**Translation Samples – Richard Lambert**

**Sample 1**

**The first sample consists of the initial pages of a dialogue between Alain Badiou and Jean-Luc Nancy, published in French as *La Tradition allemande dans la philosophie*. My translation of the book was published by MIT as *On Freedom: Technology, Capital, Medium*.**

**German Philosophy: A Dialogue**

**VÖLKER**: Zu Beginn würde ich gerne eine recht allgemeine Frage stellen. Für Sie beide spielt die deutsche Philosophie eine große Rolle in Ihren Werken. Ebenso auch die Frage nach der Aktualität der Philosophie, der Aktualität ihrer Intervention in die Gegenwart. Wie beurteilen Sie den Zustand des philosophischen Verhältnisses zwischen Frankreich und Deutschland?

**BADIOU**: Je pense que la philosophie existe de manière discontinue. Il y a, je crois, des moments philosophiques. L’idée d’une continuité, d’une tradition, est quand même une idée académique. Quant à l’idée qu’il y a de la philosophie partout et toujours, que l’homme est un animal philosophant, c’est une conviction du journalisme contemporain. Il y a des moments philosophiques, discontinus, et on peut les repérer dans l’histoire. Il y a eu naturellement le grand moment grec de la philosophie. Il y a eu un grand moment arabe, greffé sur le moment grec. Je pense qu’il a eu au dix-septième siècle un moment français à partir de Descartes et avec Malebranche, Spinoza et Leibniz – même si Leibniz était allemand et Spinoza un juif flamand. Fin dix-septième, début dix-huitième, il y a eu un moment anglais avec Locke, Hobbes, Hume. Et puis ensuite il y a eu un moment allemand, connu sous le nom de l’idéalisme allemand, avec Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Il me semble qu’au vingtième siècle, il y a eu quelque chose comme un moment franco-allemand. Et ce moment franco-allemand a gravité autours de la phénoménologie. Il a commencé assez tôt, avec Husserl, puis Heidegger, et en France, nous avons eu Sartre, qui est allé à Berlin juste avant la guerre, et Merleau-Ponty. La situation aujourd’hui, peut-être est-elle celle de – je prends un risque – de la fin d’un moment français. « The french touch », comme disent les américains, qui ont largement contribué à la popularité académique de ce moment français – lequel, du reste, est peut-être franco-slovène, à y regarder de près : n’oublions pas Slavoj Zizek et sa descendance. Ce moment a commencé, je l’ai dit, dans la phénoménologie et plus encore dans un rapport complexe à Heidegger, avec Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, Ricoeur. Il s’est continué en traversant le structuralisme français, ponctué notamment par Lacan, et Foucault, …Et vous avez ici deux représentants tardifs, deux survivants, de cette tentative

Alors qu’est-ce que c’était que ce moment français qui est né comme un moment franco-allemand, et s’est lentement francisé, au point de représenter la France en Amérique ? C’était, je crois, la tentative d’installer la philosophie dans ce que j’appellerai : un nouveau lieu. Il s’agissait de ne pas la circonscrire académiquement, de la mettre en relation avec son extérieur de façon très vivante, de la nourrir de littérature, de peinture, de cinéma, de mathématiques, de psychanalyse, et aussi de ranimer le vitalisme de Nietzsche et de Bergson, comme le fit Deleuze. Ce faisant, tous ces penseurs désiraient aussi installer la philosophie dans une position critique renouvelée, ce qui entrainait un rapport serré avec la politique. Il y a eu naturellement des tendances différentes. Il y a eu la déconstruction avec Derrida. Il y a eu les postmodernes, avec Lyotard. Il y a eu l’école de Strasbourg, avec Lacoue-Labarthe et Nancy. Et puis il y a eu des entreprises particulières, comme la mienne, entreprise qui j’assume volontiers comme néoclassique. Au terme de ce survol, je pense que la relation philosophique entre la France et l’Allemagne a traversé une période de grands échanges, de grande proximité, entre les années trente et les années soixante, ou un peu au-delà, en tout cas pendant une assez longue séquence qui a assez bien traversé, chose remarquable, la deuxième guerre mondiale.

Où en sommes-nous maintenant ? Probablement, je pense, à la fin de cette période. Et que nous ne savons pas où nous allons. L’incertitude est grande quant au destin de la philosophie en général, et notamment en ce qui concerne, dans ce champ, la relation franco-allemande.

Un vérité, il me semble que la situation de la philosophie aujourd’hui, reflétée dans la question du rapport franco-allemand, est une question qui va dépendre de vous. Je veux dire, vu l’endroit où nous parlons, de vous, les jeunes allemands, mais évidemment aussi de jeunes français intéressés à la philosophie.

Je voudrais le rappeler, et je terminerai là-dessus : Je suis personnellement partisan depuis longtemps de la fusion de la France et de l’Allemagne. Je ne suis pas un chaud partisan de l’Europe. L’Europe, au fond, qu’est-ce que c’est, sans la Russie, sans la Turquie, crispée dans un rapport défensif et très peu créateur à sa grandeur impériale passée ? Non. Ce que je souhaite, c’est la fusion de la France et de l’Allemagne. Un seul pays, un seul Etat fédéral, deux langues dominantes…C’est parfaitement possible. La France est un pays trop vieux, écrasé par son histoire, devenu recroquevillé autant que prétentieux sans motif de l’être. Et l’Allemagne est un pays trop incertain. Elle ne sait pas ce qu’elle est, elle se cherche désespérément, depuis toujours. Si nous fusionnons la France et l’Allemagne nous mettrons fin à la vieille France, et nous donnerons une vraie jeunesse à l’Allemagne. Dans ce contexte – que sera la philosophie ? Eh bien, elle sera vraiment, je pense, franco-allemande. Et ce sera peut-être sa période la plus glorieuse. C’est mon mythe contemporain.

**NANCY**: Il y a d’abord un paradoxe. Nous parlons de la philosophie entre France et Allemagne ou à la franco-allemande comme Alain vient de le prophétiser – et nous sommes des Français. Bizarre quand même ! Mais peut-être pas tout à fait aussi bizarre que cela paraît parce que je pense que entre nous deux il y a quelque chose de très ténu, peu visible, marqué comme une mêmeté française et qui pourtant fonctionne comme une différence entre plutôt France d’un coté, plutôt Allemagne de l’autre. Je ne sais pas si vous en êtes d’accord, mais……

**BADIOU**: Alors moi, trop français, et toi trop allemand ?

**NANCY**: Trop… *Warum nicht*. Je ne sais pas. En tout cas je crois que je pourrais très bien reprendre tout le parcours le historique que tu faisais – mais j’y ajouterais quelque chose, et en même temps j’en changerais un peu le fonctionnement. Par exemple en particulier à partir de ce que tu as deux fois repris en disant ‘malgré la guerre’ ou ‘autant que la guerre’. Moi, j’aurais tendance à penser que ça n’était pas « malgré la guerre », que c’était justement lié à la guerre. C’est à dire que la France s’est germanisée philosophiquement en effet beaucoup entre les deux guerres. L’introduction de Hegel en France par Kojève, les proximités de Bataille – elles sont mal connue mais elles existent – avec Heidegger dans la pensée, et beaucoup de choses comme ça. Je crois que c’est pas du tout par hasard que en même temps que la guerre – la première guerre mondiale, qui a quand même été le premier grand ébranlement, le commencement de la fin de l’Europe – s’est produit cette sorte de croisement qui essentiellement s’est marqué par une importation en France de la philosophie allemande, qui était jusque là, on peut dire curieusement, inconnue en France. Alors, ce n’est pas qu’il n’y avait pas de possibilités de communication, mais enfin il n’y avait pas beaucoup de transmission de pensées. Ensuite la seconde guerre a correspondu d’abord au départ d’Allemagne d’un certain nombre de philosophes et en même temps, juste après et même déjà pendant la guerre, à l’innervation de la pensée française par ce qui venait de l’Allemagne. Or, ces phénomènes là, je pense qu’on peut les faire remonter un peut plus loin dans l’histoire, que tu a rappelée, de la philosophie. C’est à dire qu’on peut ajouter ceci, que de l’idéalisme allemand, du grand idéalisme allemand, d’ailleurs aussi du romantisme, du premier romantisme allemand, il a souvent était dit qu’ils faisaient contraste avec la France, parce qu’en France on faisait la révolution et en Allemagne on ne la faisait pas, il n’y avait lieu de la faire – justement parce que l’Allemagne n’était pas encore l’Allemagne. Mais les philosophes à partir de Kant, jusqu’à Hegel au moins en passant par Hölderlin, de manière très frappante, se sont pensés – de manières différentes – comme en manque de révolution, ou en attente d’une autre révolution ou comme en train de faire la révolution de manière non politique mais spéculative. Cela a très souvent été commenté, ce phénomène. Et je pense que cela touche à quelque chose de la pensée. C’est comme si l’Allemagne, justement parce qu’elle n’était pas encore unifiée, alors que la France l’était depuis déjà très longtemps – si longtemps même que c’est pour cette raison, là je suis entièrement d’accord avec toi, que maintenant la France fléchit, souffre, parce qu’elle est trop vieille – c’est pour cette raison, donc, que l’Allemagne a développé en pensée (Fichte, Hegel…) ce qu’elle n’avait pas encore réalisé comme Etat. . Mais d’autre part ce qui a été la révolution française, était une opération en fait philosophique. Il y a toute une pensée qui venait là se réaliser, se pratiquer, et tandis que en Allemagne on pensait être au moins en partie impuissant devant l’hypothèse d’une révolution ou bien on la regardait avec une certaine distance. Je pense à Kant, qui à la fois va plus loin que sa promenade ordinaire pour recevoir le courrier de la révolution, mais qui en même temps déclare quand même qu’on pas le droit d’abattre le souverain. Donc il y a là quelque chose qui est peut-être important parce que ça veut dire que le rapport franco-allemand a été de longtemps un rapport philosophique – il faudrait aussi introduire l’Angleterre, tu as raison, bien sûr, d’en parler, mais là ça deviendrait très compliqué parce que ce qui se passe en Angleterre joue aussi un rôle dans l’affaire politico-économique à l’intérieur de laquelle se passe ce déplacement philosophique.

Je ne veux pas rentrer dans une analyse raffinée de toute ça, c’est un autre objet, mais je me suis demandé, avant cette rencontre, quel est le trait que je pourrait retenir du côté allemand ? Qu’est-ce que la philosophie allemande quand elle est venue innerver la France, comme je disais toute a l’heure, a porté essentiellement ? Je dirais qu’il y a peut-être quelque chose qui apparaît en effet et n’apparaît qu’avec la philosophie allemande, déjà de manière très peu visible chez Kant, mais en suite de plus en plus visible chez Hegel, Schelling, Hölderlin etc., jusqu’à Heidegger, c’est une préoccupation de ceci : que le dire de la philosophie, son énonciation, le mode de son énonciation, même, si on veut, sa voix soit présente dans le dit. Si je prend le couple du « dire » et du « dit », sans en faire forcement une référence à Levinas, on peut remarquer que là où la philosophie française s’est déroulée depuis Descartes et en passant par les idéologues, qui sont les philosophes de l’époque de la révolution, se comportait plus selon le mode d’un discours et d’une énonciation en quelque sorte neutres, maniant des objets, l’Allemagne, elle, a tout de suite mis la langue dans la pensée. Leibniz a été le premier à déclarer que l’Allemand serait la meilleure langue philosophique mais n’était pas encore assez mûre. Aucun français n’a rien dit de tel. Et après, à l’autre bout, nous avons ce que Heidegger a pu dire les privilèges de langue allemande. Je dirais donc maintenant que dans le couple franco-allemand – toi, tu l’as dit d’une autre façon, qui se recoupe avec ce que j’essaie de dire – l’allemand est plutôt un dire dans le dit, c’est à dire aussi qu’il est un discours philosophique qui est déjà par lui même une action, qui est déjà par lui-même quelque chose de propre. Qui bien sûr n’est pas la praxis tout court, mais qui est aussi lui même une praxis. Dans ce sens il y a un, qui tu n’a pas nommé, c’est Marx ! Ah, t’as fais exprès ! Marx est d’ailleurs peut-être déjà le premier philosophe presque franco-anglo-allemand. Or justement chez Marx il y a un grand discours qui manie des objets mais aussi il y a une voix qui parle, qui veut, qui veut se faire entendre. Qui veut faire résonner un appel, une sensibilité.

**BADIOU**: Marx, il est si peut allemand ! Peut-être aussi n’est-il pas exactement un philosophe. Quand même, laissons Marx.

**Sample 2**

**The following is the Preface to Peter Trawny’s *Technik.Kapital.Medium: Das Universale und die Freiheit*. My translation of the book was published by Bloomsbury as *On Freedom: Technology, Capital, Medium*.**

Preface

Wir gehen davon aus, dass die Welt auch anders aussehen könnte. Das betrifft persönliche und kollektive Verhältnisse. Das Leben sei kein Schicksal, es sei änderbar. Das Individuum lebe selbstbestimmt. Auch der Gedanke der Revolution und der Utopie zehrt von der
Idee, dass die Gegenwart ein Produkt des Zufalls sei. Wir müssten unsere Welt nur selbst in die Hand nehmen, dann ...
Wir setzen eine *Freiheit* voraus, die uns verantwortlich zu machen scheint, nicht nur für unser Tun, sondern auch für den Zustand der Welt. Unsere Moral, unser Rechtsverständnis hängen von ihr ab. Die Bedeutung des Politischen, der Demokratie, basiert darauf.
Der Gedanke, es gebe eine solche Freiheit, ist jedoch fragwürdig. Die Bedingungen und Voraussetzungen des Denkens und Handelns sind keineswegs so neutral und kontingent, dass sie eine andere Welt als die gegenwärtige ergeben könnten. Es gibt keine möglichen Welten. Was ist, ist notwendig, wie es ist.
Der Philosoph, der diese Erkenntnis entfaltet hat, ist Spinoza. Er steht im Hintergrund meiner Überlegungen. Er hat erklärt, dass es keinen Zufall gibt, dass die Freiheit des Menschen lediglich darin besteht, die Bedingungen und Voraussetzungen seines Handelns und Denkens nicht zu kennen. Freiheit ist Ignoranz.
Anders gesagt: Wir sind immer in Möglichkeiten, haben alle Möglichkeiten. Wir konnten nie und können gar nicht anders, als alle Möglichkeiten zu haben. Wir können nicht nicht alle Möglichkeiten haben. Das entspricht der universalen Ontologie von Technik, Kapital und Medium. Im Universal Technik.Kapital.Medium (TKM) versammeln, speichern sich alle Möglichkeiten. Es ist die absolute Möglichkeit. Es gibt keine möglichen Welten, die eine
Welt ist immer die absolute Möglichkeit. TKM ist das Universal der Freiheit.

Aber es gibt noch andere Freiheiten, Freiheiten, die sich als Freiheit von der Freiheit des Universals TKM erweisen werden. Die letzte und höchste dieser Freiheiten ist das *Unmögliche*. doch wie kann das Unmögliche Freiheit sein?1
Nur die Philosophie ist in der Lage, diese Frage zu stellen und zu beantworten. Einzig die Philosophie gibt uns die Freiheit, von der aus die Freiheit gedacht und vielleicht sogar gelebt werden kann. Freilich ist die akademische Philosophie wie alles andere beinahe vollkommen in das universal TKM und seine Kanäle integriert. Die Frage, ob wir uns aus diesen Kanälen noch zurückziehen können, betrifft die Philosophie essenziell. Denn sollte sie sich ganz als Moment des Universals TKM begreifen, würde sie sich indifferent der Freiheit TKM überlassen, einer Freiheit also, die vom Universal TKM determiniert wird.

Das Subjekt, das sich als Individuum und Person bestimmt, ist im Universal TKM integriert. Die Affektivität dieses Zustands ist diffus. Während meine Generation, deren Geburtsdaten noch im Zeitschatten von Auschwitz liegen, sich vor allem der banalen Ordnung eines Lebens zwischen Karriere und Privatem überließ, scheint die jüngere Generation die Macht des Universals TKM mindestens ambivalent zu erfahren. Doch diese Macht ist stabil, und sie muss es sein.
Es geht mir in diesem Traktat über die Freiheit und den konsequenten Universalismus darum, die Integration des emanzipierten Subjekts in das Universal TKM zu verstehen. Ich bin der Ansicht, dass es *in* der Welt keine Alternative gibt. Nur jenseits der Welt gibt es noch eine Freiheit, die wir als ein Echo der Geschichten verstehen können, in der es um anderes ging als um die notwendige Integration in die universale Einheit von Technik.Kapital.Medium. So hatte es die Kulturkritik niemals so leicht wie heute. Technik, Kapital und Medium bieten auf Schritt und Tritt des Subjekts Anknüpfungshaken für den Blick der Eigentlichkeit. Doch das Verständnis fehlt.
Es gibt jedoch keinen Grund, den Weltzustand zu beklagen. Die Wirklichkeit muss in ihrem Recht anerkannt werden. keine Wirklichkeit, die nicht ihre Gründe hätte. (Welche Gründe hat die Wirklichkeit, *unsere* Wirklichkeit?) Gewiss, wie Hegel, der eine einzigartige metaphysische Rechtfertigung des Wirklichen entwickelt, können wir – nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts – nicht mehr denken. Aber Technik, Kapital und Medium bilden eine Welt, in der das Leben möglich ist. Von der Apokalypse sind wir so weit entfernt wie vom Paradies. Das ist vielleicht langweilig, aber nicht tragisch. Es gibt Paparazzi des angeblichen Verfalls, die überall Untergang wittern, wo doch nur der distinguierte Geschmack beleidigt wird.
Wir bejahen die technischen Geräte, das Kapital und die Kanäle der Bilder. Wir mögen die Lust der Oberfläche, der Entblößung und des Geldes. Wir konsumieren gern. Wir haben keine Passion und teilen eine Zeitgenossenschaft, die nüchtern genug ist, die Verirrungen nicht greller darzustellen, als sie sind. das Theater der Klage über die Zeit gehört zum Beklagten.
In der universalen Immanenz TKM ist Kritik anachronistisch. Das liegt daran, dass jede Kritik vom Gegenstand der Kritik immer schon umarmt wird. Diese Umarmung des Kapitals fordert den Kritiker heraus, noch kritischer, noch scharfsinniger zu sein. Sie bildet seine erste Motivation. denn wir wissen, dass es keine reale Alternative gibt und geben kann. Daher ist in der Tat jede Kritik konstruktiv ... Vielleicht wäre es wichtiger, den Anachronismus der
Kritik zu verstehen, als mit der Kritik fortzufahren.
Das gilt erst recht für die Politik. Nationale, ideologische oder geopolitische Unterschiede sind anachronistisch und damit sinnlos geworden. Sie tauchen auf wie ein Spuk, um sich kurz darauf oder auch ein wenig später in Luft aufzulösen. Es gibt keinen Ort mehr, an dem das Universal TKM nicht die regeln diktieren würde. Die, die einen anderen Anfang, einen Bruch mit TKM, zelebrieren, sind zu bloßer Rhetorik verdammt. Sie können »linke« oder »rechte«

Popstars sein, aber ihre unglaubwürdigen Bemühungen sind umsonst. Religiöse Fanatiker gar, die mit barbarischen Aktionen die Phantasie erschüttern, sind nichts anderes als nichtig. So sehr ihre Opfer leiden, so nichtig ist ihr Tun.
Wenn anerkannt werden muss, dass mächtiger ist als das Subjekt, was nicht von ihm beherrscht werden kann, dann gilt das für das Universal TKM. Wenn das Mächtigste, was der Mensch kennt, (ein) Gott ist, dann ist TKM beinahe (ein) Gott; beinahe, weil zu zeigen sein wird, dass es nicht sein eigener Anfang ist. Auch ist es nicht in der Lage, die Konstituenten der Subjektivität vollends zu beherrschen. Freilich sind diese Konstituenten – die Determina-
tionen der Intimität – für die Welt des Universals TKM marginal.
Das Universal TKM produziert notwendig Figuren des Lebens, die den aktuellen Determinationen des Universals nicht mehr entsprechen können. Ich bezeichne diese Figuren als *Anachronismen*. Der erste Anachronismus des Universals ist vielleicht die Religion. Fundamentalismus ist nichts anderes als eine Reaktion auf das Wissen, dass der Gott der Religion nicht mehr die höchste Macht unserer Welt ist. Wenn Religion überhaupt weiter besteht, dann als ein Moment der Intimität. Ihre Erklärungskraft, mit der sie den Kollektiven die Welt erklärt, indem sie sie erzählt, ist aufgezehrt. Der Anachronismus weiß das, will aber auf die wohlige Sicherheit, die von den alten Erzählungen ausgeht, nicht verzichten. Er weiß es umso mehr, als auch diese Erzählungen – Universal, d. h. nicht nur im »Westen« – längst in die Produktionen eben des Universals hineingerissen wurden. Wie alles andere repräsentieren sie Kapital. Auch das Anachronistische ist Kapital, das Kapital der Nostalgie.
Die Macht des Universals TKM ist so präsent, dass die Frage nach der Revolution und ihrem Ausbleiben Gegenstand mancher Diskussion ist. Es wurde einmal gesagt, dass die »Ethik, auf die Geschichte angewendet, die Lehre von der Revolution«2 sei. Ein revolutionärer Geist wie der Ulrike Meinhofs verzweifelte schließlich an dem Anspruch, man könne eine Revolution machen«. Denn es gebe »keinen Ort und keine Zeit« mehr, von dem und der aus »Du«
anfangen könntest.3
Der Stil dieses Textes ist knapp, ja hart, wenn ich auch nicht auf ironische oder parodistische Passagen verzichtet habe. Um aber die Notwendigkeit der Knappheit zu verstehen, muss der ausführliche Anmerkungsteil zur Kenntnis genommen werden. Er präsentiert die philosophischen Quellen, auf die ich mich unausgesprochen beziehe.

Teile des Buches sind im Februar 2013 auf einer Kreuzfahrt der *MSC Poesia* (!) in der Karibik entstanden. Das Schiff umrundete Kuba, ohne in Havanna anzulegen. Die Insel blieb unerreichbar.4
Das Kreuzfahrtschiff ist in vielen Hinsichten eine Parabel auf die Gesellschaften unserer Zeit. Das hat auch Godard in *Film Socialisme* gezeigt. Doch im unterschied von manchen, die sich vielleicht an historische Ereignisse halten, bin ich der Ansicht, dass das Kreuzfahrtschiff unsinkbar ist. Ich meine sogar, dass die Titanic, dieses Gesunkensein par excellence, in Wahrheit nicht gesunken ist. Ihre Toten, zumal jene, von denen wir die Namen kennen, sind nicht tot.
Außerdem ist das Kreuzfahrtschiff ein Ort, an dem einem die unendliche Intimität der Philosophie, ihre unberührbare Unmöglichkeit, deren unsichtbarer Schatten auf Jahrtausende fällt, sehr klar werden kann. Übertragend ist zu sagen: noch ist zu philosophieren, aber »jenseits der Menschen«. und so ist das Folgende ein der Zeit angemessenes, aber unzeitgemäßes *Lob der Philosophie*.