



HAL
open science

Des langues dans la langue? Une discussion

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia, Martin Macias Sorondo

► **To cite this version:**

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia, Martin Macias Sorondo. Des langues dans la langue? Une discussion. Patrice Vermeren; Laura Llevadot; Juan Evaristo Valls Boix. Penser avec les lèvres. La philosophie contemporaine à l'épreuve de la langue, L'Harmattan, 2019, La Philosophie en Commun. hal-03887130

HAL Id: hal-03887130

<https://hal.science/hal-03887130>

Submitted on 6 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Des langues dans la langue? Une discussion

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia et Martín Macías Sorondo

Nous avons choisi de proposer un échange fragmentaire à partir d'une question qui s'ouvrirait vers des autres : est-ce qu'il y a des langues dans la langue ? Quel est le rapport entre la langue et la philosophie? Quel est l'enjeu entre la langue maternelle et la philosophie? A partir de ce désaccord fondateur, nous avons choisi d'aborder les questions en étant fidèles à la plurivocité de notre pensée ; notre objectif n'est pas celui du philosophe qui veut donner une réponse, mais celui de montrer les points problématiques et les nuances conceptuels qui sont apparus dans le mouvement du débat. Chacun des participants à cette discussion a une langue maternelle différente, chaque un vient d'un parcours différent et il dialogue avec des différents auteurs ; le premier problème qui est arrivé en face de ces questions est ainsi apparu : nous n'étions pas d'accord, nous comprenions les questions chaque un d'une manière différente. En conséquence, nous pourrions dire que l'intervention n'est pas encore terminée, nous n'avons pas une réponse finale ; le texte est ainsi encore ouvert, encore irrésolu.

Le français est notre espace de rencontre, il est l'espace qu'on partage pour nous comprendre. Ainsi la traduction s'est posée comme le premier obstacle. Donc, qu'est-ce qu'on fait quand on travaille en philosophie dans une langue qui n'est pas propre ? La relation problématique d'une activité partagée entre des différents idiolectes et les différentes manières de comprendre une langue commune qui n'est pas encore fixe nous a renvoyé à la question qu'est-ce qu'il veut dire qu'il y a des différentes manières de viser ? Pour cela nous nous référeront à une idée formulée par Walter Benjamin dans son texte « La tâche du traducteur ». ¹ Dans les marges, Benjamin y s'exprime sur les questions concernant la langue, la traduction et la traductibilité. Nous prenons quelque de ces réflexions comme point de départ pour nous rapprocher à la question qu'est-ce qu'il signifie écrire, discuter, penser et faire de la philosophie dans une autre langue que sa propre langue maternelle.

Des différentes manières de viser

Benjamin suppose qu'il existe quelque chose comme un « grand désir des langues de s'élargir ». Cet-a-dire : la relation des langues entre eux-mêmes se distingue par une convergence particulière (« *eigentümliche Konvergenz* ») qui « consiste en ce que les langues ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais, *a priori* et abstraction faite de toutes relations historiques, apparentées en ce qu'elles veulent dire. » ² Selon Benjamin toutes les langues maintiennent une relation entre eux-mêmes et, d'une certaine façon, elles veulent toutes dire les mêmes choses. Il n'existe pas encore une hiérarchie entre les langues, mais une relation symétrique. Ou, comme dit Benjamin :

« Toute parenté transhistorique entre les langues repose bien plutôt sur le fait qu'en chacune d'elles, prise comme un tout, une seule et même chose est visée qui, néanmoins, ne peut être atteinte par aucun d'entre elles isolément, mais seulement par la totalité de leurs intentions complémentaires, autrement dit le pur langage. En effet, alors que, dans les langues étrangères les unes aux autres, tous les éléments singuliers, les mots, les phrases, les enchaînements s'excluent, ces langues se complètent dans leurs intentions mêmes. » ³

¹ La version allemande du texte, intitulé « Die Aufgabe des Übersetzers », c'était publié pour la première fois en 1923 comme avant-propos d'une publication bilingue du tableau parisienne de Baudelaire complétant les poèmes traduits par Benjamin à l'allemand ainsi que les versions françaises. Le texte même s'occupe surtout d'une réflexion sur la traduction des poèmes. Même si c'est aussi un objet très intéressant, pour le moment nous en laissons en aparté. Walter, Benjamin : « La tâche du traducteur », in *Œuvre. Tome 1*. trad. Maurice de Gandillac. Paris. Gallimard, 2000 [1923], pp. 244-262.

² Walter, Benjamin : « La tâche du traducteur », 2000, p. 248.

³ Walter, Benjamin : « La tâche du traducteur », 2000, pp. 251-52.

Benjamin illustre cela à l'aide de la distinction entre *Brot* et *pain* ; le faisant en exposer ce que les deux mots veut dire ou visent (« meinen ») la même chose. La chose visé – *das Gemeinte* – est donc la même chose –, pourtant pas la manière de le signifier (« meinen »). Ou plutôt, ils se rapportent aux deux manières différentes de signifier qui s'enrichissent. Chez Benjamin, il est en particulier la traduction qui nous donne l'accès à ces manières différentes de signifier et qui parfois – dans la mesure où elle est vraiment réussie – élargit les frontières de la langue en qui nous traduis. Il pourtant ne redue ses réflexion au champ de la traduction, mais il les introduit comme une loi fondamentale de la philosophie de langage.⁴

Pouvons-nous conclure encore autre chose sur la foi de ces réflexions concernant notre investigation ? Qu'est-ce qu'il donc signifie faire de la philosophie en autre langue que sa propre langue maternelle ?

Premièrement, nous voyons qu'apprendre une nouvelle langue signifie apprendre une nouvelle manière de viser, vouloir-dire ou signifier (« meinen »). Qu'est-ce cela veut dire ? Apprendre le vocabulaire et la grammaire d'une autre langue est en dernière instance une question d'application et de se discipliner. Or, l'effort d'apprendre une autre manière de viser ou vouloir dire on ne réussie pas à faire mémorisant les mots et la structure d'une langue. Il est une expérience très frustrante accompagnant l'apprentissage d'une langue étrangère. Mais, il est aussi une expérience qui élargi les frontière de notre pensé. Même si nous ne le remarquons pas la plupart de temps, l'apprentissage d'une langue étrangère est une expérience limite pour ceux qui en font ; particulièrement évident dans une situation ou nous devons défendre notre propre position. Il reste un défi énorme même si on déjà sache bien se débrouiller dans une autre langue. Qu'est-ce qu'il fait assez compliqué ?

Nous devons apprendre comment notre pensée peut prendre une autre forme ou une forme autre. D'une coté c'est une difficulté incroyable qui nous allons faire échouer où nous nous confrontons avec l'insuffisance de trouver les bonnes formes. Parfois l'apprentissage de ces nouvelles formes demande tellement de place à tel point que nous avons l'impression que nous ne pouvons plus nous exprimer raisonnable en aucun langue. Et il nous semble que nous avons oublié toutes langues qui nous ont été apprises ; pourtant elles se sont seulement évaporées au moment donné.

On a vu un peu l'obstacle de faire de la philosophie dans une langue dont joue on ne connaît pas encore bien. D'autre coté il se présente aussi des avantages de *aussi* faire de la philosophie dans et en une langue étrangère. Il nous offre la possibilité de penser les choses autrement, ou même de les penser d'une manière nouvelle. Nous devons nous de-familiariser de notre langue maternelle pour nous approcher à une autre manière de penser. De plus, s'élonger de sa langue, c'est une nécessité pour faire de la philosophie. Puisque on ne peut pas toute exprimer comme on le ferait dans notre langue maternelle, nous somme obligés de simplifier comment nous exprimons notre idées. Et peut-être ne se réfugier pas aux mots, c'est aussi une tâche de la philosophie.

En quoi il consiste donc cette éloignement de la langue de départ qui demande la tache philosophique, est ce que ce pratique encercle une région particulier de la langue, un certain langage propre au philosophes ? Pour répondre à cette question nous proposons de voir de plus près le fonctionnement de la langue, pour, de façon semblable à Benjamin dans son analyse de la traduction, réviser la relation entre l'usage courant de la langue, et celle de la philosophie.

Première hypothèse: il n y a pas de langue philosophique.

La langue est une virtualité. Elle s'actualise donc, dans la réalisation de chaque acte de parole, y compris l'écriture. Si l'on prend en compte qu'on est des êtres parlants, la virtualité de la langue est nécessaire pour supposer la virtualité de l'être et de sa présence dans le monde. Cela est lié à la

⁴ Walter, Benjamin : « La tâche du traducteur », 2000, pp. 248-249.

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia et Martin Macías Sorondo, « Des langues dans la langue ? Une discussion », dans : Laura Llevadot, Juan Evaristo Valls Boix et Patrice Vermeren (éds.), *Penser avec les lèvres. La philosophie contemporaine à l'épreuve de la langue*, Paris, L'Harmattan, 2019.

deuxième proposition : considérer que la langue n'est pas une structure de laquelle on se sert juste pour faire une chose d'autre extérieure à elle. On ne fait pas simplement usage de la langue ; la relation avec elle est constitutive. C'est-à-dire, tout ce qu'on fait avec la langue on le fait dans la langue. Dire que la langue est irréductible ou qu'on habite la langue n'empêche pas de dire qu'il y a un dehors de la langue, mais ce dehors n'appartient pas à son fonctionnement, c'est à dire, on ne peut pas la comprendre que à partir de son extériorité.

Dès que la langue a sa propre marche, cela nous renvoie à l'axe synchronique et diachronique du Cours de linguistique générale. On sait déjà que l'axe synchronique correspond à un certain état de la langue dans un moment donné et que l'axe diachronique donne naissance à la linguistique historique, mais si la langue n'a pas d'extériorité, il faudra penser que ces deux axes se projettent l'une sur l'autre. Autrement dit, celui qui parle est toujours présent dans la virtualité de la langue, et il mobilise virtuellement des passés qui sont encore vivants.

Ainsi, dans le temps et l'espace de la langue nous faisons de choses avec elle et nous nous faisons nous mêmes dedans son terrain. Cela dit, nous rentrons dans le champ de la linguistique classique: la langue existe à l'intérieur d'une communauté linguistique ; c'est-à-dire que nous trouvons dans chaque échange linguistique au moins un émetteur et un récepteur dans un contexte. De plus, elle est en même temps quelque chose d'extérieur à nous (un objet donné coercitif) et une chose que nous construisons dans l'échange linguistique. Ces échanges ne sont pas arbitraires ; même si la langue elle-même est arbitraire, la répétition des actes de parole détermine une structure.

Or, que la langue soit une virtualité ne signifie pas qu'elle soit indéfinie ou indéterminée. La langue maternelle en tant qu'objet déjà constitué est ce qui nous « introduit » ou qui fait un acte de notre capacité du langage (Chomsky) , elle structure en certain sens notre relation avec le monde et elle favorise un certain type de compréhension et de relation avec nous-mêmes. Parce que nous sommes dans la langue, les actualisations de la langue et ce que nous faisons avec elles nous impliquent, nous limitent, nous configurent, structurent un cadre de pratiques de la langue. Cela confirme le soupçon que le sujet est fait à l'image des objets qui étaient déjà là.

Depuis cette perspective, la langue maternelle est celle que nous recevons de l'enfance et elle est, bien sûr, ce que nous faisons d'elle. On n'est pas passif, il y a un processus de subjectivation qui se passe par la langue mais qui marche dans les deux sens, on participe à la construction de la langue quand on parle, on a un effet en tant qu'individu opposée au collectif (comme le signe linguistique lui-même). Mais dans ce processus d'émission et réception, les actes de parole ne produisent pas tous les mêmes effets sur la langue, c'est à dire, ils actualisent la langue selon certain procédés, certain forces et certains volontés.

Ainsi, différents types de pratiques déterminent différents types de fixation du rapport avec la langue ; chaque acte de parole est soutenue à partir du rapport des forces qui soutiennent cette fixation ou homogénéité. Depuis Foucault, les pratiques impliquent des actes discursifs limités par rapport aux ceux que nous pourrions faire et délimitent des régimes de « dicibilité » plus ou moins étroits (c'est, par exemple, le cas des pratiques diplomatiques qui établissent fortement un cadre limité pour les pratiques discursives). Cela est parfois appelé en linguistique les registres de langue.

Il faut signaler à propos de la théorie des registres de langue que cette abstraction qu'en linguistique on désigne par le nom de « langue courante » répond à un type de relation avec la théorisation sur la langue qui suppose une mesurabilité, une « langue zéro » établie à partir des présupposées économiques, sociologiques, statistiques, etc. Ainsi, selon ce type d'analyse qui introduit dans la langue des différents facteurs extérieurs qui définissent des différents degrés de langue, celle-ci configure un cadre de pensée qui est limité par une scission entre les concepts du scientifique qui mesure et les actes de parole qui tombent dans cette hiérarchie. Ce que chez Foucault est une analyse lié aux épistèmes devient, dans l'analyse sociologique qui établit « une

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia et Martin Macías Sorondo, « Des langues dans la langue ? Une discussion », dans : Laura Llevadot, Juan Evaristo Valls Boix et Patrice Vermeren (éds.), *Penser avec les lèvres. La philosophie contemporaine à l'épreuve de la langue*, Paris, L'Harmattan, 2019.

langue courant”, une analyse de valeur selon des concepts fixes dans la langue scientifique. Autrement dit, X parle à partir de la propriété Z. La langue courant ou la langue des courants appartient à ce type de modèle.

C'est ainsi que pour expliquer que la virtualité de la langue est limitée de différents côtés, on se permet de dire qu'il y a une langue du droit, une langue scientifique, une langue quotidienne, etc.

La fixité comme naturalisation du rapport de la langue au monde

Dans *L'art comme procédé*, Viktor Chklovski part de l'hypothèse qu'il y a une langue poétique et cherche donc à définir ce qui la caractérise. Pour cela faire, il commence par définir ce qui n'est pas langue poétique. Il signale alors que qu'il y a une langue « pratique » pour laquelle régit la loi de l'économie de forces, ce qui fait qu'il y ait une perception et un usage de la langue automatisé quand quelque chose devient habituel.

La « langue pratique » de Chklovski peut être autrement défini comme l'usage que nous faisons de la langue en tant qu'instrument : il s'agit des actualisations répétées que nous faisons dans l'intention de faire quelque chose qui excède le cadre linguistique ou notre relation à ce cadre. Ces usages fixes –liées aux pratiques aussi bien réglées – déterminent la naturalisation de la langue et du notre rapport au monde.

Puisque pour Chklovski la poésie travaille avec des images, il explique ce phénomène de fixité comme le produit d'un automatisme dans la perception qui est solidaire d'un automatisme de la pensée et de l'expression⁵ : d'après lui, il y a un appauvrissement, produit par l'habitude, à cause duquel « la vie s'écoule-t-elle, tombant dans le néant. L'automatisation dévore les objets, les habits, les meubles, votre épouse et la peur de la guerre »⁶. Face à cela, la langue poétique est celle qui effectue un procédé d'étrangissement de l'expression et de perception pour finir avec l'automatisation.

Nous allons revenir à la théorie de Chklovski, mais nous pouvons avancer pour le moment que ce procédé d'étrangissement, tel que décrit par l'auteur, implique revenir sur la langue et faire un travail de langue qui la vise comme but, de sorte que elle cesse d'être conçue seulement comme un moyen ou un instrument.

L'homogénéité et hétérogénéité de la langue

Nous avons dit qu'il y a certaines pratiques qui établissent des fixations des actes de parole : la répétition démarque certains « régions » dont on s'en sert pour utiliser la langue pour quelque chose hors la langue. Ce type de pratiques configure les moments où la langue n'existe pour soi ; les exemples sont les formules fixés des usages diplomatiques, scientifiques et référentiels. Dans ces usages, les pratiques parasitent la langue en le donnant à travers la répétition un caractère mesurable (nous pouvons échanger certains formes de politesses par des autres, nous pouvons expliquer le fonctionnement d'une machine par différentes instructions analogues), autrement dit la propriété de la pratique devient propriété de la langue. Cela dit, nous pouvons le comprendre depuis Bataille comme le devenir homogène de la langue, homogénéité qui « a pour objet fonder l'homogénéité des phénomènes »⁷ et qui a une valeur « tendancielle » qui réduit sa virtualité « en fixant des propriétés qui se réclament abstrait et interchangeable ». Mais l'homogénéité ne travaille jamais pour-soi ; et c'est de cette façon que les usages de la langue comme représentation ; comme métaphore lexicalisée d'une propriété des êtres qu'elle désigne, doit nécessairement être soutenue par une volonté de dire à partir de quelque chose qui précède la langue et qui est aussi après sa réalisation. La langue devient ainsi un instrument.

Cependant, nous avons dit que la langue est une virtualité, et que notre étude serait dirigée à ne pas la comprendre à partir de son usage, mais à partir d'elle-même. Quand la langue est

⁵ Chklovsky, Victor. *L'art comme procédé*. Paris : Éditions Allia, 2008 [1917], p. 20.

⁶ Idem, P. 22

⁷ Bataille, George. *La structure psychologique du fascisme*. Paris : Lignes, 2009 [1934], p. 10.

considéré comme un objet pour-soi, quand elle ne se réduit pas à représenter, elle entre dans la logique de l'hétérogène. Regardons de plus près la manière avec laquelle Bataille définit la structure de ce domaine hétérogène :

a) L'hétérogène fonctionne à travers des forces d'opposition dans un tout ; dont chaque élément est porteur d'une force sentimentale, d'une violence, d'une propriété « tout autre ».

b) Ces éléments suscitent de l'attraction et de la répulsion ; dans les mots de Bataille : « des réactions affectives d'intensité variable ».

c) La force du domaine hétérogène ne réside pas dans l'objet mais dans la force elle-même, ce qui produit que les éléments peuvent produire répulsion dans un moment et attraction dans un autre.

d) Finalement, « La réalité homogène se présente avec l'aspect abstrait et neutre des objets strictement définis et identifiés (elle est, à la base, réalité spécifique des objets solides). La réalité hétérogène est celle de la force ou du choc. Elle se présente comme une charge, comme une valeur, passant d'un objet à l'autre d'une façon plus ou moins arbitraire, à peu près comme si le changement avait lieu non dans le monde des objets, mais seulement dans les jugements du sujet. (...) Toutefois, d'une façon déconcertante, le sujet a la possibilité de déplacer la valeur excitante d'un élément sur un autre analogue ou voisin. »⁸

Si l'on reprend Chklovski et le procédé d'étrangisation qui permet la langue, on peut voir les coïncidences avec les structures de l'hétérogène de Bataille. Les régions où la langue devienne hétérogène (pour l'instant, l'art) sont celles où les mots deviennent étranges, voir étrangères, par rapport à la place qu'on les avait assigné dans les pratiques de langue qui établissent ses fixations. En même temps, ce procédé affecte aussi le sujet – par rapport à ce que Chklovski dénomme la « perception » – en faisant que les objets, que les références elles-mêmes, récupèrent son valeur « tout autre » par rapport à son utilisation dans le domaine homogène.

L'hétérogène, ce qui est exclue, refoulé dans la région homogène de la langue, est la langue elle-même.

Le procédé d'étrangisation

Nous avons vu que d'après Chklovski, l'usage instrumental de la langue produit l'automatisation de la perception et du rapport au monde. Nous avons aussi proposé un détour par Bataille afin d'analyser la pensée de Chklovski depuis le cadre de l'homogénéité et l'hétérogénéité, structures qui nous permettent de comprendre la langue à partir de son utilisation et à partir de sa structure propre. Ce qui nous reste maintenant est étudier le rapport entre philosophie et langue. A-t-elle la philosophie une langue propre ? Quel est le rapport entre la philosophie et le domaine homogène de la langue – ce que Chklovski dénomme « la langue pratique » ? Étant donné que les mêmes questions se trouvent dans la réflexion sur la langue poétique de l'écrivain russe, nous proposons de commencer par voir comment il répond à ces questions dans le domaine de la poésie avant passer à la réflexion sur la philosophie.

Nous avons dit avant que Chklovski propose que cet automatisme de la langue trouve sa limite dans la « langue poétique ». Alors, qu'est-ce que la langue poétique chez Chklovski ? Bien que l'auteur propose au début de son travail une différenciation entre une « langue pratique » et une « langue poétique », à la fin du livre cette « langue poétique » devient un objet impossible de définir et précisément cette indéfinition devient la clé de l'art poétique.

Dans L'art comme procédé, l'art est conçu en tant que procédé d'étrangisation. Ce procédé a certaines caractéristiques : en tant que l'artistique est conçu pour créer une perception affranchie de l'automatisme, il fabrique artificiellement des images « pour que la perception s'attarde sur elle

⁸ Idem. P. 22.

et atteigne là sa force et sa durée maximales »⁹ ; ainsi peut-il accomplir la finalité de « délivrer une sensation de l'objet, comme vision et non pas comme identification de quelque chose déjà connu »¹⁰, « revivre la réalisation de l'objet »¹¹ et « rendre la sensation de vie »¹². Cette fabrication artificielle implique un procédé « qui consiste à compliquer la forme, qui accroît la difficulté et la durée de la perception » et qui se réalise dans une actualisation autre de la langue : la poésie est définie par Chklovski comme « un discours encombré d'obstacles, un discours oblique. Le discours poétique est un discours-construction »¹³. Ces obstacles, ce caractère oblique ralentissent la lecture parce qu'ils exigent du lecteur qu'il demeure dans le discours, dans la langue étrange de ce discours : la langue devient ainsi le but de la poésie, afin de singulariser la perception d'un objet c'est la langue ce qui se singularise en créant un ordre autre que transgresse ou viole l'usage instrumental de la langue auquel on est habitué. Et c'est précisément parce que la poésie est conçue par Chklovski comme transgression que nous ne pouvons pas parler d'une « langue poétique » : parce que cet ordre autre existe pour soi-même en tant qu'il ne soit pas naturalisé : « si cette violation [qui forge un nouveau ordre] se transforme en canon, elle perdra sa force de procédé complexifiant »¹⁴.

Ainsi, nous pouvons dire à partir de ce que nous venons de restituer de la théorie de Chklovski que la relation entre art et langue se passe par une complexification de l'usage de la langue dont le but est en certaine forme la langue en soi-même. En effet, s'il y a un étrangissement c'est parce qu'il y a quelque chose que n'est pas étrange, il y a des pratiques qui déterminent des usages de langage qui sont naturalisés ou automatiques. Qu'est-ce que l'automatisme ? Comme nous avons déjà dit, on automatise (on fixe, on construit des stéréotypes) des usages de la langue par rapport aux pratiques qui sont répétées. L'automatisation viendrait à être l'établissement de certaines actualisations fixes face à certaines pratiques. L'étrangissement viendrait à être, par contre, le fait d'actualiser le langage d'un mode autre, le fait de proposer une structure autre et alternative qui dérange l'ordre homogène, et nous faisons cela chaque fois que nous partons d'une réflexion sur le langage.

Quel est donc la relation entre langue et philosophie ?

Langue et philosophie

Il va de soi qu'il n'y a pas de philosophie sans langue, nous pourrions parler des différents activités avec une valeur philosophique mais cette valeur est attribué toujours à partir d'un discours qui soutient son sens. Il n'y a pas non plus de la philosophie sans recherche du virtuel : même quand la philosophie essaye d'aller vers l'origine du monde ou vers l'universel, elle le fait grâce aux procédures qui s'opposent au monde tel qu'il est jusqu'au moment de l'énonciation philosophique. La philosophie est dans ce sens-là, comme on le sait, un mouvement de la langue qui va de la langue jusqu'à la langue et jusqu'au sujet, de façon analogue au procédé de étrangissement tel qu'il est décrit par Chklovski.

Nous avons dit que le procédé poétique produit un mouvement dans la langue qui sort de la région homogène déterminé par la répétition pour restituer la singularité diffuse et la valeur pas mesurable du domaine hétérogène, en même temps qu'il propose un nouveau ordre toujours évanescents.

La philosophie implique aussi bien que la poésie la construction d'un autre ordre qui est complexifié par rapport à l'économie des usages habituels de la langue, pas seulement comme déviation mais aussi comme force nécessaire pour opérer sur le sujet une transformation que ne

⁹ Chklovsky, Victor *L'art comme procédé*. Paris : Éditions Allia, 2008 [1917], p. 43.

¹⁰ Idem. P.22.

¹¹ Idem. P.24.

¹² Idem. P.23.

¹³ Idem. P.48.

¹⁴ Idem. P.50.

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia et Martin Macías Sorondo, « Des langues dans la langue ? Une discussion », dans : Laura Llevadot, Juan Evaristo Valls Boix et Patrice Vermeren (éds.), *Penser avec les lèvres. La philosophie contemporaine à l'épreuve de la langue*, Paris, L'Harmattan, 2019.

pourrait pas se faire dans les mots liées aux régions fixées de la langue. Quand on pense, on part d'un processus d'étrangéisation. Philosopher exige ce « défamiliarisation » de sa propre langue, d'où, parfois, la tortuosité du discours philosophique et aussi le plaisir qu'il arrive à produire.

Y a-t-il donc des pratiques de langue philosophiques ? Pouvons-nous parler d'une langue philosophique comme nous parlons d'une langue du droit ou des sciences ? Nous avons défini ces genres de pratiques comme caractérisées par la lexicalisation des métaphores, par la construction de formules fixes, par l'interchangeabilité des termes et par sa relation constante avec le référent, ce qui génère une fausse transparence de la langue. Les pratiques parasitent la langue en nous faisant croire qu'elle répond à ce que les pratiques désignent ou demandent. Mais nous voyons, par contre, que la philosophie propose une relation différente avec la langue : même s'il y a des mots qui semblent se fixer, ces mots restent problématiques et sujets à la discussion ; et c'est ce caractère problématique qui est à la base de la tâche du philosophe pour lequel la langue reste dans sa densité et opacité. Dans ce sens, la philosophie est aussi un procédé : de la même façon qu'il n'y pas une langue poétique parce que sa force provient de son caractère rare et non instrumental, il n'y a pas une langue philosophique parce que sinon la philosophie ne pourriez pas produire un changement ni dans la langue ni dans le monde : la philosophie si elle veut agir sur le sujet ne peut pas s'en servir de la langue comme un outil, comme un dictionnaire des concepts, parce que cela présupposerait une transparence qui serait encore de l'ordre du référent et la répétition.

Est-ce que cela veut dire que l'art et la philosophie sont identiques ?

Oui est non : comme l'art la philosophie procède sur la langue pour produire des effets et pour changer les forces que délimitent ses régions, mais à différence de l'art cette désarrangement rationnel des perceptions (la poésie selon Rimbaud) est, où doit être si on prend une position, guidé par une pratique critique. La philosophie en tant que travail sur la langue est solidaire à la critique en tant que travail sur le pouvoir, parfois un pouvoir innommable que la philosophie aide à nommer.

Et encore plus, car il n'y a pas un moment où le travail critique puisse s'arrêter, il n'y a non plus un moment dont langue puisse se cristalliser en système fixe : même si dans une œuvre certains usages de la langue trouvent une fixation et un ordre acquiert poids – comme il se passe aussi dans la poésie avant le XIX^{ème} siècle –, la tâche philosophique requiert qu'on fasse la critique de ces ordres dans le devenir du monde. Ainsi la philosophie n'est pas une « langue dans la langue », il n'y a pas la langue des philosophes, on ne doit pas connaître le code philosophique ni son contexte de production pour lire ou produire de la philosophie. La philosophie ne consiste pas à restituer le sens du langage de n'importe quel philosophe sinon à exprimer la virtualité de ses textes selon le temps sans temps fixe de la langue.

Nous avons dit que les régimes de la langue où l'homogénéité supprime sa virtualité établissent des régions, des territoires qui définissent les êtres à partir des pratiques.

La tâche de la philosophie comme celle de l'art n'est pas, comme on pourrait penser, d'aller vers des régions étrangères de la langue et établir son domaine, mais celle de briser les frontières qui démarquent les différentes pratiques qui s'en sert de la langue, pour montrer que finalement il n'y avait pas des territoires à partir desquels on parlait.

Deuxième hypothèse : la langue « de » la philosophie

Nous pouvons prendre une deuxième point de départ : cette réflexion courante en linguistique, qui considère que nous sommes nés dans un monde où le langage est déjà une donnée préétablie et il est stimulé par des expériences répétées de réappropriation. Pour décrire le rapport primaire du sujet et du langage, nous pouvons dire que nous avons affaire à une relation entre *l'objet agissant* et le *sujet agité*, dans la mesure où le langage est un élément constitutif dans la formation du sujet. Cependant, cette relation n'est pas réductible au mouvement unilatéral, car

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia et Martin Macías Sorondo, « Des langues dans la langue ? Une discussion », dans : Laura Llevadot, Juan Evaristo Valls Boix et Patrice Vermeren (éds.), *Penser avec les livres. La philosophie contemporaine à l'épreuve de la langue*, Paris, L'Harmattan, 2019.

dans le même processus, le sujet lui-même agit à l'encontre du langage. Le langage n'est pas une donnée figée, mais au contraire, il est susceptible d'être transformé par les usages de la langue, « En bref, [comme le dit Chomsky] la langue est « réinventée » chaque fois qu'elle est apprise ». ¹⁵ Pour utiliser le lexique hégélien, nous sommes face à deux négations réciproques où le sujet étant l'objet à construire pour le langage, nie le langage de même que le langage nie le sujet.

De l'autre cotée, il nous semble que dans ce mouvement, le langage n'est que l'objet à nier pour le sujet. C'est-à-dire qu'il n'est pas encore un matériel à façonner pour le sujet. Dans le langage en soi, il y a la potentialité d'un *langage à construire* qui peut avoir lieu à partir du travail de subjectivation au sens fort du mot.

Mais le langage auquel nous nous référons dans le mouvement désigné ci-dessus, reste toujours dans le champ de la langue, disons *élémentaire*, c'est-à-dire la langue dont l'acquisition ne provient pas de l'expérience de subjectivation, mais *plutôt*, comme le soutient Chomsky, « d'une base de connaissance préétablie » ou d'une capacité innée de l'humain en général qui « permet de parvenir à des états de connaissances développés ». Donc cette langue *est une langue à apprendre*, ce qui est la manifestation la plus commune du langage dans la mesure où c'est un moyen, un instrument à partir duquel on communique le plus souvent, dans la vie courante. Ça peut être comme une langue maternelle que l'enfant acquiert, ou bien une langue étrangère.

D'ici s'amorce la question suivante : est-ce qu'il y a une autre forme de langue à l'intérieur du schéma linguistique ?

Le livre de Deleuze *Critique et Clinique* a comme épigraphe une phrase de Proust, tirée d'un recueil de critique littéraire « Contre Sainte-Beuve ». La phrase nous dit : « Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère ». ¹⁶

Comment entendre la langue étrangère Proustienne ?

Comme le démontre Deleuze, la langue de création est une nouvelle langue qui se situe dans la structure linguistique préétablie. Cette langue est *étrangère* par le fait qu'elle est une invention originale, car le processus créatif s'exprimant à partir de la langue demande l'invention d'une langue qui n'a pas été connue auparavant. « L'écrivain, comme dit Proust, invente dans la langue une nouvelle langue, une langue étrangère en quelque sorte. Il met à jour de nouvelles puissances grammaticales ou syntaxiques. Il entraîne la langue hors de ses sillons coutumiers, il la fait délirer » ¹⁷.

La nouvelle langue dont parle Deleuze n'apparaît plus pour le sujet comme *un objet à nier*, mais comme un *objet à façonner* à sa manière particulière. Elle ne se montre ainsi qu'à partir du processus de subjectivation, en d'autres termes, à partir de l'expérience méditative du sujet et du processus de travail créatif, qui forme *la langue à venir*. Une nouvelle langue est une potentialité qui demeure dans la capacité du langage en général, mais il faut bien noter qu'il y a cette potentialité dans chaque langue, indépendamment de ses propriétés de grammaire ou de vocabulaire.

Ainsi dit, nous renvoyons à la question concernant le rapport entre la langue maternelle et la philosophie ou les autres terrains d'effectuation de la parole écrite et prononcée. Un résultat tiré des dernières propositions nous permet de dire que la langue maternelle n'est pas une condition de possibilité de la création d'une nouvelle langue, dans la mesure où une nouvelle langue tend à dépasser sa propre langue maternelle, sa structure linguistique, afin d'y tracer une nouvelle langue, au-delà de toute sa syntaxe. L'éloignement de la langue maternelle fait partie du travail créatif. La langue maternelle doit devenir, comme le dit Deleuze, odieuse.

¹⁵ Chomsky, Noam. *Le langage et la pensée*. Paris : Payot, 2012, p. 161.

¹⁶ Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 2000, p. 4.

¹⁷ Idem, p.5.

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia et Martin Macías Sorondo, « Des langues dans la langue ? Une discussion », dans : Laura Llevadot, Juan Evaristo Valls Boix et Patrice Vermeren (éds.), *Penser avec les livres. La philosophie contemporaine à l'épreuve de la langue*, Paris, L'Harmattan, 2019.

C'est le fait que la différence entre les langues n'est pas déduite des différences linguistiques. Il existe des langues différentes et des écarts entre elles, même si elles sont situées dans la même structure de la langue (maternelle). En d'autres mots, la langue qu'on parle suppose qu'il y ait en elle une langue ou des langues que nous ne parlons pas. Par exemple, Roland Barthes, dans *Le degré zéro de l'écriture*, remarque que « la langue dont parle Camus n'est pas la même langue que celle de Queneau et en plus, l'identification de ces langues, ce n'est que présumer, par une opération différentielle, toutes les langues, archaïques ou futuristes, qu'ils ne parlent pas ». ¹⁸ Cela permet de dire, *qu'il n'y a pas de langue, mais toujours la langue de* : par exemple, la langue de la philosophie et dans cette langue de la philosophie, il y a la langue de Spinoza, de Hegel, de Deleuze etc... Émerge alors le problème de sa compréhension, qui ne vient pas de l'incompréhension de son vocabulaire, ou de sa syntaxe, mais de quelque chose de plus abstrait et fondamental à la fois. Renvoyons-nous encore une fois à Deleuze qui exprime mieux ce dernier propos :

« Ce que fait la littérature dans la langue apparaît mieux : comme dit Proust, elle y trace précisément une sorte de langue étrangère, qui n'est pas une autre langue, ni un patois retrouvé, mais un devenir-autre de la langue, une minoration de cette langue majeure, un délire qui l'emporte, une ligne de sorcière qui s'échappe du système dominant. Kafka fait dire au champion de nage : je parle la même langue que vous, et pourtant je ne comprends pas un mot de ce que vous dites » ¹⁹

« La langue mineure » est le dépassement des particularités, elle ne décompose pas seulement la langue maternelle, mais elle abolit aussi les conditions qui prédéterminait celle-ci dans la nouvelle langue. Elle ne se clôt pas dans les conditions historiques et contingentes de son émergence mais touche ce qui est impersonnel au sens fort du mot. Bien sûr, la langue, et surtout la langue littéraire et poétique, trouve ses moyens d'expressions dans des images particulières, mais au moyen de ces formes particulières elle vise le dépassement du *Je particulier*. Deleuze met l'accent sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une généralité vague, mais plutôt d'« une singularité au plus haut point », qui produit l'énoncé *universel* : la littérature, « bien qu'elle renvoie toujours à des agents singuliers, la littérature est agencement collectif d'énonciation... il n'y a pas de délire qui ne passe par les peuples, les races et les tribus, et ne hante l'histoire universelle. » ²⁰

Par le « dessaisissement de Je » et par l'introduction de la dimension collective dans la langue, l'œuvre littéraire ou philosophique touche le point où le singulier converge avec l'universel.

Plus précisément, il s'agit du rapport, de la rencontre entre le sujet singulier et l'objet qui a valeur universelle.

Cela répond aussi à la question concernant la traduction – ce qui compte vraiment dans « une langue nouvelle » c'est qu'elle ne peut pas être réduite à sa forme verbale originale. Elle va au-delà de ces formes et c'est pourquoi elle maintient toujours sa grandeur, malgré la traduction.

Pour reprendre les termes d'Alain Badiou, elle maintient « l'exception immanente » à l'intérieur de soi et c'est justement cette dimension qui va au-delà de la langue maternelle et qui rend possible la traduction des œuvres. Nous pouvons prendre l'exemple d'Alain Badiou qui parle d'Hölderlin dans son texte « *Quel communisme ?* » - il se demande comment il est possible qu'un Français comprend puissance universelle d'un grand poème, écrit en allemand qui a été traduit et donc transformé ?

« Je ne connais pas l'allemand mais je sais que Hölderlin est un grand poète, et je le sais parce que j'ai lu les poèmes de Hölderlin en français. Donc je n'ai pas lu le poème de Hölderlin vraiment, j'ai lu quelque chose qui vient du poème de Hölderlin, mais qui est

¹⁸ Barthes, Roland. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris : Points essais, 2003, p. 6

¹⁹ Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Minituit, 2000 p.8

²⁰ Idem.

Lea Barten, Gisele Amaya Dal Bó, Mariam Catalinna Shengelia et Martin Macías Sorondo, « Des langues dans la langue ? Une discussion », dans : Laura Llevadot, Juan Evaristo Valls Boix et Patrice Vermeren (éds.), *Penser avec les lèvres. La philosophie contemporaine à l'épreuve de la langue*, Paris, L'Harmattan, 2019.

transformé. Et donc il y a bien quelque chose dans ce poème qui n'est pas réductible à la langue allemande dans laquelle il est écrit. »²¹

Ce qui reste du poème après la traduction désigne son échelle universelle et ainsi est la mesure de la nouveauté de la langue. Cela ne veut pas dire qu'une nouvelle langue n'invente pas des nouvelles formes grammaticales ou lexiques, mais bien au contraire, il s'agit de la relation entre le contenu manifeste et le contenu latent de la langue : le contenu manifeste de la parole écrite ou du discours prononcé cache un autre contenu grâce à ses moyens d'expression, alors que la puissance universelle d'œuvre réside dans le contenu latent de la langue. L'universel de la langue va au-delà de ses particularités, du contenu manifeste au contenu latent pour faire parler ce que le langage rate - l'immuable et l'indicible.

Quelques mots pour ne pas conclure le débat.

Nous avons vu dans la première partie que la tâche du traducteur est proche de celle du philosophe : une certaine relation avec la langue se pose ; un travail difficile dont l'usage utilitariste auquel on est habitué ne peut pas avoir lieu. Dans ce qu'on a appelé la « pratique philosophique », cette relation peut être définie en termes des procédures, il est nécessaire de s'éloigner, de voir les objets comme « toutes autres », de les voir, comme dans la poésie, sujet des textes de Chklovski et de Benjamin, d'une manière « étrangère ». L'écriture en philosophie serait ainsi donc une manière de travailler avec la langue, une langue qui appartient à tous et dont les régions ne seraient que des frontières imposées par une logique du pouvoir qui veut couper sa nature virtuel dont la philosophie essaye de briser ces frontières.

Nous avons aussi proposé une deuxième hypothèse ; il y a une langue philosophique, mais cette langue consiste à inventer toujours la langue, à arriver l'étendre hors ses frontières habituelles. Cela a été le point même du débat, le point qui nous a fait produire ce texte. Le désaccord, le fait de parler à partir des appareils théoriques différents établie les différences qui enrichissent est laissé ouvert notre débat. La langue, cette langue qu'on a essayé de partager constitue notre champ commun. Il reste au lecteur à décider s'il y a eu la philosophie entre ces rencontres et des-rencontres.

Bibliographie

Walter, Benjamin : « La tâche du traducteur », in *Œuvre. Tome 1*. trad. Maurice de Gandillac. Paris. Gallimard, 2000 [1923], p. 244-262.

Bataille, George. *La structure psychologique du fascisme*. Paris : Lignes, 2009 [1934].

Chklovsky, Victor. *L'art comme procédé*. Paris : Éditions Allia, 2008 [1917].

Chomsky, Noam. *Le langage et la pensée*. Paris : Payot, 2012.

Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 2000.

Barthes, Roland. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris : Points essais, 2003.

Badiou, Alain. *Quel communisme ?* Paris : Bayard, 2015.

²¹ Badiou, Alain. *Quel communisme ?* Paris : Bayard, 2015 p. 74.