concret en tant que tel. Une fleur absolue, une fleur dont l'irradiation phénoménologique se déverse dans toutes les sections spectrales de l'expérience en même temps, est une fleur épiphytique qui tombe librement, car seule une fleur qui tombe est une fleur totale⁴⁴. En particulier, la possibilité de se rapporter à l'absolu au moyen de la raison théorique ne réduit aucunement la possibilité d'en déployer l'expérience par d'autres moyens, soient-ils artistiques ou éthico-politiques. L'incapacité d'affirmer et de déployer ce caractère systématique de l'expérience concrète est à l'origine de la plupart des critiques bucolico-pastorales de la science, critiques selon lesquelles la science, en réduisant la coloration et la brillance des choses elles-mêmes – le vert de la feuille et le jaune du champ de blé, le noir du corbeau et le gris du ciel – aux ondes électromagnétiques et aux influx nerveux, nous éloignerait d'une expérience prétendument immédiate du réel⁴⁵. Le gain de l'objectivité scientifique serait ainsi illusoire pour autant que l'opération continuée de l'objectivation, de la représentation, de l'abstraction, de l'idéation, de la numération, ne permettrait pas une approche de l'Essentiel, mais déterminerait au contraire son éloignement progressif, et finalement sa perte⁴⁶. Ces comparaisons entre des modes de pensée hétérogènes oblitérent leur essentielle incommensurabilité égalitaire. Si l'absolu est capable de s'automanifester au moyen

44. CIORAN, E., *Écartèlement*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1979, p. 103.

45. HEIDEGGER, M., *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, p. 217.

46. HENRY, M., *La Barbarie*, Paris, PUF, 2004, p. 152.

d'une multiplicité ouverte et irréductible de formes possibles, alors, la richesse de l'expérience s'amplifie nécessairement avec la capacité subjective d'intriquer et de potentialiser systématiquement ces multiples dimensions. Grâce au travail philosophique de composition, les modes locaux de l'expérience, loin de toute concurrence pour détenir un discours prétendument privilégié sur l'absolu, peuvent coexister, s'accorder et interférer harmoniquement. Le système philosophique doit être un *organon* pour multiplier, élargir et composer les formes possibles d'autodotation de l'absolu, et non pas un champ de lutte pour ériger un mode de pensée en « philosophie première ». En particulier, loin de vouloir restituer à l'art un privilège qui aurait été usurpé par la science moderne à l'égard des possibilités humaines de faire l'expérience de l'absolu, comme le prétendent certains philosophes contemporains tels qu'Heidegger ou Henry, il s'agit de déployer effectivement la thèse selon laquelle aucune forme locale de l'expérience ne peut épuiser la richesse infinie de l'expérience concrète. Dans les modes de pensée pris un à un, et donc incomplets, le visé ne peut jamais être atteint dans une relative autonomie (*Selbständigkeit*) mais, pour cela, il doit plutôt être pris dans une variation (*Wandel*) continue, dépourvue de toute base tonale privilégiée, jusqu'à ce qu'il puisse surgir (*hervortreten*), grâce à l'impure langue philosophique, de l'harmonie coordonatrice de tous ces modes de visée. La visée de l'absolu en tant qu'absolu est seulement possible au moyen d'une complémentarité philosophique des visées immanentes et réflexives de chaque mode de pensée, c'est-à-dire de la synthèse philosophique de l'absolu en tant que vérité, de l'absolu en tant que beauté et de l'absolu en tant que bien. La langue impure constitue le milieu expressif élargi au sein duquel une telle expérience absolue de l'absolu peut se déployer infiniment. Le système philosophique vise ainsi à harmoniser les différents modes de pensée sans briser leur irréductibilité mutuelle, à résoudre (*die Auflösung*) leurs différends au moyen de leur accordement harmonique au sein d'une solution linguistique unifiée. Il en résulte que cette langue philosophique, loin d'être une sorte de restitution eschatologique d'une langue adamique supposée, ne prend son envol qu'à la tombée de Babel. Jusqu'alors, elle reste dissimulée dans les langues des modes locaux de pensée. Mais lorsque, de la sorte, les modes de pensée croissent (*wachsen*) jusqu'au commencement de

leur histoire systématique, c'est à la philosophie, qui s'enflamme (*entzündet*) de l'éternelle survie (*das Überleben*) des œuvres et de l'infinie renaissance (*das Aufleben*) des nouveaux modes de pensée, qu'il appartient toujours, à nouveau, de faire l'épreuve de cette croissance (*Wachstum*) spéculative des langues, pour savoir combien ce qu'elle cache (*ibr Verborgenes*) est éloigné de la parousie (*die Offenbarung*) de l'absolu en tant qu'absolu, comment elle peut devenir présente dans le savoir de cette distance.

C'est concéder par là même, il est vrai, que toute variation philosophique n'est qu'un moyen relativement provisoire de se mesurer (*auseinandersetzen*) à ce qui rend les différents modes de pensée *et* irréductiblement étrangers les uns aux autres, *et* apparentés par leur visée réflexive et immanente du même absolu. Une solution (*Lösung*) de cette étrangeté (*Fremdheit*) qui soit autre que temporelle et provisoire, qui soit immédiate, instantanée et définitive, voilà ce qui est refusé aux configurations subjectives locales ou, du moins, ce vers quoi elles ne peuvent tendre immédiatement, car un accès immédiat à l'absolu – lequel est toujours déjà auprès de nous – est contraire à l'essence de celui-ci comme médiation historico-extatique et immanente de soi. Mais médiatement, c'est la croissance (*das Wachstum*) des dispositifs reliant, visant à intensifier la connectivité et la « versabilité infinie » (Novalis) entre les différentes formes de l'esprit, qui fait mûrir dans les langues abstraites la semence voilée (*verhüllten Samen*) d'une langue concrète. La philosophie comme traduction générale est l'*organon* systématique de médiation spéculative et de connectivité généralisée entre les différentes formes de l'esprit. L'universalité, rendue possible par ce travail philosophique de médiation, est un uni-versement des modes de pensée et des horizons régionaux les uns dans les autres. Le (non-)horizon de l'expérience philosophique universalisant ne peut donc pas être déplié et scandé par une unique spatio-temporalité englobante. L'interzone n'est pas un monde environnant historique (*historische Umwelt*). Le travail philosophique, encore qu'il ne puisse prétendre à la durée de ses ouvrages (*Gebilde*) au sein d'une temporalité historique régionale, et en cela dissemblable de l'art ou de la science, ne renonce pas à s'orienter vers un stade ultime, définitif et décisif de toute construction verbale (*Sprachfügung*). Grâce à lui, croît (*wächst*) et tombe l'original dans une

atmosphère de langue pour ainsi dire extraterrestre (*extraterritoriale*), dans laquelle, il est vrai, il ne peut vivre durablement et qu'il est loin, en outre, d'atteindre dans toutes les parties de sa forme (*Gestalt*), mais vers laquelle, cependant, il fait au moins signe sur un mode étonnamment insistant; comme le domaine prédéterminé et refusé de l'accomplissement et de la réconciliation des modes de pensée. En projetant l'œuvre au-delà de la strate de l'expérience où elle a poussé, la traduction (*die Übersetzung*) philosophique la transpose (*übersetzen*) dans une interzone expressive dans laquelle aucun ancrage local de la manifestation ne peut la soustraire à sa libre chute à travers A. Cette interzone isotrope, l'œuvre ne l'atteint pas complètement, mais c'est là que se trouve ce qui, dans une opération d'interpolation philosophique, est plus que de la communication : les moments où l'original passe dans une langue moins pure et plus abyssale ne sont pas ceux où le sens est libéré le plus visiblement de leurs supports signifiants locaux, mais ceux où, dans le travail de connexion philosophique, les langages des différents modes de pensée passent continûment les uns dans les autres⁴⁷. Une œuvre ne demande pas à être communiquée. Elle demande à être contaminée, développée, potentialisée et déformée au-delà de son propre domaine de rationalité⁴⁸. Grâce au travail de variation et de composition philosophique, une œuvre produite dans le cadre d'un mode local de pensée devient un fragment d'une œuvre plus vaste, d'un sinthome capable de nouer et de diagonaliser les registres théorique, éthique et esthétique. De la même façon qu'une plante épiphytique ne peut pas être déracinée, ce noyau essentiel, soustrait tant à la communication qu'à toute « Umweltification » abstraite de l'expérience, se laisse déterminer comme ce qui, dans une œuvre philosophique, n'est pas à nouveau déterritorialisable, voire philosophable. Si l'on peut extraire d'elle de la communication et la transmettre, ce vers quoi le travail du vrai philosophe s'orientait reste néanmoins intouchable. Cela n'est pas transmissible (*übertragbar*) comme la parole propre de l'original, parce que le rapport de la teneur (*der Gehalt*) à la langue est tout à

47. BERMAN, A., *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire, op. cit.*, p. 134.

48. DUCASSE, I. (Comte de Lautréamont), « Poésies II », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973, p. 306.

fait différent dans l'original et dans sa variation philosophique. Si la teneur linguistique d'un mode local de pensée est naturellement adaptée au type de contenus (*der Inhalt*) qui sont les siens, la langue philosophique n'a pas de teneur propre. Si l'idée régulatrice d'un mode local de pensée est l'*a priori* téléologique qui prescrit la teneur linguistique qui lui est affectée, les différentes constellations eidétiques qui régissent les tâches de la philosophie ne définissent pas une teneur unique⁴⁹. Si teneur et contenus forment, dans un mode local de pensée, une certaine unité, comme le fruit et sa peau, la langue philosophique enveloppe (*umgibt*) les contenus de ses œuvres comme un manteau royal aux larges plis. Car la langue philosophique ne cesse pas de signifier une langue plus haute qu'elle-même, et reste par là, face aux contenus des œuvres locales, inappropriée, forcée et étrangère. La philosophie ne peut pas prétendre dissimuler sa vertueuse imposture, c'est-à-dire la violence qu'elle exerce vis-à-vis des teneurs linguistiques locales, des contenus correspondants et des protocoles de légitimation internes à chaque domaine de rationalité. La mise entre guillemets généralisée de tout mode local de pensée déclenche le mouvement « transfini » de la production philosophique⁵⁰. La composition philosophique doit développer à son plus haut degré l'art de citer sans guillemets. La théorie de cet *Ars Magna* est en corrélation très étroite avec celle du montage⁵¹. Tisser des œuvres philosophiques signifie citer les différents modes de pensée. Mais le concept de citation implique que les objets cités, quels qu'ils puissent être, soient arrachés au contexte qui est à chaque fois le leur⁵². La potentialisation de l'expérience l'implique. Il serre de près l'œuvre d'un auteur, se sert de ses expressions, efface une idée juste, la remplace par une idée fautive⁵³. La disparition de la « voix de l'auteur » déchaîne une puissance d'inscription polyphonique⁵⁴. Écrire philosophiquement veut dire greffer. La greffe ne survient

49. BENJAMIN, W., *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, *op. cit.*, p. 166.

50. DERRIDA, J., *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 407.

51. BENJAMIN, W., *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des passages*, trad. J. Lacoste, Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 474.

52. *Ibid.*, p. 494.

53. DUCASSE, I. (Comte de Lautréamont), « Poésies II », in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 306.

54. DERRIDA, J., *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 403.

pas au propre de l'œuvre. Les prélèvements textuels ne donnent pas lieu à des « citations », voire à des « illustrations ». Ils ne sont pas appliqués à la surface ou dans les interstices d'une œuvre qui existerait déjà sans eux. Et ils ne se lisent eux-mêmes que dans l'opération de leur réinscription, dans la greffe. Violence appuyée et discrète d'une incision inapparente dans l'épaisseur de l'œuvre, insémination calculée de l'allogène en prolifération par laquelle les deux textes se transforment, se déforment l'un par l'autre, se contaminent dans leur contenu, tendent parfois à se rejeter, passent elliptiquement l'un dans l'autre et s'y régénèrent dans la répétition, dans la bordure d'un *surjet*. Chaque texte greffé continue d'irradier vers le lieu de son prélèvement, le transforme aussi en affectant le nouveau terrain. La transplantation est multiple. Enté en plusieurs lieux, chaque fois modifié par l'exportation, le scion en vient à se greffer sur lui-même. Les greffons eux-mêmes composent le tout du corps propre. Cela n'est possible que dans l'écart qui sépare l'œuvre d'elle-même, qui permet la coupure ou la désarticulation d'espacements silencieux. L'hétérogénéité des modes de pensée, c'est la philosophie elle-même, la greffe. Jamais citation n'aura aussi bien voulu dire mise en mouvement des différents modes de pensée dans l'intervalle qui, tout en les séparant, ouvre la possibilité de les relier. La lecture ressemble alors à ces radiographies qui découvrent, sous l'épiderme de la dernière peinture, un autre tableau caché : du même peintre ou d'un autre, peu importe, qui aurait lui-même, faute de matériaux ou pour produire un nouvel effet, utilisé la substance d'une ancienne toile ou conservé le fragment d'une première esquisse. Et sous cette autre, etc.⁵⁵. Le prélèvement philosophique cesse d'être une citation dès lors qu'il se laisse travailler et travaille au corps même de l'œuvre⁵⁶. Et comme rien n'a précédé le miroir, comme tout commence dans le pli de la citation, le dedans du palimpseste philosophique aura toujours été hors de lui. Cette réciproque contamination empoisonne le dedans, le corps propre de l'œuvre, comme elle empoisonne les œuvres citées à comparaître et qu'on aurait voulu tenir à l'abri de cette violente expatriation, de cette abstraction déracinante qui les ar-

55. *Ibid.*, p. 431-434.

56. *Ibid.*, p. 411.

rache à la sécurité de leur contexte original⁵⁷. Cet être-brisé (*Gebrochenheit*) interdit une transmission (*Übertragung*) qui, en même temps, est inutile. Car toute déformation d'une œuvre appartenant à un moment déterminé de l'histoire d'une langue, eu égard à un aspect déterminé de la teneur propre à cette œuvre, représente les traductions dans toutes les autres langues. Le travail philosophique déracine définitivement l'original de tout terrain local dans la mesure, du moins, où l'on ne saurait plus le mettre en abîme, par aucune absolution supplémentaire, mais seulement le faire pousser ici, dans cet abîme, toujours à nouveau et en d'autres parties, et le soumettre à un travail de variation chromatique généralisé, dépourvu de tout invariant fondamental. Une œuvre qui, comme c'est le cas tendanciel du *Finnegans Wake*, a été composée dans plusieurs langues à la fois, une œuvre déracinée à l'égard de toute langue locale, ne peut point être traduite mais seulement approfondie, prolongée et potentialisée. Ce n'est pas pour rien que le terme « détournement ironique » peut évoquer ici certaines pensées tant des philosophes du romantisme allemand que des situationnistes. Les premiers ont eu avant d'autres une connaissance de la survie absolue des œuvres dont la variation atonale et le détournement systématique sont un des témoignages les plus éminents. Certes, ils ne l'ont guère reconnue en tant que telle mais ont porté toute leur attention sur la critique philosophique qui représente, elle aussi mais à un moindre degré, un moment dans la survie déracinée des œuvres locales. Cependant, même si leur théorie ne s'est guère souciée de la systématisme philosophique en tant que telle, leur œuvre importante de philosophes n'allait pas sans un sentiment de l'essence et de la dignité de cette versabilité infinie entre les différentes coupures abstraites de l'expérience. Ce sentiment – tout l'indique – n'a pas nécessairement à être le plus fort chez les supports subjectifs des modes locaux de pensée eux-mêmes ; on peut même dire sans doute que chez eux, en tant que sujets articulés par des formes particulières de l'esprit, il a le moins de place. L'histoire elle-même ne justifie pas le préjugé conventionnel suivant lequel les philosophes importants seraient des scientifiques ou des artistes, et les scientifiques ou les artistes sans importance, de moins bons philosophes. Une série des plus

57. *Ibid.*, p. 384.

grands, comme Kant, Hegel, Whitehead, sont, comme philosophes, incomparablement plus importants que comme savants ; d'autres, parmi les plus grands de tous, comme Descartes et Leibniz si l'on considère l'ensemble de leur œuvre, ne doivent pas être considérés seulement comme des scientifiques. À plus forte raison, pas comme philosophes. Comme, en effet, la variation et le détournement sont une forme propre, la tâche du philosophe se laisse également distinguer de celle de l'artiste ou du scientifique, très exactement, comme une tâche propre.

La tâche du philosophe consiste à distiller dans un milieu expressif unifié cette intention à partir de laquelle, en celui-ci, est éveillé l'écho de l'original. C'est là un trait du travail philosophique le distinguant décisivement des modes locaux de pensée, parce que l'intention de ceux-ci ne va jamais vers la langue même et son pouvoir de synthèse transrégionale, mais seulement et immédiatement vers des corrélations de teneur (*Gehaltszusammenhänge*) langagière déterminées. La philosophie ne se voit pas, comme l'art ou la science pour ainsi dire, à l'intérieur du massif forestier (*Bergwald*) qui pousse au sein de chaque projection tonale de l'absolu, mais hors de celles-ci, face à elles, transversale à toute coupure alpestre de l'expérience ; et sans y pénétrer, elle appelle l'original en cette unique interzone où, à chaque fois, l'écho dans le milieu expressif systématique peut donner la résonance (*der Widerhall*) d'une œuvre d'une langue locale. L'artiste ou le scientifique, immergés dans les massifs forestiers de leur langue, peuvent difficilement percevoir cet être-en-dehors-de-toute-langue-locale qui est le propre du philosophe. Celui-ci est entre les modes de pensée, à la *bordure* des modes de pensée. Pour faire résonner une œuvre locale dans la langue philosophique, le philosophe doit se tenir au bord de toute langue – dans la région plus découverte et diaphane qui n'est pas leur intimité – et face à l'obscurité rocailleuse et touffue des langues locales⁵⁸. Son intention ne se dirige pas seulement vers quelque chose d'entièrement autre que celle de l'œuvre artistique, scientifique ou politique – à savoir vers l'enrichissement des ressources expressives de la langue philosophique dans son ensemble, à partir de la

58. BERMAN, A., *L'Âge de la traduction*. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire, *op. cit.*, p. 152.

composition des œuvres singulières produites dans des langues locales –, elle-même est autre : l'intention de ceux qui produisent au sein d'un unique mode de pensée est stellaire, celle du philosophe est constellaire. Car son travail est animé par le grand motif d'une interpolation, d'une intégration et d'un montage des nombreux modes de pensée pour former un seul langage absolu, un *organon* musaique de pensée capable de composer et de jouer des pièces polyphaniques, atonales et stéréoscopiques. Or, ce langage est celui dans lequel les différentes structures linguistiques locales, prises une à une, ne parviennent jamais à s'entendre – et auront donc toujours besoin de la connectivité philosophique –, mais où les différents modes de pensée eux-mêmes, complétés et réconciliés globalement dans leurs manières locales de médiatiser l'expérience, tombent librement d'accord. Mais s'il existe une langue de l'absolu (*eine Sprache des Absoluten*), au double sens du génitif, dans laquelle les ultimes secrets auxquels s'efforce toute pensée sont conservés sans tension et même en silence, cette langue de l'absolu est la langue absolue (*die absolute Sprache*), la langue dans laquelle le vrai-dire, le beau-dire et le bien-dire interfèrent constructivement. À strictement parler, le philosophe ne traduit jamais car les modes de pensée, tous ensemble, n'en forment qu'un seul⁵⁹. La machine philosophique de montage transrégional est le kaléidoscope phénoménologique qui présente à chaque pas, à partir des images fournies par les différentes projections prismatiques de l'expérience, des figures changeantes de l'absolu⁶⁰. Et précisément, cet *organon* de traduction généralisée dont la construction et la description sont la seule perfection que le philosophe puisse espérer, est intensivement cachée (*verborgen*) dans la traduction restreinte interlangues. Il n'y a pas de Muse de la traduction restreinte; il n'y a également aucune Muse des transferts philosophiques généraux, car la philosophie n'a ni de teneur linguistique propre ni d'orientation eidétique privilégiée. Mais la philosophie n'est pas, comme des philosophes qui n'assument pas la singularité productive de leurs propres tâches veulent le faire accroire, banausique (*banausisch*) voire

59. GENTILE, G., « Du tort et du droit des traductions », trad. C. Alunni, *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, op. cit., p. 17.

60. BENJAMIN, W., « Suite d'Ibiza (1932) », trad. J.-F. Poirier, in *Images de pensée*, Paris, Christian Bourgois, 1998, p. 196-197.

servile et subordonnée aux modes locaux régis par les Muses. Car il y a un *ingenium* (*Ingenium*) philosophique dont le propre est le désir de cette langue capable de composer les langues locales, qui s'annonce dans la traduction restreinte interlangues :

Les langues parfaites en cela que plusieurs, manque la suprême : penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l'historique parole, l'irréductible diversité, sans fond, des modes empêche personne de proférer les mots qui, sinon, comme un coup de pistolet, se trouveraient, par une frappe unique, elle-même, sans médiation, gracieusement la parousie⁶¹.

Si la pensée qu'évoquent ces mots de Mallarmé est rigoureusement concevable pour le philosophe, la composition philosophique, avec les germes qu'elle porte en elle d'un tel langage, se tient juste au milieu entre la science, l'art et la politique. Son œuvre a moins d'empreinte (*Ausprägung*) que celles-ci, mais elle ne s'imprime pas moins dans l'histoire.

Dès lors que la tâche du philosophe apparaît sous cette lumière, les chemins de sa solution (*Lösung*) risquent de s'obscurcir de façon d'autant plus impénétrable. Disons plus : de cette tâche qui consiste, dans le travail de variation et de composition généralisée, à faire mûrir la semence d'une impure langue systématique (*den Samen einer unreinen systematischen Sprache zur Reife zu bringen*), d'une forme expressive, diagonale aux modes de pensée locaux, il semble impossible de jamais s'acquitter (*diese Aufgabe [...] scheint niemals lösbar*); il semble qu'aucune solution ne permette de la définir (*in keiner Lösung bestimmbar*). En effet, ne prive-t-on pas une telle solution de toute base si rendre du sens cesse d'être l'étalon? Et certes, tel est bien – transcrit en négatif – le sens (*die Meinung*) de tout ce qu'on vient de dire. Fidélité et liberté, voilà les concepts que l'on invoque traditionnellement dans toute discussion concernant les connexions entre des modes hétérogènes de pensée. Ils ne semblent plus pouvoir servir à une théorie selon laquelle la philosophie, dans un tel travail d'interpolation entre des régions locales de l'expérience, cherche autre chose que la restitution du sens, que la

61. MALLARMÉ, S., « Crise de vers », in *Igitur. Divagations. Un coup de dés*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 2003, p. 252.

transmission d'un contenu – préalablement prélevé de sa langue d'origine – avec des moyens linguistiques différents. Assurément, leur application traditionnelle envisage toujours ces concepts dans une incessante dissociation. En effet, que peut apporter la fidélité à la lettre s'il s'agit de restituer le sens ? La fidélité dans le travail philosophique vis-à-vis des composantes formelles et littérales isolées ne peut presque jamais rendre pleinement le sens qu'il a dans l'original. Car, selon sa signification (*Bedeutung*) pour l'original, ce sens ne s'épuise pas dans ce qui est visé, mais acquiert justement cette signification par la manière dont ce qui est visé est lié, dans la structure formelle déterminée et la teneur du langage correspondante, au mode de la visée. On a coutume d'exprimer cela dans la formule selon laquelle les composantes littérales d'une œuvre portent avec elles une tonalité affective (*Gefühlston*). À plus forte raison, la littéralité syntaxico-formelle met un terme à toute restitution du sens et risque de conduire tout droit à l'inintelligible. L'ab-sens de l'œuvre philosophique, loin de plonger le sujet du système dans la folie, permet de forcer la scansion autoexpressive de l'expérience concrète dans sa dissémination littérale propre. Les vertueuses transpositions philosophiques de concepts physico-mathématiques, biologiques, artistiques, linguistiques, geo-politiques, psychanalytiques par Deleuze et Guattari, ont offert au xx^e siècle de monstrueux exemples d'une telle tentative. Si, par exemple, le sens d'un théorème est constitué par ses conséquences, potentiellement infinies, dans le corps ouvert des mathématiques, son agencement avec des matériaux non-scientifiques (psychanalytiques, littéraires, politiques, etc.) est une activité dangereusement insensée. À quel point finalement la fidélité dans la restitution (*die Wiedergabe*) de la forme rend difficile la restitution du sens, c'est ce qui s'entend de soi-même. En conséquence, ce n'est pas au nom de la conservation du sens que l'on peut exiger la littéralité formelle. Cette conservation est beaucoup mieux servie par la liberté débridée des mauvais philosophes, qui rendent évidemment beaucoup moins de services tant aux modes locaux de pensée, qu'à la philosophie et au langage. Par conséquent, cette exigence de littéralité dont la légitimité saute aux yeux, mais qui tient à des raisons profondément cachées, doit être nécessairement entendue à partir de corrélations plus pertinentes. En traversant le supplice de porter une attention fidèle à l'être-de-lettre d'une

œuvre, le philosophe acquiert le droit de faire une violence légitime à son sens, c'est-à-dire à l'ensemble de résonances restreintes de l'œuvre au sein du mode de pensée qui l'a produite ; violence qui, loin de résulter d'une méconnaissance de la langue locale correspondante, doit fonder sa légitimité sur une connaissance rigoureuse de sa texture la plus intime. En particulier, cette contrainte permet de réactiver l'impératif selon lequel un philosophe qui veut incorporer des constructions géométriques dans ses compositions doit, avant de prétendre jouer l'*organon* systématique, devenir géomètre lui-même. De même que les débris (*Scherben*) d'un calice (*Kelche*), pour qu'on puisse reconstituer le tout, doivent s'accorder dans les plus petits détails de leur microtexture littérale, mais non être semblables les uns aux autres, ainsi, au lieu de se rendre semblable au sens de l'original, le travail de variation philosophique doit bien plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail de la technicité formelle la plus serrée, faire passer dans d'autres modes de pensée le mode de visée de l'original : ainsi, de même que les débris deviennent reconnaissables comme fragments (*Bruchstücke*) d'un même calice, original et variations philosophiques deviennent reconnaissables comme fragments d'une langue plus grande. La langue philosophique est ce calice des formes de l'esprit qui accueille la parole polyphanique de la parousie de l'absolu. Cette parole, pour être « contenue », a besoin de la totalité ouverte des langues, car seule cette totalité peut accueillir son infinité. La parole de la parousie de l'absolu ne peut absolument pas habiter une seule langue⁶². C'est pour cela que la tâche du travail philosophique n'est ni de transporter le sens d'une œuvre dans l'horizon d'un autre mode de pensée, ni de prélever un tel sens – par des opérations d'abstraction, de la littéralité formelle qui l'articule – en prétendant ainsi le rendre universellement transmissible, mais plutôt d'accorder et de concerter les différentes langues locales. En conséquence, face à une œuvre philosophique, on devrait chercher avant toute chose à savoir si on a réellement à faire à une véritable synthèse transrégionale, ou si ce dont on s'occupe n'est qu'un agrégat, une multiplicité de juxtapositions purement cultu-

62. BERMAN, A., *L'Âge de la traduction*. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire, *op. cit.*, p. 127.

relles⁶³. La composition d'œuvres provenant de modes de pensée hétérogènes au sein d'un même agencement d'implication mutuelle, exige de respecter autant que possible, et jusqu'au vertige sans fond de l'infinité-simal, les irrégularités littérales de chaque fragment. C'est bien pourquoi le travail philosophique ne peut que renoncer au projet de communiquer, faire abstraction du sens dans une très large mesure, et l'original ne lui est, à cet égard, essentiel que pour autant qu'il a déjà libéré le philosophe et son œuvre de la peine et de l'ordonnance de ce qui est à communiquer. Dans le domaine de la philosophie aussi, on peut dire : au cœur du par-être est l'être-de-lettre-du-parlêtre. En face du sens, c'est un droit et même une nécessité, pour la langue du philosophe, de se laisser aller afin de ne pas faire résonner l'œuvre comme une simple restitution de sa signification propre, mais plutôt afin de composer son propre mode de visée comme une harmonique singulière, comme une composante locale de la concertation systématique. C'est pourquoi, surtout à l'époque où elle paraît, le plus grand éloge qu'on puisse faire à une variation philosophique n'est pas qu'elle se lise comme une œuvre originale dans une langue propre. Au contraire, ce que signifie la fidélité assurée par la littéralité formelle, c'est que l'œuvre exprime le grand désir (*die Sehnsucht*) d'une complémentarité systématique des modes de pensée. Le vrai travail philosophique – loin de prétendre être transparent en effaçant la violence qu'il fait au sens – est translucide (*durchscheinend*) ; il ne cache pas l'original, il ne se met pas devant sa lumière mais laisse, d'autant plus pleinement, tomber sur l'original l'artificialité du pur langage renforcée par son propre *medium* réfractaire. C'est ce que réussit avant tout la littéralité (*die Wörtlichkeit*) dans la transposition (*die Übertragung*) de la syntaxe formelle ; et, précisément, elle montre que les composantes formelles locales, non les propositions (*der Satz*) prétendument capables de transmettre le sens, sont l'élément originaire du philosophe. La proposition vulgarisatrice qui vise à transmettre ce que l'œuvre « voudrait dire » *via* le rabaissement de sa structure formelle sur les langues naturalisées, prétend pouvoir se passer de la langue de l'original, des agencements syntaxico-formels qui constituent

63. GOETHE, J. W. cité dans BENJAMIN, W., *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, *op. cit.*, p. 29.

l'articulation immanente de son dire. Au contraire, la philosophie, loin d'essayer d'abstraire le sens de la texture de l'œuvre pour mieux le transmettre, a comme tâche d'accorder l'œuvre, à partir d'une attention extrême à l'égard de sa structure formelle infime, avec des œuvres provenant d'autres modes de pensée. Si les différents modes de pensée sont irréductiblement hétérogènes, alors la signification originale d'une œuvre n'est à strictement parler accessible qu'à l'intérieur du monde pensée qui l'a produite, dans l'immanence de la teneur linguistique et des orientations eidétiques qui sont les siennes. Le critère qui assure la rigueur du travail de composition philosophique n'est donc pas la transmission du sens, mais la fidélité à la littéralité formelle des œuvres locales de pensée. Car le sens, aplati sur des propositions transmissibles dans des langues naturalisées, est le mur devant la langue de l'original ; la littéralité syntaxico-formelle en est l'arcade.

Si fidélité et liberté ont de tout temps été considérées comme des tendances opposées, cette interprétation plus profonde de la fidélité comme fidélité à la lettre, loin de les réconcilier, semble priver la liberté de la philosophie à l'égard de ses conditions locales de tout droit. Car à quoi se rapporte la liberté sinon à cette restitution du sens qui doit cesser de faire la loi ? Mais si le sens d'une configuration locale de langue (*Sprachgebilde*) peut être posé comme identique au retentissement de sa gloire au sein de l'horizon de pensée qui est le sien, il reste, tout proche de lui et pourtant infiniment éloigné, caché par lui ou montré plus clairement, brisé par lui ou plus puissant que toute signification, un *eidōs* germinal dernier, décisif. Il demeure dans toute langue et dans ses configurations (*Gebilden*), hors de la signification, quelque chose qui, selon la corrélation (*der Zusammenhang*) dans laquelle on le trouve, est rayonnant ou éclairé. De phénoménologiquement rayonnant, seulement dans les configurations finies de la langue ; d'éclairé et d'explicitement visé, par contre, dans le croisement et le croisement philosophique des langues. L'expropriation philosophique soustrait l'*eidōs* germinal de l'œuvre locale au mode de pensée correspondant et en fait un *eidōs* libre, un germe dont les faisceaux phénoménologiques irradiant l'expérience concrète en tant que telle. Si le sens est l'iridescence produite par le rayonnement de l'*eidōs* dans l'horizon ouvert par l'idée, la manifestation de l'*eidōs* au sein de l'interzone

philosophique n'est compactifié par aucune idée de la raison. Or ce qui cherche à se présenter, voire à se produire dans le devenir et l'hybridation philosophique des modes de pensée, c'est une impure langue synthétique capable d'ouvrir et de tisser un (non-)horizon de phénoménalisation généralisé. Mais si cette texture concrète de l'expérience, même cachée ou fragmentaire, est pourtant présente dans l'appropriation philosophique de la vie historique des langues comme le visé même, elle n'habite dans les œuvres locales que rayonnant au sein de leurs domaines respectifs de rationalité. Si cette ultime essence d'expressivité concrète polychromatique, qui est bien le pur langage philosophique lui-même, n'est liée dans les langues qu'à du langagier et à ses mutations, dans les œuvres locales, elle est lestée (*behaftet*) d'une lourdeur (*Gewichtigkeit*) entravée et d'un horizon de manifestation restreint. La chute libre étant un des existentiels (*Existenzialien*) de l'être-ange⁶⁴ proprement moderne, absoudre (*entbinden*) l'œuvre du sens enracinant pour la laisser tomber librement, de par son propre poids, de l'*eidōs* rayonnant de l'œuvre, faire le visé même afin de pouvoir le plonger et le faire rayonner dans un (non-)horizon de phénoménalisation généralisé, retrouver l'impure langue se structurant dans le mouvement langagier du déferlement polyphonique de la lettre de l'être, tel est le pouvoir unique et violent (*gewaltig*) de la philosophie. Dans cette impure langue philosophique qui ne vise aucun *ob-jectum* et n'exprime plus aucun sens, mais qui, parole absolue pulsant au cœur du par-être, est ce qui est visé implicitement par tous les modes de pensée, finalement, toute communication, tout sens glorieux et toute intention locale se heurtent à une strate où leur destin est de s'effacer, strate dans laquelle la parole parle (*die Sprache spricht*). Or, c'est cette strate précisément qui confirme que la liberté de la philosophie à l'égard de ses conditions locales possède une légitimité nouvelle et supérieure. Cette liberté ne doit pas son existence au sens, auquel précisément la tâche de la fidélité est de faire échapper. Bien au contraire, pour l'amour du pur langage, c'est vis-à-vis de toute langue propre que le philosophe exerce

64. CATREN, G., « Outland Empire: Prolegomena to Speculative Absolutism », in BRYANT, L., SRNICEK, N. et HARMAN, G. (éd.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, 430 p. En ligne : <http://re.press.org/books/the-speculative-turn-continental-materialism-and-realism/>.

sa liberté. Loin d'être libre par rapport à la littéralité syntaxico-formelle des œuvres qu'il détourne, le philosophe s'absout de tout enracinement dans une langue locale, et, plus encore, de toute hypostase néo-babélique d'une langue prétendument suprême, qu'elle soit une langue nationale (grec, allemand, etc.) ou un langage formel. Une telle désappropriation permet de cribler (*sieben*) les œuvres locales afin de prélever les germes du langage systématique qu'elles contiennent. Racheter dans le milieu expressif unifié ce pur langage exilé dans la langue étrangère, ouvrir le prétendument propre à son inquiétante êtr(e)angèté diasporique, libérer en le transposant le pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du philosophe. Pour l'amour du pur langage, il brise les barrières vermoulues de toute langue propre : Hegel, Hölderlin et Heidegger ont élargi les frontières de l'allemand. Quelle signification conserve ici le sens pour le rapport entre une variation philosophique et l'original, on peut l'exprimer par une comparaison. De même que la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive (*flüchtig*) et en un seul point, et de même que c'est ce contact différentiel, et non le point, qui lui assigne la loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa trajectoire droite, ainsi une variation philosophique touche-t-elle l'original de façon fugitive et seulement dans le point infiniment petit de son *eidōs* germinal rayonnant, pour suivre ensuite sa trajectoire la plus propre dans le (non-)horizon philosophique ; en dehors de la section conique de l'absolu qui contient le cercle de l'œuvre, selon la loi de la fidélité dans la liberté du mouvement langagier. La vraie signification de cette liberté, sans la nommer ni la fonder, Rudolf Pannwitz l'a caractérisée dans des propos qui se trouvent dans sa *Crise de la culture européenne*⁶⁵ et qui, à côté des réflexions de Goethe dans ses notes pour le *Divan occidental-oriental*⁶⁶, pourraient bien être le meilleur de ce qu'on a publié en Allemagne en matière de théorie de la philosophie. Voici ce qu'écrit Pannwitz :

65. PANNWITZ, R., *Die Krisis der europaischen Kultur*, Nuremberg, H. Carl, 1917, 261 p. En ligne : <http://archive.org/stream/diekrisisdereuro00pann#page/1/mode/2up>.

66. GOETHE, J. W., *Divan occidental-oriental*, trad. H. Lichtenberger, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Collection bilingue des classiques étrangers », 1940, 492 p.

Nos variations philosophiques même les meilleures partent d'un faux principe [...]. Elles ont bien plus de respect face aux usages propres des langues naturalisées que devant l'esprit des œuvres locales de pensée. [...] L'erreur fondamentale du philosophe est qu'il maintient l'état fortuit de sa propre langue naturelle au lieu de se laisser puissamment mouvoir par les langues étrangères des modes locaux de pensée. Surtout lorsqu'il opère des transports d'une langue très éloignée des langues naturelles, il lui faut remonter aux éléments ultimes de la langue même, là où se rejoignent symbole, schème, lettre, il lui faut élargir et approfondir sa propre langue au moyen de la langue étrangère; on n'imagine pas à quel point la chose est possible, jusqu'à quel degré une langue peut se transformer de langue à langue; il n'y a guère plus de distance que de dialecte à dialecte mais cela non point quand on les prend trop à la légère, au contraire quand on les prend assez au sérieux, quand on considère les modes locaux comme autant d'instanciations prismatiques d'un unique pouvoir de médiation de l'expérience dans sa poliphonie concrète⁶⁷.

À quel point une variation philosophique peut correspondre au germe morphogénétique de l'œuvre, la déformabilité de celle-ci le déterminera objectivement. Moins le langage de l'original a de valeur et de dignité, plus il est communication; plus il est susceptible de se soumettre à la renormalisation idéologique des langues, moins la philosophie peut y trouver son compte, jusqu'à ce que la totale prédominance de cette transmissibilité, bien loin d'être le levier d'une variation philosophique formellement achevée, en ruine la possibilité. Plus une œuvre est de haute qualité, plus elle s'articule internement au moyen d'une langue dont la structure syntactico-formelle originale est constitutive de ses ressources expressives les plus propres, plus elle reste, même dans le plus fugitif contact avec son sens, susceptible encore d'être l'objet d'une déformation philosophique et de s'inscrire au sein d'un plan de composition élargi. Cela ne vaut, bien entendu, que pour des œuvres de pensée locales. Les œuvres philosophiques, en revanche, se révèlent indéracinables, non parce qu'elles seraient trop chargées de sens, mais parce qu'elles le sont de manière trop fugitive. Si l'écho projectivement glorieux d'une œuvre au sein de son domaine abstrait de rationalité constitue son sens propre, l'extraction philosophique de l'œuvre hors d'un tel horizon l'absout d'une telle propriété, pour la faire rayonner ainsi dans la béance ly-

67. PANNWITZ, R., *Die Krisis der europaischen Kultur*, *op. cit.*

sergique de l'expérience concrète. À cet égard, comme à celui de tout autre point de vue essentiel, les traductions restreintes de Hölderlin, surtout celles des deux tragédies de Sophocle, représentent une confirmation de notre thèse. L'harmonie concrète entre les langues y est si profonde que le sens n'y est effleuré par le langage qu'à la manière dont le vent effleure une harpe éolienne. Les traductions de Hölderlin sont des archétypes de leur forme ; avec les autres traductions, même les plus achevées des mêmes textes, leur rapport est celui d'archétypes à modèles, comme le montre la comparaison entre les traductions de la troisième *Pythique* de Pindare par Hölderlin et par Borchardt. C'est précisément pourquoi elles sont exposées, plus que d'autres, à l'immense danger qui, dès le départ, guette le travail philosophique : que les portes d'une langue, à tel point élargie et pétrie, retombent et enferment le philosophe dans le silence. Une déterritorialisation trop abrupte, une mise en abîme trop vertigineuse, un accident de décompression, une torsion trop élevée pour les ressources larvaires du philosophe, risquent de faire dissoudre toute consistance linguistique, toute articulation signifiante et toute réappropriation narcissique minimale, et de conduire tout droit à la destitution subjective. Ses traductions de Sophocle furent les dernières œuvres de Hölderlin. Le sens y tombe de précipice en précipice, jusqu'à risquer de se perdre dans les gouffres sans fond d'une langue qui s'est absoute de toute limitation apriorique de potentialisation. Mais c'est une tâche philosophique par excellence que de développer une architectonique spéculative de la raison capable, comme une sorte de vaisseau spatial, en rendant cette chute habitable et expressive, d'effectuer une descente progressive dans les abîmes sans fond de l'expérience concrète. Une telle absolunautique a à voir et à faire avec le voyage frayant sa voie hors de toute architerre. En tombant librement sans tenir debout, en se passant de fondations, elle ne tombe pas encore en ruine⁶⁸. La langue qui ne communique pas, la langue absolument expressive, nous laisse en suspens dans l'abîme (*der Abgrund*). Si nous nous laissons aller dans un tel abîme, nous sommes jetés dans le site (*die Ortschaft*) orbital de l'inquiétante étrangeté. Pussions-nous

68. DERRIDA, J., « Barbaries et papiers de verre ou La petite monnaie de l'«actuel». Lettre à un architecte américain (fragment) », *Rue Descartes*, 1994, n° 10, Paris, PUF, p. 43-44.

nous y acclimater (*heimisch werden*) afin de trouver le manque de séjour (*die Aufenthaltslosigkeit*) où se déploie l'être-ange de l'homme moderne⁶⁹. Aucun texte ne le garantit cependant hors du texte philosophique où le sens a cessé d'être la ligne de partage entre le flot du langage et le maelstrom expressif de l'expérience. Là où le texte, médiatement, sans l'entremise du sens, dans sa littéralité propre, relève du langage absolu, il est absolument déformable, composable et potencialisable. Par égard non plus, certes, pour lui-même, mais seulement pour l'ensemble ouvert des langues. En face de lui, il est exigé de la philosophie une confiance à ce point illimitée dans le texte philosophique, que, sans aucune tension, comme impure langue et parousie, littéralité et liberté doivent s'unir dans l'œuvre philosophique sous forme de version multilingue, version dans laquelle l'œuvre est constitutivement aliénée par ses variations, ses fibrations et ses déformations immanentes. Car à quelque degré, toutes les grandes œuvres, mais au plus haut point les œuvres philosophiques, contiennent entre les lignes leur aliénation virtuelle, les lignes de fuite qui les branchent aux interzones abyssales de l'expérience. Le multilinguisme propre au texte philosophique est l'archétype ou l'idéal de toute variation atonale, polyphonique, stéréoscopique. Grâce à la philosophie comme traductologie généralisée, toute œuvre de lettre ne cesse pas d'être une autre ou ne par-est pas.

Gabriel Catren

2010-2011

69. HEIDEGGER, M., *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 16.

Bibliographie (matériau)

BENJAMIN Walter, « Die Aufgabe des Übersetzers », in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, tome IV, vol 1, 1972, p. 9-21. En ligne : http://sl-w.philhist.unibas.ch/fileadmin/depsl/user_upload/redaktion/DPL_Dokumente/Ammar_Text_3.pdf [dernière consultation le 20/10/2012].

— « La tâche du traducteur », in *Œuvres* (t. I), trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 244-262.

— *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. P. Lacoue-Labarthe et A.-M. Lang, Paris, Flammarion, 1986, 188 p.

— *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des passages*, trad. J. Lacoste, Paris, Éditions du Cerf, 1989, 976 p.

— « Suite d'Ibiza (1932) », trad. J.-F. Poirier, in *Images de pensée*, Paris, Christian Bourgois, 1998, 258 p.

BERMAN Antoine, *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis, PUV, coll. « Intempestives », 2008, 181 p.

BLANCHOT Maurice, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1971, 336 p.

CASSINI Daniel, « The James Joyce Experience », *Oxymoron*, numéro inaugural, avril 2010, s. p. En ligne : <http://revel.unice.fr/oxymoron/index.html?id=3070> [dernière consultation le 20/10/2012].

CATREN Gabriel, « Outland Empire: Prolegomena to Speculative Absolutism », in BRYANT L., SRNICEK N. et HARMAN G. (éd.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re-press, 2011, 430 p. En ligne : <http://re-press.org/books/the-speculative-turn-continental-materialism-and-realism/> [dernière consultation le 20/10/2012].

CIORAN Emil, *Écartèlement*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1979, 178 p.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie* (t. I), Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1972, 493 p.

— *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (t. II), Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1980, 645 p.

DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Tel Quel », 1967, 437 p.

— *La Dissémination*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Tel Quel », 1972, 406 p.

— *Du droit à la philosophie*, Paris, Éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1990, 690 p.

— « Barbaries et papiers de verre ou La petite monnaie de l'«actuel». Lettre à un architecte américain (fragment) », *Rue Descartes*, 1994, n° 10, Paris, PUF, 167 p.

— « Des tours de Babel », in *Psyché. Invention de l'autre* (t. I), Paris, Éd. Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 1998, 656 p.

DUCASSE Isidore L. (Comte de Lautréamont), « Poésies II », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973, 512 p.

GENTILE Giovanni, *La filosofia dell'arte*, Firenze, G. C. Sansoni, 1975, 325 p.

— « Du tort et du droit des traductions » [“Il torto e il diritto delle traduzioni”], in CROCE B., *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, 1920, 406 p.], trad. C. Alunni, *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, octobre 1988, n° 6, Paris, Osiris, p. 13-20.

GOETHE Johann Wolfgang, *Divan occidental-oriental*, trad. H. Lichtenberger, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Collection bilingue des classiques étrangers », 1940, 492 p.

GREENAWAY Peter, *Vertical Features Remake* [court métrage], Great Britain, Arts Council of Great Britain, 1978, 45 min.

— *A Walk through H. The Reincarnation of an Ornithologist* [court métrage], Great Britain, British Film Institute, 1978, 41 min.

— *The Falls* [long-métrage], Great Britain, British Film Institute, 1980, 185 min.

HEGEL G. W. Friedrich., *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. La-barrière, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1993, 916 p.

HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce qu'une chose?*, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, 256 p.

— *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. « Classiques de la Philosophie », 1962, 320 p.

— *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, 264 p.

HENRY Michel, *La Barbarie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, 252 p.

LACAN Jacques, *Télévision*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, 72 p.

LEMINSKI Paulo, *Catatau*, (3^e éd.), Curitiba, Éd. Travessa dos Editores, 2004, 213 p.

MALLARMÉ Stéphane, « Crise de vers », in *Igitur. Divagations. Un coup de dés*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 2003, 522 p.

NEGARESTANI Reza, *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne, re-press, coll. « Anomaly », 2008, 268 p.

— *Rainbows and Rationalism. The Fate of the Terrestrial Manifesto of Art*, in CURIGER B., CARMINE G. (éd.), *ILLUMInazioni: 54th International Art Exhibition "La Biennale di Venezia"* [catalogue d'exposition], Venice, Marsilio Editori, 2011, 650 p.

PANNWITZ Rudolf, *Die Krisis der europaeischen Kultur*, Nuremberg, H. Carl, 1917, 261 p. En ligne : <http://archive.org/stream/diekrisisdereuro00pann#page/1/mode/2up> [dernière consultation le 20/10/2012].

POE Edgar Allan, « The Angel of the Odd », in *Poetry and Tales*, New York, Library of America, 1984, 1408 p.

RILKE Rainer Maria, *Élégies de Duino* (éd. bilingue), trad. J.-P. Lefebvre et M. Regnaut, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1994, 320 p.

— « Le Livre d'heures », in *Œuvres poétiques et théâtrales*, trad. J.-C. Crespy, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, 1936 p.