

3-4

PHILO-FICTIONS

La revue des non-philosophies

LA REVUE DES NON-PHILOSOPHIES

**Traduction,
une dernière fidélité**

PHILO-FICTIONS

N° 3-4, 2012

2012

**ONPHI
EDITIONS**

***Philo-fictions*, la revue des non-philosophies**

Philo-fictions est une revue publiée par l'ONPhI,
Organisation non-philosophique internationale

Rédactrice en chef :

Anne-Françoise SCHMID

Directeur de la publication :

Jean-Baptiste DUSSERT

Éditeur : Sathya RAO

Comité de rédaction :

Alessandro BERTOCCHI, Mariane BORIE, Étienne BROUZES, Marc DEVELEY, Jean-Baptiste DUSSERT, Christelle FOURLON, Gilbert KIEFFER, François LARUELLE, Sylvain LÉTOFFÉ, Xavier PAVIE, Sylvain TOUSSEUL

Comité scientifique :

Jean-Yves BÉZIAU (université de Rio de Janeiro), Raymond BRASSIER (université de Beyrouth), Kuo-Hsien CHANG (université de Taïwan), Erik DEL BUFALO (université centrale de Caracas), Danilo Di Manno DE ALMEIDA (université méthodiste de São Paulo), Katerina KOLOSOVA (université de Skopje), John MULLARKEY (université de Dundee), Sathya RAO (université d'Alberta), Gérard WORMSER (École normale supérieure de Lyon)

Conception et édition :

Mariane BORIE

Couverture :

Étienne BROUZES (conception), Gilbert KIEFFER (illustration)

Informations, contacts :

ONPhI éditions, 33, rue de Fontarabie, 75020 Paris
philofictions@onphi.org

L'affirmation de la philosophie oscille toujours entre sa mort et sa survie, son excès et sa rareté, son pluriel et sa singularité, sa médiatisation et son absolutisation, comme si elle ne savait exister que dans l'enclos de ces dualités harassantes. Les rares nouvelles propositions qui apparaissent sont encore des répétitions et des défenses doctrinales de positions. *Philo-fictions* prend le risque d'une autre ambition, la déclare, sans ignorer sa difficulté de réalisation : placer la philosophie sous la triple condition de l'invention, de la découverte et même du pari. Ici encore, il faut, pour les déréglementations et les utopies auxquelles nous aspirons, des principes nécessaires d'ordre, des règles, une nouvelle conception de la création et du déplacement des paramètres.

Sous le titre de non-philosophie, d'anti-philosophie, de sans-philosophie, voire de pop-philosophie, certaines de leurs conditions négatives ont été déjà fixées, certains de leurs codes les plus lourds identifiés, certaines tentatives ont été faites. Il reste, à qui le voudra, à proposer de nouvelles décisions. Il ne s'agit pas nécessairement de nouvelles grandes philosophies à visée hégémonique, mais au moins de textes qui pourraient être dits globalement « non-standard ». Par définition, nous ne savons ce que nous pouvons attendre de nous-mêmes.

François Laruelle

Prix du numéro : 20 €

Version électronique : 7,5 €

Dépôt légal : janvier 2013

ISSN (version papier) : 2103-7809

ISSN (version électronique) : 2100-0743

La version électronique de ce numéro est disponible en téléchargement sur le site de la revue, à l'adresse suivante : <http://www.philo-fictions.com>

PHILO-FICTIONS
La revue des non-philosophies

Traduction,
une dernière fidélité

N° 3-4, 2012

Philo-fictions

Cette revue a pour destination de recevoir des textes dits « non-philosophiques » et d'en constituer une sorte de bibliothèque. Le « non » de non-philosophique n'est pas une négation, mais une généralisation. Le minimum d'un texte non-philosophique est d'admettre que le réel précède la philosophie, et de transformer les énoncés philosophiques en fonction de cette hypothèse. La philosophie y perd son autorité sur le réel, mais on peut enfin la caractériser et en faire la théorie. La non-philosophie est la théorie de la philosophie et une pragmatique *à son occasion*.

Ce caractère minimal de l'exigence explique la variété des textes, parfois d'apparence théorique, parfois expérimentaux, à partir de fragments de philosophie, traités en matériau pour l'invention non-philosophique. Le comité de rédaction a décidé de proposer un thème pour chaque numéro afin de rendre plus accessible cette diversité. Chaque numéro dans son ensemble manifeste ainsi certaines marges des problématiques à partir d'un titre qui condense ce qu'on croit être des contraires.

Le premier numéro, « Clandestinité, une ouverture », est parti de matériaux venant de la phénoménologie, de la schizo-analyse (Deleuze), de la tradition postcoloniale et de l'esthétique, pour proposer des variations non-philosophiques sur le thème de la clandestinité. Le second numéro, « Fiction, une nouvelle rigueur », a cherché à mettre en jeu les transformations des énoncés philosophiques eux-mêmes en non-philosophie, les mettre en pratique et les théoriser partiellement. Si l'on suppose que R précède P, nous n'aurons plus de dialectique ou de topologie nous permettant de les articuler ; il s'agira de mettre en œuvre des fictions qui vont articuler les

transformations de philosophie avec celles proposées à partir d'autres discours.

Le thème de la fiction (distincte du récit) est maintenant bien développé dans la philosophie anglo-saxonne où l'on cherche à caractériser les mathématiques indirectement, en voyant ce qu'elles deviennent sans l'une de leur caractéristique fondamentale. Dans certaines théories de la conception, on cherche aussi à ne pas partir d'un objet donné mais d'un impossible (un objet sans l'une de ses propriétés) pour créer des séries d'objets, supposés inconnus. Ici aussi, il s'agit de créer des objets inconnus, peut-être aussi des philosophies inconnues.

Le troisième et dernier numéro en date, intitulé « Traduction, une dernière fidélité », porte son questionnement sur les relations complexes entre philosophie, non-philosophie et traduction. Il y est question à la fois de mettre en question l'instrumentalisation philosophique du traduire, tout autant que de dégager de nouvelles pratiques traductives dérivées de la non-philosophie, à l'heure où cette dernière devient de plus en plus accessible dans d'autres langues.

Les critères d'évaluation de *Philo-fictions* ne sont en aucun cas dogmatiques. Le comité de lecture est ouvert aux contributions qui ne relèvent pas directement de la non-philosophie, mais qui apportent une perspective originale sur le thème abordé.

Éditorial

LA TRADUCTION est une opération transcendante qui permet le déploiement d'une multiplicité de fictions à partir d'une variété de matériaux différents, à commencer bien sûr par les langues naturelles, mais pas exclusivement. Du point de vue non-philosophique, les fictions (de) traduction ne peuvent être rigoureuses que si elles parviennent à se libérer de l'opération transcendante du traduire qui maintient le matériau-source dans un rapport de spécularité avec sa propre prétention d'originalité. Selon cette configuration (qui constitue le noyau du modèle de la traduction automatique propre à la philosophie), la traduction est, au pire, une impossibilité métaphysique, au mieux, une opération philosophique de duplication de l'original que peut venir éventuellement médiatiser ou bien moduler la figure de l'Autre.

L'usage abondant que la déconstruction derridienne a fait de la traduction, ainsi que l'exportation du motif éthique dans les *Translation Studies*, sous l'impulsion d'Antoine Berman, témoignent de ces nouvelles pratiques philosophiques du traduire. Autrement plus rigoureux, le traduire non-philosophique implique deux gestes qui se résolvent dans les termes d'une dualité unilatérale pour donner lieu à une pragmatique transcendante du traduire, un « traduire-fiction », en quelque sorte. D'un côté, il s'agit de soustraire le maté-

riau-source au jeu de sa propre idéalisation (ou réflexivité) dans le cadre de ce que l'on pourrait appeler une « herméneutique non-philosophique », nécessairement critique mais en un sens radical. De l'autre, il s'agit de traduire ce matériau conformément à l'axiomatique non-philosophique – c'est le littéralisme non-philosophique – plutôt que de simplement l'activer selon les règles de sa propre prétention (philosophique) au risque d'étendre son empire et celui qu'il a sur le monde.

Les contributions réunies dans le présent numéro de *Philo-fictions* s'efforcent de tirer des fictions aussi rigoureuses que possible de leurs diverses mises en œuvre du traduire non-philosophique, soit qu'elles critiquent radicalement les modalités restreintes du traduire philosophique, soit qu'elles réélaborent plus spécifiquement l'opération non-philosophique en activité (de) traduction, soit encore qu'elles inventent des pratiques inédites du traduire non-philosophique à partir d'une variété de matériaux et d'occasions (esthétique, science, etc.).

Sathya Rao

Table des matières

La tâche du traducteur-étranger <i>Essai de tradu-fiction</i>	
SATHYA RAO	13
Traduction libre, traducteur indifférent	
ALESSANDRO BERTOCCHI.....	37
De l'art comme délire rigoureux	
ÉTIENNE BROUZES, GILBERT KIEFFER.....	45
La tâche du philosophe <i>Variation à partir de Die Aufgabe des Übersetzers de Walter Benjamin</i>	
GABRIEL CATREN	65
Ouverture de la traduction au paradoxe silencieux du xx ^e siècle <i>La pensée comme structure ou comme intentionnalité, de Claude Lévi-Strauss à Antoine de La Garanderie</i>	
GILBERT KIEFFER.....	113

Petit pratique de traduction	
JEAN-MICHEL LACROSSE	139
Dernière fidélité	
ANNIE-FRANÇOISE NOËL	155
Une traduction non-philosophique de <i>La Voix et le Phénomène</i> de Jacques Derrida	
JÉRÔME RAMOND	175
Douze propositions sur les mathématiques, le langage et la science de l'un	
PIERRE HACK.....	197

La tâche du traducteur-étranger

Essai de tradu-fiction

SATHYA RAO

Résumé : Après avoir proposé une critique des modélisations traductosophiques du traduire, nous formulerons les principes non-philosophiques d'une science (du) traduire à l'occasion d'une lecture-fiction du célèbre texte de Walter Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers*.

Mots clés : traduction, traductologie, Walter Benjamin, untraduisibilité.

The Task of the Alien-Translator. An Attempt in Transla-fiction

Abstract: After showing the limits of the traductosophical models of translation, this article will lay the non-philosophical foundations of a science (of) translation on the occasion of a fictional reading of Walter Benjamin's canonical text Die Aufgabe des Übersetzers.

Keywords: translation, philosophy of translation, Walter Benjamin, non-philosophy, materialism.

LA TRADUCTION a fait l'objet de nombreuses réappropriations philosophiques, en témoignent les entreprises de W. Benjamin, de J. Derrida, de M. Heidegger, de J. Ortega y Gasset, de W. V. O. Quine et de L. Wittgenstein. À celles-ci s'ajoutent les élaborations de J.-R. Ladmiral, A. Berman, H. Meschonnic et, plus récemment, de C. Le Blanc, qui se démarquent en raison de leur caractère plus régional, c'est-à-dire axé sur la « pratique ». Quant à la discipline naissante de la traductologie (mieux connue sous le label de *Translation Studies* dans le monde anglosaxon), elle a abondamment puisé dans l'herméneutique heideggerienne (Steiner) et l'éthique lévinassienne (Berman), sans toujours bien les comprendre¹. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que B. Godard note la présence persistante d'un « virage éthique² », amorcé en particulier par A. Berman dans le champ de la traductologie. La diversité et le nombre de ces élaborations en dit long sur la complexité du nouage existant entre philosophie et traduction. Ainsi, lorsqu'elle n'est pas l'objet d'une théorie régionale ou élevée à la dignité de concept opératoire (au niveau, par exemple, de la « différance »), la traduction pose la question de son application pratique à des textes (ou à des concepts) philosophiques³. Nous emploierons le terme de « traductosophie⁴ » pour désigner la matrice résultant du couplage entre philosophie et traduction.

Étant partie prenante de ce couplage, la-philosophie ne peut avoir qu'une perception restreinte de sa complexité qu'elle peut appréhender, par

1. Il convient de préciser que la traductologie contemporaine fait le plus souvent un usage *impressionniste* de la philosophie dont elle ne prélève que ce dont elle a besoin, souvent au détriment de toute exigence de systématisme. Les effets de cette politique d'emprunt, qui se pare des bienfaits de l'interdisciplinarité, incluent notamment l'obscurcissement du philosophe emprunté, lequel prépare le terrain à sa fétichisation.

2. GODARD, B., « L'éthique du traduire : Antoine Berman et le "virage éthique" en traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 2001, vol 14, n° 2, Montréal (Canada), Association canadienne de traductologie, p. 49-82. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/ttr/2001/v14/n2/000569ar.pdf>.

3. Voir en particulier le *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* dirigé par Barbara Cassin.

4. Nous ferons de ce terme, forgé par J.-R. Ladmiral, un usage beaucoup plus général et critique que celui qui est, à l'origine, le sien.

exemple, sur le modèle d'une « anti-métabole » (Ladmiral). Le plus souvent, celle-ci se contentera de l'envisager selon des schèmes convenus : elle négligera la pratique au détriment de la théorie (prêtant alors le flanc aux accusations d'idéalisme, de théoricisme ou bien encore de platonisme), accordera à la traduction de textes philosophiques un caractère exemplaire (Ladmiral) quand elle ne confondra pas son opérativité transcendante avec celle du traduire. Du point de vue non-philosophique, la traductosophie est structurée sur le mode de la Décision philosophique. Autrement dit, la traductosophie est la théorie unitaire du traduire et du philosopher, réunis sous le régime du mixte. Une théorie non-philosophique de la traduction peut adopter une variété de formulations selon le matériau mobilisé. En outre, il convient de noter que la non-philosophie a pu, à l'occasion, se présenter elle-même comme « traduction non-philosophique des philosophies⁵ ». Cela dit, aussi variées soient-elles, les théorisations non-philosophiques du traduire procèdent toutes de la même hypothèse, à savoir celle de l'immanence radicale qui assure les conditions de leur unification en-dernière-instance. Pour notre part, nous mettrons à profit le texte bien connu de W. Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers*⁶ pour formuler les principes d'une science (du) traduire qui se présentera sous une forme axiomatique.

LE TRADUIRE-PHILOSOPHIE ET LES MODÉLISATIONS TRADUCTOSOPHIQUES DU TRADUIRE

Nombreux sont les traductosophes à avoir dénoncé les effets du dualisme en traduction. Plutôt que de s'en débarrasser, ils n'ont fait que les réactiver, accentuant tantôt un bord de l'opposition, tantôt l'autre. La scène contemporaine de la traductosophie se trouve ainsi divisée entre les néo-littéralistes (Berman, Venuti, Nouss), qui réinvestissent dans la lettre les bénéfices qu'ils tirent de l'Autre, et les néo-ciblistes (Ladmiral, Nida, Toury), qui abstraient

5. LARUELLE, F., *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 1996, p. 268.

6. 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/depsl/user_upload/redaktion/DPL_Dokumente/Ammar_Text_3.pdf.

le sens dans ses dispositifs (sémiotiques, sociologiques), toujours plus complexes, de production. Pour les premiers, la traduction constitue la forme privilégiée de manifestation de l'Autre, laquelle se ritualise sous les modalités de l'accueil, de l'hospitalité ou encore de la remémoration. Dans la mesure, donc, où elle est orientée par l'Autre, la traduction néo-littéraliste oblige aussi bien le traducteur que le lecteur à un surcroît de responsabilité qui peut éventuellement se transformer en une position/performance politique de résistance face à l'hégémonie du Même, confondu par exemple avec l'anglo-américain (Venuti).

La langue néo-littéraliste de traduction porte la trace de cette altérité qui lui confère une certaine épaisseur propice à toutes sortes d'effets sémantico-sémiotiques d'obscurcissement. Ceux-ci se cristallisent souvent autour du signifiant ou de la lettre. Comme l'ont remarqué nombre de traductosophes (Ladmiral, Meschonnic), l'étymologie est traditionnellement investie de cette fonction de rappel de la voix de l'Être/l'Autre. M. Heidegger est celui qui a institué le plus radicalement cet usage de l'étymologie, relayé par ses traducteurs, en particulier français. Dans la même veine, la traductosophie bermanienne relève dans la langue-cible la présence de « zones » capables d'accueillir l'altérité de la langue-source. Pour sa part, A. Nous désigne par le terme d'« outre-langue » la présence d'une seconde, voire d'une troisième langue, dans le corps d'un texte. En bref, dotée d'une topologie plus ou moins complexe, la langue de traduction devient le lieu de réfraction de l'altérité. Nous employons ici le terme de « topologie » plutôt que de « structure », par exemple, dans la mesure où la présence de l'Autre dans la langue se manifeste de façon paradigmatique selon les axes de la hauteur et de la profondeur. Pour les néo-ciblistes, la traduction tend à se confondre avec l'activité même de son système de production, qu'il s'agisse de l'archicompétence du sujet-traducteur (Ladmiral), des normes socioculturelles (Toury) ou encore du langage (Meschonnic⁷). Ces traductosophies

7. Il pourrait sembler étonnant de ranger la *Poétique du traduire* d'H. Meschonnic dans la catégorie des traductosophies de l'immanence. Or, il ne faudrait pas oublier que celle-ci se présente sous une forme systématique (qu'elle emprunte à la linguistique d'E. Benveniste), et qu'elle critique avec force la traductosophie d'A. Berman autant que la philosophie éthique

empruntent leur caractère systématique à des savoirs régionaux comme la linguistique (Ladmiral, Meschonnic) et la sociologie (Toury). Assimilée à la décision du traducteur, à la mise en œuvre de normes (*norm-governed activity*) ou bien à l'énonciation (au sens de Benveniste), la traduction opère ainsi le déplacement du système sur lui-même, le généralise (ou l'unifie) selon les règles singulières de son formalisme logico-linguistique. Dès lors, la langue de la traduction se présente sous une forme en apparence unifiée, dont les variations d'échelle sémantico-sémiotiques (du phonème au texte, par exemple) témoignent de la systématisme. À ces variations *continues* de plan⁸, l'on peut opposer les ruptures, cassures et autres brisures de topologie des traductosophies néo-littéralistes qui signalent la présence-absence de l'Autre.

Si, donc, la langue néo-littéraliste de traduction brille par l'obscurité de son symbolisme (qui réfléchit la présence-absence de l'Autre), celle des néo-ciblistes se pare des vertus de la rigueur et de la transparence en ce qu'elle fait signe vers l'unité⁹. Du point de vue pratique, ce parti pris se manifeste par un certain nombre de stratégies de traduction qui privilégient l'unité et le systématisme : standardisation de la langue, clarification abusive de la signification, fabrication de systématismes sémantico-sémiotiques (sous la forme d'isotopies, par exemple). Il va sans dire que l'opposition de style, précédemment décrite, entre les traductosophies néo-littéralistes et néo-ciblistes, doit être complexifiée au regard des contradictions qui frappent ces dernières. Ainsi le refus anti-positiviste de généralisation qu'exprime J.-R. Ladmiral fait-il imploser l'unité épistémologique de sa traductologie qui se présente dès lors sous la forme désarticulée d'une « rhapsodie de

d'E. Levinas. Cela dit, la *Poétique* reconduit à l'évidence un affect judaïque qui est moins celui d'une altérité transcendante (comme celle d'E. Levinas), que celui d'une altérité immanente figurant, en pointillé, une absence que la *Poétique* ne peut combler – ce qu'elle appelle son « aventure ». Demeure donc au cœur de la *Poétique* une transcendance (un « radicalement arbitraire », ainsi qu'elle le nomme elle-même) qui oriente ses déplacements.

8. Il faut entendre par « continu » le fait que ces variations se font sur un même plan d'immanence, ou encore à l'intérieur d'un même *continuum*.

9. En termes plus métaphysiques, l'Un se réfléchit dans l'Être selon une logique de l'unification ; la partie est ainsi continue avec le Tout.

théorèmes ». Quant à A. Berman, il passera sans transition d'une éthique de la traduction, clairement inspirée par la pensée lévinassienne, à une critique des traductions influencée à la fois par l'herméneutique gadamerienne et l'approche normative de G. Toury¹⁰! Le cercle des discussions entre néo-littéralistes et néo-ciblistes, alimentées le cas échéant par leurs propres contradictions internes, fait le terreau de la traductologie universitaire.

LECTURE PHILOSOPHIQUE DE *LA TÂCHE DU TRADUCTEUR*

Les modélisations traductosophiques du traduire demeurent dans le giron de la Décision philosophique. Les plus idéalistes tomberont dans le schème platonicien du modèle et de la copie, n'octroyant à la traduction que le modeste statut de reflet, nécessairement dégradé, de l'original. De là, elles concluent comme J. Du Bellay à l'impossibilité ontologique de la traduction, comprise comme restitution fidèle de l'original. Pour leur part, les traductosophies les plus matérialistes dénie toute réflexivité au traduire qui se voit alors relégué au rang de technique¹¹. La nouveauté des traductosophies (post)modernes comme celles de W. Benjamin ou, dans son prolongement, de J. Derrida, est justement d'être parvenues à désontologiser l'original tout en conférant à la traduction une certaine autonomie, de façon à la libérer de sa fonction de simple reflet :

Pour saisir le rapport authentique entre original et traduction, il convient de procéder à un examen dont le propos est tout à fait analogue à la chaîne de raisonnements par lesquels la critique épistémologique doit démontrer l'impossibilité de la théorie mimétique de la représentation. Montrera-t-on qu'il ne saurait y avoir dans la connaissance aucune objectivité ni même aucune préention à cet égard si elle consistait en copies de la réalité, de la même façon il

10. Nous renvoyons à son dernier ouvrage, *Pour une critique des traductions : John Donne*.

11. Dans un ouvrage récent intitulé *Le Complexe d'Hermès. Regards philosophiques sur la traduction*, C. Le Blanc réhabilite une philosophie pratique et anti-théoriciste de la traduction, qu'il fonde sur le principe d'une méthode. Inspirée par l'herméneutique, cette méthode a les allures d'une phénoménologie de la lecture.

peut être démontré ici qu'aucune traduction ne serait possible, eu égard à son essence ultime, si elle aspirait simplement à la ressemblance avec l'original¹².

C'est à ce titre que nous nous tournerons maintenant vers le texte bien connu de W. Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers*¹³. Dans l'analyse qui suit, nous adopterons la traduction française proposée par L. Lamy et A. Nouss¹⁴. Selon l'optique qui est la nôtre, toutes les traductions philosophiques du texte de W. Benjamin se valent en ce qu'elles persistent à le faire « survivre » selon des modalités restreintes, ainsi que nous le verrons plus précisément dans la suite de notre développement. Ainsi la lecture qu'en fait J. Derrida aura-t-elle tendance à accentuer l'antinomie du geste traductif (entendu comme « traduction de l'intraduisible ») selon la syntaxe de la différance, au détriment de son unification (à partir de ce plan d'immanence que W. Benjamin nomme la « vie »).

Souvent victime de son apparence mystique, la perspective matérialiste-naturaliste adoptée par W. Benjamin a malgré tout contribué à révéler le travail historique de la traduction à travers le concept de « traductibilité » (*Übersetzbarkeit*). La mise en évidence de ce travail s'accompagne d'une puissante critique de la théorie de la communication en tant qu'elle est fondée sur une conception idéaliste de la signification. C'est le suffixe *-barkeit*, omniprésent dans la terminologie benjaminienne¹⁵, qui exprime le mieux la qualité même de cette causalité traductive. Si elle tient sa « loi » (*Gesetz*) de l'original, la traduction en matérialise le mouvement dans l'histoire. Loin donc d'être un pâle reflet de l'original, la traduction en assure plutôt le devenir, ou plus exactement la « survie », sur fond de contingence historique. En d'autres termes, la traduction est cette force même de la vie qui, se trouvant en prise

12. BENJAMIN, W., « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des "Tableaux parisiens" de Charles Baudelaire », trad. L. Lamy et A. Nouss, *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 1997, vol. 10, n° 2, Montréal (Canada), Association canadienne de traductologie, p. 17-18. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/TTR/1997/v10/n2/037299ar.pdf>.

13. BENJAMIN, W., « Die Aufgabe des Übersetzers », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*

14. BENJAMIN, W., « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des "Tableaux parisiens" de Charles Baudelaire », trad. L. Lamy et A. Nouss, *op. cit.*

15. WEBER, S., *Benjamin's Abilities*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, 376 p.

directe avec l'histoire, n'épuise jamais le mystère de l'original. Tout juste peut-elle témoigner, au terme de son labeur, d'une « intimité » avec lui. C'est précisément de cette rupture du rapport de réflexivité entre l'original et la traduction (sur lequel se fondent les théories mimétiques de la représentation) que naît la possibilité d'un nouveau lien entre elles. Lien que W. Benjamin, dans le sillage du vitalisme romantique, qualifie de « naturel » ou de « vital » (*ein Zusammenhang des Lebens*). Au sens où la conçoit W. Benjamin, l'autonomie relative de la traduction – son *conatus*, dirait Spinoza – réside en fait dans la vitalité de son substrat historique. À l'instar d'un processus de maturation (que l'exigence de mimétisme ne viendrait plus stériliser), la traduction effectue le travail même de l'histoire, lequel est moins celui d'une révolution que d'une (re)montée vers l'harmonie des langues. Ainsi le sens de la traduction se trouve-t-il déplacé du terrain idéaliste d'une équivalence de contenu (où le Même se réfléchit dans l'Autre, à l'instar du modèle de la communication que dénonce W. Benjamin) vers celui matérialiste d'une visée qui, se trouvant interminablement différée¹⁶, ne peut se constituer comme contenu. C'est précisément dans l'écart non-reflexif, pour ne pas dire brisé, entre la « visée » et le « contenu » (W. Benjamin parle aussi de « symbolisant » et de « symbolisé ») qu'advient la liberté du traducteur autant que le génie spontané des langues. La force des grands traducteurs consiste alors à plier leur langue à l'indiscipline de cet écart, à l'horizon de la langue pure.

Les lectures idéalisantes de *Die Aufgabe des Übersetzers*¹⁷ ont fait le choix (stratégique dans le cas d'H. Meschonnic et de J.-R. Ladmiral) de ne retenir que le contenu au détriment de la visée, ce qui a pour effet d'épurer la réflexion benjaminienne du substrat de son historicité, de sa visée, donc. Dans cette optique, les concepts de « langue pure » et d'« harmonie entre les langues » ne peuvent apparaître que comme les vestiges d'un idéalisme que W. Benjamin dénonce lui-même sous les traits du modèle de la com-

16. L'on s'en doute, la lecture derridienne de cette visée aura tendance à la ressaisir non sans la prolonger dans les termes paradoxaux d'une différance. De cette lecture, on pourrait dire qu'elle opère par voilement.

17. BENJAMIN, W., « Die Aufgabe des Übersetzers », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*

munication. Ainsi les stratèges ciblistes préfèrent-ils souligner la contradiction, là où les partisans de la déconstruction (se) jouent de la différence. Or, répétons-le, l'idéal benjaminien est moins un absolu (métaphysique ou mystique) qu'un « contact » (*Berührung*¹⁸) furtif, aperçu d'une certaine liberté, survenant de l'écart non-communicationnel entre le Même et l'Autre. La traduction témoigne de la condition historique du langage en vertu de laquelle il ne peut se saisir que médiatement ou à travers sa visée (et non son contenu), et ce toujours avec un temps (ontologique) de retard sur la représentation. Ce temps de retard laisse la porte ouverte à un messianisme qui vient éclairer le chemin laborieux qu'ouvre, au creux de l'histoire, l'impossibilité de la représentation. Mais au même titre que la traduction, le messianisme n'en demeure pas moins une potentialité (*-barkeit*) et non un absolu. En ce sens, la philosophie benjaminienne de l'histoire est elle-même prise dans le possible de l'histoire.

Conçue dans ce qu'elle a de plus radical, l'« intimité » benjaminienne laisse filtrer quelque chose de l'Un, de la rigueur d'une pensée non-réflexive. Mais la véritable radicalité consiste à accorder à W. Benjamin le bénéfice de l'historicité (ou, ce qui revient au même, de la contingence) la plus rigoureuse, c'est-à-dire celle de son occasion plutôt que de sa survie, là où les interprétations traductosophiques se contentent de la lui refuser au motif de son mysticisme. La « cassure » (*die Gebrochenheit*) benjaminienne a ceci d'iconoclaste qu'elle libère le possible d'une pensée non-réflexive (de la traduction). C'est donc dans le droit fil de cette pensée qui se plie à la rigueur d'une « loi » quasi-immanente (à savoir, celle de la vie) que l'on peut entrevoir l'« invention¹⁹ » d'une traduction-fiction (nous emploierons également le néologisme de « tradufiction ») non-philosophique de *La tâche du traducteur*. Avant tout, il importe de bien distinguer cette cassure, qui se trouve unifiée par une intentionnalité immanente, de sa saisie derridienne (qui aura plutôt tendance à rabattre les bords de la cassure sur eux-mêmes, à forcer la contradiction, donc). L'immanence dont il s'agit ici n'a pas la radicalité

18. Une des significations du terme « *rühren* », en allemand, est « émouvoir ».

19. L'invention dont il est ici question est encore voilée de messianisme, d'où l'emploi des guillemets.

de l'Un non-philosophique : non seulement persiste-t-elle à se représenter sous les apparences de la « vie » (rappelant à certains égards l'autoaffectation de M. Henry), mais continue-t-elle de faire corps avec son effet, à mixer l'Un et l'Être. La métaphore germinative (beaucoup moins proliférante que chez Derrida qui, lui, la rapporte à la textualité) est la figure même de cette confusion. Pour sa part, la tradufiction radicalisera la cassure benjaminienne (en séparant unilatéralement la cause de l'effet) dans le même temps qu'elle en unifiera les termes, selon une procédure de clonage qui n'a plus rien à avoir avec la « sur-vie » benjaminienne.

DE LA TRADUISIBILITÉ (ÜBERSETZBARKEIT) À L'UNTRADUISIBILITÉ (EIN-ÜBERSETZBARKEIT)

Contrairement, donc, aux lectures traductosophiques qui restreindront (éventuellement en le traduisant) le texte benjaminien à l'intérieur du cercle (herméneutique) de la Décision philosophique, une tradufiction s'attachera plutôt à l'en soustraire. Cette opération de soustraction passe en premier lieu par une phase de matérialisation qui correspond à sa mise hors circuit de la matrice de l'histoire de la philosophie (dont le voilement derridien est une application). À cet égard, il est intéressant de remarquer, avec L. Lamy et A. Nouss, que l'essai de W. Benjamin « déborde à l'évidence le cadre d'une préface, d'un avant-propos ou d'une simple introduction. Il s'agit, à proprement parler, de "prolégomènes", à savoir un long développement des notions préliminaires à l'abord d'un *corpus* de connaissances ou de réflexions²⁰ ». Le style concis et axiomatique de *Die Aufgabe des Übersetzers*²¹ témoignait déjà d'une exigence de rigueur qui aura échappé à nombre d'exégètes, lesquels auront préféré y voir la marque d'un certain ésotérisme. Soustrayant donc dans un premier temps le texte de W. Benjamin à l'herméneutique philosophique (dont l'histoire suit le programme de la Décision

20. BENJAMIN, W., « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des "Tableaux parisiens" de Charles Baudelaire », trad. L. Lamy, A. Nouss. (dir.), *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, *op. cit.*, p. 30.

21. BENJAMIN, W., « Die Aufgabe des Übersetzers », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*

philosophique), la tradufiction l'emplacera sur le terrain d'une axiomatique transcendante où il acquerra une universalité inédite.

ÉNONCÉ PHILOSOPHIQUE BENJAMINIEN :

« La traduction est une forme. Pour la saisir comme telle, il faut revenir à l'original. En effet, c'est en lui que repose sa loi telle qu'elle est contenue dans sa traductibilité²². »

[« *Übersetzung ist eine Form. Sie als solche zu erfassen, gilt es zurückzugehen auf das Original. Denn in ihm liegt deren Gesetz als in dessen Übersetzbarkeit beschlossen*²³. »]

Avant de traduire cet énoncé sous les conditions²⁴ de la non-philosophie, il convient de noter que la traduction française a pour effet de *renforcer* la confusion entre les genres (qui se révèle en fait être une confusion entre les ordres de la cause et de la conséquence), comme en témoigne à la fois l'ajout d'une note en bas de page précisant qu'il s'agit de la loi de la traduction (et non celle de l'original), et l'ambiguïté sur sa « traductibilité », dont le référent semble être la traduction, alors qu'il s'agit en réalité de l'original²⁵. De plus, le choix des vocables « loi » et « contenue » pour rendre respectivement « *Gesetz* » et « *beschlossen* », contribue à accentuer la transcendance (dans l'immanence) au détriment de la perspective formaliste-immanente, qui est (aussi) celle de W. Benjamin. Si cela est évident dans le cas de « loi », l'empl

22. *Ibid.*, p. 14.

23. *Ibid.*, p. 9.

24. S'il y a un impératif de fidélité guidant la pratique de la traduction-fiction (comme toute autre performance non-philosophique), c'est précisément celui qu'impose unilatéralement la causalité de l'Un. Dans ce contexte, la fidélité n'est pas fonction de la capacité de représentation de l'original (dont on suppose traditionnellement qu'elle est directement corrélée à l'effacement de la subjectivité du traducteur), mais de sa rigueur à le dualyser, c'est-à-dire de sa propension à rapporter l'identité clonée à l'exigence la plus radicale d'immanence, et à effectuer unilatéralement la différence. En ce sens, fidélité et liberté sont inséparables dans un sens infiniment plus radical que ne l'entend W. Benjamin. L'idiome de l'identité (dont la structure et la performance sont calibrées sur la Décision philosophique) peut également faire partie de la séquence à cloner, à titre d'*a priori*. Il faudra alors se méfier d'autant plus de l'impression de philosophie, ou de l'effet de réalité philosophique entourant le clone.

25. À la différence du français, l'allemand accorde le pronom relatif au génétif selon le genre du possesseur et non du possédé.

de « contenue » accentue, pour sa part, l'intériorité à l'original. Comme nous l'avons suggéré, les nombreuses traductions philosophiques du texte de W. Benjamin, à l'instar de celle-ci, ne font en fait qu'en réfléchir-performer les contradictions, qui minent la Décision philosophique elle-même. Il s'agira donc, dans l'optique d'une traduction-fiction, de reformuler l'énoncé benjaminien sous les conditions de validité non-philosophiques, tout en mettant à profit le symbolisme adéquat.

AXIOME NON-PHILOSOPHIQUE :

La traduction est une force. Pour la saisir comme telle, il faut en élucider la cause en-dernière-instance. En effet, c'est (d')elle qu'il faut induire-déduire l'ordre transcendantal de la traduction (non-traductosopique). La force (de) traduction est la forme transcendantale de la causalité de l'unique.

Cet axiome appelle un certain nombre de clarifications. La traduction est une force pure ou transcendantale en ceci qu'elle ne peut se réfléchir dans sa cause, laquelle demeure radicalement immanente, c'est-à-dire en elle-même. Pour sa part, W. Benjamin ne parvient pas à séparer l'original-cause de la traduction-effet, de sorte que le premier se prolonge, ou plus exactement, *croît* dans le second. Dans les termes du philosophe, la traduction vient faire germer une potentialité de l'original, lequel se trouverait en défaut ou « en retard » (de traducteur, par exemple) par rapport l'histoire, ce qui ouvre la porte à un certain messianisme. Le concept de « traductibilité » (relaté par celui de « vie ») figure précisément ce point de réversibilité (ou de tangeance, pour reprendre l'image de W. Benjamin) entre l'original, en manque de traduction, et la traduction, en excès (« sur-vie ») de transcendance par rapport à l'original. Pour sa part, l'original-en-Un, ou unique²⁶, tient son identité (de) lui-même, unifié qu'il est de part en part. Aussi ne laisse-t-il échapper aucune possibilité germinative de lui-même par laquelle il pourrait s'auto-reproduire/présenter, ou par laquelle l'on « remonterait récursivement » (*zurückzugehen*) jusqu'à lui. Il est important de ne pas confondre l'Un-en-

26. Le nom premier « unique » est une traduction non-philosophique du terme « original », traditionnellement chargé de connotations métaphysiques.

Un et l'unique qui est en fait le noyau d'identité (ou encore l'« unidentité », pour reprendre la terminologie laruellienne) de la force (de) traduction. En d'autres termes, l'unique est l'ingrédient immanent de la force (de) traduction, lequel stérilise toute possibilité germinative de dialectisation. L'« untraduisibilité » de l'unique réside donc moins dans la réalisation (historique) de son potentiel germinatif que dans la force de son indifférence, laquelle rompt radicalement avec la générativité traductosopique.

Il est important de bien différencier, d'une part, l'*intraduisibilité* philosophique – entendue par exemple comme objection préjudicielle –, et, d'autre part, l'*untraduisibilité*, qui est la fonction transcendante de l'indifférence de l'Un. Selon le point de vue adopté, cette untraductibilité peut recevoir différentes axiomatisations. Du côté déductif, elle exprime la non-convertibilité entre l'Un et les absolus philosophiques que sont l'Être et l'Autre. Du côté inductif, l'untraduisibilité désigne la traduisibilité généralisée de la philosophie (c'est-à-dire, la matérialisation de sa résistance sous la forme *a priori* de la Décision philosophique²⁷) sous les conditions de la visée-en-Un. Il s'agit donc ici d'une intraduisibilité *pour* la philosophie (en ce sens qu'elle prend le philosophique pour matériau, et s'effectue à partir de la non-philosophie selon une opérativité transcendante) qui pourra donner lieu à de multiples performances de traduction. Plutôt que de survivre dans le prolongement matériel de sa cause, l'untraductibilité jouit d'une relation d'autonomie radicale avec elle. C'est en ce sens précis qu'elle est la forme non-représentationnelle de l'unique, qui, pour sa part, demeure radicalement autonome et indifférent à toute forme d'inflation ontologique²⁸. Le rapport d'unilatéralité entre l'unique et la force (de) traduction radicalise, dans les termes de la syntaxe de la dualité unilatérale, la cassure benjaminienne. Il n'en demeure pas moins qu'il faut tout de même reconnaître à W. Benjamin d'avoir été

27. Il importe de bien comprendre que cette matérialisation soustrait la force (du) traduction à la suractivité transcendante de l'histoire et du langage, laquelle relance sans cesse la traductibilité benjaminienne.

28. Parce qu'il a traditionnellement valeur d'absolu sous l'effet de l'herméneutique judéo-chrétienne (ce que J.-R. Ladmiral appelle « l'inconscient théologique », mais dont les prolongements affectent la philosophie elle-même), l'original se combine spontanément dans les instances métaphysiques de l'Être et de l'Autre.

l'un de ceux à avoir posé le plus rigoureusement l'autonomie relative de la traduction. De la force (de) traduction (ou untraduisibilité), on dira également qu'elle est, dans une acception non-benjaminienne, la visée-en-Un ou encore l'intention-sans-intentionnalité (de) l'unique. Plus exactement, celle-ci opère non pas *sur* l'Un (qui lui est radicalement indifférent) mais *depuis* l'Un, sur le monde dont elle démantèle l'autoréflexivité sans se mélanger pour autant avec lui. À la différence du mode de viser benjaminien, qui pousse ou croît littéralement dans son objet, l'untraduisibilité se tient dans une distance transcendante par rapport au sien, de sorte qu'elle peut *agir sur* lui (soustraire un *datum*, par exemple), sans pour autant *faire corps avec* lui.

Plus généralement, envisagée depuis la visée-en-Un, l'histoire et la langue se trouvent débarrassées des formes philosophiques de leur autoreprésentation/génération, à savoir respectivement le messianisme (qui confère une orientation téléologique à l'histoire) et le littéralisme, en tant qu'il est fondé sur une dialectique entre « ce qui est visé » (*das Gemeinte*) et le « mode de viser » (*die Art des Meinens*). La relation qui lie le premier au second n'est pas différente de celle qui existe entre l'original et la traduction. Plus exactement, le mode de viser relaye le potentiel germinatif de l'original dans la matérialité même du langage, ce que W. Benjamin appelle la « teneur » (*der Gehalt*²⁹). Même si elle porte en cela un puissant démenti aux théories sémioticiennes de la signification tout en produisant une forte impression d'immanence, la philosophie du langage de W. Benjamin n'en est pas moins sujette aux mêmes critiques que la conception de la traduction qui en est le fruit. Ainsi ce qui est visé finit-il toujours, avec un temps de retard, par faire retour à travers le mode de viser, sous la forme d'une langue pure. L'histoire conserve la nostalgie du mythe comme sa condition de possibilité. Pour le dire en termes benjaminien, la vie et la finalité persistent à se réfléchir dialectiquement (plutôt qu'ils ne s'ordonnent selon le schème de la dualité unilatérale).

29. En allemand, le terme a également un sens biologique qui n'a rien d'anodin dans ce contexte.

DE LA PURE LANGUE (*DIE REINE SPRACHE*)
 À LA LANGUE-UN (*DIE EIN-SPRACHE*)

ÉNONCÉ PHILOSOPHIQUE BENJAMINIEN :

« Tous les phénomènes finalisés de la vie, de même que sa finalité en général, sont finalisés en dernière instance non pas en vue de la vie, mais de l'expression de son essence, de la présentation de sa signifiante. Ainsi en va-t-il de la traduction qui trouve sa finalité ultime dans l'expression du rapport le plus intime des langues entre elles³⁰. »

[« *Alle zweckmäßigen Lebenserscheinungen wie ihre Zweckmäßigkeit überhaupt sind letzten Endes zweckmäßig nicht für das Leben, sondern für den Ausdruck seines Wesens, für die Darstellung seiner Bedeutung. So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander³¹. »]*

Comme précédemment, la traduction française renforce la confusion ontologique entre l'ordre du principe et celui de ses manifestations. En l'occurrence cette confusion, qui prend ici la forme syntaxique d'un déplacement sur l'identité du possesseur : le référent de « *ihre Zweckmäßigkeit* » est « *die Lebenserscheinungen* » et non « *das Leben* », comme la traduction semble le faire croire. De plus, la traduction de « *Bedeutung* » par « signifiante », justifiée par une courte note en bas de page, ne va pas sans poser deux questions d'ordre interprétatif. Premièrement, elle donne l'impression d'un idéalisme qui n'a pas le raffinement de la philosophie benjaminienne de l'histoire. Deuxièmement, elle laisse supposer une « intimité » entre Benveniste, Meschonnic et Levinas qui semble trop évidente pour devoir être clarifiée. Mais en pratique, comment concilier par exemple la transcendance absolue de l'Autre lévinassien avec le mouvement benjaminien de la vie ?

30. BENJAMIN, W., « L'abandon du traducteur. Prolegomènes à la traduction des "Tableaux parisiens" de Charles Baudelaire », trad. L. Lamy, A. Nouss. (dir.), *TTR : traduction, terminologie, rédaction, op. cit.*, p. 16-17.

31. BENJAMIN, W., « Die Aufgabe des Übersetzers », in *Gesammelte Schriften, op. cit.*, p. 12.

AXIOME NON-PHILOSOPHIQUE :

En dernière instance, les clones transcendants de l'Un, de même que leur performance transcendantale, ne disent rien de l'Un lui-même mais de son indifférence (au) monde. Ainsi en va-t-il de la force (de) traduction qui réalise sa performance la plus générale dans une théorie unifiée des langues.

Comme nous l'avons souligné, bien qu'il parvienne à penser l'original et ses manifestations dans une certaine relation d'autonomie (à la différence, par exemple, des théories platoniciennes du reflet), W. Benjamin n'atteint pas la radicalité non-philosophique. La détermination-de-dernière-instance est précisément ce mode d'agir qui permet à l'unique de ne pas se réfléchir, même partiellement, dans le mouvement de la force (de) traduction. À aucun moment, l'unique ne se trouve représenté dans le procès de son instantiation unilatérale. La force (de) traduction est justement l'instance transcendantale (ou le clone) qui opère l'untraductibilité de la philosophie. Une des formes de cette untraductibilité n'est autre que la traduisibilité généralisée de la philosophie à titre de matériau dépouillé de sa suffisance, plutôt qu'en tant que texte ou système. Sous sa forme critique, cet aspect de la théorie non-philosophique de la traduction permet notamment de mettre en évidence les nouages complexes entre le texte philosophique et son effectuation (philosophique) en traduction. Du point de vue d'une Analytique de la Décision traductosopique³², ces performances philosophiques de traduction peuvent être subsumées sous la matrice de la traduction automatique, laquelle est en fait la forme généralisée de la traduction-communication dénoncée par W. Benjamin. Plus exactement, la traduction automatique désigne la technologie de la Décision traductosopique, c'est-à-dire le système autopositionnel de l'effectuation philosophique de la traduction. Peu importe la forme qu'elle adopte en l'espèce (écoute de l'Être chez M. Heidegger, régénération chez W. Benjamin, remémoration chez A. Berman,

32. RAO, S., « La traduction aux mains de la philosophie : théorie d'une manipulation », *PostScriptum.ORG*, 2003, n°3, Montréal (Canada), université de Montréal, 9 p. En ligne : <http://www.montraykreyol.org/IMG/pdf/Ladmiral.pdf>.

résurrection chez J.-R. Ladmiral³³), la traduction automatique ne fait que performer la traduction de la philosophie selon des dialectiques convenues. Pour sa part, la force (de) traduction est structurée sur le mode d'une dualité unilatérale,² avec, d'un côté, l'unique (qui est la forme désontologisée de l'original), et de l'autre l'untraductibilité (qui est la forme transcendantale épurée de la traductibilité). La distance transcendantale entre les termes de la dualité (qui est fonction transcendantale de la causalité unilatérale de l'Un) empêche tout point de contact ou de tangeance où pourrait germer une continuité dialectique. En somme, la force (de) traduction est l'agent ou l'*organon* de la traduction non-philosophique.

Si elle a des allures ésotériques, la conception benjaminienne de la « langue pure » (*die reine Sprache*) permet cependant d'éviter l'écueil de l'idéalisme communicationnel. En effet, plutôt que de résoudre la différence inter/intralinguistique en l'élevant au niveau de généralité d'un troisième terme (traditionnellement reconnu comme étant le signifié ou le référent), ou bien en la réduisant à un rapport de ressemblance floue, la traduction benjaminienne manifeste la « relation d'affinité » (*das Zusammenhang*) entre les langues. L'affinité dont il est ici question réfléchit au creux de l'histoire l'harmonie des langues que symbolise rétroactivement la langue pure. Le concept d'affinité, élaboré par W. Benjamin, offre l'avantage de rapporter la question abstraite de l'identité des langues à leur identité matérielle même, qu'elle soit symbolique ou bien historique. Pour le dire autrement, l'intimité (ou l'affinité) revendiquée par W. Benjamin n'est autre que l'identité quasi-immanente du rapport inter/intralinguistique dont la langue pure est le symbolisé ou le contenu de visée. La remontée vers l'unité des langues ne peut faire l'économie du passage par leur matérialité qui témoigne, en tant que telle, de leur état historique de survivance.

Du point de vue non-philosophique, cette conception du rapport inter/intralinguistique, au même titre que la dialectique entre l'original et la tra-

33. Nous renvoyons le lecteur à notre thèse de doctorat (*Philosophies et non-philosophie de la traduction*, Nanterre, université Paris X, 2004, 354 p.) pour plus de précisions sur le fonctionnement de ces dialectiques.

duction, pêche par son défaut de rigueur. L'intimité croît sur le manque laissé par la langue pure (manque que figure symboliquement la cassure), laquelle innerve le corps de la langue et celui de l'histoire qui s'unifient en elle. Pour le dire autrement, l'unité des langues se médiatise dans le corps de l'histoire et de la langue pour y refléter l'absolu de la langue pure. Par son absence-présence entourée d'une certaine nostalgie³⁴, la langue pure se donne donc comme un mythe que l'histoire et la langue font résonner en leur sein, respectivement comme un messianisme et comme une visée. Dès lors, il convient de distinguer la « langue pure » (*die reine Sprache*) de la « langue-Un » (*die Ein-sprache*³⁵), qui tient sa consistance non pas de sa mythologie, mais de l'hypothèse de l'immanence radicale. En ce sens, l'on dira de la langue-Un qu'elle est « non-mythologique », c'est-à-dire qu'elle ne s'énonce pas dans la transcendance de son propre mythe (même avec la médiation de l'histoire), mais sous la forme d'un donné-sans-donation. La langue-Un (se) parle de l'Un, et, à ce titre, parle (de) l'indifférence de l'Un plutôt que (de) son unité, quand bien même celle-ci se prolongerait en une visée. La langue-Un est un clone de l'Un dont on peut décrire l'identité duale à l'aide des axiomes généraux suivants (lesquels ne sont en aucun cas exclusifs) :

1) sur le plan *synchronique*, la langue-Un signifie « à distance transcendantale de son objet » (à savoir la philosophie, réduite à l'état de matériau). Autrement dit, elle n'est pas référentielle de la philosophie (et de ses multiples ontologies), mais plutôt de sa résistance à l'Un, résistance dont elle est le langage unifié, le symbolisme. Autrement dit, ce n'est pas une langue de « contenu », au sens où peut l'être celle de W. Benjamin (qui élaborera dans ce sens une ontothéologie du nom que nous ne discuterons pas dans le cadre de cet article). Pour le dire autrement, la langue-Un parle pour la philosophie à distance transcendantale de cette dernière ;

34. Par cette nostalgie, le mythe *touche* à l'histoire.

35. On retrouve chez Maître Eckhart des occurrences du verbe « *einsprechen* » (*i. e. invitare in se*) dans un sens toutefois différent de l'emploi que nous en faisons ici.

2) sur le plan *diachronique*, la langue-Un ne signifie pas « à même l'histoire », elle est toute entière « orientée » en fonction de la causalité unilatérale de l'Un. Pour reprendre la terminologie laruellienne, la langue-Un est « oraxiomatique » plutôt que messianique. Autrement dit, elle ne signifie pas de la cassure laissée par un mythe (sa téléologie), mais du futur inventé par la détermination-en-dernière-instance ;

3) sur le plan *performatif*, enfin, la langue-Un est une langue (d')occasions, ce qui veut dire notamment qu'elle n'est pas germinative ou proliférante comme peuvent l'être les langues benjaminienne et derridienne, lesquelles font événement de leur manque ou de leur manque. Langues « érectiles », elles attendent la moindre occasion pour se mettre en branle, échappant toujours plus ou moins à leur performance³⁶, parlant trop ou pas assez. Il en va tout autrement de la langue-Un dont la performance est relativement autonome à son occasion, de sorte que le silence³⁷ est non seulement possible, mais qu'il est la cause même de cette performance. Si la langue-Un n'est pas cet horizon mythique de l'harmonie des langues ou le chemin qui y conduit, comme peut l'être la langue pure, elle est la condition de possibilité d'une théorie unifiée des langues dont la force (de) traduction est le principal artisan.

Une telle théorie ne résout l'identité (de la multiplicité) des langues ni dans un absolu métaphysique (qu'il s'agisse d'un métalangage ou encore d'une conception idéaliste de la signification, par exemple), ni dans les termes de la dialectique postbabélique de W. Benjamin, décrite précédemment (et que J. Derrida prolongera, à sa façon). La théorie unifiée des langues est celle de leur organisation selon le principe de la détermination-de-dernière-instance, ce qui implique notamment leur émancipation de la tutelle philosophique. De ce point de vue, la théorie unifiée des langues inaugure la possibilité d'une critique radicale des mythologies autant que des anthropo-

36. D'où la profusion de *lapsus*, ratures, etc., qui signalent en réalité le décalage fondamental de la performance philosophique sur elle-même. De là, la nécessité d'une orthophonie non-philosophique, dont la langue-Un serait un pilier.

37. Il s'agit bien entendu du silence de l'indifférence (de) l'Un, et non de quelque silence métaphysique heideggerien.

logies philosophiques du langage (Kant, Humboldt, Quine, etc.), qui résolvent la question de la multiplicité des langues selon la technologie raciste-nationaliste de la Décision philosophique (couplée, en général, avec des éléments de mysticisme, de politique et de biologie). En outre, il ne faudrait pas oublier que certaines langues nationales comme le français et l'allemand entretiennent des prétentions toutes philosophiques (pensons, par exemple, à la fameuse « clarté » de Rivarol). Dans une optique plus constructive, la théorie unifiée des langues institue une démocratie des langues sous les conditions de leur identité-de-dernière-instance. Dans ce contexte, la force (de) traduction est précisément l'opérateur transcendantal de la causalité unilatérale de l'Un unissant la multitude des langues depuis leur identité-de-dernière-instance, plutôt que dans une visée.

Pour ne pas conclure

Les possibilités, ou plus exactement les fictions qu'autorise une théorie non-philosophique de la traduction sont infinies. Dans le cadre restreint de cet article, nous nous sommes contentés de proposer une traduction-fiction du texte de W. Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers*³⁸. Celle-ci a consisté, pour l'essentiel, en une « reformulation » de certains énoncés benjaminien qui a donné lieu à l'induction-déduction d'axiomes et noms premiers (« unique », « force (de) traduction », « untraductibilité », etc.) qui trouvent leur place dans une théorie non-philosophique de la traduction. D'autres voies auraient pu être explorées ou développés plus avant, comme la modélisation d'une théorie de la traduction à partir de la procédure du clonage non-philosophique (qui est pour ainsi dire implicite à notre réflexion), la reformulation sous les conditions de la non-philosophie du concept de fidélité, ou bien l'exploration de nouveaux genres du traduire-fiction.

Sathya Rao

7 mars 2011

38. BENJAMIN, W., « Die Aufgabe des Übersetzers », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*

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].

— « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des “Tableaux parisiens” de Charles Baudelaire », trad. L. Lamy et A. Nouss, *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 1997, vol 10, n° 2, Montréal (Canada), Association canadienne de traductologie, p. 13-69. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/TTR/1997/v10/n2/037299ar.pdf> [dernière consultation le 20/10/2012].

BERMAN Antoine, *L'Épreuve de l'étranger* (2^e éd.), Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1984, 311 p.

— *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1995, 275 p.

— *La Traduction et la Lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1999, 142 p.

CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Le Robert », 2004, 1532 p.

DERRIDA Jacques, « Des tours de Babel », in *Psyché. Invention de l'autre* (t. I), Paris, Éd. Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 1987, 656 p.

GODARD Barbara, « L'éthique du traduire : Antoine Berman et le “virage éthique” en traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 2001, vol 14, n° 2, Montréal (Canada), Association canadienne de traductologie, p. 49-82. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/ttr/2001/v14/n2/000569ar.pdf> [dernière consultation le 20/10/2012].

LADMIRAL Jean-René, *Traduire : théorèmes pour la traduction* (2^e éd.), Paris, Galimard, coll. « Tel », 1994, 274 p.

— « Philosophie de la traduction et linguistique d'intervention », *Lectures*, 1980, n° 4-5, Bari (Italie), Éd. Dedalo, p. 28-29.

— « La traduction philosophique », in FAUCHNER E., HARTWEG F., JANITZA J. (textes réunis par), *Sens et Être. Mélanges en l'honneur de J.-M. Zemb*, Nancy, PUN, coll. « Diagonales », 1989, p. 129-138.

LARUELLE François, *Philosophie et Non-philosophie*, Liège-Bruxelles, Éd. Pierre Mardaga, coll. « Philosophie et Langage », 1989, 256 p.

— *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1996, 376 p.

— *Éthique de l'étranger. Du crime contre l'humanité*, Paris, Kimé, 2000, 390 p.

LE BLANC Charles, *Le Complexe d'Hermès. Regards philosophiques sur la traduction*, Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa, 2009, 164 p.

MOUNIN Georges, *Linguistique et Traduction*, Bruxelles, Éd. Dessart et Mardaga, coll. « Psychologie et Sciences humaines », 1976, 276 p.

MESCHONNIC Henri, *Poétique du traduire*, Paris, Verdier, coll. « Sciences humaines », 1999, 568 p.

RAO Sathya, *Philosophies et non-philosophie de la traduction* [thèse de doctorat en philosophie, soutenue sous la direction de François Laruelle], Nanterre, université Paris X, 2004, 354 p.

— « La traduction aux mains de la philosophie : théorie d'une manipulation », *PostScriptum.ORG*, 2003, Montréal (Canada), université de Montréal, n°3, 9 p. En ligne : <http://www.montraykreyol.org/IMG/pdf/Ladmiral.pdf> [dernière consultation le 20/10/2012].

— « Les altérités en conflit : l'éthique bermanienne de la traduction à l'épreuve de l'Étranger lévinassien », *TranscUlturAl. A Journal of Translation and Cultural Studies*, 2008, vol. 1, n° 1, Edmonton (Canada), University of Alberta, p. 59-68. En ligne : <http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/TC/article/view/4146> [dernière consultation le 20/10/2012].

WEBER Samuel, *Benjamin's Abilities*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, 376 p.

Traduction libre, traducteur indifférent

ALESSANDRO BERTOCCHI

Résumé : La traduction est ici envisagée comme une rencontre entre langages dans laquelle le sujet se retrouve impliqué. L'interaction entre les notions qui permettent de décrire cette rencontre de la façon la moins métaphorique possible dégage un ordre de priorité : on comprend la traduction à partir d'un sujet qui, dans la rencontre des langues et dans le passage technique de l'une à l'autre, cherche une confirmation rhétorique au fait d'être déterminé avant le langage.

Mots clés : rencontre, situation, traduisibilité, traduction, langage-un, usage, liberté, indifférent, mise à l'épreuve, mésentente, rétroaction.

Free Translation, Indifferent Translator

Abstract: Translation is here considered as the meeting of languages, in which the subject gets involved. The interaction between the concepts, which allow to describe this meeting in the less metaphorical manner, draws an order of priority: we can understand the translation starting from a subject who, in the meeting of the languages and in the technical transition from one to the other, looks for a rhetoric confirmation of a fact: the subject is determined before the language.

Keywords: meeting, situation, translatability, translation, use, freedom, indifferent, put to the test, misunderstanding, retroactive effect.

JE N’AIME PAS l’idée que je puisse utiliser un langage qui ne soit pas le mien. En même temps, quel langage est-il le mien ? Celui dont j’ai l’entière responsabilité parce que je l’ai déterminé entièrement – je formule une sorte de conjuration – n’existe pas. Je marque ainsi, dans l’immédiat, mon aisance et ma satisfaction. Je me libère dans cette inexistence. En même temps, par cette idée, mon langage en rencontre d’autres qui, eux, existent. Je pourrais tracer toutes sortes de distinctions, moléculaires ou micropolitiques, entre patois, dialectes, jargons, argots, axiomes, cristallisations surtout sémantiques, mais aussi simples formulations, que j’individualise et universalise.

Je me demande comment la rencontre entre les autres langages existants et le mien a lieu. La traduction est le modèle le plus simple, d’abord parce que je peux prendre en considération deux langues constituées (avec des grammaires, des lexiques, des théories linguistiques, etc.). Il est plus simple de travailler sur des langues que de prendre en compte d’abord des langages.

Comment puis-je passer d’une langue à l’autre ? Il y a là un contre-pied ou une inversion du regard, du langage vers moi, qui me gêne et me bloque. J’essaie alors de me glisser dans la pratique et de m’échapper. Je me demande encore : « Comment traduirais-je le mot X en Y ? ». Ce qui pourrait m’intéresser dans cette démarche est de décrire empiriquement la situation dans laquelle me met la question, mais il faut prendre en compte qu’*ici*, « empiriquement » signifie que j’utilise un langage qui n’est pas déterminé *a priori*, mais en train de se déterminer au contact d’autres langages. La situation, par définition, est non empirique, non mondaine, puisque je m’y pose par moi-même.

Le « en » de la question crée déjà un problème ; je ne peux pas décider de son statut, je me demande s’il signifie une spatialité à l’intérieur du langage ou une immanence propre au langage. Pour mieux l’entendre – mais faut-il que je sois vraiment à l’écoute du langage, ou suis-je tellement indifférent à la question que je la mets en scène –, je me réfère inévitablement à mon expérience culturelle mais aussi vitale. Quand et dans quel contexte ai-je appris « en » ? Quand ai-je ressenti la sensation de bien utiliser ce mot ? Je

m'y retrouve de nouveau impliqué; apparemment, je me suis remis en jeu par le corps et par l'esprit.

Que signifie cela? Posant la question, je me présuppose « en » situation. J'essaie de me remettre par la pensée dans l'état où j'étais, et me voilà, dans l'état en question, en train de nier que je suis là, dans une sorte de substantialité. J'y me retrouve encore avant de savoir de quel type de substantialité il s'agit. Pour être plus précis, je devrais parler de spatialité qui prétend devenir substantielle quand je m'y place en m'interpellant.

La traduisibilité est le problème de fond. Pour se rencontrer, deux langues demandent une place substantielle, car je ne peux qu'assister à la rencontre en surplomb, en regardant les deux langues à la fois. Je regarde toujours en témoin, un seul témoin sur les lieux impliqués dans l'affaire.

Certes, une traduction exacte ou scientifique, dictionnaire ou encyclopédie à la main, me soulage; je prends le mot qui est pointu comme une aiguille. Il se réduit tellement à soi-même qu'il expulse tout psychologisme et trouve cette subjectivité pour percer en un autre point : dans le mot « traduit », qui a troué la substantialité de l'autre langage. La traduction soulage l'embarras de l'introspection, me sauve de l'intersubjectif, du social ou du politique.

Je ne me mets plus en action théoriquement. Je ne me politise plus en posant ma question pratique sur la traduction à autrui. Nous ne flottons plus ensemble dans les mêmes eaux, les eaux sociales ou de l'espèce, et autrui en est peut-être aussi content. Je ne me demande pas non plus si j'ai appris à passer d'une langue à une autre dans une situation empirique – j'ai peut-être vu un lapin et entendu le mot qui le désigne en même temps, ce qui me renvoie au biologique, au pouvoir et au fait qu'on me donne un langage dans lequel je suis censé rester.

L'espace devient savant, non plus blanc comme la page blanche ou la cruauté du poète. Il me permet de présupposer des langues avec un vocabulaire, une grammaire, etc. La traduction redevient une rencontre exemplaire,

car elle a lieu entre deux éléments les plus extérieurs possible, grâce à ces présupposés. Je peux être pleinement responsable de ce qui se passe, étant responsable de mon ignorance ou de mon savoir.

Par la rencontre savante, je délègue la fidélité à un acte de ponctualité, ou plutôt, la ponctualité est l'image la plus déterminante de cette fidélité. Cet acte peut-il me suffire? Non, il ne me suffit pas car je dois lui confier la fidélité ou la nécessaire trahison de formulations me concernant, qui m'ont coûté tant d'efforts. Avant de la concevoir ainsi et avant même de la concevoir autrement, puis-je parler de ma fidélité ou de ma trahison si je suis déjà dans le vis-à-vis avec le langage? N'est-ce pas une trahison ou une fidélité imposée quand je ne veux peut-être pas me reconnaître d'obligations envers le langage?

Or, la traduction n'est pas seulement la rencontre virtuelle, elle est aussi la résultante actuelle de cette rencontre. Je ne peux utiliser le langage – je ne fais ici que formuler mon but – que comme s'il en était un. Je me retrouve toujours dans la rencontre à utiliser mon langage comme une seule langue. Ce n'est pas seulement par le fait d'avoir une grammaire, un dictionnaire, etc. La langue est un langage présupposé en deçà de tout espace qui permet des questions moléculaires, entre le signifiant et le signifié.

Or, mon langage-un correspond-il à l'être présupposé comme langue? J'accepte d'oublier ce problème, où je risque d'être bloqué de nouveau. En même temps, dès que j'oublie la traduction comme usage – je vide ce mot avant de l'utiliser – d'un langage-un, le problème de traduisibilité se pose de nouveau, même si porté par celui de la traduction.

S'agit-il du même problème, théorique et en même temps pratique? Je dirais plutôt que la croyance dans la substantialité bloque l'usage du langage-un. Elle m'empêche de présupposer une langue. La traduisibilité me permet d'articuler les deux moments. J'y retrouve un côté objectif – la rencontre des langues, des disciplines, le savoir –, et un autre, subjectif – mon implication biologique et culturelle, et la présupposition, mais elle pourrait vite basculer dans un autre camp –, puis il y a l'usage du langage. L'objectif

n'a pas encore retrouvé son « objet », sa partialité, le seul côté qui soit le sien. Ce côté est paradoxalement aussi le subjectif, mais je n'ai pas trouvé ma partialité non plus – j'ai le droit de ne pas surplomber, de rester en un, moi –, mon unilatéral, par lequel le problème de la traduction n'existe pas, comme mon langage. En même temps, tous les côtés s'emboîtent ; par mon unilatéralité, mon rapport avec l'usage devient primaire.

Ce qui est déterminant est le rapport avec moi, mais avec moi en tant qu'identité mise à l'épreuve dans le langage. Une épreuve dont le résultat est déjà décidé, mais qui n'est pas pour autant moins importante – d'ailleurs, une telle mise à l'épreuve sans que le résultat soit connu, est-elle concevable ? Elle sert à confirmer ce que je sais déjà : je ne me détermine pas linguistiquement. Pour libérer – le mot ici est dangereux, mais il ne fait qu'indiquer un rapport spécial des contenus de mon langage à moi – la traduction et le fait d'utiliser le langage comme un, il faut que je pense le langage comme le moyen le plus immédiat et répandu pour la mise à l'épreuve du fait que ma réalité n'a ni de contenu ni de forme langagiers. Quand je la mets à l'épreuve, je trouve que ma réalité est toujours déjà déterminée par une identité qui la précède.

Ce rapport déterminant avec le langage qui est de plus en plus le mien me demande d'abord de dire que, comme mon langage n'existe pas, ce rapport n'existe pas non plus. Il s'agit encore une fois d'une conjuration qui se trouve au début de tout discours concernant la détermination et le langage. Cette inexistence indique que la détermination est ce qui n'est pas l'affaire du langage et de la pensée.

Je peux parler de liberté de la traduction quand j'arrive à utiliser mon langage comme un. Mais cela concerne le langage ; le traducteur ne doit pas se prouver comme libre ou déterminant, mais comme indifférent. Si je le suis, c'est mon indifférence que je teste – c'est ce à quoi le terme me renvoie, qui pouvait me travailler et que je pouvais travailler, mais ici le mot est de nouveau vide. Elle signifie d'abord non pas que tous les contenus me sont égaux, mais le fait que je ne me laisse pas déterminer par des contenus et que c'est cela qui détermine le plus la liberté de mon langage.

La rencontre avec un autre langage est encore la mise à l'épreuve de mon indifférence – rhétorique, comme une question rhétorique, ce qui ne lui enlève pas son sérieux –, une mésentente nécessaire. Quand j'utilise le langage, je ne fais que donner le temps de la mésentente, nier par l'autre mon langage. De cette façon, je prouve encore mieux mon être, déterminé avant. La traduction est en cela exemplaire, mais le modèle est la mésentente, et non l'inverse. Tout en étant le résultat d'une rencontre, la traduction comme mémoire et culture – parce que le langage qui en résulte est un – se branche sur cette mise à l'épreuve et non l'inverse. S'agit-il d'un effet collatéral? Au moins, de cette façon, mon langage ne se gonfle pas jusqu'à la substantialité. Je l'utilise librement ou avec un maximum de détermination.

Comme dans l'usage du langage, j'accepte le risque organique, qui s'actualise toujours, de la mésentente; dans mon indifférence, j'accepte une certaine rétroaction, le retour du sujet de la traduction ou du contenu. Je paie ma liberté d'indifférence comme traducteur avec ma capacité à m'y conformer. Il ne s'agit pas d'un contre-pied du langage, ni d'un cercle, ni de l'inversion qui me gêne. L'inversion ou la rétroaction sont formelles ou matérielles, le retour est une question de contenu et a un rapport à moi.

Je comprends ainsi ma façon d'avancer : je me meus entre signifiant et signifié pour faire revenir un contenu empirique. Le retour du contenu est empirique parce que je lui suis indifférent, et il peut avoir lieu à des moments différents du texte.

Je ne pouvais pas parler sans indifférence et sans liberté; elles étaient là dès le début; je les retrouve à la fin, explicitées, mais ce n'est pas un parcours phénoménologique que j'ai mis en scène, bien que j'aie porté plusieurs masques. J'étais indifférent dès le début, aussi indifférent à l'indifférence de la fin qu'à celle du début.

Je ne pouvais pas commencer non plus sans rencontres. La rencontre avec d'autres langages dans la traduction est d'abord la rencontre avec d'autres textes et d'autres auteurs. J'aurais pu en parler à plusieurs reprises ou ici,

mais j'en viens à l'épreuve plus difficile pour mon indifférence – et à la démonstration que l'indifférence n'a rien de négatif, au contraire.

L'indifférence – je le répète, le mot est ici éviscéré, ses implications se retrouvent autour de lui – est ce qui m'est le plus nécessaire dans la rencontre avec la non-philosophie de François Laruelle. Je ne dirai pas ici comment elle a eu lieu ni comment elle a permis beaucoup d'autres rencontres – parce que ma nature est toujours déterminée avant tout jeu ; par exemple, je parle de « mise à l'épreuve » et non pas, comme le fait Giorgio Agamben, de « mise en jeu », pour « passer » de la nature au langage. Le risque est grand, comme dans toute rencontre avec une pensée forte. J'interprète, j'obéis ou je fais l'histoire de cette pensée. Mon indifférence, avec la liberté déterminée ou le retour du contenu, est une tentative d'échapper à ces alternatives tout en gardant ma détermination.

Alors, je ne dis rien ici sur la non-philosophie, quitte à ce qu'on puisse me demander, par exemple, comment peut-on séparer la pensée de son langage et de ses matériaux, surtout dans le cas de la non-philosophie. Mon langage n'est pas décidé dès le début, ai-je donc perdu l'occasion de le décider ? En même temps, le contenu, pour qu'il s'impose, demande des mouvements non dits. Je donne et je prends le temps de la mésentente que le langage rend possible. Ce qui pourrait être vu comme une autre espèce de fidélité, sans traduit ni traduction.

Alessandro Bertocchi

2012

De l'art comme délire rigoureux

ÉTIENNE BROUZES, GILBERT KIEFFER

Résumé : « Je dois me mettre à ta place pour t'entendre, et un peu dans ton histoire pour te comprendre. » La philosophie est un idiolecte, entre art et schizophrénie.

Mots clés : esthétique non-esthétique, paranoïaque-critique, délire, art.

Between wild imagination and cold rigor

Abstract: "I have to take a place on your inner space, in order to have a better understanding of what you said." Philosophy is an idiolect, between art and schizophrenia.

Keywords: aesthetics, non-aesthetics, paranoiac-critical, onirism, art.

Gilbert KIEFFER : La philosophie et/ou la non-philosophie sont des armatures verbales inutiles et non premières de l'art comme art. Si elles le reconnaissent, elles sont alors dans l'esprit du « non ». Mais elles ne peuvent le faire sans en revenir à une sophistique, ce qui est à mon sens leur plus noble espace d'expression.

Étienne BROUZES : Est-ce là dire que l'esprit du « non » ne serait que sophistique stérile? ou qu'une multitude de sophismes, une logorrhée sans fin ni but, sans intérêt? Certes, les discours ne manquent pas au point que l'on pourrait penser, *in fine*, qu'ils s'équivalent tous dans ce chaos langagier au regard des œuvres. Sous couvert de l'art, dirions-nous, sans gêne, tout et n'importe quoi? Cet espace ouvert par le « non », s'il n'est donc pas un plan infini, doit pouvoir reconnaître les limites théoriques et pratiques qui le bornent. Quelles sont-elles, ces limites?

Gilbert KIEFFER : Un ancien parti pris de la philosophie est de désigner la sophistique comme stérile. C'est dans la mythologie fondatrice de Platon qu'est la racine. Mais lui-même en a bien profité, de cette liberté verbale première et non-philosophique. Pour ma part, Étienne, je ne suis pas loin de penser que la limite de la philosophie et/ou la non-philosophie, c'est la frange fractale de notre imagination. Et que l'exploration en est nécessaire, bien qu'elle ne puisse ouvrir directement sur le réel. Donc, dans le cas de l'art, l'invention esthétique la plus active, la plus créatrice, est la non-philosophique parce que plus libre et inventive que la philosophique. Mais elle ne dira jamais l'art lui-même. Elle agira seulement sur sa périphérie fractale.

Pour ce qui est de « dire tout et n'importe quoi », nous ne nous en priverons pas pourvu que nous puissions nous rappeler à l'humilité initiale de notre entreprise : premièrement, ce que nous disons ne peut avoir la prétention à une vérité autre que descriptive. Et deuxièmement, pourvu que notre propos sur l'art, quel qu'il soit, nous ouvre d'autres espaces de pensée, plus inventifs. Mais la raison d'être de ce discours de l'art est qu'il sert à certifier l'art dans la mouvance de la valeur marchande. L'art conceptuel, le Pop art, ce sont des fantasmes verbaux de notre esthétique outrancière, complice du

marché de l'art et des intérêts. En réalité, ce qu'il y a derrière se ressemble tristement.

Étienne BROUZES : Notre discours ne saurait être non plus une nouvelle phénoménologie de l'art, encore philosophique, avec ses prétentions sur le réel et la création artistique. Cette description, en définitive, s'annonce plutôt comme relevant tout à la fois de la fiction et de la science : une conciliation ou alliance du bord fictif de l'art et du caractère rigoureux de la science. Ne confondons pas « fantasme » et « délire ». Autant le fantasme se caractérise comme raisonnement « juste » à partir de ce qu'il croit être réel (on peut même penser qu'il s'agit d'hallucination), autant le délire est une fiction qui se sait irréaliste et s'assume comme telle. Ainsi le fantasme (ou hallucination philosophique) épouse-t-il un réel évanescent qu'il tient pour véridique, tandis que le délire n'a que faire du réel (forclos de toute façon), et s'autorise, pour cette raison, à user d'un réel qu'il imagine. C'est de cette manière qu'il est plus inventif et peut user des moyens de la science. On parlera de « délire rigoureux » (ce qui, sans doute, pour les philosophes, peut faire penser à une forme de folie). Mais c'est simplement parce que l'artiste change de terrain ou d'espace de pensée en abandonnant et en transformant la réalité commune, la mondanité.

Gilbert KIEFFER : J'aime ce que tu dis du fantasme et du délire. Ce sont des déformations venues des espaces descriptifs de la psychanalyse. Je suis sensible également, et probablement comme toi, à la nouvelle idée de virtuel, venue des mondes « 3 D » de l'espace numérique. J'aime également ce que tu dis de l'espace entre fiction et science. L'œuvre part de l'un (l'art réel) et va vers l'autre (l'esthétique philosophique comme regard sur l'art). La description de l'esthétique et de la non-esthétique part de l'autre et va à l'un. Et jamais ils ne se rejoignent, comme dans les méditations de Stanislavski entre personnage et rôle d'acteur. Ils restent parallèles, comme le *Gestell* de Heidegger. Dali avait déjà parlé du « paranoïaque-critique » qui caractériserait l'œuvre. Il était contemporain de Lacan, chercheur à sa manière mais depuis l'autre, depuis l'œuvre. Le fantasme de l'esthétique, c'est de parler de l'œuvre, de sa réalité interne. C'est bien une démarche fantasmatique,

selon ta définition. C'est le fond même de l'hallucination philosophique. Car le réel de l'œuvre n'a que faire de l'esthétique. Il y a une coupure radicale entre l'esthétique et l'œuvre. Que faisons-nous d'ailleurs, maintenant, à parler comme nous le faisons ?

Mais il y a deux attitudes conscientes nouvelles qui donnent du sens à notre démarche, malgré tout. La première nous demande d'en revenir à une attitude critique du processus qui nous a hallucinés, nous, les philosophes ; c'est ce que tu appelles le « délire rigoureux », ce que Dali appelait, depuis l'autre bord, le « paranoïaque-critique ». Nous ferons délirer la raison pour la rendre inventive, c'est pour moi la nouvelle fonction de la philosophie, dans son nouvel espace « non-philosophique ». Chez Descartes, qui a ouvert l'espace de pensée de notre modernité, la raison était descriptive de la méthode. Maintenant, elle est le délire de la raison qui explore les espaces de pensée qui enveloppent des domaines actifs, comme l'art pour nous. C'est ce que nous faisons maintenant.

La deuxième raison est qu'une fois délivré de ses pesanteurs et de ses prétentions, le délire philosophique est vraiment créatif, et donc artistique, aussi. C'est ainsi que s'inscrit une dimension artistique fractale dans la pensée descriptive même. Ce faisant, la pensée d'allure scientifique au sens philosophique, c'est-à-dire descriptive, pourrait subitement apparaître artistique, ce qu'elle a toujours été d'ailleurs, mais en le niant. Et le niant, elle l'était en fait pesamment, lourdement. La philosophie pourrait se réinscrire entière, légère, dans l'esthétique, comme un sous-espace fractal de sa propre entreprise qui n'a jamais cessé de commencer ni de finir.

Étienne BROUZES : Nous sommes bien d'accord, l'œuvre n'a que faire de l'esthétique, mais j'ajouterais même que l'œuvre n'a également que faire du créateur. Dans un texte ancien, je distinguais trois ordres radicalement séparés : le créateur (ou l'artiste, si l'on préfère), l'œuvre et le dire (ou l'esthétique, la philosophie et le commentaire). Le dire n'épuisera jamais l'œuvre, et celle-ci ne permet pas non plus de connaître son créateur. Réciproquement, je crois que l'artiste ne connaît pas son œuvre, qui a acquis une vie propre, et les biographies du créateur n'expliquent rien de ses œuvres ; tout

au plus peut-on apercevoir comme une « marque de fabrique » ou un certain style de l'artiste. Dans mon texte *Vers une esthétique clandestine*¹, je dis que l'œuvre ne se transmet pas, ce qui peut sembler être une ineptie puisqu'il y a bien un marché de l'art. Mais s'agit-il de la même œuvre que l'on s'échange ?

Je ne crois pas. Au contraire, il me semble que l'objet transmis acquiert une nouvelle réalité par ce passage de main en main. On retrouve ici cette idée de « virtuel », il me semble. Plus précisément, c'est une dimension fractale nouvelle et singulière qui apparaît, un changement d'échelle ou de posture. On pourrait prendre l'exemple d'une chanson qui évoquera des choses ou des états différents pour chaque auditeur comme pour l'interprète. Cela peut sembler trivial, mais c'est plus qu'essentiel. Je pense que l'art n'existe que dans cet accord momentané et particulier que je nomme « traumatique ». C'est sans doute très frappant et évident lorsqu'il s'agit d'œuvres éphémères ou de ce que l'on appelle des « performances ». Que la reproduction de l'œuvre soit impossible ou qu'elle soit au contraire massive et industrielle, cela revient au même si cet accord est effectif et senti : on peut parler d'une émotion de beauté, pour chacun différente et unique, virtuelle donc.

Gilbert KIEFFER : Il y a un élan de pensée dans ce que tu dis, quelque chose de très vrai dans le fond. Et cette vérité n'est pas livresque, elle est un distillat de la vie qui te chuchote les paroles que tu dis. Il y a de la méditation dans tes propos. Cela me rappelle un texte qui dit la chose suivante :

Il est un air pour qui je donnerais
Tout Rossini, tout Mozart et tout Weber,
Un air très vieux, languissant et funèbre,
Qui pour moi seul a des charmes secrets !

Or, chaque fois que je viens à l'entendre,
De deux cents ans mon âme rajeunit...
C'est sous Louis treize ; et je crois voir s'étendre
Un coteau vert, que le couchant jaunait,

1. BROUZES, É., « Vers une esthétique clandestine », *Philo-fictions, la revue des non-philosophies*, 2009, n° 1, Paris, ONPHI éditions, p. 5-10.

Puis un château de brique à coins de pierre,
 Aux vitraux teints de rougeâtres couleurs,
 Ceint de grands parcs, avec une rivière
 Baignant ses pieds, qui coule entre des fleurs.

Puis une dame, à sa haute fenêtre,
 Blonde aux yeux noirs, en ses habits anciens,
 Que, dans une autre existence peut-être,
 J'ai déjà vue... et dont je me souviens²

C'est Nerval qui transmet le même message que toi. Il dit que des chansons peuvent nous parler plus que les plus grandes œuvres. Dans son texte, c'est évidemment l'atmosphère d'*Aurélia*³ qui est présente. Ce que Nerval met en scène, c'est le délire d'*Aurélia*. Ce n'est pas tellement une chanson banale, courante, qu'une mise en scène d'un Valois mythique. Je voudrais partager quelque chose avec toi sur ce point. Quelque chose qui met en relation Proust, Nerval, etc. Là est le nœud pour moi, et le rôle de *la critique* et *du critique*, dans la perspicacité de l'art réel. Le nœud est chez Proust. Proust écrit *Contre Sainte-Beuve*⁴. Il faut se rappeler qui était Sainte-Beuve. C'était le critique par excellence. Son école mettait l'œuvre en relation avec la vie. Et Proust réagit. Il ne pouvait pas admettre que l'on décrypte l'œuvre par la vie de son auteur, pour deux raisons au moins. La première est qu'il avançait caché dans son homosexualité jusqu'au milieu de la *Recherche*⁵. La deuxième, c'est qu'il pensait qu'il y a un éclatement du moi. Pour lui, le moi est comme une monade leibnizienne. Il reflète le monde dans lequel il est inséré, mais il disparaît dans le temps. De sorte que notre moi est en fait une stratification de mois superposés. Proust ne pouvait pas admettre le principe monolithique de Sainte-Beuve, celui qui postule l'adéquation entre le moi de la vie et le moi de l'art, et la permanence de ce moi.

2. NERVAL, G. de, « Fantaisie », Odelettes, in *Œuvres complètes* (t. I), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, 2128 p.

3. NERVAL, G. de, *Aurélia*, in *Œuvres complètes* (t. III), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, 1728 p.

4. PROUST, M., *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges*, suivi de *Essais et articles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, 1040 p.

5. PROUST, M., *À la recherche du temps perdu* (4 t.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, 7408 p.

Il semble que nous sommes revenus de tout cela maintenant et que nous pensons même, après l'école structuraliste de Barthes, entre autres, que le texte est autonome par rapport à son auteur. C'est un parti pris d'analyse. Car l'analyse aime que le texte soit autonome. Mais il y a quelque chose qui me gêne là-dedans. Quand je peins, je cristallise l'existence. Je cristallise les formes et les êtres. Je pense d'ailleurs que l'art est cristallisation de la vie. Je me rappelle avoir rêvé sur les laves cordées, fraîchement crachées par le volcan de la Réunion. Et j'en tirais un imaginaire de formes inépuisables qui a conduit à la traduction de l'Apocalypse. Je vois comme cette œuvre s'est tissée avec ma vie. Il se peut effectivement que celui qui la voit ait d'autres rêveries que les miennes. Mais ce n'est pas parce que l'œuvre est en réalité impersonnelle ou autonome, mais parce qu'elle appelle d'autres cristallisations chez le spectateur.

C'est aussi le processus que décrit Nerval. La chanson, en elle-même insignifiante, cristallise son imaginaire et le fait rêver aux Filles du feu, à Aurélia. Le problème est donc la qualité de la cristallisation. Mais dans le fond, cette cristallisation cristallise toujours la vie, et la vie est propre à l'artiste. Seulement, elle peut induire d'autres cristallisations à l'extérieur, chez celui qui reçoit l'œuvre. Si la cristallisation est puissante, elle peut appeler une autre œuvre et appeler un autre artiste à naître, un peu comme Kant l'a décrit, de manière intuitive et somme toute obscure. Moi, j'appelle tout cela la cristallisation. Les artistes sont appelés à butiner la vie, comme le dit Rilke (il dit exactement « *beimsen* »), et à en engranger le pollen dans les ruches d'or de l'invisible. Là, ils vivent donc une deuxième fois les mêmes choses, d'une manière plus ataraxique et sereine. Et c'est leur testament transparent qu'ils transmettent. Quelque chose de la vie, magnifié, sublimé, au sens chimique et freudien. Et si j'ai l'impression que l'œuvre n'appartient plus à son auteur, c'est qu'elle cristallise déjà en moi. Il est alors évident qu'il est ridicule de se demander si je peux y lire la vie première. Je peux le faire, évidemment, mais elle apparaîtra comme une branche sèche par rapport à cette délicate construction de cristaux de Koch que la neige pourrait y avoir laissé, ou encore, comme le dit Stendhal à propos de l'amour, ce que le sel de la mine de Salzbourg y aura construit une fois que les cristaux auront fait leur

discret parcours. C'est cela pour moi, l'art. L'art est cristallisation. L'art est cristallisation de la vie.

Étienne BROUZES : Cristallisation, oui. Mais comme processus évidemment, que je crois infini. Je pense que l'œuvre est vivante, qu'elle vit tant qu'elle est dans ce (r)apport particulier avec le spectateur (qui, d'ailleurs, est parfois également acteur ou participe de l'œuvre). Cela me gêne un peu que tu parles de testament, pour cette raison. Certes, il y a un moment où l'artiste doit considérer son travail comme achevé, et c'est sans doute une forme de rupture où l'œuvre semble abandonnée pour sa propre vie (je comparerais volontiers cela au moment où les enfants quittent leurs parents), et l'artiste, comme amputé d'une partie de lui. Mais dans ce moment, personne ne meurt, il y a juste un passage. C'est pour cela qu'il vaut mieux parler d'*apport*, plutôt que de *rapport*. Cet apport, c'est celui de la vie à la vie ; cela me fait penser à une chanson de Philippe Léotard, *Cinéma*⁶. Cet apport de l'œuvre, cristallisation de toujours pour toujours, pour la vie.

Gilbert KIEFFER : La vie est évidemment le moteur de l'art, comme l'haecceité est le moteur de notre écriture actuelle. Tout en étant personnel, nous nous parlons dans une impersonnalité active et interactive. Et nous espérons de ce reflet kaléidoscopique, de nos paroles, que cela aiguillonne de la pensée, la nôtre, celle des autres. Ainsi la vie est-elle le moteur de l'art, une vie sourde qui cherche des échos et des consonances dans l'autre vie, je veux dire la vie de l'autre, celle qui consonne pour un instant avec la mienne, sans que je sache vraiment pourquoi. Mais ce n'est pas la vie première, c'est un double en retrait où l'artiste engrange l'essence des choses, tout le pollen de la première vie.

Je lis Proust. Je plonge dans ce ragot infâme de petites anecdotes ridicules entre les Verdurin et les Guermantes. Et je me dis que tout cela est banal. Et que ces banalités, toutes ces petitesses quintessenciées donneront au fond les meilleures méditations sur le temps et l'art que l'histoire ait produites. Pour que tant de banalités lâchent un tel nectar, il faut quelque part qu'elles

6. LÉOTARD, P., « Cinéma », in *À l'amour comme à la guerre*, Sony, 1990, 12 titres, 57 min.

se soient métamorphosées. C'est là que surgit l'idée d'un retrait de la vie par rapport à elle-même. L'art est dans cette manière de mettre la vie en retrait, de lui permettre de se magnifier, de se sublimer, en un mot de cristalliser. C'est la phrase musicale de Vinteuil qui me vient à l'esprit.

Par là, la phrase de Vinteuil avait [...] épousé notre condition mortelle, pris quelque chose d'humain qui était assez touchant. Son sort était lié à l'avenir, à la réalité de notre âme dont elle était un des ornements les plus particuliers, les mieux différenciés. Peut-être est-ce le néant qui est le vrai et tout notre rêve est-il inexistant, mais alors nous sentons qu'il faudra que ces phrases musicales, ces notions qui existent par rapport à lui, ne soient rien non plus. Nous périrons mais nous avons pour otages ces captives divines qui suivront notre chance. Et la mort avec elles a quelque chose de moins amer, de moins inglorieux, peut-être de moins probable⁷.

La méditation se fait depuis une clairière, une *Lichtung* (Heidegger) non-philosophique. Elle envisage le néant autant que l'être. Tout est finement paradoxal. La phrase a « épousé notre condition mortelle ». Elle n'était donc pas mortelle à l'origine? Elle postulait peut-être, par sa présence, une essence supramortelle certainement illusoire, mais qui nous faisait rêver. Rêver à quoi? À l'avenir Quelle étrange formulation. Ce n'est pas l'avenir de la vie mais de l'au-delà, accroché à l'avenir de l'âme, à la « réalité » de notre âme, dit le texte. La réalité immatérielle de notre plus-être. Et cette œuvre d'art est même un ornement – *parergon* dirait Derrida, en parlant de Heidegger et de l'œuvre d'art. Droit au baroque et au cadre, dans l'œuvre elle-même. Un des ornements « les mieux différenciés » de l'âme voilà ce qu'est l'œuvre d'art. C'est hallucinant. C'est par ce *parergon* qu'on mesure sa présence tellement cette âme est absence et tellement sa présence est maintenant décriée, et pourtant tellement espérée. L'art est donc le cadre de l'âme qui, sans ce cadre justement, ne serait qu'un vain mot. Il est sûr que ces formules sont anciennes, mais elles portent la patine du rêve et nous font du bien. Il n'est pas bien certain non plus que l'âme existe, et Proust le souligne. Mais sa présence est une part de nos rêves, une essence ancienne

7. PROUST, M., « Un amour de Swann », Du côté de chez Swann, in *À la recherche du temps perdu* (t. I), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, p. 350.

qui disait que quelque chose de nous peut subsister après la mort. C'est un rêve que nous poursuivons comme l'alchimie se poursuit malgré la chimie moderne, de manière evhémérienne. Et c'est de manière evhémérienne que se poursuit également la méditation proustienne.

Evhémère avait sauvé les dieux grecs de l'oubli en leur imaginant une histoire humaine. Proust met à l'abri les concepts immatériels, ceux dont la présence se vide et qui pourtant sont heureux à notre être, sécurisants et bienfaiteurs. L'âme, *anima*, le souffle de la présence et la survie dans l'absence du corps. Il y a tant de strates d'espérance dans ce concept patiné, usé par le temps, et hanté d'innombrables rêveries humaines. Les phrases musicales, les toiles où nous projetons nos rêves sont autant de cadres qui profilent la présence de notre âme comme dans la théorie mathématique des cadres, justement. C'est une question de frontières de l'invisible et de cubage des songes, comme disait Leo Ferré. Les œuvres d'art sont des « otages », par elles nous négocions notre survie. Nous les avons maintenues dans la place. C'est le chantage que nous faisons avec l'absolu. La formulation est précieuse, peut-être désuète, mais combien parlante. Avec l'art, nous amadouons la mort et la rendons moins définitive en sauvant quelque part l'essence de notre vie dont nous mettons le cristal à l'abri. Si l'art n'était que vie, il ne pourrait pas nous contenter si profondément dans nos espérances evhémériennes. C'est évidemment de vie qu'il s'agit toujours. Mais d'une frange invisible, plus profonde que la vie dont nous parlons dans le quotidien qui passe. C'est un espace invisible qui soutient nos rêves et dont le réel s'alimente. Pardon, j'ai encore parlé de testament quelque part.

Étienne BROUZES : Comment ce double en retrait peut-il engranger la vie ? Comment ce manque peut-il être un cadre, avec la lourdeur des cristaux amassés ? Comment le penser sinon à rebours, jusqu'à la pensée artistique ?

Cet « espace invisible » n'est sans doute pas une intériorité ni une sorte d'immanence. Je ne pense pas que ce soit l'âme non plus. Plutôt un vécu ou un sentiment, mais vide et non sensible. C'est un moule immatériel pour l'art qui acquiert un lieu et un temps par l'œuvre et l'invention. Pour être en retrait, il n'est pas un excès de la vie mais la vie ordinaire. Tu parles de

chantage avec l'absolu et c'est un ultimatum. C'est une question de survie, je suis d'accord, et c'est pour cela qu'il y a urgence à inventer. Cette vie, c'est le quotidien du génie sans œuvre. Le fond ou le creuset de l'invention. Même la superficialité de la conscience ne s'oppose pas à la profondeur de la vie. Elle en est juste une autre frange, la plus apparente et spontanée. Spontanée, mais secondaire. Ce qui est premier, c'est un sentiment vide et sans histoire sur lequel se déposent les cristaux dont tu parles. Sentiment tourné vers le futur, visant le futur.

Gilbert KIEFFER : Là, il y a un vrai point de différence. Je te lis à travers les images que tu transmets et c'est quelquefois aussi bien que des concepts. L'image est énergétique. Elle porte les *a priori* de la pensée des profondeurs. Mais tu sais bien : parler de la profondeur, du par-delà, de l'en deçà, c'est évidemment toujours rester à la surface des choses comme l'a très bien décrit Deleuze. Or ces mêmes choses deviennent plus riches et plus circonvoquées, de telle manière que l'espace d'approche n'est plus en dimensions entières, mais devient *haussdorffien*. La complexité de l'espace de pensée inclut effectivement l'imaginaire qui porte les marques de la rêverie bachelardienne et de l'intentionnalité originelle de notre personnalité.

Et, à ce propos, ta rêverie des cristaux est à l'opposé de la mienne. Diamétralement à l'opposé. Tes questions rhétoriques portent en réalité des réponses contraintes. Si tu dis « Comment ce double en retrait peut-il engranger la vie ? », tu es persuadé que ce n'est pas possible, parce que la priorité de tout c'est la vie, la vie foisonnante et irremplaçable, unique et sans prix. Mais justement, l'art retient un essentiel de cette vie, d'où l'image du cristal. Quand je dis « un essentiel », ce n'est pas un essentiel conceptuel mais des images, peut-être, qui n'ont de sens pour personne d'autre et qui, une fois cristallisées, deviendront des vérités pour tout le monde. Je pense à l'œuvre de Proust et à sa profonde cristallisation. Je pense en même temps à Deleuze et à son étude du cinéma. Il utilise à un moment une image-concept du cristal en parlant d'un cristal souple, germinant. Il imagine le processus de Koch en action.

C'est exactement de cette manière que la rêverie procède, selon moi. Le processus de cristallisation s'empare de ta vie. Ta vie est alors doublée par lui. C'est dire qu'elle s'enrichit sans se répéter. Elle ne gagne pas tant en dureté qu'en transparence. Toutes les inclusions et les scories se résorbent. C'est le processus esthétique en action. Pourquoi l'artiste entre-t-il dans cette illusion? Parce qu'il en tire une énergie. Et de quelle énergie s'agit-il? de la sienne? Et comment la sienne peut-elle lui revenir? C'est justement le flux de l'énergie et sa particularité, selon moi. Elle ne revient que si on l'a investie dans les choses. Alors, elle revient capitalisée par le processus de cristallisation, réfractée et concentrée par les mille prismes divers. Ce que tu dis alors du cristal n'est plus concordant. Tu le présentes comme un manque (de la vie) et tu questionnes : « Comment ce manque peut-il être un cadre, avec la lourdeur des cristaux amassés? ». Il n'y a pas de lourdeur parce que les cristaux sont infimes, invisibles, et peuvent à certains endroits porter les marques et les teintes même de la vie. Mais on sent leur matière, transparente et inaltérable.

On peut évidemment penser l'art comme part de la vie elle-même, comme présence effective de la vie et modalité de l'être, au nom de l'émotion ou du plaisir. Mais pour moi, c'est un épiphénomène de ce qui se joue plus essentiellement et qui s'est émancipé progressivement de l'univers religieux, d'où c'est parti.

Bon, quant à la pensée, il faudrait la définir. Mais les définitions devraient elles aussi changer en fonction des projections imaginaires. Pour moi, la pensée est du domaine philosophique. C'est une reparlée profonde de ce qui a déjà été pensé. Les expériences limites de la pensée sont la traduction, la repensée d'une langue à une autre et la pensée sans paroles, comme la pensée sourde de l'image, selon les principes des rêveries bachelardienne et phénoménologique, qui n'ont pas encore été vraiment explorés. Tu dis : « Comment le penser sinon à rebours, jusqu'à la pensée artistique? » Dans ce contexte, « penser à rebours » n'existe évidemment que pour l'esthétique et la philosophie, philosophie traditionnelle, différentielle ou non-philosophie. La particularité ultime, selon moi, est que la non-philosophie décrit

en prenant des précautions qui lui donnent une longueur d'avance sur les autres circuits à rebours de la parole d'approche, et lui assurent aussi une dimension vraiment créatrice.

J'aime beaucoup tes formules, comme « le quotidien du génie sans œuvre ». Elles sont poétiques et rappellent les formules de Verlaine :

La vie humble aux travaux ennuyeux et faciles
Est une œuvre de choix qui veut beaucoup d'amour⁸

J'aime ces formules d'humilité et de force, et je pense à toutes ces grandeurs silencieuses de l'esprit qui disparaissent toujours dans le bruit ambiant des trucs politiques, des trucs à la mode. À toutes ces peurs bruyantes, je préfère l'obstination résistante des ouvrages de l'esprit. Et, pour te l'avouer tout net, aux grands flots philosophiques et verbeux, je préfère nettement, silencieuse et humble, l'œuvre grandiose de Mère Thérèse de Calcutta ou de Maximilian Kolbe, ces grands inspirés sans œuvre au sens artistique ou philosophique du terme, mais qui ont fait de leur vie même un moule transcendant pour l'humanité en ne cherchant à être eux-mêmes rien de particulier. Je crois aux trois ordres de Pascal, et pense que l'art s'alimente des ordres qui le dépassent.

Parle-moi de ce que tu expliques, en quelques mots seulement :

Le fond ou le creuset de l'invention. Même la superficialité de la conscience ne s'oppose pas à la profondeur de la vie. Elle en est juste une autre frange, la plus apparente et spontanée. Spontanée, mais secondaire. Ce qui est premier, c'est un sentiment vide et sans histoire sur lequel se déposent les cristaux dont tu parles. Sentiment tourné vers le futur, visant le futur.

J'aimerais saisir très clairement ce que tu entends par là. J'aime que les paroles restent parallèles et se frôlent, comme le *Gestell* heideggerien ou le rôle et le personnage chez Stanislavsky. Je dois me mettre à ta place pour t'entendre, et un peu dans ton histoire pour te comprendre.

8. VERLAINE, P., « La Vie humble aux travaux ennuyeux et faciles », Sagesse, in *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1938, 1600 p.

Étienne BROUZES : Merci, Gilbert, d'avoir écrit « Parle-moi de ce que tu expliques », et pas « Explique-moi ce dont tu parles ». Non pas que ce soit plus facile. Aimes-tu ces nouveaux jouets et monstres en vinyle venus du Japon et des USA ?

Un *local hero* se sacrifie régulièrement pour sauver mon bureau des attaques, il est orange, tout plat avec les yeux en croix. Je ne pense pas qu'il soit malheureux et je prends soin de lui aussi. Il n'est pas beaucoup plus moche qu'une bouteille de vodka vide, cette vieille affiche, ces quelques photos, clichés, reproductions et montages. Mais surtout, ils font tous le même travail occasionnellement, tour à tour, sans relâche – et leur armée ne cesse de croître avec la vie : protéger localement d'une attaque. Ils ne sont pas simplement des repères ou des tours de contrôle. Je ne veux pas essayer de faire de la philosophie ou non-philosophie, c'est tellement évident et chacun a vécu cela. Des cachettes d'où tes cristaux jaillissent pour préserver l'âme. Je crois que pour moi, le beau, c'est tout ce bazar investi de la vie et de sa puissance.

Gilbert KIEFFER : *¡Custodiar a su alma aunque no existiera!* (C'est fort ce que tu dis!) Je retiens l'énergie qui se cristallise autour des mots qui prennent alors un usage subitement poétique parce que quelque chose est en jeu. Quelque chose est en jeu que tu gardes et que tu protèges. Et c'est cela qui est le fond de la cristallisation. Mais ne protégeons-nous pas tous la même chose ? Ou bien laisse-moi voir. Nous protégeons peut-être notre âme, celle qui n'existe pas, le noyau de toutes les cristallisations. Qui n'existe pas ? Tiens, je dois céder à ma fâcheuse tendance de tout représenter concrètement. Je circule dans des milliers de kilomètres synaptiques. Il y a de vrais tunnels électriques qui illuminent mes caveaux de matière. Et dans toute cette construction atomique, je protège ce qu'on m'a transmis comme une idée et que je ne pourrai jamais voir. On l'appelait naguère l'âme. Elle habite les hommes et hante les civilisations.

Dans notre discours, qui est condamné à rester parallèle, je la perçois aussi comme l'immatérielle matière qui me motive à chercher et peindre. Tu t'interposes entre elle et le reste des objets insolites auxquels tu donnes le

pouvoir de mimer une partie de la vie. Les nouveaux jouets dont tu parles ne sont pas de mon horizon. Ils ne sont donc jamais entrés dans l'espace synaptique où une espèce de crypte est réservée à la place absente de ce qu'on appelait mon âme.

Mon camarade, tu es tellement semblable à moi et pourtant si différent. Dans la pantomime de mon être profond et invisible, probablement, à moi-même, pareillement, entrent d'autres objets insolites, mais pas ceux-là. Je peux pourtant imaginer qu'ils auraient pu en faire partie, aussi. Je te vois dans ta chambre qui est une extension où se joue un condensé de la vie. L'important n'est pas l'objet en soi mais ce qui se cristallise autour de ce « *local hero* orange, tout plat avec les yeux en croix », dont tu parles. Il y a là une nouvelle ou un scénario de film que je perçois par intuition. Tu les écris? Il doit y avoir des aventures incroyables qui ont lieu dans l'enceinte de cet univers. Et je ne peux toutes les imaginer. Mais je sais une chose. Ils te tiennent et te retiennent à l'essence de la vie. Je dis l'essence; je pourrais dire le cristal. Et j'ai envie de connaître les nouvelles cryptées de ton monde, camarade, tu sais pourquoi? Parce que tu parles bien des choses.

J'aime ta formule : « Je crois que pour moi, le beau, c'est tout ce bazar investi de la vie et de sa puissance ». Elle est belle comme un cristal bien taillé qui rend des reflets de la lumière qui vient la toucher, ainsi que les reflets de son ombre d'ailleurs, depuis sa masse qu'elle ne peut cacher tout à fait. Je crois évidemment à la loi du « bazar investi par la vie », ainsi qu'à celle de la bonne vieille chanson de Nerval. Mais je vibre surtout quand elle permet de donner des formules qui décrivent si bien ce qu'on aurait soi-même pu ressentir. L'art dont tu parles surgit pour moi quand il y a une interface de toi à moi. Quand quelque chose de ce que tu dis m'aide à dire ce que je suis aussi, et je passe ma vie à rechercher ces choses, car elles profitent à cette âme invisible ou absente dans sa crypte synaptique. Et maintenant, je me demande si cela n'a pas touché les civilisations aussi, un peu de la même manière. Comme la projection d'une immense âme invisible ou absente, en construction sur des siècles. Les artistes en sont les gardiens. Ils transmettent sa vie secrète faite de vibrations invisibles à la surface. Certains en

ont gardé le souvenir : notre âme invisible ou absente vit d'une autre plus grande dont nous sommes les gardiens. Et personne ne nous le dit. Et voilà qu'imperceptiblement, elle sombre dans l'oubli, et nous ne parlons plus que de nous avec une nostalgie que nous ne savons définir vraiment.

Étienne BROUZES : Cher Gilbert, nous déambulons « sous le bleu immobile des terminaisons du ciel » où nos âmes semblent évaporées. Je pense, je veux croire qu'il n'en est rien finalement. Sans doute as-tu raison, et je devrais écrire ces nouvelles, essayer au moins. Tenter de partager. Mais, cela te surprendra peut-être, je ne suis pas doué pour les mises en scène ni pour les arts en général, d'ailleurs. Incapable de dessiner ou peindre, de chanter et danser, de jouer de la musique. Ce que je cache ou protège, je l'ignore. Tête la première dans ce monde, avec – oui, tu l'as bien senti – une certaine nostalgie indéfinissable, la mélancolie entre mes quatre murs. J'amasse ici tous ces petits riens, riens pour personne. Et cet intérieur n'est pas un jardin : un cimetière ? une canche ? où fleurit quoi ?

Je viens de lire sur Internet le jeu de mot « déchets d'œuvre », je trouve cela magnifique.

Gilbert KIEFFER : Je pense, et je le disais anciennement dans une de nos interventions, que la non-philosophie, cette démarche non autoritaire, pouvait aboutir à une nouvelle visualisation de l'ancien, et toujours actuel, partage de la pensée. Un partage intéressant puisqu'il nous replace dans l'image en miroir du départ lui-même, lorsque, chez les Grecs, la philosophie comme rapport humble à la sagesse est née en même temps que la sophistique, cette autre mesure de l'homme. C'est l'envers et l'endroit de la pensée, étant entendu que la pensée n'est elle-même qu'une reparlée de l'esprit. Il y aurait donc deux manières de reparler, et ce n'est pas du tout un problème de vérité. Ou du moins, la vérité n'a pas le visage que nous lui prêtons actuellement dans nos sciences. La vérité existentielle et relative à nos civilisations en même temps qu'à nos âmes, ou du moins, ce que nous plaçons en elles. C'est une foi qui en est la mesure. Et lorsqu'elle disparaît ou s'altère, alors, le tout sombre dans le néant et rien n'existe plus de ce qui nous a fait penser. Car ce qui nous fait penser est une énergie qui nous guide

vers ce que nous ne sommes pas, et qui est la réalité magnifiée de notre « plus-être », comme disait Bachelard. La vie peut être mesure évidemment, mais le *metron* vient de l'homme qui s'y projette. Pour l'art, c'est évidemment pareil, sauf que la parole n'est pas nécessaire, du moins pour ce qui est de la peinture que je pratique. Quand tu parles de la vie et que je perçois ce détachement et cette prudence, cette fatigue même, je te dis que tout cela n'est pas dans ton écriture, élégante, bien pensée parce que bien parlée.

Bon, j'en reviens à la catalyse première de notre propos : le délire rigoureux. C'est quoi rigoureux ? et qu'est-ce qui me garantit qu'il soit rigoureux, ce délire-là, le tien, le mien, le nôtre, au mieux ? N'est-ce pas aussi paranoïaque-critique qu'il faudrait dire ? N'est-il pas paranoïaque-critique, jouant avec la *catarsis* ? jouant, mais n'en ayant pas vraiment besoin, comme un acte surréaliste et non essentiellement freudien pour toi ? pour moi ? Je ne sais pas. Mais là il y a une résistance. Celle de ta palinodie sur l'art et autres propos de repli. Ton texte est chargé de métaphores et d'écriture. Il sonne et vibre de ces rêveries denses et familières qui appellent des résonances autres chez celui qui les lit.

Je pense qu'on devrait écrire une fiction ensemble. Et penser dedans ou à côté. La pensée que nous nous donnons comme objectif et ses codifications « nous » étouffe l'art. Je crois que l'art doit être prioritaire sur la vérité du discours philosophique. D'ailleurs, que cela soit ainsi ou non ne change rien à l'affaire. De fait, le délire est toujours déjà en avance. Et la rigueur est un pâle certificat de conformité, délivré par l'ombre des institutions absentes. Lance ta fiction, mon frère!...

Étienne Brouzes, Gilbert Kieffer

Avril 2011

Bibliographie (matériau)

NERVAL Gérard de, « Fantaisie », Odelettes, in *Œuvres complètes* (t. I), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, 2128 p.

— Aurélia, in *Œuvres complètes* (t. III), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, 1728 p.

PROUST Marcel, *À la recherche du temps perdu* (4 t.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, 7408 p.

— *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges*, suivi de *Essais et articles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, 1040 p.

VERLAINE Paul, « La Vie humble aux travaux ennuyeux et faciles », Sagesse, in *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1938, 1600 p.

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/depsl/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 Werksein*) 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. Rialland) 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 (*Transzendentalen*) – 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 ornithologiques (*ornithologische*) 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 babélieuse » (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 *Quadrupart* 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 *Quadrupart*, 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 irréconciliable, 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 babélie 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 théorique, éthique et esthétique de la raison à l'intérieur d'un unique *organon* systématique-linguistique. Seule la connectivité générale du système philosophique pourra suppléer le manque proprement moderne de ressources reliant et téléologiques de la religion. Néanmoins, rien n'y fait tant que le travail de connexion et de composition philosophique prétend être au service 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'infinimentisation 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 comprendrait 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 abîmes 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 (*Außerungen*) 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 autorévélations 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: 54^b 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'autoaffection 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 (*keimbhaft*) 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 (*Bedeuteten*) – 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 postbabélique, 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 assujetti 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 complètent dans leurs intentions mêmes. Nous voyons cette affinité originare s'annoncer dans un ploiement, un repliement et un codéploiement 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 codéployant systématiquement leurs visées complémentaires. Ce codéploiement synthétique des langues est en même temps un repliement 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 biogéochimique 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'autodonation 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 complémentation 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 (*ihr 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 reliants, 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 « Umweltfizierung » 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'interzone 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 systématité 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* musaïque 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 préférer 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 littéraire, 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 (*Bruchstück*) 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'infinésimal, 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 (*Genichtigkeit*) 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'*eidos* 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 polyphanique de la lettre de l'être, tel est le pouvoir unique et violent (*gewaltige*) 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 étr(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 *eidos* 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'écrivait 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 intérieurement 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 (*beimisch 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, polyphannique, 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, Gallimad, 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].

GIORAN 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. Inventions 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 europaischen 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.

Ouverture de la traduction au paradoxe silencieux du xx^e siècle

La pensée comme structure ou comme intentionnalité, de Claude Lévi-Strauss à Antoine de La Garanderie

GILBERT KIEFFER

Résumé : Parfois, une évidence dissimule un paradoxe, tout comme la lumière se révèle être des vagues et des particules. La perspective philosophique de la traduction révèle un autre paradoxe : la traduction recherche des équivalences et déclenche un processus de réflexion. Chaque pensée semble elle-même être la traduction d'une autre pensée, qui est sa référence même si elle est invisible. Penser c'est traduire, et dans l'étude de la gestion mentale d'Antoine de La Garanderie, l'ensemble du processus semble être une évocation de type auditif première personne, une traduction dans une langue personnelle qui tend à créer un nouveau sens, différent et créatif. Nous espérons que le structuralisme pourrait saisir l'essence de tout cela ; mais il y a quelque chose derrière les structures qui n'est pas structurel. Les structures ne peuvent pas décrire l'énergie de ces paradoxes. La non-philosophie utilise de nouvelles descriptions qui permettent de dépasser cette limitation de la pensée structurale.

Mots clés : phénoménologie, structure, gestion mentale, énergie spirituelle, non-philosophie, traduction.

***Au Unseen Paradox: Translation as Part of a Thinking Process “Per Se”
Between a Structural and an Intentional Description, Beyond Lévi-Strauss’
Structures and Near Antoine de La Garanderie’s Investigation***

Abstract: Sometimes an obvious fact hides a paradox, in the same way as light turns out to be waves and particles. The philosophical outlook of translation reveals another paradox. Translation searches for equivalences and triggers a thinking process. Now, each thought itself seems to be the translation of yet another thought, which is its reference, although it is invisible. Thinking is translation, and in Antoine de La Garanderie’s study of Mental Management, the whole process appears to be an auditory evocation from within a first-person approach, a translation into a personal language, which tends to create a new meaning, a different and creative one. We hoped that structuralism could catch the essence of it all; but there is something behind the structures which is not structural. Structures cannot describe the energy of these paradoxes. Non-Philosophy uses new descriptions which go beyond the limitation of structural thinking.

Keywords: translation, structure, spiritual energy, Mental Management, Phenomenology, Non-Philosophy.

...Comme la lutte d'influence du structuralisme et de la phénoménologie est passée inaperçue, on n'a pas pu prévoir le fait actuel, qui suit la mort de Lévi-Strauss : le fait qu'un retournement, déjà en mouvement, menace la dominante structuraliste de notre pensée...

LIL Y A DES PARADOXES qui habitent nos horizons de pensée tout comme ils habitent la réalité physique elle-même. C'est ainsi que la lumière a pu être considérée tout à la fois comme flux corpusculaire et comme onde¹. Les deux théories sont vraies parce qu'elles donnent chacune un éclairage particulier sur une réalité paradoxale. Disons que c'est un peu la même chose qui se passe quand on parle de la traduction. L'effet de miroir de la traduction, comprise comme « outil qui agit sur le corps de la pensée », est un paradoxe puisque le corps de la pensée lui-même est une traduction... La pensée est de ce fait paradoxale, aussi, puisqu'elle se pense unique (c'est-à-dire comme un processus d'écriture inédite) et qu'elle est en fait également une traduction (c'est-à-dire un processus de transcription d'une source étrangère). Or ce paradoxe peut trouver une explication dans le concept de structure, lui-même paradoxal, puisqu'il doit se penser entre Lévi-Strauss et Antoine de La Garanderie, deux éminents savants qui viennent de mourir récemment... Expliquons-nous sans plus tarder...

DE LA TRADUCTION À LA PENSÉE COMME MÉCANISME DE « L'AUDITIF PREMIÈRE PERSONNE »

Prenons les logiciels de traduction. Malgré toutes les recherches faites, ils se heurtent toujours encore à la difficulté du travail différentiel, car, d'une langue à l'autre, il n'y a pas d'équivalences simples. Cette résistance révèle donc les complexités du processus lui-même.

1. Sur ce sujet, voir l'éloge rendu par l'Académie des sciences à Albert Einstein à l'occasion de sa disparition : « Le dualisme des ondes et des corpuscules dans l'œuvre d'Albert Einstein », consultable à l'adresse suivante : http://www.academie-sciences.fr/activite/archive/dossiers/Einstein/Einstein_pdf/Einstein_eloge.pdf.

La traduction est un travail de repensée, comme l'évoquait tout naturellement Heidegger dans une lettre à son traducteur, Corbin. Or la repensée est une reconstruction sans équivalence immédiate. Elle s'accomplit dans l'espace de l'homme existant, car l'intelligence artificielle n'arrive pas encore à épouser les complexités (« ondoyantes et diverses », comme dirait Montaigne) qui se donnent dans l'esprit de la langue. Et cet esprit insaisissable préside aux structures tout en leur échappant.

Mais ne nous laissons pas dériver trop facilement vers la « maison de l'Être » et autres traductions toutes faites qui balisent les chemins de la pensée (ce sont ces *Holzwege*, ceux mêmes qui se montrent, tout en nous induisant en erreur). Heidegger lui-même, puisqu'il faut bien parler de lui pour commencer, traduisait inlassablement les *Fragments* d'Héraclite et de Parménide, le texte de la Caverne et les poèmes de Hölderlin et de Rilke. Or en les traduisant, il arrivait à chaque fois un fait mystérieux qui a parfois totalement transformé l'optique des traducteurs et autres linguistes professionnels. Cette traduction patiente, tautologique, à fleur de mots, arrivait à dégager une nouvelle cohérence d'ensemble, capable de réorganiser toutes les structures particulières du corps du texte. Était-ce la cohérence qui habitait le texte premier, ou n'était-ce qu'une projection de l'esprit du penseur qui recollectait ainsi tous les événements insuffisamment pensés avant lui, trop rapidement habillés d'évidences ? En tout cas, par cette entreprise, Heidegger a pu lancer toute une nouvelle démarche de pensée philosophique, celle que Deleuze, Derrida et tant d'autres reprendront. Quand Deleuze relit Spinoza, il lui donne une nouvelle cohérence. Ce n'est peut-être plus du Spinoza originel, mais quel était-il vraiment, le Spinoza premier ? Qui peut en garantir l'image authentique ? Le fait majeur dans cette affaire, c'est que le penseur se présente modestement comme un traducteur qui éclaire le texte de l'intérieur, par derrière en quelque sorte, avec ce droit de dire plus (comme disait Saint-John Perse à propos du commentateur et du poète).

De fait, la traduction semble se profiler dans un espace d'action à égale distance entre, d'un côté, la philosophie différentielle postheideggerienne, et, de l'autre, la reformulation auditive à la première personne lagaran-

dienne. Elle perd d'un côté tout le prestige qu'elle gagne de l'autre. Nous allons nous expliquer là-dessus.

La pensée apparaissait jadis comme une sorte d'étincelle alchimique d'un autre monde – intra- ou supramonde. Avec Heidegger, elle se présente comme ayant à sa disposition un texte d'appui, qu'elle traduit. Mais là aussi, la traduction a changé par rapport à la tradition. Elle n'est plus cette recherche d'équivalences faciles dont on ne corrige que l'élégance de formulation. Car les équivalences sont rares. Le traducteur se voit donc condamné à une reparlée du texte initial pour le convertir à l'esprit d'une autre langue. Une traduction de cette essence présente alors, dans son processus réflexif, une étrange analogie avec la pensée elle-même. Il y a cependant une différence entre la traduction première et la démarche différentielle de la philosophie : *la pensée philosophique n'a pas besoin d'un texte de référence pour penser*. C'est du moins ce qu'une longue tradition héritée des préromantiques, de la mythologie du génie, nous a fait croire².

C'est alors que la tautologie heideggerienne fait surgir un point de vue nouveau sur la question : *le sens nouveau est au plus proche de la répétition de l'ancien*. Heidegger traduit Parménide, Héraclite, et fait surgir au cœur du texte un espace de pensée non encore vu par la tradition. Du côté pédagogique maintenant³, la gestion mentale explique que le processus de répétition ver-

2. Il est clair qu'à cet endroit les choses se complexifient. L'art présente les mêmes caractéristiques. On le croirait fait de rien d'humain, taillé à nu dans le silence et le néant, sous le coup d'une sorte d'inspiration divine. On sait que Paul Valéry a parodié cette situation, mais on peut penser qu'elle continue à être active. Si l'on se rappelle les facéties de Duchamp, on se rend vite compte que le « Ceci est de l'art » de l'urinoir ou de la pelle à neige a quelque chose de pitoyablement arbitraire, de hautain qui, plus que jamais, présuppose la mythologie du génie pour fonctionner. On n'imaginerait pas un artiste de l'école de Rembrandt jouer au génie de cette manière, non pas parce que l'époque n'était pas assez mûre pour le comprendre, mais parce que l'artiste devait d'abord se montrer comme un maître de son artisanat, comme quelqu'un qui a une grande tenue technique et pousse loin l'éducation de sa main.

3. La gestion mentale est la description des fonctions mentales en leur activité, par l'intermédiaire de la métaphore du geste. Le geste est un processus accompli qui trouve sa finalité dans des activités spécifiques. Il y a un geste d'*attention* (P1), un geste de *mémorisation* (P2), un geste de *compréhension* (P3) et un geste d'*imagination* (P4). Chaque geste est en soi un processus personnel et complexe. L'ensemble de ces gestes forment une partie du profil

bale de l'auditif première personne – celui qui se parle à lui-même, comme une grande majorité de philosophes le font – est justement la modalité de l'activité d'une certaine catégorie d'esprits, le travail qu'ils mettent naturellement en jeu pour comprendre, inventer, en un mot pour activer toutes les procédures mentales, tant courantes qu'exceptionnelles ou inventives. La plupart des philosophes pourraient alors apparaître comme des gens qui se parlent à eux-mêmes. Ils se reparlent la pensée reçue, préexistante donc, et ne peuvent s'empêcher d'utiliser leurs propres mots pour le faire. Ce faisant, ils ont tendance à dévier quelque peu de ce qu'ils s'apprêtaient à redire. Et, dans l'interstice de cette opération imperceptible, surgit quelque chose comme le sens virtuel, subconscient, nouveau. C'est la formulation nouvelle de ce que l'on croyait connaître et qui, auparavant, paraissait différent ; c'est cela peut-être, la pensée philosophique, celle que Deleuze définissait comme une « créativité conceptuelle illimitée », nous dirions : « parce qu'infiniment reparlée ». *C'est l'infini reparler de la parole qui permet la créativité de la philosophie*⁴.

mental personnel. Il y a des personnes qui travaillent en s'appuyant sur la mémoire de manière dominante. Et ils le font par l'intermédiaire du code auditif dominant. L'idée est qu'à la limite chacun a une évocation qui lui est particulière. C'est une explication suffisante pour attirer notre attention sur le caractère quasi accidentel de la compréhension réciproque exacte. Le schéma de Jakobson se complexifie alors car le locuteur envoie en réalité en direction du destinataire un message codifié dans son code propre, le code du locuteur. Et le récepteur, qui n'a pas forcément le même code, envoie en retour une autre codification pour tenter de décoder le message initial. D'autres le font par l'intermédiaire du code visuel. Les types d'évocation sont les suivants :

- a. *L'évocation de type « auditif première personne »* : toute l'information est codifiée et décodifiée oralement, avec les paroles mêmes du récepteur ;
- b. *L'évocation de type « auditif troisième personne »* : le récepteur cherche prioritairement une information orale, qui correspond davantage à sa nature ; il préfère les paroles de son locuteur aux siennes (d'où la 3^e personne) ;
- c. *L'évocation de type « visuel troisième personne »* : le récepteur préfère travailler sur le mode visuel. Il photographie les éléments et combine des images. Il préfère les livres, les schémas, l'ordinateur, toutes les codifications visuelles qui ne proviennent d'une source extérieure (à la 3^e personne) ;
- d. *L'évocation de type « visuel première personne »* : le récepteur préfère le code visuel, il utilise ses propres codifications visuelles (ses schémas, son écriture, etc.).

4. Constaté cela n'est pas humiliant pour la philosophie. Car comme pour la peinture, dont beaucoup de gens connaissent les procédures, il y a parmi eux les visionnaires et les

À l'origine de tout ce processus, il y a ce fait d'observation pédagogique à propos des auditifs première personne : *ce qu'ils font n'est rien d'autre que redire ce qui était déjà dit avec leurs mots à eux, pour se l'approprier et donc pour le comprendre, avant de l'utiliser à d'autres fins*. Et c'est d'ailleurs le plus beau sort que la pensée puisse s'accorder à elle-même que le fait de se traduire dans une autre parole que la sienne, que celle, originaire, du penseur qui l'a pensée pour la première fois (existe-t-il seulement?). Et la voilà au plus proche de l'art, de la poésie justement. Et l'on comprend encore une fois Heidegger, mais pour d'autres raisons que celles qu'il a invoquées. Cet état de la pensée poématique, « *dichtend-denkend* », est son état naturel, premier. Et cet état pourrait obéir à la description de la gestion mentale quand elle parle du travail d'évocation de l'auditif première personne.

De fait, pour la gestion mentale⁵, la non-philosophie ne se distinguerait pas vraiment de la philosophie. Les deux opèrent sur le mode auditif. Le but de la procédure de pensée de l'auditif première personne est tout d'abord d'assimiler une autre pensée sur le mode du reparler, du reformuler, avec des mots différents. Car avant de penser, c'est-à-dire de créer un espace nouveau par la parole, il faut songer à assimiler ce qui a été dit, à le faire sien – ce qui peut expliquer d'une autre manière la présence de la tautologie au cœur du penser. *La philosophie est peut-être l'espace naturel des auditifs première personne*. Et si *Laphilosophie* ne peut ni le reconnaître ni l'accepter, c'est qu'elle est toujours victime de la problématique platonicienne, réactivée par le romantisme : celle de la génialité, de l'unicité, etc. La non-philosophie, pour sa part, peut le faire, il n'y a aucun *a priori* qui l'en empêcherait.

Et c'est peut-être une hypothèse féconde que celle qui postule que la philosophie est un art de reparler les choses en mode auditif première personne. Elle permet de comprendre les effets de proximité de la philosophie avec les autres sciences humaines, l'analyse littéraire et poétique, la

simplement laborieux. Il y a, pareillement, ceux qui se reparlent pauvrement et ceux qui s'expriment avec puissance, élégance, simplicité et force.

5. Antoine de La Garanderie ne semble pas avoir pris, à ma connaissance, de position en ce sens. C'est moi qui extrapole.

sociologie... Elle permet d'éclairer de multiples faits qui ont été philosophés différemment par le passé. Nous en avons suggéré certains, comme par exemple la correspondance entre le philosophe Foucault et le peintre Magritte à propos du tableau *Ceci n'est pas une pipe*. La communication ne pouvait se faire dans une osmose parfaite puisque le peintre le faisait sur le mode visuel première personne, et le philosophe, sur le mode auditif première personne. Mais il ne faut pas généraliser : tous les peintres ne sont pas visuels, il y en a qui construisent leurs tableaux comme un discours qui appelle les images et qui laisse des traces dans les titres ou dans les textes liminaires, comme Dali par exemple. Lui était visionnaire mais construisait mentalement, sur le mode de l'auditif première personne. Il se peut aussi que tous les philosophes ne soient pas non plus des auditifs première personne. Mais la philosophie, elle, est *programmée dans ce mode d'écriture mentale*, voilà notre hypothèse basée sur la gestion mentale et sur notre propre expérience. Je suppose que Wittgenstein était un visuel. Mais les esprits performants utilisent des procédures de conversion extrêmement efficaces, alors c'est parfois indécidable à première vue... À présent, il s'agit d'aller un peu plus loin. Il ne suffit pas seulement de démontrer que la philosophie est auditive à la première personne, au même titre que la gestion mentale, d'ailleurs (qui elle-même pourrait apparaître comme une sorte de philosophie). Il ne suffit pas de montrer que la loi de l'auditif première personne est la loi même de la pensée⁶.

DU PARADOXE DE LA STRUCTURE ET DE LA LIMITE DES MÉCANISMES DE CONVERSION : STRUCTURALISME ET/OU PHÉNOMÉNOLOGIE

Il faut postuler l'idée d'une opposition plus vaste que celle que nous venons de décrire entre deux démarches, dont la rencontre tourbillonnaire est encore en train de tourmenter le fond de la pensée : *le structuralisme et la phénoménologie*. Pour la philosophie, ce sont deux courants historiques, répertoriés, étiquetés, tout à fait compatibles dans le cadre de l'étude objec-

6. Ce propos devrait d'ailleurs nous mettre à peu près tout le monde à dos mais, liberté oblige, nous persévérons.

tive. En fait, ce sont des *traces réelles* de deux visions antinomiques. Nous interrogerons Kierkegaard, Husserl, Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Deleuze et Laruelle pour chercher à voir plus clair là-dedans.

À PROPOS DES STRUCTURES INÉDITES ET DE LA LIMITE DES TRADUCTIONS :
EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE PAR LA GESTION MENTALE ET EXAMEN DE LA
GESTION MENTALE PAR LA NON-PHILOSOPHIE

Ce qui m'a le plus frappé au cours de ces quelque quinze années passées sur le continent sud-américain, où je vis encore, c'est la croyance que le postmodernisme était l'ultime, complexe et perverse étape philosophique de l'Occident. J'ai d'ailleurs fait un cours en espagnol sur la question et j'ai consigné le tout dans un livre : *Un más allá de la postmodernidad*. Je postulais, et c'était facile pour moi, qu'il devait y avoir un par-delà, un au-delà presque de la postmodernité dans l'espace non-philosophique, que je connaissais assez bien. Je voyais très bien, depuis la non-philosophie, les routes que la pensée avait parcourues dans une sorte de synchronie créative – c'est au fond ainsi que je pourrais définir la non-philosophie, phénix des philosophes dissidents et non autoritaires.

Il me semblait que, par une sorte de mirage de mots, la révolution post-moderne en avait caché une autre, beaucoup plus importante et lourde de conséquences. Elle nous était d'autant plus cachée que nous en étions trop imprégnés : je veux parler du structuralisme et de la phénoménologie. Ce que je vais dire à présent n'est pas une vérité universitaire orthodoxe.

Je commence par une anecdote. J'étais étudiant en lettres à la fin des années soixante-dix. On étudiait *Les Travailleurs de la mer*⁷, extrait après extrait. Le texte était devenu impersonnel. On y lisait d'innombrables structures extrêmement intéressantes. À un moment, dans l'épisode de la pieuvre, l'assistant s'est mis à évoquer Bachelard et les rêveries de la caverne souterraine. C'est la première fois que j'entendais parler de Bachelard. Je me mis

7. HUGO, V., *Les Travailleurs de la mer* (3 vol. in-8°), Paris, éd. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1866, 928 p.

à lire *L'Eau et les Rêves*, *L'Air et les Songes*, *La Terre et les Réveries du repos*, etc. On pouvait effectivement lire Bachelard par le structuralisme. Il se pliait en apparence assez facilement à l'exercice. Mais autant le structuralisme collait bien à la spécificité des observations du texte, autant Bachelard paraissait loin de lui mais plus proche de moi. Je ne pouvais, à l'époque, analyser correctement cette étrange impression. Il me semblait qu'il y avait une imperceptible différence. La philosophie m'a plus tard montré le Bachelard complémentaire, celui de l'épistémologie, du *Nouvel Esprit scientifique*, celui, au fond, de facture postmoderne, au sens que Lyotard donnera à ce mot. Si l'esprit rajeunit avec la science, c'est qu'il est en fait vieux de connaissances non remises en question. Or ces fausses certitudes scientifiques sont en fait des rêveries qui alimentent encore l'art⁸.

À cet endroit, Bachelard renouait avec Jung plutôt qu'avec Freud et sa psychanalyse autoritaire. Dans l'étude des rêveries, l'énergie est traduite par une description en action, de caractère phénoménologique. La rêverie est une énergétique spirituelle, selon Bachelard. Elle est donc marquée par une projection du rêveur, une intentionnalité phénoménologique, au cours de laquelle l'énergie se ressource. Le rêveur participe à l'énergie de la terre, de l'eau, du feu... Il accorde à ces fantômes une énergie spirituelle et la reçoit en retour, capitalisée par une dimension épique et imaginaire. On peut concevoir la puissance que Géricault a dû mettre dans son *Radeau de La Méduse* et la grandeur énergétique qu'il a reçue de cette vision épique des éléments déchaînés, qu'il a su construire. Plus rien à voir avec le fait divers premier du naufrage de *La Méduse*. On pense aussi au peintre russe Ivan Aïvazovsky, à sa mer déchaînée, à la grandeur presque métaphysique de l'opalescence des vagues, lorsque le vert transparent de la masse d'eau se voit suspendu au creux d'une mer déchaînée. Et l'on songe aussi à des rêveries plus douces mais non moins galvaniques... comme celles de Verlaine qui, de sa prison,

8. On voit bien le paradoxe à l'œuvre chez Bachelard : d'un côté, une rationalité postmoderne, de l'autre, une énergétique non cadrée par cette autorité, libre donc et intentionnelle. Seule peut l'approcher une autre vision de l'inconscient, une vision non autoritaire, une taxinomie jungienne.

habite le large et se projette dans le vol tridimensionnel d'une mouette qui rase les flots :

Je ne sais pourquoi
 Mon esprit amer
 D'une aile inquiète et folle vole sur la mer.
 Tout ce qui m'est cher,
 D'une aile d'effroi
 Mon amour le couve au ras des flots. Pourquoi, pourquoi?

Mouette à l'essor mélancolique,
 Elle suit la vague, ma pensée,
 À tous les vents du ciel balancée,
 Et biaisant quand la marée oblique,
 Mouette à l'essor mélancolique⁹.

Et c'est mieux que le *suave mari magno*, ce plaisir de voir depuis la terre ferme les dangers que court le monde ; car c'est une manière de rêver son propre moi au cœur de l'énergie du monde. Et ce ne sont pas les structures seules qui nous transporterons. *L'énergie échappe aux structures qui servent à la décrire.*

De fait, il y a là quelque chose qui échappe au structural, au structuralisme, et qui se laisse toutefois décrire en structures. C'est exactement ce que je voulais dire, c'est ce qui me fascine dans la philosophie de François Laruelle, dans la pédagogie d'Antoine de La Garanderie, dans les rêveries de Bachelard. Il y a là quelque chose de puissamment personnel qui s'exprime aussi sur le mode général structuraliste, mais ne se réduit pas à lui.

Sans énergie, les structures se dégonflent en conventions mortes. Quelle est la structure qui peut décrire l'énergie des structures ? Il n'en existe aucune, car, à cet endroit, commence la phénoménologie de projection du rêveur, du penseur, de l'artiste, du croyant... Et sans cette ferveur, les structures sont lettres mortes...

9. VERLAINE, P., « Je ne sais pourquoi », Sagesse, in *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1938, 1600 p.

Et je songe aussi au *Traité d'histoire des religions*¹⁰ de Mircea Eliade. Je me rappelle l'image de l'éléphant et du microscope dans ce texte. « La science moderne a rétabli un principe que certaines confusions du XIX^e siècle avaient gravement compromis : *C'est l'échelle qui crée le phénomène*. Henri Poincaré se demandait, non sans ironie : “Un naturaliste qui n'aurait étudié l'éléphant qu'au microscope, croirait-il connaître suffisamment cet animal”¹¹ ? » Eliade utilise cet exemple pour parler analogiquement de l'esprit de l'étude de l'histoire des religions : l'échelle ne vise pas ici à mesurer l'intensité de la foi des religions par des critères objectifs et quantifiables, mais à se mettre *à la mesure* de l'individu qui croit, d'admettre ses erreurs (de datation, d'interprétation historique), de comprendre, par sympathie pour sa foi, le système en lequel il croit. C'est une compréhension *intensive*. Et Mircea Eliade de continuer de manière tout à fait prophétique, en invoquant la phénoménologie :

La phénoménologie, dans son effort pour étudier ce qui se montre, de la façon même dont il se montre, cherchera à analyser les différentes formes que peut prendre l'expérience religieuse. Il ne s'agit pas seulement de bien distinguer les formes religieuses élémentaires, comme le sacrifice, la prière, les fêtes, etc., mais d'approfondir la description spécifique de chacun des comportements typiques d'une religion. C'est ainsi que l'on apprendra à se dégager du modèle chrétien que l'on a eu souvent tendance à considérer comme le paradigme par excellence ou l'idéal vers lequel devaient tendre toutes les religions. La réalité est autrement plus complexe¹².

Mircea Eliade se revendique donc d'une certaine « phénoménologie des religions » (l'expression est prise du texte). Mais on voit son embarras conceptuel, parce que les critères qu'il applique à la phénoménologie pourraient être remplis par le structuralisme anthropologique¹³ (le critère

10. ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque histoire », 2004, 395 p.

11. *Ibid.*, p. 11.

12. *Ibid.*, p. 18.

13. On se rappellera qu'à la même époque, à quelques années près, Lévi-Strauss liait la méthode linguistique à l'étude des faits sociaux et religieux. C'est là qu'est né le structuralisme. C'est un système légèrement postérieur au texte de Mircea Eliade. On sentait bien que des choses semblables se cherchaient à la même époque. Mais le structuralisme a envahi toute la sphère de recherche et cette autre intuition est restée comme en suspension.

d'ouverture à l'autre, l'objectivité, la sympathie, etc.). Or ce qui fait la différence, c'est peut-être cet engagement de sympathie qui doit se départir de son point de vue premier (dans ce cas, le christianisme), sans pour autant avoir la prétention d'être objectif. Mircea Eliade est d'ailleurs contemporain de Lévi-Strauss qui lui a survécu plus de vingt ans (et c'est peut-être une des raisons qui a favorisé l'assimilation de la phénoménologie des religions à l'anthropologie structurale du religieux). Mircea Eliade et Lévi-Strauss étaient tous deux contemporains de ce tourbillon qui saisissait le réel entre structure et intentionnalité. La structure n'a pas d'intentionnalité. Elle est vue de l'extérieur, elle a une valeur de synthèse qui permet des comparaisons. Et l'intentionnalité *n'a* ou *n'a pas encore* de structure. La phénoménologie peut se décrire en structures, mais ces mêmes structures sont toujours dépassées par le regard intentionnel qui les habite, et qui est l'aspect justement existentiel et kierkegaardien de la structure – celui qui déborde, celui qui échappe. Il y a donc là, dans les années quarante-cinq du siècle précédent, un tourbillon paradoxal, signe d'une grande activité de recherche qui se poursuit toujours.

DES ESPACES NON AUTORITAIRES HABITENT AU PLUS PROFOND DES STRUCTURES. LES TÉMOINS DE LA NON-STRUCTURE

Nous établirons à présent une convention de lecture. Nous appellerons « non-structure » ce point de vue qui fait apparaître, dans le concept, une certaine énergétique, invisible au structural. Pour élargir à présent la parenthèse, je remarque que ce qui m'a toujours fasciné, c'est la présence d'une pensée non autoritaire au cœur même de la non-structure – celle de François Laruelle, de Bachelard, d'Antoine de La Garanderie, celle de Milton H. Erickson ou celle de Mircea Eliade, de Saint-Exupéry. Elle énonce quelque chose dans la structure qui échappe au structuralisme. Et cela répond peut-être déjà à l'étape suivante de notre maturation, qui pourrait alors nous faire enfin sortir de notre impasse structuraliste.

François Laruelle est le premier témoin de la non-structure. C'est en fait le dernier que j'ai rencontré dans mon parcours. C'est le premier dont

la pensée s'est proposée de théoriser pleinement cette non-structure. Il a apporté les outils nécessaires à cela. *Théoriser ce qui reste en marge de la structure comme sa part invisible, la part de l'humain comme homme ordinaire*. Le point focal de la pensée théorique non-philosophique est devenu de ce fait l'Un, plutôt que l'Être. Quand tout le monde est dans l'erreur, la seule manière qu'il nous reste pour parler de la vérité est le mode indirect, détourné. Parler en théorie de l'homme ordinaire alors qu'on ne peut plus en parler simplement, toutes les positions étant déjouées, rendues caduques par l'ironie, intégrées dans les systèmes mixtes¹⁴. Il faut donc conquérir, au cœur de la théorie, une présence de l'ordinaire, de l'humain, mais pas une de ces présences déjà reprises et intégrées par la philosophie elle-même comme l'humanisme, le personalisme, l'existentialisme, etc. Pour François Laruelle, le combat se situe au niveau théorique et non seulement conceptuel. Il faut inscrire par le « non- » (par la description théorique selon le point de vue généralisé, sur le modèle de la relativité) la présence de l'homme ordinaire – l'oublié de tous les systèmes, toi et moi – dans le cœur de la pensée, là où se décrivent les grandes options. Je crois cette démarche tout à fait nouvelle et extrêmement prometteuse. En effet, elle ouvre sur deux espaces tabous de la pensée philosophique : *la sophistique et la sagesse*. Par la philo-fiction, la non-philosophie de François Laruelle ouvre sur un nouvel espace sophistique fécond. Par l'ouverture à la pensée du « non- », il laisse un espace à ce qui est vibrant d'humanité mais qui néglige le philosophique parce que trop desséchant, trop asservi à des dogmes et des autorités... Ce sont deux espaces qui ressortent de la nouvelle ouverture non autoritaire qu'il a pu conquérir. Ce sont deux profils d'avenir de la non-structure et un vrai et clair dépassement du structuralisme ambiant.

Le deuxième est Antoine de La Garanderie. Je l'ai rencontré à Lima, au Pérou, lorsqu'il cherchait à implanter la gestion mentale en Amérique du Sud. J'ai suivi ses formations parce que lui-même était personnellement présent. Il avait l'habitude de citer Bachelard. J'ai bien compris que dans

14. Entretien personnel avec François Laruelle, juillet 2010.

sa pédagogie, c'est le « plus-être » qui était au centre¹⁵. L'originalité de la démarche est d'avoir inscrit dans le schéma de la communication un nouvel élément : *l'évocation*. Et l'évocation, c'est justement la marque de l'individu, ce qui obéit à des structures descriptives, mais qui s'en détache également par une facture propre, complexe, personnelle. Antoine de La Garanderie a introduit la personne au cœur de sa pédagogie. Et cela ne veut pas dire « l'élève roi », formule dont on peut être fatigué à juste titre. Cela signifie que *l'individu est porteur d'un inédit jusque dans ses erreurs*. Il faut travailler ses procédures d'évocation pour redresser la performance propre. Pour cela, il faut d'abord les connaître. Cette haute vision de l'être humain le plus humble, dans sa très grande complexité, est un nouveau signe. J'ai toujours ressenti, dans la théorie d'Antoine de La Garanderie ainsi que dans son exemple vivant, une grande sympathie pour l'humain. La gestion mentale peut évidemment aussi se lire comme un ensemble de recettes pédagogiques, mais il faut aller « au grain des choses et non à la paille des mots », disait Antoine de La Garanderie. Et le grain, c'est l'erreur humaine avec sa codification particulière, subtile, dans l'évocation. Et l'évocation, c'est justement cette part ultime qui échappe à la structure parce qu'elle est infrastructurelle et complexe, vivante, vibrante.

Le troisième témoin est Bachelard. Il est un grand penseur du non, sur une modalité qu'on n'a pas encore fini de comprendre. D'un côté, par son concept de « philosophie du non », il anticipe l'idée de postmodernité de Lyotard, le non étant un principe de vérité généralisé, et donc de relativité, qui inclut la relativité d'Einstein, le quantique, et met fin à « l'âge professoral » où l'on enseignait le scientifique de manière doctrinaire. D'un autre côté, il montre des points de résistance : les rêveries dont nous venons de parler (elles représentent des certitudes anciennes qui se sont réfugiées dans un univers poétique et mythologique, celui des quatre éléments par exemple, qui n'existent en somme que pour l'esprit rêveur). Pour la science, le feu est un phénomène d'oxydation qui se définit par une agitation moléculaire. Il

15. Le « plus-être », expression que Bachelard utilisait pendant ses cours, lorsqu'il enseignait à l'université. C'est Antoine de La Garanderie, lui-même qui me l'a appris au cours de ma formation en gestion mentale à Lima (Pérou), à la fin des années 90.

n'y a pas d'élément feu. C'est Lavoisier qui a montré que l'air pouvait être décomposé en des éléments plus petits encore. L'élément eau n'existe pas sur la table de Mendeleïev. Mais l'eau habite des rêveries d'*anima*. Bachelard utilise ce concept de Jung pour élaborer une psychanalyse libératrice de l'esprit scientifique. Mais ce faisant, il succombe au charme d'*anima* à son tour, et décrit les plus beaux livres d'analyses littéraires sur les longues rêveries irrationnelles autour des éléments. Et c'est là que surgit à nouveau ce qui est irréductible à la seule rationalité structurale. Bachelard compare souvent sa méthode à une psychanalyse tout autant qu'à une phénoménologie. Effectivement, cela ressemble fort à une psychanalyse, mais pas une psychanalyse punitive, une psychanalyse jungienne. Il y a des réalités qui empêchent l'esprit de rajeunir par la science. Ce sont les rêveries qui encombrant notre esprit de fausses évidences et qui sont dures à relativiser, parce qu'elles ont rempli l'espace mental pendant des millénaires, alimenté des pensées philosophiques et des rêveries, existentielles et poétiques.

C'est dire leur influence énergétique. Il faut donc les psychanalyser pour réduire leur pouvoir d'empêcher les réussites rationnelles. Or ces rêveries font vivre les quatre éléments comme des évidences spirituelles tout au fond de notre personne. Elles nous impliquent très profondément, essentiellement pourrait-on dire. Elles chargent d'énergie le rêveur. Elles sont donc nécessaires à notre développement. Elles conditionnent notre équilibre propre. Nous ne pouvons pas être neutres en cela ; *nous vivons de l'énergie de nos rêves parce que c'est une énergie induite*. Elle vient de nous. Or seules les grandes rêveries arrivent à les allumer en nous. Mais nous les poursuivons d'un intéressement intentionnel. Nous vivons les évocations de l'eau dormante comme une participation de la nature. Par la contemplation directe ou par la lecture d'un texte littéraire qui l'a déjà évoquée, et peut donc nous la faire revivre, nous vivons l'énergie secrète des choses, celle que nous y avons projetée en réalité. Et de fait, elle nous accorde une force bienfaisante, lénifiante. L'énergie de la rêverie échappe au cadre des structures et obéit à une intentionnalité projective puissante. Bachelard est penseur et artiste. Il provoque toutes les entreprises classificatrices par ce double aspect. Il a

toujours accompagné mes méditations d'étudiant et d'artiste... Je le mets en troisième place... il me semble que je l'ai déjà rencontré tellement je l'ai lu.

Le quatrième témoin est Milton Erickson. C'est le plus grand hypnotiseur de tous les temps. Il a réussi à relativiser la dimension autoritaire de l'hypnose qui remonte à une longue tradition depuis l'abbé de Faria, et déjà avant lui. J'ai toujours été fasciné par son œuvre, son exemple. Il savait se mettre au service de ses patients dans les phases préparatoires à l'induction. Alors qu'à son époque, l'injonction, les phrases déclaratives, affirmatives, étaient nécessaires à la mise en transe, lui a montré que des déclarations ouvertes, interrogatives, dubitatives, des choix multiples, des conditionnelles, pouvaient avoir plus de force que des ordres traditionnels. Il a choisi une hypnose qui *se calque sur le langage du patient*, sur son monde propre et lui propose des choix possibles. Il a postulé l'Un bien avant de le penser. Il variait les conditionnements de transe, il s'adaptait à chaque cas et inventait des méthodes pour coller à chaque histoire. Il n'y avait pas de structure rigide, autoritaire, invariante dans son travail de praticien. Évidemment, on peut toujours décrire du structural dans les cas qu'il nous a présentés, mais c'est l'aspect inventif, personnel, qui colle au langage propre de ceux qui lui sont confiés, c'est cet aspect qui est frappant. Il avait le souci de l'Homme.

Les théories de la communication modernes lui doivent tout, mais, évidemment, elles ne reconnaissent pas sa présence inventive au cœur de leur démarche. Sa conception de l'inconscient est absolument originale et tout aussi performante que celle de Freud. Pour Milton Erickson, l'inconscient est un grenier où l'on peut trouver des tas de choses abandonnées et qui peuvent servir. Il pensait que chaque individu avait dans ce grenier de quoi le tirer d'affaire, de quoi le guérir, de quoi calmer ses souffrances. C'est une foule d'anecdotes qui enrichissent ses livres. Seuls les faits de la vie sont essentiels parce qu'ils alimentent la pensée de leur présence unique et éphémère. Milton Erickson était un original. Je définis l'originalité comme cette particularité irréductible, cette marque inaliénable de l'homme, seul et unique, présent derrière la structure. *Être homme par excellence, avant tout*, c'est

cela être original. Or peu le sont, happés qu'ils sont par les autorités, les conventions, qui nous définissent et nous perdent.

La vie humble aux travaux ennuyeux et faciles
Est une œuvre de choix qui veut beaucoup d'amour¹⁶

Telle est la parole du poète Verlaine. C'est aussi la marque de l'homme, de sa grandeur, de son endurance à l'épreuve. Il avait un sens de tout cela, Milton Erickson, paralysé lui-même à plusieurs reprises des suites d'une polio. De là, il avait appris à parler à l'homme premier, toujours présent sous les couches formelles et sociales. Il aidait les gens à vivre et à mourir dans la dignité. Et pourtant, dans cette simplicité première, il a inventé de nouvelles syntaxes : le *double bind* notamment. L'originalité est première ; si elle est là, les inventions structurelles suivent. Elle se façonne dans les sous-couches de l'homme.

Je songe au quatrième témoin, maintenant, qu'une curiosité dilettante m'avait fait découvrir sur les rayons peu consultés de la bibliothèque universitaire : Mircea Eliade. J'étais frappé par son énorme vision des réalités culturelles et religieuses. Il y avait là plus qu'une neutralité objective : une vraie sympathie à l'égard du religieux, une sympathie documentée d'un homme de foi et de rêves qui voit dans l'humanité des parcours de l'esprit. Certes, son travail est contemporain du structuralisme naissant, parallèle à lui, mais on y percevait plus qu'une étude des structures. Ce qui le signalait, c'était évidemment l'amplitude de ses synthèses d'une civilisation à l'autre, mais surtout la présence de ce que j'appellerais « l'archéologie de l'esprit ». Quand l'esprit n'est plus là, on ne peut en faire qu'une archéologie non-structurale, comme Mircea Eliade le faisait dans son *Traité d'histoire des religions*¹⁷. Car l'esprit, c'est justement ce qui peut alimenter les grandes structures des civilisations ; mais il peut aussi disparaître, s'affaiblir et se transformer, se fixer sur des formes d'expression différentes... C'est pour cette raison que les contes et les fables, par exemple, auront pu retenir des

16. VERLAINE, P., « La Vie humble aux travaux ennuyeux et faciles », Sagesse, in *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1938, 1600 p.

17. ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, *op. cit.*

états anciens religieux qui sont tombés dans l'oubli ou qui ont été opprimés par une grande religion dominante. Il faut donc faire une recherche patiente de manière à jauger l'énergie dans les marques vides de sa présence. L'inapparente « archéologie de l'esprit » est une part importante du *Traité d'histoire des religions*¹⁸.

Le cinquième témoin de la non-structure est Saint-Exupéry. Et la remarque pourrait prêter à sourire tant on croit connaître cet auteur qui est à mon sens un non-philosophe avant la lettre. Non pas un non-philosophe qui explore les effets des nouvelles sophistiques, mais un penseur qui est indifférent à *Laphilosophie*, partant de l'idée que : « La terre nous en apprend plus sur nous que tous les livres. Parce qu'elle nous résiste¹⁹. » Il est de la race des Herman Melville, des André Malraux, ces aventuriers de la connaissance. Pour lui, il y a une initiation à la pensée par la vie elle-même, et non seulement par la pensée référente, comme nous l'avons signalé au début de cet article. La vie offre des points de résistance. De fait, elle est riche d'enseignements. C'est cette source qu'on appelait anciennement la sagesse. Une source non officielle, non orthodoxe²⁰. Ce qui est intéressant dans le cas de la non-structure exupérienne, c'est qu'elle fait la description d'elle-même. En même temps qu'elle fait le procès de l'intelligence, elle redéfinit l'esprit (*Pilote de guerre*²¹). Dans ce dernier ouvrage, Saint-Exupéry aviateur raconte comment il a pu risquer sa vie dans une mission impossible sur Arras alors que la guerre était déjà perdue (nous sommes en 1940).

C'est à ce moment qu'avec une acuité non littéraire, mais véritablement existentielle, devait se poser la question de l'absurdité du sacrifice (car c'était effectivement le moment où la philosophie de l'absurde s'imposait dans

18. J'ai en projet un ouvrage qui portera ce titre et qui travaillera à penser une épistémologie des marques d'énergie de l'esprit dans les ouvrages de la tradition. L'esprit ne s'enseigne pas, il laisse des traces. Et même lorsqu'il disparaît, il laisse des marques vides de sa présence.

19. Première page de *Terre des hommes*.

20. En République dominicaine, je vais publier en anglais, fin 2013, un texte sur la non-philosophie de Saint-Exupéry, retraduite en système philosophique et/ou non-philosophique, sous le titre *Beyond the Tale of the Little Prince*.

21. SAINT-EXUPÉRY, A. de, *Pilote de guerre*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1942, 245 p.

l'idéosphère). On parle de non-philosophie dans le cas de Saint-Exupéry parce qu'il néglige de se placer sur un plan systématique. Inutile, la vie parle d'elle-même avec ses résistances. Dans son avion, pris dans le feu croisé des batteries anti-aériennes de l'ennemi qui dessinent au-dessus de lui comme une coupole de feu, il a la révélation de la cathédrale. Il voit l'héritage spirituel dont il est l'héritier. Il reconnaît, au cœur même de sa pensée agnostique, qu'il est l'héritier du monde chrétien. Il revoit le réseau de liens qui le relie à la cathédrale des hommes de sa civilisation, jusqu'à l'idéal révolutionnaire dont il médite la symbolique chrétienne. La liberté, que vaut-elle s'il n'y a rien de supérieur en quoi nouer cette liberté? *Idem* pour la fraternité et l'égalité. Cet idéal porte la marque d'une civilisation qui a mis l'Homme au centre de tout. *L'Homme est la clé de voûte de la cathédrale de l'esprit*. Mais l'esprit peut parfois se taire aussi. Ce silence était bien là en 1940, il en a eu conscience. Il y a une vraie dimension visionnaire chez Saint-Exupéry. L'esprit se tait quand l'amour ne parle plus et qu'alors, on ne comprend plus un pays, une religion. Pendant ce temps, l'intelligence est toujours active parce qu'elle est permanente, mais la voix de l'esprit est intermittente et l'intelligence ne peut nous aider à retrouver l'énergie première qui nous habitait. Or si l'esprit ne parle pas, ou plus, alors, ce qui nous unit s'abîme dans l'indifférence généralisée... Car le ciment de ce qui nous unit échappe aux structures, qui peuvent encore subsister quelque temps. Cependant, lorsque le feu en est parti, le tout naufragera d'une manière en soi indifférente, mais qui est inscrite dans les choses par la perte de l'esprit.

La présentation de quelques-uns de ces témoins nous questionne. Alors que dans l'optique courante, la structure est devenue un modèle que l'on place sur un *corpus* pour en mesurer les écarts – elle est comprise comme un module de pensée préfabriqué que l'on peut intégrer dans tous les contextes –, selon le point de vue non-philosophique, elle touche à l'individu et à son irréductible, unique et éphémère présence, à travers tout ce qui est irrationnel en lui – et ce qui est irrationnel, c'est ce qui est directement humain, ce dont les études structuralistes ne touchent que la forme extérieure, descriptive... Car ce qui est préfabriqué domine la scène, tout en ne provoquant chez l'Homme qu'un réflexe taxinomique, inapte à décrire

l'énergie première qui habite le cœur même de la structure. De fait, cette dernière, comprise dans le cadre non-philosophique comme non-structure, fait signe en direction d'une sorte d'énergie immatérielle, informelle, première, qui fait la vie des modèles mais échappe à l'analyse structuraliste.

QUEL EST L'AVENIR DE LA NON-STRUCTURE ? DESCRIPTION DE L'ÉNERGIE DES STRUCTURES

Il doit y avoir une non-structure propre à chaque œuvre d'art spécifique, comme il y a une non-structure propre à chaque pensée personnelle, à chaque erreur. Cet *a priori* présuppose une vision elle-même inédite de la structure. En effet, dans l'optique courante, la structure est tout ce qui n'est surtout pas individuel, ce qui porte plutôt, dans l'acte occasionnel, les traces du généralisable, du commun, de la totalité...

Une nouvelle approche commence déjà à se profiler avec la structure comme module de pensée inédit parce que double ou ambiguë : avec son aspect structural extérieur, et son aspect énergétique intérieur. En pratique, il faut donc s'habituer à voir la structure dans son unicité généralisable comme dans le concept deleuzien d'« haecceité ». Avant, une structure de l'originalité était une absurdité en soi. Or il m'a toujours semblé que la recherche de ce type de non-structure était au fond la chose la plus importante, car on pouvait espérer y saisir la créativité en action. Il fallait donc réformer nos certitudes et lever tous les lieux communs de la pensée, libérer l'esprit de ses *a priori*.

Pour moi, la création était depuis toujours le centre de toutes mes préoccupations, pratiques et théoriques. Je me rappelle être entré en complicité de création avec un adolescent à tendance autiste qui avait de fortes difficultés scolaires. J'avais remarqué qu'il écrivait des poèmes d'amour pendant le cours. Je l'ai donc surpris un jour. Au lieu de le gronder, je lui ai dit : « Tu aimes t'échapper dans ton monde, plonger et y trouver du mystère. Tu as cette force de création qui te guide. Elle t'aidera à tout surmonter... » Je lui ai demandé ensuite s'il me permettait de lire ses textes... Il n'était pas telle-

ment d'accord. Je lui ai fait savoir que je saurai attendre ce moment où il me jugera digne d'entrer dans son monde. Je ne voyais pas d'inconvénient à ce qu'il fasse en même temps autre chose que ce que je lui demandais pendant le cours. « Il y a bien des gens, lui dis-je, qui ont cette faculté de pouvoir faire deux choses à la fois. » J'avais été comme cela dans le passé sans avoir été un très bon élève... Et peu à peu, il m'a montré ce qu'il écrivait tout en écoutant ce que je lui disais. C'est presque incroyable, mais le pouvoir de créer peut tenir lieu d'intelligence. La formule est peut-être trop forte, trop rhétorique. Passons... J'en étais arrivé à faire cours tout en lisant les textes de mon jeune ami, le « cancre-poète ». Je me permettais même d'écrire dans son texte, de transformer les choses. De là cette complicité de création qui l'a peut-être aidé vers la connaissance²².

On n'a pas suffisamment pensé la création en elle-même. Et cela du fait que les outils que nous avons sont justement des outils universels, très peu adaptés à décrire cette spécificité qui invente. Au fond, nous ne saisissons de la création que ce qui est commun, et nous devinons en ce qui reste, en ce qui nous échappe, cet inédit qui dépasse les structures telles que nous les entendons. Quelle est donc la marque structurelle de l'inédit? Est-ce qu'il y a seulement des structures de l'inédit? des marques essentielles, plus profondes? Est-ce que c'est ce qui reste quand les structures ne parlent plus, le reste à dire, en somme?... Voilà les questions premières.

J'interroge l'inédit racinien. Je vois dans la poétique tragique de Racine une grande marque, une véritable structure racinienne de l'art. Je pouvais la définir intuitivement. Quand on sait que le tragique, depuis la tragédie attique, est le combat de l'homme et du destin, de l'homme qui veut outrepasser son rôle, de l'homme *hybris*, alors la marque racinienne aura été d'actualiser cette conception. Et comment cela? En y introduisant du janséniste, de ce jansénisme qui l'a fasciné et contre lequel il a lutté toute sa vie. Le destin de

22. Livre en préparation : KIEFFER, G., *La Gestion mentale outre-mer et à l'étranger*. Il totalise dix ans de recherches en milieu bilingue et utilise des centaines d'études de cas. Il développe très clairement les points de vue qui apparaissent dans cet article de manière seulement allusive.

Phèdre prend figure de prédestination. Le mythe antique a été marqué par la doctrine de la grâce. Phèdre est comme ce chrétien qui devrait se rendre compte qu'il a été condamné à la déchéance pour l'éternité, ce chrétien à qui il manque la grâce spéciale d'un Dieu. Le tragique racinien est marqué d'une certaine modernité prébaudelairienne. Et ce n'est pas tout. Dans ce mélange inédit vient se couler une poétique de nature hyperbolique, quelque chose qui vient du plus profond de l'être, un cri des profondeurs, quelque chose d'extrêmement audacieux qui vient se heurter de front à la bienséance. Du fond de cette poésie barbare, se dresse l'amour face au destin, un cri de grandeur et de désespoir, quelque chose de non cartésien qui échappe à la raison et à la volonté, quelque chose d'animal et de profondément vrai qui bouleverse et enflamme l'alexandrin, tout en respectant son impeccable forme. C'est cela la structure spécifiquement racinienne, pour moi.

Je prends Samuel Beckett maintenant. Presque dans le même registre... Je considère *En attendant Godot*, ce spectacle clownesque, comme une nouvelle forme de comique, un comique inquiétant – selon la terminologie freudienne : *unheimlich*. Et l'inquiétante étrangeté est un signe de l'inconscient. La pièce me semble au plus proche du théâtre de Jarry. Les personnages débitent des ritournelles où il est question de se tuer, mais ils perdent progressivement la mémoire. C'est un nouveau tragique. Alors, où est le destin dans ce tragique-là ? Dans une forme dépersonnalisante, transcendante, probablement civilisatrice qui a perdu les traces de ce qui nous faisait être en harmonie avec nous-mêmes et le monde. Les personnages de Beckett sont à la fois comiques et inquiétants. Ils sont le jouet d'un destin dont ils ne sont plus pleinement conscients. Voilà une structure inédite. L'invention d'une structure pareille fait de Beckett un artiste original. C'est l'énergétique de cette non-structure irremplaçable qui fait l'essence de son art. Et on pourrait parler, dans le même style, de tous les penseurs et artistes de l'histoire. Tous ceux qui ont laissé une trace ont été inventeurs de structures inédites – concept en soi insolite pour un structuralisme étroit. Ce type de structure existe dans les domaines d'élection de l'art et de la pensée, là où l'originalité doit être la règle. Mais n'existerait-elle pas pareillement dans le domaine de moindre être apparent, là où sévissent la faiblesse et l'erreur ?

Si cela est exact, alors il devrait être possible de montrer l'intelligence de l'erreur comme marque non-structurale, marque propre. Ce serait alors la vraie base pédagogique.

Mais on ne peut décrire ces non-structures qu'*a posteriori*. On ne peut en donner les lois projectives. C'était déjà le sens de la palinodie kantienne dans les trois *Critiques*. Et il faut penser plus loin cet inédit, en-dehors de la Dialectique du génie qui vient de mourir, par épuisement, suite à un siècle de ressassements sans œuvres. Il faut la penser dans l'humilité de l'esprit qui se trompe. Elle est là aussi cette originalité, dans ce travail précaire et fragile. Elle est la trace éphémère d'un esprit qu'il faut conduire à son expression heureuse. Et ce faisant, on se retrouve au plus proche d'une pédagogie post-bachelardienne et relativiste, celle dont Antoine de La Garanderie a ouvert le chemin. Chaque erreur est inédite, dira-t-on. Elle présente une intelligence propre. Il faut l'analyser attentivement pour s'en rendre compte. Même s'il y a des constantes, l'erreur est aussi originale que la pensée inventive, aussi originale dans son fond que l'art lui-même. Voilà une conséquence révolutionnaire.

Pour nous, à présent, l'autre versant de la structure apparaît marquée à la fois par l'unicité profonde et par la généralité apparente. C'est une unicité généralisante, une unicité emblématique, quelque chose comme une loi unique qui servirait à décrire de l'inédit. *La structure, vue de cette manière, est la codification de l'inédit.*

Pour en revenir à la traduction, on dira que son essence est dans ce qu'une description non-philosophique pourra identifier par la non-structure, cette énergie que le structural cherche à cerner en vain. Beaucoup de phénomènes inexpliqués pourraient être revus à cette lumière. Si la traduction n'arrive pas à donner d'équivalences simples, c'est bien parce que la non-structure est là, au cœur de la structure. Et la non-structure est signe d'énergie.

Gilbert Kieffer

Mai 2011

Bibliographie (matériau)

BACHELARD Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003, 183 p.

— *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Éd. Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1993, 222 p.

— *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Éd. Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1992, 350 p.

— *La Terre et les Réveries du repos*, Paris, Éd. José Corti, coll. « Les Massicotés », 2004, 376 p.

ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque histoire », 2004, 395 p.

ERICKSON Hyland Milton, *Traité pratique de l'hypnose. La suggestion indirecte en hypnose clinique*, Paris, Éd. Jacques Grancher, 2006, 465 p.

HUGO Victor, *Les Travailleurs de la mer* (3 vol. in-8°), Paris, Éd. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1866, 928 p.

KIEFFER Gilbert, *Beyond the Tale of the Little Prince* [en préparation].

— *La Gestion mentale outre-mer et à l'étranger* [en préparation].

LA GARANDERIE Antoine (de), *Comprendre les chemins de la connaissance. Une pédagogie du sens*, Lyon, Éd. Chronique sociale, coll. « Pédagogie formation », 2002, 140 p.

— *La Gestion mentale. Voyage au centre des émotions*, Lyon, Éd. Chronique sociale, coll. « Savoir communiquer », 2007, 88 p.

SAINT-EXUPÉRY Antoine (de), *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, 181 p.

— *Pilote de guerre*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1942, 245 p.

VERLAINE Paul, « Sagesse », in *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1938, 1600 p.

Petit pratique de traduction

JEAN-MICHEL LACROSSE

Résumé : La traduction est une pratique générique qui nécessite plusieurs Mondes (Philosophies) pour donner un (nouveau) Monde.

Mots clés : traduction, informatique, Turing, pratique, exécution.

“Petit pratique” of translation

Abstract: Translation is a generic practice which requires several Worlds (Philosophies) to give a (new) World.

Keywords: translation, computer, Turing, practice, execution.

LA TRADUCTION, est-elle une étape vers un second langage? ou le passage par une pratique première? Cette pratique est-elle également une langue?

La traduction est-elle toujours d'une langue vers une autre?

La recherche linguistique a, depuis longtemps, pensé qu'il existait une langue « universelle » et tenté d'en extraire les tenants. La non-philosophie, pour sa part, tenterait plutôt d'être une langue « générique » et rechercherait à en déterminer les « décisions (matériaux et pratiques) ».

Mais une langue « générique » est-elle une langue « originelle »? Implique-t-elle une langue parlée par tous à l'origine? Implique-t-elle même une « langue parlée »?

Le non-philosophe affirme le « générique » comme différent de l'originel, car le générique est « encore en pratique » dans la langue actuelle; il ne s'agit donc pas ici d'étudier l'histoire du langage et de son développement (même si cette histoire peut permettre de dégager une part du générique).

Qu'est-ce qu'une traduction « en Réel »?

L'« impossible traduction », affirmée par certains linguistes, provient-elle de la langue ou de ce qu'est une traduction?

Souvent la traduction est dite impossible lorsque l'on pense qu'il n'est pas possible de « recoder » tous les aspects de la langue d'origine dans la langue d'arrivée (sans faire une recopie littérale), et la traduction est dite possible lorsque l'on affirme que, quel que soit l'aspect de la langue que l'on veut transmettre, il est possible de le transcrire – mais rien n'est alors jamais dit sur l'exhaustivité des aspects recodés.

Les deux perspectives ne sont donc pas si éloignées.

L'informatique peut être, pour nous, un bon modèle pour comprendre ce qu'est « en Réel » la traduction. En informatique, il existe de nombreux

langages, inventés historiquement pour mieux permettre l'expression d'une pensée et sa mise en pratique. Quand ce *langage répond aux critères d'une « machine universelle »*, alors il peut également servir à « émuler » un autre langage – et même tout autre langage, universel ou non.

Nous remarquerons cependant que la machine universelle (de Turing) n'est pas un critère linguistique, mais une méthode de description des pratiques « possibles » (et mathématiques).

Que signifie pour l'informatique « une traduction possible » ?

La possibilité d'une pratique indiscernable. Quand le texte (du programme) A est mis en entrée directement, ou le texte (du programme) B, à travers le traducteur, il n'y aucune différence discernable dans la pratique de la machine. Il faut cependant se rappeler qu'une pratique indiscernable du point de vue de la machine n'est pas nécessairement telle du point de vue de l'Homme, qui l'utilise. Ainsi, quand la traduction a consisté à permettre de passer de l'impression sur papier, à travers une imprimante, à l'inscription sur écran, il est certain que l'usage pour l'Homme était différent, alors que pour la machine, les mêmes programmes ont pu être utilisés (du moins au début, les spécificités de l'écran ayant permis plus tard de nombreuses évolutions).

Aussi l'informatique renforce t'elle la question : Qu'est-ce que traduire ?

Gödel nous a montré, en mathématiques, qu'il était possible de traduire en nombres l'ensemble de l'arithmétique, une opération de numérisation que nous appelons maintenant digitalisation, et qui n'est plus seulement appliquée aux seules mathématiques mais à tous les aspects « mesurables » du Monde.

Le mesurable est-il l'observable ? N'est-il possible de traduire que ce qui est mesurable-en-Monde ?

Est mesurable ce pour lequel il est possible de construire une philosophie-valeur (une philosophie seconde, en rapport avec le Monde), capable

en premier lieu d'identifier le fait à mesurer, puis de l'établir dans une hiérarchie ordonnée et donnée en préalable.

Est alors non mesurable ce qui ne peut être identifié ou ne peut être mis en rapport avec une hiérarchie ordonnée.

Si le Réel est (et admet, donc) l'inidentifié comme tel (ou plus exactement, ce qui peut toujours être déterminé autrement), le Monde, comme Philosophie, connaît l'inidentifié sous le terme même d'« inidentifié », ce qui est une manière de l'adresser et de le désigner.

Il est, ainsi, toujours possible d'identifier le fait à mesurer, ne serait-ce que comme « inidentifié ». L'observation du Monde, la détermination d'une identité en Monde est, de la sorte, garantie.

Ne peut donc être non-mesuré que ce qui ne peut être mis en rapport avec une hiérarchie. Or, si une telle hiérarchie n'est pas toujours disponible dans une philosophie, le Monde étant décision, il est toujours possible d'en fournir (au moins) une *a posteriori*.

Bien sûr, la donation de cette hiérarchie force le Monde sous un de ses aspects possibles et, de ce fait, limite la liberté en ce Monde-forcé en ne permettant plus l'accès aux autres choix. Mais sous condition de cette donation, le Monde est toujours mesurable et la question de la traduction du non mesurable ne se pose donc plus.

La traduction ne peut être limitée à la conversion d'un texte d'une langue (ou d'un langage) dans une autre. Il n'y a en effet pas de raison de différencier le traitement qui donne un texte dans une autre langue, du traitement qui donne un nombre à une opération (comme le fait Gödel). L'informatique nous montre que toute source d'information discrète peut être digitalisée (transformée en nombre), et, une fois cette opération effectuée, les mêmes opérations peuvent y être appliquées (déplacements/rotations, conversions).

Quel que soit l'art de l'auteur (original d'un texte à traduire), ce qu'il a produit peut déjà être considéré comme une traduction de l'idée/concept qu'il a eu dans son immédiateté (avant même sa traduction mentale en mots).

La question de l'original et de la copie devient problématique puisque, même du point de vue de l'auteur, la première version disponible pour les autres est déjà une traduction, et donc une copie. L'original n'étant même pas clairement disponible pour celui-ci, nous pourrions dire, d'un point de vue psychologique, qu'il n'y a jamais d'original mais toujours des doubles, des copies. Ce premier double étant déjà lui-même une traduction plus ou moins adroite, une « matérialisation » d'une pensée *en* le Monde, il devient alors difficile d'affirmer qu'une traduction de cette traduction est plus ou moins proche de l'original (qui n'a jamais été disponible pour autrui). Une hiérarchie des traductions (y compris celle que l'on considère généralement comme l'original) ne peut être établie que sur des critères techniques et moraux (esthétiques), mais ne sera jamais qu'arbitraire (même si ces critères sont fournis par l'auteur lui-même).

Pour le non-philosophe, le Monde – la-philosophie – est décision (description de matériaux et pratiques). Toute activité de conversion de la description de décisions d'une philosophie dans une autre est activité de traduction. La traduction est donc une activité très commune, peut-être la plus commune après le calcul (l'expression explicite de la suite de donation de décisions en Monde).

L'unité de mesure de la réussite de la traduction ne peut plus être alors cet objet évanescent et, en définitive, bien mal défini, qu'est le sens. Celui-ci devient même un résultat : la constatation que, dans deux philosophies distinctes, on observe une pratique identique. Ce n'est plus dans le sens – et particulièrement dans un sens universel – qu'il faut chercher la bonne pratique de traduction. Les pierres de Rosette et les calendriers incas nous entraînaient à croire que, derrière des signes différents, représentant des cultures, des sons, des images, des concepts différents, se trouvait un sens unifiant qui permettait la traduction. Ce n'est plus le cas.

La non-philosophie, avec l'aide de l'informatique, nous indique qu'il y a quelque chose de plus générique que le sens, une pratique qui permet au sens même d'advenir. Cette pratique, comme générique, est la cause même de la possibilité de traduction. Une pratique qui, comme souvent en non-philosophie, a la forme d'un automate, même s'il n'est pas certain qu'elle soit automatique.

LA RIGUEUR D'UNE PRATIQUE UNIVERSELLE DE TRADUCTION¹

Il nous faut maintenant nous interroger sur ce qui, en Réel, permet une pratique universelle de traduction. Pour nous y aider, nous pouvons observer ce que les mathématiques et l'informatique ont défini pour la pratique d'une machine universelle.

QUELLES SONT LES CONDITIONS ONTOLOGIQUES D'UNE MACHINE UNIVERSELLE DE TURING ?

Une machine de Turing repose sur la capacité du Monde à être inscrit : à recevoir une marque et à la conserver, d'une manière telle que son observation soit possible dans ce que nous pourrions appeler un « temps second ».

Elle repose également sur la capacité du Monde à inscrire, à être le moteur de l'inscription : une inscription conditionnelle, qui obéit à une cause et que l'on peut considérer comme l'effet de cette cause, cette cause étant *explicitement et préalablement* inscrite en Monde.

Une inscription conditionnelle repose elle-même sur trois parties : la capacité de comparer (au moins) deux sections du Monde (et donc de les identifier, de les adresser), de décider de leur identité, puis d'inscrire, dans l'affirmative, la marque convenue en Monde (c'est-à-dire de le modifier, ou de modifier la manière de le percevoir).

1. « Universelle » est à prendre ici dans le sens de « machine universelle ».

Accessoirement, mais ce n'est qu'une condition théorique due à la volonté d'être totalement compatible et interchangeable (traductible) avec les mathématiques classiques, cette capacité à la « scripture » du Monde doit être infinie. Mais ce terme d'infini n'est pas clairement défini par les mathématiciens qui l'utilisent.

Nous voyons donc que la machine de Turing n'est pas compatible avec tous les mondes possibles. Il lui faut un monde sécable en sections adressables ; il s'agit donc d'un monde discret dont le mouvement in-fini peut être soit continu (borné mais autorisant toujours une nouvelle coupure en son coeur), soit une infinitude (borné à un bout et autorisant toujours une nouvelle coupure à l'autre), mais pas un infinitif (non-borné). Cet adressage du Monde construit un espace mais ne nécessite pas forcément un espace antérieur.

C'est un Monde dynamique dans lequel on peut déterminer un état présent (et donc des états non-présents). Nous remarquerons cependant que ceci n'indique en rien l'existence ou non d'un temps (préalable à ce Monde), mais seulement d'une procédure d'identification en Monde de moments.

Ces éléments, nécessaires à la machine de Turing universelle, (en dehors du caractère infini) ne définissent pas seulement « la machine de Turing », mais sont les conditions ontologiques de toute pratique causée de la Décision.

LE TRADUIRE, UNE PRATIQUE IDENTIQUE OU UNE PRATIQUE ÉQUIVALENTE ?

Faire du Traduire une pratique le classe *ipso facto* dans l'ordre de l'interprété. Doit-on entendre qu'interpréter, c'est aussi comprendre ? Si nous définissons comprendre comme « trouver la fonction-machine, le modèle, la suite de pratiques permises », l'interprétation est une compréhension dès que les conditions de l'interprétation sont préalables et explicites. Or, nous avons vu que ces deux conditions sont également les conditions de la pratique pour la machine. Nous pourrions donc dire que notre interprétation

est une compréhension à chaque fois que sa pratique (en pratique) sera effective².

La pratique identique se détermine aisément par l'identification de l'identité des scriptures en Monde; en revanche, l'équivalence des pratiques, puisqu'elle autorise des pratiques différentes, demande l'établissement préalable d'une philosophie (un ensemble de décisions – matériaux et pratiques –) dans laquelle l'évaluation est possible. Ce sera la pratique en cette philosophie qui déterminera le succès (ou non) de l'équivalence des pratiques premières.

Il est clair que l'établissement de cette philosophie-valeur est déterminante dans le succès de la détermination de l'équivalence. Or, aucune philosophie *a priori* ne peut revendiquer être absolument et uniquement la philosophie-valeur à utiliser, et il n'est pas évident qu'il existe une méthodologie pour l'établir.

Cependant, il est possible de déterminer les conditions d'une telle philosophie-valeur :

- la capacité d'identifier les faits-à-traduire (A) et des faits-traduits (B) ;
- le positionnement de chacun dans une hiérarchie de valeurs pré-existante $h(A)$ et $h(B)$;
- la capacité à décider, sous la forme : si $h(A)$ est inclus dans $h(B)$ et si $h(B)$ est inclus dans $h(A)$, alors A et B sont équivalents (c'est à dire, si les valeurs hiérarchiques de A et B sont identiques, A et B sont équivalents).

2. En philosophie, la pratique est toujours une description, la pratique-en-pratique en est l'effectuation en Réel, sa mise en acte, et non seulement le dire de l'acte.

LE DOMAINE DE COMPÉTENCE DU TRADUIRE

L'original et la copie

Il n'est plus si aisé de différencier l'original de sa copie ni par son origine – les deux provenant du même processus, la capacité de l'auteur à connaître le mieux sa propre pensée étant pour le moins discutable, et relevant, pour le mieux, d'un *a priori* philosophique) –, ni par son résultat, celui-ci nécessitant systématiquement une évaluation.

Dans le cas le plus extrême, nous pourrions trouver une traduction qui ne reprenne ni la forme, ni le sens, ni les objets du texte d'origine, pas plus que les mots d'une ou l'autre langue, mais induise chez le lecteur un état particulier qui soit identique à celui du lecteur du texte d'origine ; et nous pourrions évaluer positivement cette traduction, les deux pratiques étant identiques.

L'auteur et le lecteur

La solution qui consiste à considérer le domaine du lecteur et de l'écrivain comme deux domaines distincts est également difficile. Car l'écrivain est également le premier lecteur, et il pratique généralement une écriture qui permet d'être lue. Il y a cependant des exceptions :

– des œuvres pensées par l'auteur comme « écriture absolue », des livres que l'on ne peut pas lire car où que l'on commence, on n'en est pas encore au début, comme est l'expérience d'*Heurt limite*³ de Jean-François Jacq. Mais même de telles œuvres montrent la communauté du lecteur et de l'écrivain non plus dans la lecture, mais dans le vécu, le livre ne permettant que l'expérience, la pratique de ce vécu ;

– des œuvres dont l'écriture est plus ou moins partiellement laissée au lecteur (c'est le cas ainsi des Romans dont vous êtes le Héros, les livres hy-

3. JACQ, J.-F., *Heurt limite. Récit incantatoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « Écritures », 1998, 84 p.

pertextuels). Mais là encore, cette pratique réduit drastiquement la distance entre l'auteur et le lecteur.

Si le domaine du traduire ne peut être tiré du texte, ni du contexte, ni de l'auteur ou du lecteur, on peut se demander s'il existe encore un « domaine de compétence » spécifique de l'acte de traduire. Même la langue n'est plus une condition du traduire, puisque l'on peut traduire en conservant cette langue. Les exercices de style à la Queneau en sont une démonstration.

L'acte de traduction

Il faut alors voir la traduction comme une transformation : la transformation (d'un texte) d'une philosophie (un Monde) vers une autre. Même si la langue du lecteur diffère de celle de l'auteur, ceci ne forme pas deux domaines distincts pour la pratique du traducteur ; il lui est – au contraire – nécessaire d'en faire un domaine unique qui permette la transformation de l'une vers l'autre.

LA TRADUCTION, LA TRANSFORMATION ET LE CALCUL

Si nous ne pouvons nous reposer sur l'essence de la langue, du texte, etc. pour permettre la traduction, seul le résultat (la pratique identique ou équivalente) peut alors en être le support. Nous pouvons donc valablement dire qu'il y a traduction lorsque deux philosophies (Texte ou Monde) permettent une pratique évaluée comme identique (la *cause finale d'une pratique adéquate* ?) et que l'une des deux est donnée par une pratique/traitement sur la première.

Pour la philosophie, la traduction est un acte de donation d'une philosophie (Texte/Monde) depuis un même.

En philosophie classique, le même, l'identité d'une différence, est pli.

En non-philosophie, ce « même » peut être dit « Étranger-déjà-vu » : le Sujet-existant-étranger, *déjà en identité identifié*, l'Autre-que, dont les valeurs

– celles de l'Étranger et celle du Sujet (altérité sans différence, agir unilatéral) – déterminent une identité-Un.

Le déjà n'y fait pas pli, car l'identification en identité est une-fois-chaque-fois. Elle est dans la pratique de cette-fois-ci et ne dit pas, comme habituellement en philosophie « Ces deux sont identiques absolument », mais : « Il y a une pratique qui permet – là, maintenant – de décider de la présence de l'identité A en B et de celle de l'identité B en A ». Ce que l'on peut nommer des métaphores (« il y a du A en B »).

Nous ne sommes pas dans l'auto, l'autodotation ou l'autoposition, puisqu'il n'est pas nécessaire, pour effectuer cette pratique, de savoir comment l'identité de A et l'identité de B nous ont été données : il n'est pas nécessaire de savoir si A et B existent, et existent réellement, pour permettre la pratique de l'identification. Il n'est pas non plus nécessaire d'en prédéterminer l'essence : l'identité-identification est (seulement) une pratique-en-pratique, dans l'acte même de cette pratique.

Et même si l'Étranger-déjà-vu est aussi déterminé en Réel (en-dernière-identité), ce qui permet cette pratique métaphorique – cette connexion (d') étrangers –, cette détermination n'est pas, en elle-même, identificatoire. Cette pratique ne fige pas une identité.

Si l'on à l'habitude de parler de communication au sujet de la traduction, il s'agit, là aussi, d'une méprise. Il n'y a pas à proprement parler de communication lors de la pratique de la traduction, mais la donation d'un (nouveau) texte. Cette nouveauté, cette surprise-en-Monde qui résulte de la pratique (-en-pratique) et de son effet de scripture, d'inscription, marque en Monde, ne communique pas, car rien ne dit qu'elle ne sera jamais lue, acquise, identifiée – même si l'on se doute bien qu'il s'agit là du vœu le plus cher du traducteur. Le texte-traduit est le résultat de la pratique de traduction, quel que soit l'usage (ou le non-usage) que l'on fera de lui. C'est son état de scripture, de marque, qui permet son usage de média et non son identité de traduit.

L'acte de traduction en Réel ne nécessite plus un acte transcendant, une extériorité, mais l'identité en Réel du texte-source, la pratique-en-pratique de ce texte en une philosophie-référence, et l'évaluation du texte-traduit pour l'identifier comme Traduit, c'est-à-dire comme permettant une pratique identique ou équivalente.

En résumé, nous avons donc trois pratiques pour établir une traduction :

1. Celle de la philosophie-source qui donne (en une philosophie-référence) une philosophie-traduite ;
2. Celle de la philosophie-source (en une philosophie-valeur) qui donne un Étranger-déjà-vu ;
3. Celle de la philosophie-traduite (en une philosophie-valeur).

N.B. Nous ne déterminerons pas ici si les deux philosophies-valeur permettant la pratique de l'évaluation n'en sont qu'une. Seule la détermination de l'Étranger-déjà-vu sera pour nous probant.

L'EXÉCUTION DE LA TRADUCTION

Pour la philosophie, certaines questions ont un statut particulier, quel que soit l'objet d'étude : Être et Penser sont-ils le même ? La logique peut-elle être indépendante de la pensée ? Les objets pensés ont-ils une existence en dehors du processus de pensée qui permet de les identifier comme tels ? La vérité implique-t-elle l'existence ? En résumé, quel est le statut ontologique du Texte-à-traduire, de l'acte de Traduction et du Texte-traduit ?

Même si nous avons vu que la séparation en un avant et un après n'avait pas de fondement nécessairement réel, cela resterait, tout de même, une observation phénoménologiquement valable. En non-philosophie, le Réel n'étant pas sensible au statut de l'Être et de la Vérité, la question centrale est celle de la pratique.

Si l'on définit :

- la théorie comme *la description des conditions ontologiques de la pratique* ;
- la pratique comme *la description exhaustive de l'acte ou de l'action*,

alors, la pratique-en-pratique peut se définir comme la pratique en exécution. Ce qui permet de décrire un *execute* comme la description de ce qui est nécessaire pour passer de la pratique à la pratique-en-pratique.

Si nous cherchons une métaphore, la théorie est le manuel de l'ordinateur, la pratique est le texte d'un programme de cet ordinateur, la pratique-en-pratique est l'exécution de ce programme dans l'ordinateur.

La traduction, comme toute pratique-en-pratique demande cet *execute*.

L'*execute* pourrait être vu comme une propriété du Réel, mais ce serait une propriété qui ne le change en rien, ne le définit en rien. Tel l'*anima* antique, il est la condition de l'acte mais n'est rien seul, ne peut rien seul, n'agit en rien seul, il ne peut même pas être distingué du Réel. L'*execute* est le Réel-potentiellement-actif. Ce n'est qu'en présence de philosophie(s) que ces philosophies s'activent. Une philosophie en Réel est une philosophie en pratique.

Il est intéressant de voir que cette pratique-en-pratique, cette pratique-en-Réel, ne demande pas plus que la scripture de philosophies (la détermination de marques en Monde) et l'*execute* pour donner, pour permettre le calcul, la détermination d'un Résultat, d'une (autre) marque en Monde que l'on peut voir comme une surprise puisqu'elle n'était pas identifiable avant. La Vérité n'y est pas une condition nécessaire.

L'informatique, pour sa part, nous montre deux modes de pratique-en-pratique : l'interprétation et la compilation.

L'interprétation est une pratique qui associe chaque élément d'un texte ou d'une philosophie-source à un élément d'une philosophie de référence par le moyen de l'identité de formes (*pattern matching*) afin de déterminer une

nouvelle pratique en Monde. Le succès de l'interprétation est évalué à son exactitude (l'identité ou l'équivalence de pratique).

La compilation est le remplacement d'une chaîne (de caractères) par une autre, plus apte à permettre la pratique finale. Le succès de la compilation est évalué à son efficacité (en général, la vitesse d'exécution de la pratique finale).

Aussi la traduction est-elle une pratique qui nécessite plusieurs étapes.

1. Dans un premier temps, le Texte – la philosophie-source – est identifié. Le Texte devient alors le Texte-à-traduire. Cette étape qui semble être une évidence ne l'est pas du tout. Quel texte traduire? Où commencer la traduction? Où la finir? Doit-on prendre tout le texte ou exclure certains passages? Telles sont les premières questions que se pose le traducteur (ou la part commanditaire du traducteur). Pourquoi traduire tel texte et non pas tel autre? pour la valeur affectée au Texte-à-traduire ou pour celle que l'on pourra donner au Texte-traduit?

2. Puis, une interprétation de cette philosophie-source est exécutée qui associe chaque élément du Texte-à-traduire à une philosophie de référence. Cela donne à la fois sens au texte, un sens pour le Traducteur et une identité aux éléments (aux décisions) du Texte-à-traduire.

L'occurrence pratique de cette interprétation indique qu'il est possible, sur la base de la forme, de trouver des invariants non pas aux mots et aux phrases – comme cela nous viens immédiatement à l'esprit –, mais aux pratiques. Il est possible de décrire des pratiques et des matériaux dans le Texte-à-traduire (la philosophie-source) et de les identifier dans une philosophie-référence.

La non-philosophie classique nous montre le chemin en décrivant le matériau – à la suite de Hegel – comme l'identité de l'identité et de la différence. Ces pratiques et matériaux sont mis en mouvement par l'*exécute*.

3. C'est depuis cette identification des décisions (pratiques et matériaux) et non depuis le Sens que pourra se faire l'étape suivante, qui se rapproche plus d'un traitement de compilation : le transcodage/encodage/conversion. C'est ce traitement que l'on considère généralement comme l'acte de traduction, mais ce serait un acte impossible sans l'interprétation préalable des décisions.

Dans la pratique, un aller-retour permanent entre l'interprétation et la compilation est effectué-validé par l'évaluation de la justesse de l'acte.

Au final, le (nouveau) Texte est identifié comme Texte-traduit.

Ce Texte-traduit est une vision du Texte-à-traduire depuis le Monde (la philosophie-référence) du traducteur. Toujours il sera possible, depuis ce même Texte-à-traduire, d'obtenir un (autre) Texte-traduit en modifiant cette philosophie-référence. Cette procédure de traduction ne permet pas d'envisager la possibilité d'un Texte-traduit absolu qui serait le Réel du Texte-à-traduire, l'identité-de-dernière-instance de ce texte. Car cette identité est une-fois-chaque-fois, elle se renouvelle à chaque pratique (sans d'ailleurs qu'il soit toujours possible d'en déterminer l'identité ou la différence et sans qu'il soit possible de déterminer la hiérarchie des Textes-traduits sans utiliser une philosophie d'évaluation de cette hiérarchie).

Jean-Michel Lacrosse

Novembre 2010

Dernière fidélité

ANNIE-FRANÇOISE NOËL

Résumé : Selon le Réel-Un, qui détermine l'univocité de la Parole et l'universalité de la Pensée, toute conception de la non-philosophie comme traduction de la raison philosophique standard serait un non-sens. Comme traduction problématique de la philosophie ordinaire dont l'*organon* est la non-philosophie, la philosophie standard est elle-même le résultat d'un « retour » hallucinatoire à la non-philosophie, opéré par la négation du « non » de ce non-sens montré par un symptôme de la philosophie ordinaire. Cette négation affective, supposée réelle, réaffirme la non-philosophie mais seulement par défaut, tandis qu'elle opère sur la philosophie ordinaire un transfert négatif aux conséquences désastreuses pour la pensée.

Mots clés : non-sens, contresens, symptôme, barbarisme, solécisme, Dernière Instance.

Last fidelity

Abstract: According to the Real-One, which determines the uni-vocality of Speech and the universality of Thought, any concept of non-philosophy as a trans-lation of standard philosophical reason, would be a nonsense. As a problematical trans-lation of ordinary philosophy, which organon is non-philosophy, standard philosophy is itself the result of an hallucinatory “return” to non-philosophy, operated by the negation of the “non” of this nonsense shown by a symptom of ordinary philosophy. This affective denial, supposed real, reaffirms non-philosophy, but only by default, while it operates on the ordinary philosophy a negative transfer, whose consequences are devastating for thought.

Keywords: non-sense, senseless, symptom, barbarism, solecism, Last Instance.

SI « TRA-DUIRE » c'est « conduire, diriger (*ducere*) plus loin ou d'un autre côté, en passant par-delà ou au-delà (*trans*) », le mot « traduction » décrit-il une pratique non-philosophique du langage ou de la philosophie ? Et ce geste directif, est-il celui de tous les « traducteurs » qui s'efforcent d'énoncer, dans une langue donnée, ce qui l'est dans une autre ? Certains assureront que ce n'est pas le leur car cette opération autorise des forçages et des prises de liberté qui ne sont jamais conseillés, tout au moins si le but est de ne pas défigurer les langues concernées ainsi que la pensée ou « l'esprit » des énoncés dits « source ». Aussi y a-t-il quelque risque à considérer la non-philosophie comme « traduction » de la philosophie, aussi bien qu'à « traduire » les textes non-philosophiques. Bien entendu, on peut toujours considérer qu'affaibli par l'usage, le mot « traduction » a perdu le sens fort qu'il avait en latin, tout au moins lorsqu'il fait référence au « passage » d'un énoncé d'une langue à une autre. Néanmoins, lorsqu'il s'agit de « traduire » quelqu'un en justice, il l'a entièrement conservé. Ce qui n'est pas tout à fait neutre même s'il est possible, et donc au plus haut point défendable, de *passer outre* ce « détail » et faire dire au mot « traduction » tout autre chose qu'il ne dit.

Il n'est pas interdit, en effet, de penser que les mots n'ont que le sens qu'on leur donne, et que le signe acoustique qui note la pensée est tout à fait contingent. Dans ce cas, on en veut pour preuve « l'arbitraire » du signe et le fait que le signifiant subit des transformations très importantes qui effacent au profit d'un autre le souvenir du signifié qu'il montrait lors de sa formation initiale, sachant que celui-ci varie également selon les fluctuations du contexte intra- et extralinguistique. Ce qui clôt le débat en laissant sans voix les « simplets » qui « prennent les mots au pied de la lettre », tout en faisant pousser des hauts cris à des érudits « tâtilons », « liberticides » et entièrement « dépassés », « obsédés » par l'étymologie et accrochés, comme le Platon du *Cratyle*, à une sorte de langage idéal qui conduit au « fétichisme des mots ». Aussi, au risque de « passer » pour les deux à la fois, on demande si, selon l'Un, la signification d'un mot ou d'un énoncé est fonction de variables contingentes, surdéterminées par un sujet qui pourrait faire dire ce

qu'il veut à ces derniers selon les conjonctures. Ce n'est assurément pas le cas ; car qui dit « Un », dit axiomatiquement « Uni-versel » à l'occasion (du) sens, et « Uni-voque », à l'occasion des sons de la parole, et montre également un sujet Étranger qui, avec cette parole, ne constitue, ne détermine ni ne surdétermine aucune conjoncture.

Autrement dit, « Un » mentionne une constante dont la nécessité est toujours montrée dans l'ensemble des langues humaines, ne serait-ce que par la régularité du rapport signifié/signifiant, quelles que soient par ailleurs les variations conjoncturelles de l'un et de l'autre. Cette constante fait également que « l'image acoustique » (Saussure) conserve *toujours* une trace de celle qu'elle montrait lors de la formation du premier « concept » à laquelle elle fut associée. Ce concept, parfois très remanié, conserve également *toujours* la trace du concept initial même si ce concept ancien, du sens duquel le nouveau est régulièrement « dérivé » (à l'Un près), maintient avec lui un rapport très faible au point qu'il peut en arriver à montrer *presque* le contraire. Le mot « formidable », par exemple, qui qualifiait jadis une chose redoutable, disposant au recul, montre de nos jours que l'aspect de cette chose est assez sensationnel et sa difficulté d'accès, assez remarquable pour qu'elle apparaisse plutôt attirante, voire désirable. Avec ce *presque* est donc montrée une constante qui place une limite à la « dérive » du sens des mots ou des noms. Cette limite de Dernière Instance est parfois très ténue, mais nul ne peut *passer* outre celle-ci sans précisément faire état – aux sens ancien et contemporain de ce mot – d'un *formidable* désordre dans l'esprit et la pensée. En fantasmes et avec crédulité, il est toujours possible en effet de *passer par-delà et au-delà* de cette limite, mais on pratique alors une rupture de sens qui absolutise la « dérive ». Ce phénomène débouche sur une schizophrénie, laquelle autonomise le sens en excès et fait di-vaguer la pensée.

Par manque radical de suffisance, cette « limite » ou cette constante ne peut empêcher ces ruptures pas plus que les *dérives spontanées* qui affaiblissent la force de dire et la véracité de la parole. Seulement, faut-il incriminer, comme le Platon du *Cratyle*, les changements phonétiques et l'oubli des concepts initiaux en engageant les amoureux du savoir et de la vérité à *lutter*

contre ce phénomène? Voici qui jetterait le bébé avec l'eau du bain! Car si les dérives favorisent l'irruption de multiples ambiguïtés et amphibologies ainsi que les malentendus et le mensonge, elles montrent que la parole conserve une autonomie qui la protège *ultimement* de la dictature des simulacres de parole et de pensée qui résultent de la négation de l'Un puis de sa « réaffirmation », par négation de cette négation.

Selon cet « Un » réaffirmé, *et donc selon « 1 »*, parole et pensée ordinaires disparaissent en effet sous un simulacre qui pèse sur elles en adhérant tautologiquement à celles-ci¹. Ce qui les « reproduit », par *traduction* du sens d'Un en « sens unique ». Ce sens d'1, qui fait « principe d'identité », serait alors assez fort en « uni-vocité » pour inter-dire les phénomènes de dérive et lutter contre ceux-ci, alors que ce « langage idéal » n'interdit rien du tout que sous la férule d'un « maître » (Lacan) ou d'un sujet rationnel, qui peut toujours *causer*, car voici une *cause* assez spécieuse pour que, derrière son dos, parole et pensée échappent à la contrainte et montrent l'autonomie dont elles jouissent relativement à l'Un de Dernière Instance.

En rendant le sens d'Un *fonction de 1 ou du sens unique*, la traduction tautologique de l'Un pervertit la parole et la pensée en les *reproduisant* fantasmatiquement dans un simulacre qui fait l'inverse de ce qu'elles continuent à faire selon l'Un. La « reproduction » n'est pas complète, en effet, car elle est opérée à la Dernière Instance près. Selon celle-ci, *par nécessité*, parole et pensée continuent donc à parler et penser en-Identité, plutôt qu'en observation du « principe d'Identité ». C'est alors ce qui fait antinomie et paradoxe dans un langage rationnel ou *naturel* qui, en Dernière Instance, ne peut pas imposer sa loi de suffisance à la parole humaine. Du point de vue du sujet rationnel, ce phénomène de « conflit » déterminatif produit un effet de « contradiction externe » ou « réelle » (Marx) parfois très frustrant, bien qu'il permette éventuellement à ce dernier de se réclamer du Réel-Un et de la Dernière Instance avec une *formidable* crédibilité. C'est alors que, dans ses énoncés, il

1. C'est ce collage qui était reproché en France au XVI^e siècle à une « translation » (latin/anglais : *translatio/translatio*) qui prenait un sens péjoratif. D'où la décision de prôner plutôt la « traduction », jugée moins « servile ».

peut entretenir toutes sortes d'ambiguïtés entre « 1 » et « Un », mais aussi parler « vrai » en disant le « faux », et parler « faux » en disant le « vrai ». Il s'ensuit que, *salva veritate*, chacun est libre d'y retrouver ses petits en « échappant ultimement » au mensonge, à l'imposture et à la forfaiture. Seulement, on commence déjà à voir de quel point de vue ultime la manœuvre ne trompe personne, même si, en « l'échappatoire » – paradoxe métalinguistiquement surmonté par « passage au-delà » –, le principe d'Identité recueille ce qui suffit de foi en sa bonne fortune pour se réaffirmer et s'excepter lui-même de ses propres dérives, par une retraduction récurrente de l'Un de la parole et de la pensée ordinaires ; laquelle étouffe ces dernières sous la formation d'un nouveau simulacre à sens unique.

Ce sens unique re-fabrique la dérive en re-divisant et re-hiérarchisant *la multitude des façons de dire et de penser selon l'Un*. Selon le cas, et à la convenance du Maître, cela les rend alors amphibologiques et/ou presque incompatibles entre elles en leur apportant un sens différent, voire opposé, à toutes fins utiles et en fonction de la contingence du contexte infra- ou extralinguistique. C'est ce qui détermine l'opposition rigide et factice des sens « empirique » vs « transcendantal » de la plupart des concepts, ainsi que des styles de langage – soutenu, relâché, élégant, vulgaire, populaire, scientifique, imagé, poétique, philosophique, etc. – qu'il devient « malséant » ou « inapproprié » de mélanger, car ils affichent tous une différence d'emploi et de niveau plus ou moins grande entre eux et au sens unique ; lequel, au bout d'un compte qui varie entre - 1 et + 1, demeurerait « introuvable » au niveau du (1,0) de sa dictatoriale idéalité. Ce qui est ici perverti par une syntaxe rationnelle qui croise les axes syntagmatique et paradigmatique de la parole, c'est la pensée qui tient axiomatiquement ces axes en rapport de dualité unilatérale, et fait en sorte qu'un même signe linguistique peut être entendu, sans équivoque ni contresens, à tous les sens (d'Identité) qu'il reçoit, quel que soit le « contexte » intra- ou extralinguistique d'énonciation. Chacun note en effet les aspects variables qu'un phénomène peut présenter sans jamais les rendre « opposés » ou « paradoxaux », car la variation est toujours strictement relative à la constante du Réel-Un.

C'est ainsi que, si nul n'évite la réelle difficulté qu'il y a à décrire entièrement un phénomène, au moins peut-on s'exercer à penser avec une parole qui n'expose pas à la fabrication de faux problèmes, et donc tenter de ne plus tomber dans les pièges du langage rationnel qui nous a été inculqué. Ces faux problèmes présentent des difficultés inextricables, ceci d'autant plus qu'à chaque tentative de traitement, ils sont fatalement « dépassés » ou « résolus » par une fuite en avant qui les *traduit* en les repoussant « plus loin », là où on les redécouvre à chaque fois plus préoccupants, et « donc » apparemment plus « réels ». Or ce qui fait alors « réel » n'est pas produit selon le Réel-Un, mais fabriqué selon l'1 (Un)/0 (Réal) d'un sujet rationnel, spontanément aliéné en son identification hallucinatoire au Réel-Un.

Voici donc pourquoi, en l'uni-vocité selon l'Un, entend-on « tra-duction » avec tout ce qu'il dit en mentionnant le faux procès que fait, à la parole et à la pensée selon l'Un, un « maître » incontestable du langage à sens unique, à l'occasion de mensonges, d'inexactitudes, d'ambiguïtés et de dérives de sens qui ne résulteraient pas de la traduction/trahison de celles-ci, mais de la « désobéissance » de ces dernières à ses principes. Or ce ne sont pas cette parole et cette pensée *ordinaires* dont le langage serait « naturel » et « impropre à dire le vrai », mais également « inapte à la production d'énoncés scientifiques ou rigoureux », qui *trahissent*² le sujet aliéné, mais le langage et la pensée rationnels qu'il fabrique. Ceux-ci font inexorablement dériver le simulacre crédible des paroles et pensées ordinaires vers une grossière caricature, laquelle, en renversant (au pire) le sens d'1 en sens 0, finit par « exposer » le sujet-maître « à la risée de tous » en le faisant honteusement « passer de l'ordre des patriciens à celui des plébéiens³ ». Quant à la « désobéissance à ses principes », c'est bien la seule chose qui le protège en Dernière Instance de cette dérision. Cette protection n'est certes pas assurée

2. Aux « sens » actuel et latin de ce mot, *traditor* découlant de *trahere* : tirer, traîner, transmettre (sens étymologique de « tradition »).

3. *Traducere*, au sens d'« exposer au mépris et à la risée publics », demeuré en anglais *traduce*, et à celui de « faire passer de l'ordre des patriciens à celui des plébéiens ». C'est ce qui arrive dans tous les cas de vulgarisation des travaux philosophiques standards ou scientifiques, par disparition (du) sens (d')Un (transcendantal) et, éventuellement, du sens d'1 (onirico-transcendantal), au profit exclusif du sens 0 (empirique).

« en obéissance » au Réel-Un, mais en réponse exacte et rigoureuse à la nécessité radicale de ce dernier. C'est ce qui montre la *fidélité constante* de la pensée et de la parole ordinaires au sujet-Étranger, et fait également état d'une *dernière fidélité* à la version aliénée de ce sujet. Parole et pensée ordinaires le font à l'occasion de l'identification spontanée du sujet au Réel-Un en lui montrant un symptôme de la Dernière Instance. Celui-ci les protège de toute aliénation et limite drastiquement les possibilités fantasmatiques de les traduire ou de les faire *passer au-delà* de la Dernière Instance, c'est-à-dire dans le « Réel-1 » transcendant du sujet aliéné. Ici, la parole et la pensée, dont le sujet s'est coupé, ne lui offrent aucune « prise » si ce n'est « à travers » un symptôme, dont il s'empare en attirant à lui ce qu'il y « voit » et *interprète à contresens*.

C'est donc le résultat de cette interprétation qui « passe au-delà », constituant au « passage » des simulacres de parole et de pensée qui font foi (illusion/apparence transcendantale) et auxquels le sujet aliéné s'accroche, en croyant ainsi se rendre maître de la parole et de la pensée. Or, devenu entièrement dépendant d'un symptôme sans lequel il demeurerait définitivement coupé de toute parole et de toute pensée, cet esclave de lui-même ne devient ironiquement le « maître » que d'un simulacre servile ainsi que d'un automate logique, paradoxal (dialectique) et caricatural de la logique de la dualité unilatérale – lesquels lui obéissent aveuglément et le « trahissent », assurément, en ne pouvant pas cacher ultimement la prétention hallucinatoire de ce dernier au Réel. Ils le font par l'usage naïf d'un vocabulaire qui signale cette prétention en décrivant les opérations qui s'ensuivent, croyant ici que la Parole selon l'Un pourrait garantir la validité de ces opérations et leur donner sa bénédiction. C'est donc la foi du sujet aliéné en cette « bénédiction » qui lui fait croire à une « infidélité » de cette Parole lorsque paraît un « paradoxe insurmontable » – un énième symptôme –, lequel fait retomber sur elle toute malé-diction. Et cette malé-diction est d'autant plus chargée de ressentiment que le paradoxe peut faire rire aux dépens du sujet aliéné (Schopenhauer), tandis que, *selon la dernière fidélité*, paraît un *non-sens* avec lequel il perd trop souvent l'occasion de retrouver le sens de l'humour ; car, en ce symptôme de la Dernière Instance, ce sujet qui se prend très au

sérieux (*i. e.* pour l'Un-en-soi) y voit un « manque de sens » d'Identité de la parole et de la pensée ordinaires, car elles sont ici « effrontément déplacées » ou « décalées ».

Voici donc que le thème de la traduction fait apparaître un « sujet » (à tous les sens de ce mot) sensible et délicat. Car, la traduction fantasmatique des sons sensibles de la parole bafoue également l'âme et le corps du sujet, par une opération de *trans-fert*⁴ qui en produit des simulacres empiriques, assez affectés de la dureté et de l'indifférence du « Réel » du sujet aliéné pour qu'ils puissent être retournés, dans la réalité, contre l'âme et le corps ordinaires, mais également assez affectés de la compassion et de la sensiblerie que ce « Réel invulnérable » attribue à la personne humaine, pour que la « responsabilité » de la souffrance et de la douleur infligées retombe, « à l'évidence », sur le sujet Étranger.

Ici, la dernière fidélité met ce dernier à rude épreuve, car la pensée ordinaire lui paraît alors ultimement trop « faible » pour « démontrer le contraire » et « s'opposer » à ce ver-dict entièrement injuste. C'est donc à l'occasion de ces apparences empirico-transcendantaes gonflées de suffisance⁵, effectivement *liguées* contre la nécessité de la pensée et de la sensibilité ordinaires, que commence (ou recommence) toute aliénation du sujet, car la réponse à la nécessité du Réel-Un manque effectivement de la suffisance qu'il « faudrait » pour « dénoncer le coupable »; lequel vient tout juste de se *couper* de la pensée et de l'Univers sensible en allant « se réfugier dans le Réel, à l'abri d'une *sentence* » qui « condamne » aussitôt l'Étranger à la *dernière fidélité*, en dépit de la souffrance et de la douleur réelles infligées à (son) âme et à (son)⁶ corps.

4. En latin *translatio*. Formé à partir de *ferre* (porter), en anglais *translation* (traduction).

5. Et de pouvoir institutionnel. Très intimidant, car il y va trop souvent de notre vie, tout dépend de la conjoncture, mais à la Dernière Instance près...

6. L'adjectif possessif est ici placé entre parenthèses, car, selon le Réel-Un, le corps, l'âme (ou la pensée) et le sujet sont indivi-dualement unis en Dernière Instance, selon la structure de la dualité unilatérale. Ce qui ne définit strictement pas la relation d'appartenance ou de coappartenance qui résulte, précisément, de la « réunification » qui fait suite à cette « coupe ». À la suite de celle-ci, en effet, le sujet « réfugié dans le Réel » « renoue » avec l'ordre

De là, il suit que ce dernier peut paraître *en dernière fidélité* « vaincu » et « soumis » (*subjectus*) au sujet aliéné (*subjectum*⁷), alors qu'en réalité, le voici assurément protégé d'une ironie fatale, et qu'il demeure en mesure de réussir à limiter les dégâts de façon effective, même si le travail ne produit pas d'effets immédiats⁸.

Du point de vue du sujet, spontanément aliéné dans son identification hallucinatoire au Réel-Un, le *non-sens* ou le symptôme de la *non-philosophie* que la pensée ordinaire lui montre à titre de *mise en garde* (mise en suspens et avertissement d'aliénation), indiquerait le « manque » de sens, le « manque » d'Un ou d'Identité qui serait « essentiel » au « monde sensible » avec lequel cette pensée serait « compromise ». En ce « montré de l'Un par défaut », il voit en effet un « vide » ou un « trou » « significatif » de ce « manque », lequel serait celui de « l'émetteur » du symptôme et non celui du « destinataire ». Le sujet aliéné interprète donc le symptôme à *contresens* et en déduit que la pensée le « désire » et lui demande l'Un ou l'Identité, en la jouissance exclusive desquels il se croit (paranoïa transcendante). C'est ainsi que, se greffant au « vide » du symptôme ou à une « matrice de pensée », il « répond » favorablement à la « demande » en le « comblant » et faisant « don de soi » à celle-ci.

sensible en s'appropriant (par tra-duction) un corps et une âme *fantasmatiques* auxquels il se donnerait en les faisant « siens ». C'est ainsi que cette opération les mélange dans la pensée réifiée d'un sujet qui s'aliène dans sa prétention au Réel. La souffrance éprouvée par le corps, l'âme et la pensée authentiques (troubles psychosomatiques, angoisse) vient de ce que ces ruptures et réunifications fantaisistes leur inflige un traumatisme, tandis que le sujet aliéné les traite aussitôt selon la représentation onirico-transcendantale qu'il s'en donne, ceci au mépris de ce qu'ils sont en réalité (selon le Réel-Un). Ce faisant, ce sujet « débarrassé de toute sensibilité » (sujet dit « objectif ») passe désormais pour celui de la science, tandis que l'Étranger passe pour pâtir d'une subjectivité pathologique (sujet dit « psychique »), car il paraît alors « compromis » ou « mélangé » avec un corps qu'il n'objective pas. C'est bien sûr ce sujet Étranger qui protège ultimement le corps, l'âme et la pensée d'une destruction rapide, sinon immédiate, ceci en dépit du combat acharné que le sujet aliéné mène contre ces derniers, « en défense » de la « pureté transcendante » des *siens*.

7. C'est ce qui peut éventuellement faire apparaître la non-philosophie comme un « échec », et même la Force de Pensée comme « dérisoire », alors qu'en Dernière Instance, il y a plutôt « sauvegarde ».

8. L'aliénation spontanée du sujet est inévitable. Nul n'en « guérit » jamais, mais il y a un remède à celle-ci (voir la sauvegarde, ci-dessus).

Ce remplissage, qui fabrique une formation onirico-transcendantale ou un simulacre de pensée, ne fait donc qu'aggraver la situation. Aussi la pensée ne tarde-t-elle pas à présenter un nouveau symptôme de mise en garde. De là, nouveau *contresens*. Ce dernier symptôme ferait ici « résistance au sujet » ou « rejet » de ce dernier par une « pensée sensible » ou « empirique » qui montrerait, par cette opposition, son « refus d'identité » mais aussi, « paradoxalement », un « désir de récupération » de la formation onirico-transcendantale précédente.

Dans la majorité des cas⁹, le sujet, ré-aliéné dans cette formation, « l'applique » alors au symptôme en la rabattant dessus et en sens inverse, afin de « répondre à la demande ». Ce qui inverse le contre(-)sens en *sens-contre*. De cette application, il suit la formation d'un nouveau symptôme, lequel sert alors à constituer un complexe empirico-onirico-transcendantal destiné à faire le « lien », le « passage » ou le « pont » entre le sujet et « le monde sensible » (réquisition de la Parole, laquelle fournirait, avec « le trou », un « concept vide »). Or voici que paraît un autre symptôme de « rejet », lequel « confirme » au sujet aliéné « le refus d'identité du monde sensible », tandis que « paradoxalement », celui-ci « montre un désir accru de sujet, de parole et de pensée ». De là, nouvelle « application » à *sens-contre* avec recueil d'un « matériau empirique », lequel vient « alimenter » le complexe empirico-onirico-transcendantal en lui donnant « corps », tout en favorisant la formation d'un autre symptôme, et ainsi de suite. La partie du symptôme ou le « trou » régulièrement comblé produit une formation attachée au sujet aliéné, « reconnaissante » à son égard de la donation qu'il lui fait de soi, tandis que « le reste » – *ou le symptôme en entier* – constitue une « partie ingrate », *intraduisible* dans le complexe empirico-onirico-transcendantal ; laquelle est aussitôt « refoulée dans le monde sensible », alors qu'ici, par nécessité, le symptôme disparaît momentanément « sous l'application ».

Selon le sens d'Identité du symptôme, on voit donc ici que le désir d'identité, de sujet, de parole, de matériau sensible et de pensée, est du côté du

9. La description complète de ce phénomène de contresens ne peut être fournie dans les limites de cet article.

sujet aliéné ainsi que de la formation onirico-empirico-transcendantale qu'il construit, laquelle se nourrit de symptômes de la non-philosophie, dont elle fait une consommation frénétique.

De là, deux formes de pensée ou deux types de philosophie qu'il est nécessaire de ne pas confondre dans une généralité dénommée « le monde ou la philosophie » :

– la philosophie ordinaire, « en-amitié avec la science ou le sujet », dont l'*organon* est la non-philosophie. Cette philosophie ordinaire ne fait pas « monde » du tout et n'en fait strictement pas partie. C'est elle, et elle seule, qui montre des symptômes de la non-philosophie à l'occasion de l'aliénation du sujet, et nous venons de voir que ces symptômes n'entrent pas non plus dans le monde. Du point de vue de cette aliénation, ces symptômes *passent* régulièrement pour une formation « irrationnelle issue du monde sensible », « en refus et en désir d'identité, de pensée et de sujet », alors que la philosophie ordinaire et les corps sensibles ne « refusent » que l'identité falsifiée, la pensée et le sujet aliénés, « en désir » desquels ceux-ci se trouvent d'autant moins qu'ils jouissent, en Dernière Instance, du *radicalement donné* de l'Identité et du Sujet ;

– la philosophie standard, « en désir de science et de sujet », dont l'*organon* est la raison. Ce simulacre empirico-onirico-transcendantal de la philosophie ordinaire fait et refait le monde en permanence, en prétendant à celle-ci et à la non-philosophie, ici en exploitant l'Un – que (leurs)¹⁰ symptômes montrent *par défaut* à un sujet qui *s'est dénié* en son aliénation –, là en appliquant sur elles les simulacres que celui-ci retire de la *traduction avortée* des symptômes qui lui signalent cette aliénation. Ce qui crée une ambiguïté avec laquelle la philosophie standard sauve ses apparences/illusions empirico-transcendantales, mais à la Dernière Instance près, sachant que, « sous » les simulacres qui ne le touchent ou ne l'affec-

10. Cf. note 6. Ces symptômes « n'appartiennent » pas à la philosophie ordinaire ni à la non-philosophie.

tent strictement pas, le symptôme de la philosophie ordinaire fait *soutien nécessaire* à la philosophie standard et *dernière fidélité* au Sujet.

De là, il suit que de ce simulacre ou de la philosophie standard, la philosophie ordinaire et la non-philosophie sont entièrement absentes, à un *soutien* ou à une *dernière fidélité* près au Sujet, toutefois, *assurés par le symptôme*; lequel, selon la nécessité du Réel-Un, protège *ultimement* l'Étranger de (sa) *version* aliénée. Celui-ci protège également la philosophie ordinaire et la non-philosophie des simulacres et de la raison de ce sujet aliéné, sans oublier l'Univers sensible, lui aussi ultimement protégé des applications sciento-technologiques des théories rationnelles de ce dernier.

En cette *dernière fidélité, montrée et assurée radicalement hors philosophie standard* par les symptômes de la non-philosophie, il n'y a guère qu'un sujet aliéné pour « voir, données telles quelles » et sans forçage, la philosophie ordinaire et la non-philosophie qu'il convoite, alors qu'il se les *traduit* à bon compte et se les « donne » comme *ersatz* de pensée, en *interprétant* (leurs) symptômes à *contresens*. De cette interprétation, il suit un retrait du symptôme qui *empêche* le sujet aliéné de le *traduire* en son hallucination du Réel-Un.

Maintenant, cet *intraduisible radical* serait-il traduisible – et de surcroît dans quel Réel-Un, strictement fermé à toute intrusion – si l'on corrigeait ou rétablissait le contresens dans le « bon sens »? Assurément pas, car c'est précisément ce que croient faire naïvement les « applications » du sujet aliéné en inversant ce *sens* et le retournant *contre* l'intraduisible radical. Ce qui promet de nouveaux symptômes, avec, à leur suite, un nouveau cortège de « bons sens » assez communément partagés pour que la théorie « $A = A = A$ » ne puisse pas du tout « *passer* » en Dernière Instance pour de la non-philosophie, même si, *outre* celle-ci, voilà qui *pass*e très bien *comme* « non-philosophie » – à savoir *comme* traduction ratée de la philosophie ordinaire *en* philosophie standard.

En l'Immanence radicale de la Dernière Instance, où l'Univers sensible est axiomatiquement uni à la pensée et au sujet selon la structure de la dualité unilatérale, ces derniers ne reçoivent *de facto* jamais aucun symptôme. Par

conséquent, le sujet n'a jamais besoin de « traduire », de se donner ou de tirer à lui quoi que ce soit qui lui manquerait en le donné-sans-donation de cet « uni de Dernière Instance », selon lequel chacun peut accomplir la fonction du Réel qui est la (sienne), sans avoir à pratiquer des « passages » ou à « créer des liens » avec les autres fonctions. De ce point de vue, une telle opération paraît aussi absurde que catastrophique pour la science, la pensée, la vie et l'Univers sensible. Il s'ensuit que toute opération de « traduction » fait *non-sens* en Dernière Instance – c'est exactement ce que montrent les symptômes –, et que la syntaxe paradoxale qui résulte de la traduction (avortée des) fonctions commet un *solécisme* relativement à celle de la dualité unilatérale.

Bien entendu, depuis la Dernière Instance, la pensée et le sujet, momentanément ou ultimement non-aliéné¹¹, voient le symptôme ainsi que la représentation empirique que le sujet aliéné s'y fait de la philosophie ordinaire, tandis qu'ils voient également les simulacres qui résultent de l'interprétation de ce dernier. Aussi peuvent-ils les décrire, montrer par qui et contre qui ils sont *dirigés*, et, bien sûr, à quel « maître », esclave de lui-même, ces derniers sont *servilement fidèles*. Du reste, le symptôme de la non-philosophie n'est pas à proprement parler « émis » par la philosophie ordinaire, mais produit par « la vision-en-0 » ou « en-Un-nié » que le sujet aliéné acquiert de celle-ci, dès qu'il s'absente de la Dernière Instance pour aller « se réfugier dans le Réel », là où il se découvre privé de parole, de pensée et de phénomènes à connaître¹². D'où l'illusion qu'il se donne de se replacer en-Identité et de les récupérer en allant reboucher le « trou », sans voir que tautologiquement il ne le remplit ici que du déni de l'Un ainsi que de son hallucination transcendante du Réel-Un. Mais l'opération qui fait « non-non-Un » réaffirme l'Un par défaut, ce qui fait 1 ou un *barbarisme* qui porte sur l'énonciation

11. L'aliénation du Sujet est en effet rarement très durable chez chacun de nous. Par contre, elle est quasiment constante dans le domaine institutionnel, là où c'est la raison du sujet aliéné, son « pouvoir » ou sa paranoïa transcendante, qui s'imposent par différents chantages, notamment à la vie.

12. Toute chose qui, après interprétation des symptômes, devient avec eux un ob-jet.

de l'Un¹³, tout en « vérifiant » ironiquement l'opération par l'absurde et en produisant un « (non)-sens qui fait sens ».

Cette dialectique montre pourquoi le sujet et la pensée ordinaires n'ont aucun contresens à « corriger », car là où ils se tiennent, se tient avec eux un sens d'Identité entièrement dénué de la suffisance qu'il « faudrait » pour y toucher ou l'affecter. De ce point de vue, voilà qui serait encore un non-sens et promettrait l'échec complet de l'opération, car pour ce faire, il faudrait qu'ils aillent se placer du point de vue du sujet aliéné, et donc dans une position où ils ne pourraient nécessairement que reproduire le contresens en sens inverse. Ce qui, en opposition au (non)-sens précédent, ferait un non-(sens). Ce « non » qui interdit le sens pourrait passer pour celui de la non-philosophie, mais à ceci près qu'il paralyserait la pratique de la philosophie standard, et empêcherait tout « accès » à la philosophie ordinaire ainsi qu'à la non-philosophie. Dans cette situation bloquée, soit on admet le non-sens de toute opération de traduction ou d'interprétation des symptômes de la non-philosophie, soit on tente de forcer le non-(sens) en lui appliquant tautologiquement le « non » de la non-(philosophie). Mais en *passant* par magie « à travers » le symptôme, on *passé au-delà* de la Dernière Instance et on dénie l'Un aussitôt. Ainsi, après avoir rebouclé la bande de Möbius, on a certes reproduit un (non)-sens qui fait sens, mais on n'est guère « entré » en non-philosophie. L'opération traductrice trouve donc ici une limite radicale à son pouvoir d'agir et de nuire à la philosophie ordinaire ainsi qu'à la non-philosophie.

Identiquement, cela montre également pourquoi il n'y a aucun « passage » à la non-philosophie qui ne la défigure aussitôt au « passage », en produisant un simulacre de celle-ci. Ce n'est pas non plus l'examen direct du symptôme qui peut aider le sujet aliéné à se « voir-en-Identité », car il s'y « voit » déjà en son « Réel » hallucinatoire et croit aussitôt que le symptôme « manque » de celle-ci, parfois même au point de « faire résistance à la non-philosophie ». Aussi est-ce plutôt la mise en doute ou en suspens de la croyance de ce dernier en la conformité de ses simulacres à la philosophie ordinaire et la

13. Cf. la tautologie : $\neg (\neg a) = a$.

non-philosophie, ainsi que l'étude de ces derniers, qui le place en mesure de se voir à nouveau en-Identité. Dès cette mise en suspens, il ne se découvre certes pas soudain « en-Identité », mais la pensée le voit déterminé à perdre ses illusions et peut alors l'accompagner dans ce travail parfois très long et très difficile. Bien sûr, la mise en doute et en suspens de la croyance est souvent une ruse du sujet aliéné pour se la *retraduire* « en douce » et former des « concepts entièrement nouveaux » ; mais la ruse ne « prend » jamais en Dernière Instance, tandis qu'elle rend un grand service au « désir de science » en renforçant les illusions du sujet aliéné¹⁴.

C'est ce qui arrive quand on fait des simulacres du sujet aliéné des symptômes de la non-philosophie, alors que ces derniers sont seulement tautologiquement représentatifs de sa pensée aliénée. Il s'ensuit que tout « rétablissement » de ceux-ci « en-Identité » commet un *faux sens* par ré-application d'un *faux ami* à la philosophie ordinaire. L'illusion transcendantale est alors reproduite telle quelle à une différence près de surface, laquelle fournit une méta-philosophie standard qui ne *passé* pas du tout en Dernière Instance, là où nul ne voit qu'une nouvelle prétention à la non-philosophie, placée « en-1-désir » de science augmenté de la croyance (provisoire) au contraire.

Enfin, si on interprétait le symptôme « ingrat » comme un « opposant » de Dernière Instance ou comme un « ennemi » de la philosophie standard, avec un geste caractéristique de ceux des simulacres du sujet aliéné, on retournerait ce symptôme et le « dirigerait contre » toutes les traductions précédentes, ainsi que contre la philosophie ordinaire et la non-philosophie. Ce qui, en absolutisant les *contresens*, *faux sens*, *barbarismes* et *solécismes* précédents, *accomplirait le non-sens* de l'opération traductrice, mais à la Dernière Instance près, toutefois. Il en résulterait donc une anti-philosophie insurrectionnelle, *dirigée contre* toute forme de pensée, mal cachée sous une prétendue « non-philosophie », destructrice ou négatrice des « illusions transcendantales ». Cette opération dérivée directement de la fine dialectique précédente, re-

14. C'est le procédé de toute critique philosophique standard, manœuvre servile et prédatrice, avec laquelle on élabore « sa propre » pensée *avec et contre* celle d'un autre philosophe (ou de plusieurs) dont on devient l'ennemi ou le « mercenaire » (François Laruelle).

produirait un *dualisme* grossier ou une *dia-logique scientologique*, monstrueusement caricaturaux de la logique de la dualité unilatérale. Cette négation de la pensée et du sujet serait donc aussi « *révolutionnaire* » qu'hallucinatoire, car si les illusions transcendantes peuvent être perdues, elles sont d'autant plus indestructibles qu'elles sont déniées. Ce nouveau coup d'épée dans l'eau « alimenterait » fantasmatiquement l'extrême faiblesse de pensée de cette anti-philosophie, avec une « Dernière Instance » où celle-ci prendrait encore mieux « radicalement racine » que les prétendues « non-philosophies » précédentes, c'est-à-dire aussi « bien » que les pensées les plus honteuses de l'histoire de l'humanité. Ici, « profondément ancré dans le Réel », on rendrait un service indispensable à tous les « désirs de science », car en retraduisant à l'inverse l'automate rationnel, on renverserait le vrai en faux et le faux en vrai; ce qui commettrait ici un solécisme à l'égard de la syntaxe logico-réelle, lequel s'ajouterait au premier, commis par la dialectique au regard de la syntaxe de la dualité unilatérale. Cette monstrueuse caricature de non-philosophie relancerait alors la machinerie rationnelle en un clin d'œil, lequel aurait bien de la peine à nier sa complicité avec la philosophie standard ainsi qu'avec les simulacres de non-philosophie soi-disant combattus.

Cette sauvage caricature de non-philosophie serait une idéologie (religieuse ou autre) de bas étage, une philosophie standard très vulgarisée, ou encore une « non-philosophie populaire » ou « pour les nuls » extrêmement démagogique. Du point de vue de ses sœurs ennemies, savantes et aristocratiquement haut placées, soigneusement autodémarquées de cette formation décadente qui les *trahit* – en effet, mais à une entière *fidélité* près à la *Raison* –, celle-ci représente également la philosophie ordinaire et la non-philosophie; car le sujet de ces dernières – depuis toujours confondu avec celui d'un « prolétaire » à « libérer » ou à « exploiter », lequel ne serait jamais aliéné ou le serait toujours au contraire – est depuis longtemps l'« objet/sujet » fantasmatique de la psychologie, de la psychiatrie, de la psychanalyse, ainsi que des théories politiques de gauche et de droite. Et pourquoi ceci? Parce que le sujet et la pensée ordinaires *passent* régulièrement pour « empiriques » ou « entièrement compromis » avec l'Univers sensible auquel ils sont unis en Dernière Instance, alors que le sujet onirico-transcendental, jusqu'au cou

compromis avec un simulacre empirique de la sensibilité ordinaire, pourrait *passer* en Dernière Instance pour « purement transcendantal »! Aussi les combats de surface que ce « transcendantal », trahi par sa « pureté », mène contre ces pensées honteuses qui font la sale besogne des pensées aliénées plus honorables, cachent-t-ils en sous-main une guerre sans merci contre la philosophie ordinaire et contre la non-philosophie.

On comprend donc pourquoi les pensées les plus hautes ne peuvent rien faire contre les trahisons superficielles de ces caricatures hallucinatoires de la non-philosophie, car il n'y a rien comme l'anti-philosophie pour se montrer servilement fidèle à la « philosophie » travestie du sujet aliéné. Quant à la philosophie ordinaire, tandis qu'elle peut montrer qu'elle travaille *avec et pour* la non-philosophie, strictement *sans* ces simulacres et caricatures, elle ne peut aller *contre* ces derniers sans commettre un *non-sens* qui lui ferait faire *contre* elle quelque chose *avec* eux. Néanmoins, elle peut montrer *pour* quoi ils la font *passer* et *avec* quoi la philosophie standard la confond, qui bâtit son empire *contre* elle, mais strictement *sans* elle. En attendant, on vient de montrer que celle-ci est strictement intraduisible, et que toute tentative de la traduire la montre assez forte pour « soutenir » le sujet aliéné et le faire remonter au ciel étoilé de la philosophie standard.

Et si, d'aventure, on pensait qu'il faut *traduire seulement* la philosophie standard pour la *transformer en* non-philosophie, on commettrait encore un *non-sens* qui fabriquerait au mieux *un faux ami*, au pire *un vrai ennemi* de la philosophie ordinaire et de la non-philosophie. Cette pensée dé-re-standardisée serait truffée de *contresens, faux sens, solécismes et barbarismes* à leur égard ainsi qu'à celui de l'Un. Quand bien même cette tentative de retrouver la non-philosophie « perdue » serait animée de la bonne foi la plus sincère, on ne ferait ici que reconduire et accentuer les désirs de science en oubliant l'Un une énième fois, c'est-à-dire en n'y voyant pas que c'est *de la* « traduction » de la non-philosophie que résulte la syntaxe rationnelle du *logos*. Cette traduction n'est jamais complète, néanmoins, car quels que soient les beaux simulacres et les vilaines caricatures qui *dépasseraient* la non-philosophie en la survolant, la Parole, la Pensée et le Sujet demeurent unis en Dernière Ins-

tance, là où ils s'avèrent strictement intraduisibles. Il s'ensuit qu'entièrement et radicalement, à côté des avatars empirico-ontologiques de la philosophie standard, s'il y a de la science, de la bonté, du soin, de la paix et de la justice qui paraissent sur Terre, ce sont ces intraduisibles qui les montrent ou qui les font, même si la raison s'empresse d'en faire retomber sur elle toute la maternité en arguant de son « être réel » ou de son « ancrage dans le Réel ». Voici donc un « ancrage » et un « être » qui cachent encore très mal un attachement érotico-ontologique aux fonctions (du) Réel, lesquelles n'ont jamais répondu aux désirs de la raison, ni combattu, et encore moins frustré ces derniers, mais toujours vu-en-Un les prétentions du *logos* à la non-philosophie, ceci sans aucune traduction inverse ou réciproque.

Aussi la philosophie ordinaire ou la Force de Pensée, dont le corps et les os sont ceux de l'Étranger – (son) sujet – assure-t-elle que (leurs) simulacres empirico-onirico-transcendants n'ont jamais résulté que d'une *traduction sauvage* – c'est un pléonasme – de la non-philosophie. La philosophie digne de ce nom que la Pensée établit avec la Parole selon l'Un, est une *fidèle* amie de (son) sujet Étranger. Avec cette Parole, celle-ci ne lui montre jamais aucun symptôme de la non-philosophie, d'elle-même ou du Réel-Un, mais la Réalité telle quelle, ainsi que les multiples fonctions que chaque élément de celle-ci y accomplit *nécessairement* selon le Réel-Un.

En-Un, ou en Dernière Instance, il n'y a aucun « passage », « échange » ou « mouvement » entre les fonctions car leur rapport est axiomatique. Selon cet ordre axiomatique, il n'y a strictement aucun *passage* ou *traduction* du sujet aliéné et de son désir de science, *en-Un* ou *en-Identité*, car dès qu'il y a *passage*, cet énergumène s'y « voit et croit » aussitôt en se prenant pour le Réel et en s'appropriant un simulacre de Parole et de Pensée.

C'est donc la Pensée ou la philosophie ordinaire, demeurée en rapport axiomatique avec un sujet *ultimement non-aliéné*, qui fait avec ce dernier un travail de description des simulacres – et non « d'interprétation » des symptômes –, *sans les faire passer nulle part, et surtout pas en-Un*. C'est souvent un très long travail, au fur et à mesure duquel le sujet aliéné perd progressivement toutes ses illusions transcendantales. De là, il suit que les énoncés philoso-

phiques standard sont certes tous « traduisibles » en la tour de Babel où le sujet aliéné n'a jamais eu qu'un double langage, entortillé autour de la langue unique de ses simulacres. Cependant, les traductions de cette langue de bois se font toujours à la Dernière Instance près, à laquelle, toute honte bue, n'hésitent pas à prétendre tous les « indicibles » ou les « intraduisibles » en tel ou tel idiome de la philosophie standard.

Aussi, écrire un texte ou dire un énoncé non-philosophique dans une langue humaine conjoncturellement autre que celle avec laquelle il a été écrit ou énoncé la première fois, consiste-il à voir en l'Un, des deux paroles les mots avec lesquels chacune le dit à sa façon, en évitant des solécismes, barbarismes, faux amis, faux sens et contresens *spontanés* – lesquels ne portent jamais ultimement que sur le sens d'identité de la Parole et de la Pensée selon l'Un, celles de toutes les personnes humaines, sans exception, quel que soit le degré ou la fréquence d'aliénation spontanée du sujet. Cette ré-écriture ou ré-énonciation, qui a pour but de placer les deux supports idiomatiques en accord de Dernière Instance, présente sans aucun doute de nombreuses difficultés. Mais, selon l'Un, on peut au moins éviter les pièges et les faux problèmes de la traduction, car ici on pratique une *adaptation* strictement non-tautologique de ces supports. Enfin, on peut sans doute tenter d'adapter selon l'Un une œuvre philosophique standard. Mais c'est au risque de se voir accusé de « trahison » par son auteur, car il se verrait ici « incompris » et se croirait tourné en dérision, ou bien à celui de paraître, au contraire, lui apporter une bénédiction non-philosophique – laquelle l'absoudrait de ses trahisons en le confirmant en sa prétention hallucinatoire à la non-philosophie. Aussi vaut-il mieux ne pas chercher à établir avec ces œuvres le rapport avec ce qu'elles rejettent et désirent, car au nom d'une pertinence de la philosophie standard au Réel-Un, ultimement assurée, *radicalement hors d'elle*, par la *dernière fidélité*, ce serait retraduire la philosophie ordinaire et la non-philosophie devant le tribunal de la Raison.

Annie-Françoise Noël

6 décembre 2010

Une traduction non-philosophique de *La Voix et le Phénomène* de Jacques Derrida

JÉRÔME RAMOND

Résumé : Dans les années soixante, Jacques Derrida et Gilles Deleuze (entre autres) redécouvrent les champs d'immanence, explorent Héraclite, la forme singulière de la pensée pulsionnelle, le modèle unifacial extrêmement modulable – instable comme l'uranium! – de la *libido* d'expression : du sujet-référent comme « sujet-*libido* ». Certains s'y consumeront dans l'inconscient et la biochimie, s'y dissémineront en pur néant (solitude, angoisse, mort...); d'autres écriront les chapitres de son ontologie diaphane, les miroitements de son « éphémère pellicule », les voiles et textures de son essence non-pliée; d'autres encore – comme François Laruelle – comprendront définitivement la *libido* comme « nageur » de la pure transcendance des champs, le plus souvent non-dite, mais agissante en dernière-instance : (ici et ailleurs dite) sujet-référent « sujet-*libido* ».

Mots clés : champs d'immanence, pensée pulsionnelle, sujet-*libido*, nageur transcendantal.

Translation(s): Husserl 1900, Jean-Paul Sartre 1943, Jacques Derrida 1967

Abstract: In the sixties, Jacques Derrida and Gilles Deleuze (among others) rediscover the fields of immanence, explore Heraclites, the singular form of pulsional thinking, the unifacial model, extremely modulable – unstable like uranium!– of libido of expression: of referent-subject as “libido-subject”. Some will consume themselves into unconscious and biochemistry, will disseminate into pure non-being (solitude, anguish, death...); some other will write the chapters of its diaphanous ontology, the glitterings of its “ephemeral film”, the veils and textures of its non-folded essence; some others – like François Laruelle – still will take for good and for granted the libido as “swimmer” of the pure transcendence of fields, most of the time non-said, but acting in the last instance: (here and elsewhere said) referent-subject “libido-subject”.

Keywords: fields of immanence, pulsional thinking, libido-subject, transcendental swimmer.

LES RECHERCHES qui suivent s'inscrivent dans une perspective plus générale de re-lecture(s) des philosophies contemporaines (1930-2010¹) selon l'un ou homme ordinaire décrit par François Laruelle, en 1985, dans *Une biographie de l'homme ordinaire*²; parce que ce référé-humain se montre en mesure d'investir d'une façon autonome et créatrice l'ensemble des champs de la science humaine, et tout particulièrement de ses grands continents de pensée (linguistique, ontologie, sociologie), d'y re-lire les grands et petits transcendants qui y sont habituellement admis : le Texte, l'Être, l'Autre, etc. Pourquoi? Parce que sa référence expérimentale *ad minima*, son axiome « Un » ou « Minoritaire » – qui se nomme « Humain Ordinaire » dans ses modulations intra- & intersubjectives³, psychologiques & sociales – se montre tout d'abord *universellement* indéterminable et radicalement non-absolu. Mais, plus encore, les *Principes de la non-philosophie* (1996-2010⁴) indiquent l'*irréversibilité* des champs humains quand ils sont pensés *unilatéralement et en dernière-instance* selon l'un ou homme ordinaire : traduits en-un(s). De fait, les non-philosophes observent surtout en premier lieu, dans les (non-)ensembles *ainsi préparés*, des imaginaires non-phénoménologiques *irratrapables*, des points de bifurcation *non-commutables*, des processions *non-convertibles*, des ruptures, des révolutions, des *futurs*; dans la langue des peuples du Livre : « des chemins de paradis rencontrés aux occasions de l'enfer des mondes »; dans une des langues politiques contemporaines : les fédérations humaines ordinaires – ou *non-états* –, à l'œuvre de production & de contrainte, autrement dites associations, entreprises privées, syndicats, « villages ».

1. L'initial chronologique de ces recherches est 1930, soit quelques années avant le traumatisme général de 1933-1945 qui est le cœur inductif et la tripaille déduite, sa laborieuse digestion de la plupart des pensées fondamentales, tant affectives qu'actives ou articulées, qui ont dès lors suivi jusqu'à nous.

2. LARUELLE, F., *Une biographie de l'homme ordinaire. Des autorités et des minorités*, Paris, Aubier, coll. « Analyse et Raisons », 1985, 256 p.

3. Les doubles-bandes Möbius et non-Möbius seront notées avec le signe & de la typographie, parfois entre crochets [A&B].

4. LARUELLE, F., *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1996, 384 p.

LE RÉFÉRÉ NON-PHILOSOPHIQUE

Pourquoi des « re »-lectures plutôt qu'une lecture simple, immédiatement activée ou libérée en-monde ? Parce que cet un ou minoritaire, quand il est axiomatiquement reçu et expérimenté depuis son anarchie de non-pensée, résiste avant tout et constamment aux procédés des pensées constituées et constituantes déjà activées, automatisées et matérialisées en-monde, à ce que la pensée non-philosophique nomme les « philosophies standard⁵ » ; et notamment résiste à celles qui ne seraient pas uniquement *contingentes*, comme le sont les lois cosmiques, atomiques ou biologiques ; résiste avant tout aux effets *autoritaires*, sinon totalitaires, induits par les lois humaines négociées en-monde(s). Ici, l'ordinaire se nomme *résistances* au pluriel quand les pensées en cours ou à venir tentent – aujourd'hui même avec des récurrences faibles ou des précautions dans les usages « démocratiques » – de défaire cet ordinaire axiomatiquement indéterminé, de le diviser et de le multiplier : « de le mettre en croix sur son chemin des mondes ». Tout ceci représente *matériellement* la contrainte des êtres & des avoirs où agit le paradigme $1 = X$ d'un essentiel aliéné, d'emblée réquisitionné, absous d'office en quelque sorte, car devenu doublure sans visage des passés, fantôme à la limite de la perception expérimentale, et, finalement, anonyme penseur qui relance *ad vitam* d'automatiques et efficaces procédés horlogers, aussi vieux que le Monde est Mondes et Autorités. L'anonyme, comme le dit & le disait Jamblique du principe de participation, c'est ce qui ne participe pas aux plans des mondes.

C'est pourquoi ces re-lectures utiliseront un langage non-unifié *a priori*, non-analysé (?) non-aliéné (?), dont le sens initial et final tentera de rester au niveau référé de ce que la pensée non-philosophique nomme *futurs ou messies* ; donc, sans se projeter trop immédiatement en-fleuve, en-monde, comme si « (le) tout était un » ou le vide, ou l'ensemble vide des mathématiques et des philosophies orientales *zen*, et que cette cause était déjà remplie par les corps propres, alors qu'elle n'est que futurale ou sans-corps, et acosmique.

5. LARUELLE, F., *Philosophie non-standard. Générique, quantique, philo-fiction*, Paris, Kimé, coll. « Bibliothèque de non-philosophie », 2010, p. 354.

En effet, la double-bande mystique & pragmatique [Un en-un & Un-autre] ne revient pas éternellement chaque jour sur elle-même, comme le font les anneaux encyclopédiques accumulateurs et condensateurs de Möbius; elle est torsion mais non-Möbius, ondulation et vibration (*)⁶; elle ne se nourrit pas non plus indéfiniment dans les eaux poétiques des fleuves du monde, dans les différ(a)nces miroitantes de l'entre-deux-rives, ou dans les profondeurs des plongées en apnée, *in situ*; ni dans les calmes et *zen* clarières extatiques [ontologiques & cosmiques] de Heidegger II (1933-1976); elle n'hésite pas non plus infiniment, comme l'âne médiéval de Buridan, entre des décisions structurales sous-jacentes de causalités *exclusives* binaires : « comme » la *libido* [oui-non] ou [ni-oui ni-non] selon Dionysos ou Apollon, Eros ou Thanatos, Prolétariat ou Bourgeoisie – et la liste est longue de ces dyades statiques et/ou dialectiques des pures *contraintes*.

Aux mêmes lieux, mais d'un autre *lien*, la pensée non-philosophique de la rive-rivée vise et tend l'autre rive, et, dans le fleuve même, l'autre fleuve. Il ne s'agit pas seulement de se baigner courageusement dans les fleuves et océans du monde, mais de les traverser afin d'en percevoir le(s) autre(s) rive(s), le dernier ressort, l'instance ultime de décision. Procédé dont l'indétermination *créatrice* interférée est tout aussi universelle et indéterminée que peut l'être son irréversible dynamisme initial de *liaison* [Un en-un & Un-autre]. En ce sens unilatéral et irréversible de la pensée, cette unique procession non-convertible sera nommée Un(s) – avec le « s » entre parenthèses de ce que nous pourrions en dire de philosophique, de religieux, de politique, de psychologique, de narratif, de directement pratique, d'ensembliste, d'unifiant, etc.; somme toute évidemment de lamellé-collé, de stratifié, de sphérique, de cosmique, de corpusculaire, d'atomique. En ce sens, nous utiliserons les nom(s) (de) Un(s), mais aussi les modulations éventuellement interférées en-champ(s) ou fédérées en-monde(s) telles que humain(s), *ego*(s), *libido*(s), réel(s), identité(s), personne(s), art(s), maison(s).

6. Ces « (*) », récurrents dans le texte, renvoient d'une manière « générique » au livre de Laruelle, *Philosophie non-standard (ibid.)*.

TRADUIRE AVEC L'HISTOIRE

Vus en-un(s), les co-textes « archéologies », « vécus-passés », « archives », « traditions », « narrations », etc. ne signent pas – et refusent méthodologiquement – l'écriture d'un quelconque hors-champs ; d'un sur-vol globalisant ou d'un sous-terrain de significations, d'une transcendance solaire et/ou lunaire supplétive, ou d'un originaire sous-jacent d'impitoyable causalité. Ils sont les modulations occasionnelles, mais directement induites, qui cheminent et interfèrent dans les champs contemporains, par *effet-tunnel* des vécus passés sous-venant en-monde(s) (*), et sans doute – la projection des archives et des films le montrera – *l'une des plus irréversibles de toutes les modulations*, car de la plus incorruptible et inaliénable amplitude (*).

L'occasion des re-lectures (1930-2010) est donnée par un des premiers grands textes de Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*⁷, paru en 1967. Les titres des chapitres du livre seront librement traduits en tête de partie. En complément *in texto*, dans les conditions expérimentales habituellement réunies dans les classes lycéennes et universitaires, nous projetterons *en milieu référé* la cinématique du garçon de café, décrite par Sartre en 1943, dans *L'Être et le Néant*⁸, livre qui commente aussi Husserl.

LE BESOIN DE TRADUIRE

Si l'on veut traduire, c'est pour transmettre une écriture, compréhensible dans son seul milieu (endogène synchronique), à tel ou tel milieu qui ne la comprendrait pas (exogène diachronique) ; mais c'est *aussi* pour transmettre, à cette occasion du « x-texte », les forces éventuelles de telle ou telle pensée singulière (exégèse *achronique* et/ou *atopique*). Dans ces deux cas, est supposé un certain universalisme de la traduction-transmission, une insistance

7. DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (4^e éd.), Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1983, 117 p. La première édition date de 1967.

8. SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, 675 p.

intentionnelle de signification qui tente de se nouer en dehors des conditions particulières de l'existant (milieux, cultures, espace-temps, *gravitations diverses*), et parfois – *force active de création et de nouveauté* – en avant même des matrices habituellement productrices de sens transmises par les traditions – ce que nous nommerons, avec quelques libertés contemporaines : *matrices avancées*. De fait, le besoin de traduire vise les équations universelles de l'histoire du monde, comme inconnu(es) et/ou pré-connu(es) de ses énoncés à venir.

MÉTHODES STANDARD

Tels quels, bien sûr, sont produits les textes-sources à traduire – les données plastiques et graphiques aujourd'hui scannées, enregistrées, classées, éditées, consultables au niveau planétaire. Et qui sont ensuite véhiculés en de multiples langues régionales et articulés dans d'autres champs, en-fluve, en-flux ; d'autres milieux, d'autres temps et lieux, d'autres causalités, d'autres histoires, d'autres univers, d'autres gestes et affects. Première liberté *relationnelle* des traducteurs : de choisir les champs et de les compiler, de les croiser, registrer, matricer, etc. ; et qui donne accès aux harmonies de l'imaginaire(s) pensant(s), aux libertés occasionnelles des affects, des arts, des logiques, et finalement aux *matérialisations* en-monde [pratiques & réfléchies]. Du point de vue pulsionnel non-phi, les méta-champs, les champs de champs, les sub-champs ou les champs de l'absolu sont vus « comme » *idem(s)*-champs plus ou moins articulés, mécaniques ou thermodynamiques, chauds ou froids, tendus ou détendus ; stériles ou performants.

CLONAGE PUIS TRADUCTIONS

En herméneutique *applicatoire* – d'après H. G. Gadamer⁹ (1960) qui suit la tradition des « leçons de morale » de l'exégèse biblique et des « conclusions raisonnables » de l'esprit scientifique (comme le fera, mais différem-

9. GADAMER, H.-G., *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1976, 352 p. La première édition date de 1960.

ment, P. Ricœur) –, les textes-sources sont articulés *de plus* depuis un vecteur d'attache (+1) que le traducteur choisit non moins librement, qui est aussi du pur domaine de sa décision mais dans sa *relation* actuelle et contemporaine, et qui véhicule et relance les textes (non pas seulement religieux et scientifiques) en additionnant volontairement du sens exogène au sens endogène, en interférant dans les champs de la signification depuis une décision *philosophique (ou théologique)* en-monde, avec un Engagement (Sartre), un Supplément d'origine (Derrida), et plus généralement, pour les contemporains depuis 1940, par le contrôle actif d'une « Différence(a) » d'avec la force métaphysique posée-comme *obligée in texto du centre de son logos autoritaire ou fusionnel*. Ce qui se dit, dans les sous-lignes éditoriales du xx^e siècle : la critique anti-métaphysique ou para-métaphysique du sujet-différence(a)nt, un fort tissu cordé depuis lequel se déplacent, en parallèles *motivées*, un grand nombre d'autres résonances contemporaines.

Mais l'*ego*-traducteur, comme sujet-un indivis, est bien toujours la tension active, la *libido* de ce besoin, de ces intentions, de ces manœuvres doubles et redoublées qui tentent de se donner en-mondes comme le réel, mais qui n'en sont qu'une représentation opérationnelle, une Morphée transcendante ou transcendantale, et, de fait, une pensée vague ou masquée quand elle ne comprend ou ne dit pas son nom... Car en tant que force de lecture, d'écriture, d'interprétation, de positionnement, *de décisions*, l'*ego* se pense (de) lui-même, et selon l'immanence de sa condition, sans intentionnalité *projective* particulière en-monde (-1), sans phénoménologie activée [subjective & objective], mais plus encore [(+1) & (-1)] dans la quasi-indifférence aux effets textuels et même aux textes : quand le livre tombe des mains, quand le lecteur ou l'écrivain s'endorment et se réveillent *dénudés* dans leurs rêves et sur les océans, au grand large des mondes. Là l'*ego* silencieux, d'une distance radicale, définitivement solitaire et étranger – *Mottawahid* dans la langue médiévale & contemporaine du philosophe mozarabe Ibn Bâjira (? -1120) –, se prononce, se produit et se répète, agit directement *depuis* et *dans* le texte, sans aucune jouissance ou contre-jouissance *exogène* particulière, ni trans-textuelle ni trans-signifiante. L'*ego* non-philosophique, transcendant tenseur mais non plus, toujours ou *forcément*, transcendantal tenseur raisonné, (se)

pense, (se) parle, (se) clone et (s')écrit de lui-même quotidiennement, par autonymie inductive *naturelle*, par tautologie active ou réactive, mais sans intégration supérieure, sans aucun besoin d'un total en-monde.

C'est en partant de l'expérience de cette complète indifférence aux effets et performances particulières en-champs de la décision *philosophique (et théologique)* – mais non pas à la *libido(s)* d'écriture, ainsi radicalement (non-) affirmée – que l'herméneutique *mineure ou minoritaire* a pu décrire une force de pensée(s) en-personne(s), tenter l'expérience d'un(s) *ego(s)* immanent, endogène-endogène, non-philosophique; a pu tenter de (non-)construire une « physique des êtres » très peu automatisée : aux *minima* quantiques des expériences ondulatoires en-champs (*). Cette herméneutique mineure ou minoritaire qui (d)écrit clairement ses identités-données à la manière algébrique et *non-mathématique* des sciences physiques *dures* – comme axiomatiques données humaines sans-donation (préalable), et donc sans (se) cacher ni objectiver (son) « le Réel » –, active et transmet la force faible de liaison des champs humains, en atteint localement et régionalement les inédites performances : la constante *Un(s) zéro-fractal*.

MA VOIX QUI PARLE : « LA VOIX QUI GARDE LE SILENCE »

De quoi est-il question (en partie) dans *La Voix et le Phénomène*¹⁰ de J. Derrida, qui est une étude sur un préalable des *Recherches logiques* (1900-1901) de E. Husserl, et dans *L'Être et le Néant* de J.-P. Sartre, qui cite abondamment Husserl? de (cet) x qui agit ou non? La parole et le texte, avant même la parole et le texte... de cette origine controversée du « vécu pré-expressif ».

E. HUSSERL :

« L'impression originnaire est le commencement absolu de cette production, la source originnaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite,

10. DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*, *op. cit.*

elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire¹¹. »

J. DERRIDA :

« La nouveauté absolue de chaque maintenant n'est donc engendrée par rien. Elle consiste en une impression originaire qui s'engendre elle-même. [...] Cette pure spontanéité est une impression, elle ne crée rien [...], tout langage échoue à décrire ce pur mouvement, autrement que par métaphore, c'est-à-dire en empruntant ses concepts à l'ordre des objets de l'expérience que cette temporalisation rend possible. [...] Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi et de la possibilité de la trace rétentionnelle¹². »

F. LARUELLE :

« [...] une pensée des données immédiates de l'Un et de l'espèce de multiplicité qui est spécifique de l'Un ainsi vécu dans l'immanence, s'oppose à des philosophies qui, comme celles de la Différence, postulent, après Hegel, après toute la tradition, c'est-à-dire la décision philosophique, que l'Un ou l'Absolu est donné par et même avec la scission, donné dans la perte et sur le mode du néant¹³. »

F. LARUELLE :

« L'Un-sans-être définit un Verbe non pas de privation ou de mise entre parenthèses, mais d'abstraction et de formalisation transcendantales par rapport au champ intuitif de l'Un-qui-est, une demi-anamnèse cette fois¹⁴. »

Demi-anamnèse : en remontant à demi les mémoires, puis au quart-premier (*), hors registres et logiciels.

11. HUSSERL, E., cité dans DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*, *ibid.*, p. 93.

12. DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*, *ibid.*, p. 93-95.

13. LARUELLE, F., *Les Philosophies de la différence. Introduction critique*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1986, 256 p.

14. LARUELLE, F., *Mystique non-philosophique à l'usage des contemporains*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 79.

Genesis spontanea, la génération originaire de la première impression, avant toute production formelle, avant toute performance expressive, peut être considérée en partie – en langue Kant – comme ce que l'on vise à formaliser en termes d'expressivité intérieure « en-soi »; l'instance significative de liaison avant parole(s) et écriture(s) du texte, avant la scission phénoménologique projective ou activée en-monde, sous la forme transcendante [sujet-objet]. Or selon Derrida, nettoyant Husserl de son idéalisme transcendantal – de son « en-soi » *réifié* comme « présence du vivant », originaire et spontanée –, l'expression de cette expressivité particulière (après traduction par Derrida devenant une expressivité très paradoxale), en outre d'être purement indicative de « moi » ou de « moi-en-moi » – hors-autre(s), hors-monde(s), donc « rien » – n'est jamais stable ni susceptible de fonder une quelconque ontologie ou psychologie, encore moins une cosmogonie ou « vision du monde », mais toujours complètement immergée dans le flux impressif du monde, donc « double rien ». Simple « indice » et simplement « indicative », elle ne pourrait se dire que par « métaphore », « analogie », c'est-à-dire en se *rapportant* toujours au monde constitué. La parole du parlant, traduite par Derrida, est « double rien » : en tant que seulement indicative (non expressive) d'un moi, d'une part, et en tant que différant sans-monde du monde, d'autre part. Entre-deux de la métaphysique car entité-essence ni subjectivante ni objectivante, ni psychologique ni pratique, ni-ni-ni, cette Différence est (non-)performée comme « trace » dans le monde constitué. La « trace », est-ce quelque chose d'autre que mon rapport de non-identité, que ma différence, que mon-moi différant, lecteur, écrivain et traducteur, que ma griffe de négativité positive microlocalisée dans le grand système et mystère toujours passé du monde? ou – mais ailleurs – le « coefficient Sartre », éventuellement multiplicateur de telle ou telle puissance politique locale, elle aussi engagée activement dans le monde, immergée en-fleuve?

Mais dans les thématiques Sartre ou Derrida (et plus encore chez Foucault), voici l'espoir d'un *ego* réel en-personne, d'un individu immanent, incarné, constant, plein, autonome, distinct, vraiment expressif, force de pensée, de langage, de savoir, d'écriture, d'*existence*; cerné de partout et par tous, quoi qu'en ait dit et écrit Sartre – mais non ses adeptes « existentia-

listes » qui l'ont à peu près tous entendu à l'endroit, c'est-à-dire debout – sur l'existence. Quel que soit l'originaire vers lequel il se tourne, croyant se saisir enfin en tant qu'essence, l'originaire est déjà-là, déjà-constitué, bouclé et multiplié avant-lui ; et le sujet en tant que sujet, qui ne peut que le miroir, ou le vitrage, ou le glaçage de cette aphonie non-subjective, non-objective, non-mondaine, s'abîme inmanquablement dans ce vide, ce « néant Sartre », ce gouffre intérieur de l'aphasie qui s'ouvre en lui : dans ce rien qui est tout, et sans être le tout ni aucune partie du tout, car l'insaisissable Je(u) des *i-games* postidéalistes (1930-2010) n'est ni ontologique ni cosmique (ou très peu). Acceptant avec humilité cette condition de « rien » et surtout de *redoublement* de ce « rien » (ça) comme « différe(a)nce » – en en jouissant dans les versions postmodernes les plus nietzschéennes des années 70-80 –, il se tourne – comme se tourne Heidegger II, en 1933 – vers les autres, vers la nature, vers les textes et les sciences, vers les causalités éternelles du *corpus* de Sagesse et de Folies des Anciens, pour y laisser « traces » et « (re) marques ».

Est-ce à dire, pourtant, que la parole du parlant n'est réellement « rien », complètement hors-expression, toujours tournante à l'intérieur de l'intérieur ? et que le sujet en tant que sujet n'a d'autre solution *formelle (transcendante)* que de s'enfermer dans la subjectivité la plus absolue, la plus pure hallucination du soi-même manquant : chez Sartre, dans l'enfer du solipsisme, chez Lacan et certains freudiens, avec le langage du corps comme échec de la pensée, ou d'un même échec de pensée, avec le langage sur-socialisé des structuralistes ? Faudra t-il qu'il se tourne alors, en-fin(s), *pour retrouver un peu d'unité*, vers l'écriture du Même et de la répétition automatisée de l'être même articulé comme machines technologiques ? autrement dit, en langage de la deuxième moitié du xx^e siècle – par exemple « en » Heidegger II ou « en » Derrida –, vers « la dérélition », « la mort », et surtout « la mort du monde et des autres » ? Est-ce vraiment ce que veut Husserl ? Est-ce vraiment ce qu'il nous dit ?

Non. Husserl, qui vivait en 1900, parlait sans doute (?) plus simplement et surtout plus humainement que ne le traduisent si tragiquement Derrida

en 1967 pour des raisons historiques, et Sartre en 1943, pour des raisons politiques. Il considère et formalise *comme une évidence* cette origine toujours spontanée de la parole vivante, cette abondante et riche *donnée* : les humains parlent et veulent parler, et enfin tous disent quelque chose : *alle sagen etwas*. Cette parole abondamment parlante – ce magnétisme humain, ce rayonnement du sens – et qui déborde d'avance toutes les paroles, est donc formalisée aussi bien comme « parole(s) de l'autre et des autres », attentive ou interprétative ou indifférente, et non pas toujours seulement, dialectiquement ou dans l'urgence dialectique des contraires et des contrariétés, dans les faits d'histoire(s) comme « mort de l'autre » : « mal radical ». Elle est l'une des sources actives du sens, des singulières liaisons qui se trouvent dans et aux alentours des plages verbales : lier, délier, relier, négocier, fédérer, et *pas plus loin dans la procession* en langue franco-suisse *avancée* des Lumières du XVIII^e siècle. Ainsi ce « vécu préexpressif » est-il axiomatisé par l'algèbre non-phi avant d'être philosophé et projeté en-monde ; et prioritairement non-pensé, comme agir-pulsion d'une évidence humaine qui refusera toujours les infernales mises en abîme « transcendantales » et les aplatissements « immanentaux » qui s'effectuent avec des processions & conversions [Un = Être] ; le tout à l'aide des techniques structurales, largement automatisées pour la plupart, des pensées constituées et matérialisées en-monde. *Ego(s)* Réel(s) ! S'il y a clôture – mais de fait pour le sujet-un, finie ou infinie, il n'y en a pas ! – alors c'est Moi(s) ! c'est Nous-Je(s) ! et personne(s) d'autre(s).

J.M. LACROSSE :

« L'acte de foi en l'homme dispose d'une liberté sans pareille. Il n'est rien dont la forme soit la décision qu'il ne puisse pratiquer, et l'absence de cause radicale qu'est le donné sans donation n'exclut *a priori* aucune pratique¹⁵. »

15. LACROSSE, J.-M., « La Non-philosophie, La religion (de l')Homme? », site Internet de l'ONPhI. En ligne : <http://www.onphi.net/texte-la-non-philosophie--la-religion--de-l--homme---38.html>.

Vecteurs d'attache où s'harmonisent et se dés-harmonisent, ou du moins peuvent préalablement se parler, avant et après pratiques : entre eux, sur ces plages, les humains prédialectiques... le Réel.

LA PRÉSENCE RÉELLE DU VÉCU D'AUTRUI :

« LE SUPPLÉMENT D'ORIGINE »

« La présence du vécu d'autrui est refusée à notre intuition originaire¹⁶. »

En effet – Lévinas et la tradition du *Talmud* le montrent absolument & relativement –, on ne saurait thématiser « autrui-en-soi », « l'autre en tant qu'autre », « l'autre », sans réduire les ouvertures de ses possibles, sans fermer les portes de sa venue, sans perdre les liens de ses entrées en matière. Sans écouter au préalable son inconstructible « voix qui parle ».

Mais ainsi, cette présence ne nous est pas « refusée »; elle dit bien qu'elle connaît intimement, parce qu'*expérimentalement*, les modalités et les phases (*) très précises de (sa), de (cette) Venue occasionnelle, et surtout ce que ces *initiaux* peuvent avoir de très aléatoire. Ce mélange singulier très peu ontologique, si peu unifié, si peu continu, immédiatement dispersé et/ou contre-dispersé, de certitudes et d'incertitudes, de volontaire, d'indécidable, de réfléchi, d'irréfléchi, de chimique, de biologique, de conscient, de pré-conscient, d'inconscient, de physique, de mental, d'articulé, d'harmonisé, de doux, de souffrant, de brutal, etc. Autrement dit, si j'expérimente réellement, par « intuition originaire », ce qu'est la présence immanente « en-soi » du « vécu », individuellement, intérieurement et avec constance, je sais aussi à quel point cette abondante et riche présence peut être non moins non-consistante – immédiate dispersion, dé-cohérence quantique (*) –, à quel point cette singulière modalité *expressive* peut (se) donner mais sans connaître, ou en connaissant si peu.

16. DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*, *op. cit.*, p. 43.

Ici, l'Un(s) ou l'en-Homme se dit vecteur – philo-fiction ou mystique-fiction – du lien générique (l'être(s) humain en tant que venue), du lien ontico-ontologique (une venue réelle, en-personne(s), incarnée(s)) et, finalement, du lien ontique : une pratique matérielle, affective, immédiate, spontanée... Et aussi bien (?) – *en second ressort* – une pratique théorique réfléchie, articulée, négociée, fédérée. L'« Un », prioritaire en science humaine, est uniquement la force de pensée futurale (le don, la *philia*) qui mène occasionnellement et éventuellement à (l')Être-Un(s) ou Un-Autre(s) : aux signatures personnelles.

C'est pourquoi, si je peux connaître (on dit aujourd'hui « calculer » ou « gérer », en langue vulgaire) le très identifié (très *quiddifié*) garçon de café des écrits de Sartre observé en veille continue depuis les banquettes du fond de la salle, aujourd'hui, à l'aide de web-caméras branchées sur mémoires et avec des ordinateurs qui enregistrent le *buzz* circulaire brownien des allées et venues de la cinémathèque-philosophie, je sais très bien, « moi-en-moi », que ce garçon de café, qui « est » garçon de café, ne l'est qu'à peine (garçon de café) même si je ne le connais absolument pas et que je le vois pour la première et la dernière fois ; et je ne lui accorde pas ma sympathie ni même mon commerce, « du haut de ma bonté » ou du propre de « ma décision existentielle », ou de par « mon engagement » humanitaire ou politique ; je suis – ou NON ! – accordé à lui immédiatement en tant que je sais avec évidence – et depuis les âges de l'enfance, petite et grande (entrées fractales d'initiations) – que lui aussi expérimente cet « en-soi », ce « soi-en-soi », ce « lui-en-lui », ce « elle-en-elle » ; et sans doute tout aussi aléatoirement, et en tentant, avec non moins d'efficacité, de *réguler* en partie ce chaos fractal, généralisé-automatisé, des corps et des mondes standardisés, *in factum*, par la pensée : d'abord parole(s), puis lectures et écritures, calculs, sciences et techniques.

L'humain risque en permanence cet accord de liaison – et de dé-liaison ! – aux autres et aux mondes. Il réalise quotidiennement l'expérience affective, irréfléchie, réfléchie ou calculée, de cette pulsion qui le mène vers la connaissance et la pratique des mondes.

F. LARUELLE :

« Voilà donc une autre “image” de la pensée. Elle ne transcende plus vers la Nature puis vers le Monde, ou bien vers l’objet supposé co-constitutif du Réel : mais unilatéralement et non-autopositionnellement du Réel vers la connaissance plutôt que l’inverse, et de celle-ci vers l’empirique¹⁷. »

(L’)UNITÉ-RETOUR (DE LA) PRÉSENCE (À SOI) :

« LE VOULOIR-DIRE COMME SOLILOQUE »

LA LIAISON SELON DERRIDA

En ce don ((de) soi) qui ouvre à l’intersubjectivité et à l’interobjectivité, à l’Autre, et donc aux problématiques derridiennes, bibliques et talmudiques (Lévinas), est aussi décrit dans l’ordre des faits induits, et comme l’ont observé les médecins et sociologues praticiens du *continuum* : « le retour » – ou NON ! – de cette *Philia*, le don et le retour du don (l’échange harmonique, qu’il soit aléatoire ou raisonné), OU le don et le NON-retour du don (la dysharmonie fonctionnelle, la contrainte, les combats). Et nous voici [Même/ Autre] en pleines Philosophies et traditions philosophiques : sur les plateaux et réseaux qui émanent du besoin pulsionnel répété, habitué, de retours, de bouclages, de mises aux masses biologiques, corporelles, matérielles, affectives, sociétales, langagières, textuelles (mais) autrement dit aussi, en langue pulsionnelle non-philosophique, d’occasionnels *passages initiatiques* à l’intérieur de l’irréversible double-bande de non-Möbius.

Ainsi traduite ou minorée, la philosophie dé-suffisante ou science générique SG (*) n’observe plus seulement en-monde la forme *automatisée-inhumaine* de la technique aveugle, inconsciente et sans fondement ontologique ou cosmique, des calculs de masse ou de micromasse des univers très inhumains, mais une force de pensée futurale, une pulsion individuelle (de) vécu, une ondulation interférante préthématique – et non-thématisée *méthodique-*

17. LARUELLE, F., *Principes de la non-philosophie*, *op. cit.*, p. 258.

ment en ce sens unilatéral et de dernière-instance – qui unit ou désunit les humains en-monde(s). Cette philosophie (?) ne se destine *absolument pas* à clôturer ses objets-identités dans des camps technicisés autoritaires (sous-x), comme le pense Derrida pour toute philosophie, au gré du « clin d’œil » *entendu* et de « la voix silencieuse », *sous-entendue*, d’un quelconque *Kaporal* ou *Kapital* asservi à la garde du métaphysique et des transcendances. Des champs aux camps, la distance est pensable – infernale métamorphose –, elle a été écrite par Lévinas, mais ne se franchit pas en-personne. L’Un(s), c’est Nous ou Moi, et nous sommes tous réels, c’est-à-dire si peu dialectisés, si peu métaphysiciens, si peu philosophes, toujours de fait *gentiles* retors du *pagus transcendentalis* : « La messianité humaine est une futuralité de l’immanence. Ce qui ne fait que sous-venir depuis et comme le futur ne passe pas plus que l’éternité mais traverse “éternellement” le temps¹⁸. »

Jacques Derrida a répondu à cette critique en 1978, dans *Éperons. Les Styles de Nietzsche*¹⁹ :

Sans doute a-t-on le plus souvent l’impression – et la masse des énoncés, la qualité de leurs connotations le confirment – d’une nouvelle métaphysique de la propriété, de la métaphysique, en somme. C’est ici que l’opposition entre métaphysique et non-métaphysique rencontre à son tour sa limite, qui est la limite même de cette opposition, de la forme de l’opposition. Si la forme de l’opposition, la structure oppositionnelle, est métaphysique, le rapport de la métaphysique à son autre ne peut plus être d’opposition²⁰.

Oui... mais comment expérimenter cet autre si l’on considère qu’il n’est pas que pure négation de principe ou complètement barré, hors-champs, hors-références (?) en langue référée ? qu’il n’est pas n’importe qui et ne dit pas n’importe quoi ? Comment l’autre peut-il (se) (penser) sans se perdre ?

Derrida le savait et l’inventait irréversiblement en 1967 : « [...] plus le signifiant est idéal, plus il augmente la puissance de répétition de la présence,

18. LARUELLE, F., *Philosophie non-standard. Générique, quantique, philo-fiction*, *op. cit.*, p. 354.

19. DERRIDA, J., *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 1978, 123 p.

20. *Ibid.*, p. 96.

plus il garde, réserve et capitalise le sens²¹ ». Ce que nous traduirons, en interférant Derrida et Derrida : « Plus l'autre est idéal, plus il garde, réserve et capitalise le sens ». Si les concrétions sémiotiques du « logo-phallo-centrisme » sont *universelles* en-monde(s), elles s'observeront *in fine* sur toutes les échelles des matières & du sens.

Mais, faute de pouvoir (se) capitaliser, selon F. Laruelle :

L'Un est immédiatement une dispersion absolue d'individus réels pour laquelle ne se pose pas, ne s'est jamais posé, le problème d'une unité, d'une régularité, d'une continuité, clôture et recentrage, ni celui d'une inhibition ou d'un retard qui sont les obsessions propres de la Différence (unaire). [...] Une telle passion de la transcendance fait corps avec une angoisse devant la Représentation, avec la peur intense que toute expérience (de) l'Un ou toute « domination immédiate » ou « irréfléchie » ne soit encore qu'une forme d'idéalité²².

Un manque en l'humain (de confiance), mais l'on sait absolument d'où il provient et quelle a été & est la puissance inscrite et incarnée de ses traumatismes : de l'horrible *histoire* des XIX^e et XX^e siècles, surpuissante, destructrice aux niveaux scientifiques et industriels.

MANIÈRES DES OREILLES ET DES YEUX :

« LE SIGNE ET LE CLIN D'ŒIL »

J. DERRIDA :

« Dira-t-on [...] qu'on peut toujours réserver la possibilité d'une identité pure et purement présente à soi au niveau que Husserl a voulu dégager comme celui du vécu pré-expressif ? au niveau du sens, en tant qu'il précéderait la *Bedeutung* et l'expression ? [...] Mais il serait facile de montrer qu'une telle possibilité est exclue à la racine même de l'expérience transcendantale²³ ».

21. DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*, *op. cit.*, p. 99.

22. LARUELLE, F., *Les Philosophies de la différence. Introduction critique*, *op. cit.*, p. 195-196.

23. DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*, *op. cit.*, p. 92-93.

« Pourtant, tout ce qui est purement pensée sous ce concept (le référent-vivant, concept fondateur de la phénoménologie expérimentale « idéaliste ») étant du même coup déterminé comme idéalité, le présent-vivant est en fait, réellement, effectivement, etc., différé à l'infini. Cette différence est la différence entre l'idéalité et la non-idéalité²⁴. »

Revenons-en au serveur de café (non-idéal) qui semble avoir remarqué de loin notre présence, signalée par un vague geste du bras : sa *présence* – ne serait-ce que simplement *existante*, ou peut-être expressive ou parlante, ou créative, ou plus généralement signifiante, voire pourquoi pas textuelle (?) – est-elle vraiment différée à l'infini? toujours idéale, insaisissable et perfectible? dialectique? hégélienne? buridienne? comme si j'allais osciller éternellement à lui *accorder* ou non d'être présent? d'être le (+1) et/ou le (-1) (*) de son apparence sociale, professionnelle et costumée? et qui – *de plus* – vient vers moi en zigzagant entre les tables? Vais-je *attendre* indéfiniment? Non.

Mais de quelle manière cette présence « est » (en-)voyée – en style Sartre –, je ne saurai jamais le dire qu'à peine, *a priori* pour moi et *a fortiori* pour lui-autre. Le sujet-un – aussi présent ou dominant soit-il dans son apparence en-monde – n'est pas d'essence logique ni paralogique, et ne se dit donc pas avec la phénoménologie, l'ontologie, ni même avec la psychologie (de la conscience ou de l'inconscience). Et c'est pourquoi l'expressivité de cette présence – « identité pure et purement présente à soi » – n'est en effet pas idéale et infiniment circulaire ou manquante, ou oubliée, ou indéfiniment alternée et produite; bouclée et clôturée comme elle le devient, par essence numérique et finalités fractales, en métaphysiques, philosophies et technologies matérielles associées. Cette expérience radicalement intransitive ou « pas encore crucifiée » (de) l'immanence (des) mondes-pleins, je sais bien, « moi-en-moi » – et je sais bien que le garçon de café le sait, « lui-en-lui » (avec d'autres mots et/ou dans d'autres langues, mais qui pourraient être les mêmes (?), qui pourraient se traduire) – que la venue de son expressivité,

24. *Ibid.*, p. 111-112.

de sa transcendance préreflexive irréfléchie, mais aussi bien éventuellement réflexive et articulée, n'est pas idéale ou pur néant, mais sera toujours réelle & vectoriale : FUTURE ou NON!

CINÉMA-CAFÉ :

V(en)u(e) de près, l'aléatoire et brownien serveur-garçon « en-un », malgré toute la cohérence des calculs, se révèle être une serveuse « en-une », aux cheveux courts et aux yeux vifs. Elle parle avec le léger accent des pays de l'Est :

— Bonjour! Vous désirez vous quelque chose?

— Oui! euh... Un Muscat, s'il vous plaît!

Jérôme Ramond

2006/2008

Bibliographie (matériau)

DERRIDA Jacques, *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (4^e édition), Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1983, 117 p.

— *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 1978, 123 p..

GADAMER Hans-Georg, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1976, 352 p.

HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, 205 p.

LARUELLE François, *Une biographie de l'homme ordinaire. Des autorités et des minorités*, Paris, Aubier, coll. « Analyse et Raisons », 1985, 256 p.

— *Les Philosophies de la différence. Introduction critique*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1986, 256 p.

— *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1996, 384 p.

— *Mystique non-philosophique à l'usage des contemporains*, Paris, L'Harmattan, 2007, 286 p.

— *Philosophie non-standard. Générique, quantique, philo-fiction*, Paris, Kimé, coll. « Bibliothèque de non-philosophie », 2010, 532 p.

SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, 675 p.

Douze propositions sur les mathématiques, le langage et la science de l'un

PIERRE HACK

Texte reçu

1. La pensée suppose le langage, et le langage suppose le signe, ou le concept. Comme l'a démontré Frege, le signe structure *a priori* toute saisie d'un donné quelconque.

2. Les concepts des choses sont apparus simultanément, et de manière liée, à ceux des nombres. Lorsque, dans le donné initial (« le monde »), l'homme a distingué un « arbre » – ou tout autre objet sensible –, dans le même temps, il en a distingué plusieurs.

3. Dès lors qu'il y a des concepts, il y a des objets et non seulement un monde extérieur. C'est à ce point qu'apparaissent, en droit sinon en fait, les mathématiques. Si nous disons « seulement un monde extérieur », nous n'entendons pas qu'il puisse y en avoir plusieurs ; il vaudrait mieux dire « le monde », car ce stade de la pensée serait antérieur à tout nombre. Si le sujet est simplement placé dans le monde, il n'y a rien qui puisse être compté. Mais dès qu'il y a des objets, dans le même temps il y en a plusieurs.

4. Dès que je suis en possession d'un concept quelconque, je suis en possession du nombre. Car un concept correspond à plusieurs objets – plusieurs peuvent satisfaire le concept. Dès le moment où Adam a séparé la pomme de l'arbre ou du reste de l'univers, il était en possession non pas d'un concept, mais de deux ; celui de la pomme et celui du nombre. En effet, il n'est pas deux choses semblables dans la nature ; mais à partir du moment où nous disposons du concept d'un objet sensible, nous disposons immédiatement d'objets semblables dans la mesure – la seule mesure – où ils satisfont à ce concept.

5. Il n'y a donc pas de pensée sans nombres. Aussi les mathématiques sont-elles inséparables du langage. De même la logique appartient-elle aux concepts, et non au vécu ou au monde. Le principe de non-contradiction ne se trouve nulle part dans la nature. Mais il est impossible d'affirmer que tel objet satisfait tel concept tout en affirmant que ce même objet ne

satisfait pas le même concept. Dans ce cas en effet, nous ne disposons plus de concepts, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de pensée. Il y a donc une origine unique au langage, aux mathématiques et à la logique.

6. On ne peut pas dire du monde qu'il est logique, pas plus que l'on ne peut dire d'un arbre qu'il est logique. Le monde, ou le vécu, se situe en-deçà de la logique de même qu'il se situe en-deçà du langage. Si l'on tente par le langage d'exprimer le monde, on ne peut que dire « l'être est » ou « le Néant même néante ». Mais le fait « qu'il existe », est-il « le mystique »? est-il « l'être »? Autant de mots.

7. C'est pourquoi il ne saurait y avoir de science de l'un. Il n'y a rien à dire de l'un, sauf ses rapports avec les autres nombres; et alors nous n'avons pas affaire à la science de l'un, mais aux mathématiques.

8. « Un » et « trois moins deux » ont un sens différent – les symboles utilisés sont différents – et une seule et même dénotation : ils conduisent au même lieu logique par des chemins différents. Mais cette dénotation n'est pas mieux représentée par « un » que par « trois moins deux ». On signifiera la même chose en disant « huit divisé par huit » ou « trois cent soixante-quatre moins trois cent soixante-trois »; et la brièveté du symbole « un » ne signifie pas que lui seul serait le « vrai » symbole du nombre en question.

9. Parler de la science de l'un revient à parler de la science du monde. Mais le monde n'est pas objet de science.

10. La phénoménologie avait déjà le projet d'une science nouvelle. Grâce à la science phénoménologique, qui serait la véritable science – celle du vécu –, le mot « pomme », par exemple, prend une valeur toute différente de celle qu'il avait jusqu'à présent. Il signifie réellement, et pour ainsi dire

pleinement, la pomme. Ainsi la pomme en particulier et le monde en général se trouvent-ils radicalement transformés.

11. Soit l'on ne renonce pas aux nombres, et la science de l'un se dissout dans les mathématiques, soit on y renonce, et on renonce à la pensée.

12. Renoncer aux nombres est renoncer aux concepts, et donc au langage et à la pensée. La science de l'un ne peut être qu'une nouvelle mystique – l'être est, le Néant néante. Sans langage, notre science est celle d'avant la chute –, mais souvenons-nous qu'avant d'avoir goûté le fruit de l'arbre de la connaissance, toute la science d'Adam était celle de la bête des champs.

Pierre Hack

Ce numéro s'accompagne de quatre pièces musicales :

Jean BORDÉ, *Deux variations pour un désaccord (I et II)*

Une manière de se répéter sans se redire. Un travail sur le temps intime, en se traduisant. Soit le clavier du piano avec son intérieur, soit deux contrebasses...

Olaf HUND, *Et Paris Triel 37F50*

Léonard DE LÉONARD, *Drônes 1*

Écoute : <http://www.onphi.tv>

Téléchargement : <http://www.philo-fictions.com>

Appel à contributions sur le thème de L'engagement

C'est sous le signe de l'engagement que la revue *Philo-fictions* souhaite organiser sa prochaine livraison (n° 5). Tout en se maintenant dans l'orbe des dispositifs de la non-philosophie, et désormais de la philosophie non-standard, les textes proposés chercheront à s'insérer dans l'un des types suivants, leurs variations, extensions ou croisements n'étant bien entendu pas exclus :

DUALYSES DIMENSIONNELLES

Les thèmes possibles, très variés, sont titrés ici de façon rhapsodique, chaque auteur conservant la liberté d'en agencer les fils comme il ou elle l'entend :

Telos et pistis : l'en-vue-de-quoi l'on s'engage, les formes d'une intentionnalité d'engagement, la foi et l'objet de l'engagement... ;

Hypokheimenos, ontos, logos et bios : quel sujet s'engage? pour quelle écriture? quelle parole? quel témoignage? quelle manifestation? ;

Praxis, krisis, ethos : les structures de l'acte engagé, le choix, la fidélité et la consistance des engagements, le jeu... ;

Polis, kratos : l'engagement plus spécifiquement politique, les conflits et coopérations, l'appropriation d'autrui et de soi-même, les jeux du pouvoir et de la résistance... ;

Ergon, energeia, entropia : où il serait question de lutte, de risque, de contrôle et de maîtrise, de limitations de l'action, de résistance derechef... ;

Philosophia et sophia : plus spécifiquement, nature de l'engagement philosophique, non-philosophique, de l'engagement dans la pensée, dans le refus de la pensée, jusqu'au désengagement, à la *Gelassenheit* ou au lâcher prise... ;

Etc.

DUALYSES PRATIQUES

Au-delà des thématiques évoquées, les formes les plus diverses sont encore recevables pour peu qu'elles témoignent d'un engagement travaillé dans et par l'unilatéralité, depuis l'immanence radicale :

Libellés, manifestes et actes de foi ;

Règles de conduite, manuels ;

Biographies, « auto-philofictions », journaux ;

Poèmes, scénari ;

Peintures et dessins, enregistrements de performance, musique, dialogues ;

Etc.

Date-limite de réception des textes à la revue :
31 mars 2013

Philo-fictions, la revue des non-philosophies

Traduction, une dernière fidélité

- S. RAO La tâche du traducteur-étranger
Essai de tradu-fiction
- A. BERTOCCHI Traduction libre, traducteur indifférent
- É. BROUZES, G. KIEFFER De l'art comme délire rigoureux
- G. CATREN La tâche du philosophe. *Variation à partir de
Die Aufgabe des Übersetzers de Walter Benjamin*
- G. KIEFFER Ouverture de la traduction au paradoxe
silencieux du xxe siècle
- J.-M. LACROSSE Petit pratique de traduction
- A.-F. NOËL Dernière fidélité
- J. RAMOND Une traduction non-philosophique de
La Voix et le Phénomène de J. Derrida
- P. HACK Douze propositions sur les mathématiques,
le langage et la science de l'un