

L'abandon du traducteur

Prolégomènes à la traduction des « Tableaux parisiens » de Charles Baudelaire

Laurent Lamy et Alexis Nouss

Volume 10, numéro 2, 2e semestre 1997

L'essai sur la traduction de Walter Benjamin : traductions critiques
Walter Benjamin's Essay on Translation: Critical Translations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/037299ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/037299ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association canadienne de traductologie

ISSN

0835-8443 (imprimé)

1708-2188 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lamy, L. & Nouss, A. (1997). L'abandon du traducteur : prolégomènes à la traduction des « Tableaux parisiens » de Charles Baudelaire. *TTR*, 10(2), 13–69.
<https://doi.org/10.7202/037299ar>

Résumé de l'article

L'abandon du traducteur — Un des jalons majeurs pour la traductologie contemporaine, l'essai sur la traduction de Walter Benjamin est aussi un texte central dans son oeuvre et dans la pensée moderne par ses liens à la philosophie du langage et à la philosophie de l'histoire. C'est dans cet éclairage que L. Lamy et A. Nouss proposent cette nouvelle traduction enrichie d'un important appareil de notes destiné à la fois à en faciliter la compréhension et à lui restituer toute sa densité conceptuelle.

L'abandon¹ du traducteur

Prolégomènes² à la traduction des

« Tableaux parisiens » de Charles Baudelaire

Traduction et notes de
Laurent Lamy et Alexis Nouss

Jamais, en présence d'une œuvre ou d'une forme d'art, la considération d'un récepteur ne s'avère fructueuse pour leur appréciation³. Certes, c'est peu dire que tout rapport à un public déterminé ou à ses mandataires entraîne sur une fausse piste, mais encore le concept même d'un récepteur « idéal » en matière de théories esthétiques ne sert à rien, puisque, en pareils cas, il n'est besoin que de présupposer l'existence et l'essence de l'homme en général. L'art lui-même ne présuppose que l'essence charnelle⁴ et spirituelle de l'homme — mais dans aucune de ses œuvres il ne présuppose son attention⁵. En effet, aucun poème ne s'adresse au lecteur, aucun tableau au spectateur, aucune symphonie à l'auditoire⁶.

Une traduction s'adresse-t-elle aux lecteurs qui ne comprennent pas l'original? Apparemment, cela suffirait à expliquer la différence de niveau, dans la sphère de l'art, entre les deux. En outre, il semble qu'on tienne là la seule raison pour justifier une redite du « même »⁷. Que « dit », en effet, une œuvre

poétique⁸? Que communique-t-elle? Très peu à qui la comprend. Son essentialité n'est ni communication, ni déclaration⁹. Par contre, telle traduction qui entendrait communiquer ne saurait communiquer rien d'autre que la communication — quelque chose d'inessentiel donc. C'est là aussi, du reste, l'un des signes distinctifs des traductions de mauvaise qualité. Mais ce qui dans une œuvre poétique va au-delà de la communication — et même le mauvais traducteur concédera que là réside l'essentiel — n'est-il pas universellement tenu pour l'insaisissable¹⁰, le mystérieux, le « poétique »? Ce que le traducteur n'est en mesure de rendre qu'en se faisant lui-même poète? D'où ressort en fait une seconde caractéristique de la mauvaise traduction, qu'il est ainsi loisible de définir comme une transmission inexacte d'un contenu inessentiel. Ce qui prévaut, bien entendu, aussi longtemps que la traduction prétend demeurer au service du lecteur. Mais si elle était en tant que telle destinée au lecteur, l'original le devra pareillement. Si l'original n'est pas créé à cette fin, comment alors comprendre la traduction sous un tel rapport?

La¹¹ traduction est une forme. Pour la saisir comme telle, il faut revenir à l'original. En effet, c'est en lui que repose sa loi¹², telle qu'elle est contenue dans sa traductibilité. La question de la traductibilité d'une œuvre revêt un double sens. Elle peut signifier : parmi l'ensemble de ses lecteurs, parvient-elle jamais à trouver un traducteur qui lui soit adéquat? Ou encore, et plus proprement : agréé-t-elle, quant à son essence, la traduction, et si tel est le cas — conformément à la signification de cette forme — la sollicite-t-elle? En principe, la résolution de la première question n'est que problématique, la seconde apodictique¹³. Seule la pensée superficielle, en ce qu'elle occulte le sens autonome de la seconde, leur accordera une charge de sens équivalente. Tout à l'opposé, force est de constater que certains concepts d'ordre relationnel conservent leur véritable signification, et sans doute leur meilleure, quand on fait d'emblée l'économie de toute référence exclusive à l'homme. Ainsi serait-on autorisé à parler d'une vie ou d'un instant inoubliables, tous les hommes les eussent-ils oubliés. Autrement

dit, savoir que si leur essence exigeait qu'on ne pût les oublier, ce prédicat ne s'en révélerait pas pour autant fallacieux, marquant plutôt une exigence à laquelle les hommes ne sauraient répondre et, d'un même trait, les renvoyant à un domaine où il leur serait répondu : un à-Dieu¹⁴. Conformément, il resterait à évaluer la traductibilité des factures langagières, fussent-elles intraduisibles pour les hommes. Au demeurant, eu égard à un concept rigoureux de la traduction, ne devraient-elles pas effectivement l'être jusqu'à un certain point? — C'est en considération d'un tel hiatus que se pose la question de savoir si une facture langagière donnée commande la traduction. D'où le principe : si la traduction est une forme, alors la traductibilité de certaines œuvres doit appartenir à leur essence.

La traductibilité est propre à certaines œuvres par essence — ce n'est pas dire que leur traduction est essentielle pour elles-mêmes mais qu'une signifiante¹⁵ particulière, inhérente à l'original, se manifeste dans leur traductibilité. Qu'une traduction, si bonne soit-elle, ne puisse jamais rien signifier pour l'original, est tout à fait clair. Néanmoins, en vertu de sa traductibilité, elle nourrit le lien le plus étroit avec lui. À vrai dire, ce lien se veut d'autant plus intime que pour l'original lui-même il ne présente plus aucune signification. Ce lien, on peut le qualifier de naturel ou plus exactement de vital. Tout comme les manifestations de la vie sont intimement liées avec le vivant sans rien signifier pour lui, ainsi la traduction procède-t-elle de l'original. Pas tant, à proprement parler, de sa vie que de sa « survie » [*Überleben*]¹⁶. La traduction accuse tout de même un retard sur l'original, si bien que pour les œuvres significatives, qui n'ont jamais trouvé le traducteur qu'elles appellent à l'époque où elles voient le jour, elle marque le stade de leur survivance [*Fortleben*]¹⁷. C'est dans leur pure hæccéité¹⁸, dénuée de toute métaphorisation, qu'il convient de pressentir les idées de vie et de survivance pour les œuvres d'art. Qu'on ne soit pas en droit de restreindre le domaine de la vie à la seule corporalité organique, on l'a soupçonné même en des temps affligés par les pires préjugés. Mais il ne s'agit pas pour autant de

placer son règne sous le sceptre fragile de l'âme, comme Fechner¹⁹ l'a tenté; ni, à plus forte raison, de pouvoir définir la vie en référence à des facteurs de l'animalité encore moins susceptibles de servir, telle la sensation qui ne peut la caractériser que de manière incidente. Bien plus, c'est uniquement à partir du moment où la vie est reconnue comme l'apanage de tout ce dont il y a histoire et qui ne se résume pas à en être le théâtre que son concept est investi dans son droit. Car c'est à partir de l'histoire, non point de la nature, et, à plus forte raison, pas de notions aussi fluctuantes que l'âme et la sensation, que la sphère de la vie reçoit finalement sa pleine et entière détermination. De là tient son origine la tâche²⁰ qui incombe au philosophe : comprendre toute vie naturelle en regard de celle plus vaste balisée par l'histoire. Et la survivance des œuvres n'est-elle pas de beaucoup, et sans comparaison, plus facile à reconnaître que celle des créatures? L'histoire des grandes œuvres d'art retrace leur descendance à partir des sources, leur gestation au temps de l'artiste et la période de leur survivance, en principe éternelle, dans l'aval des générations suivantes. Cette dernière, lorsqu'elle se produit, se nomme gloire²¹. Les traductions qui sont bien plus que des courroies de transmission voient le jour quand, dans sa survivance, une œuvre a atteint l'époque de sa gloire. Elles ne sont pas tant au service de celle-ci, ainsi que de mauvais traducteurs ont coutume de le revendiquer pour leur travail, qu'elles ne lui sont redevables de leur existence. En elles, la vie de l'original connaît son éclosion la plus vaste et la plus tardive, comme telle promise à un constant renouvellement.

Pareille éclosion, comme pour celle d'une vie spécifique et supérieure, tient sa détermination d'une finalité spécifique et supérieure. Vie et finalité — leur accord, apparemment manifeste et pourtant se dérochant presque à la connaissance, ne fraie sa voie que lorsque le dessein pour lequel opèrent séparément toutes les finalités de la vie n'est pas sollicité dans la sphère propre à celle-ci mais à un niveau plus élevé. 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 présentation²² 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 elles. Il lui est impossible de révéler, impossible de produire ce rapport caché lui-même; elle peut par contre le présenter, du fait qu'elle le rend effectif, de manière germinale ou intensive. Et cette présentation d'un signifier²³ à la faveur de l'ébauche, du germe de sa production est à vrai dire un mode de présentation tout à fait singulier, tel qu'il ne s'en rencontre sans doute pas dans le domaine de la vie non-langagière. Celle-ci en effet, au gré d'analogies et de signes, appréhende d'autres types de référence que l'effectuation intensive, c'est-à-dire anticipatrice, annonciatrice. Mais le rapport auquel on songe ici, qui touche au plus intime des langues, ressortit à une convergence sans pareille. Elle consiste en ce que les langues ne sont pas étrangères les unes aux autres mais, *a priori* et abstraction faite de toutes relations historiques, trahissent une affinité²⁴ mutuelle en ce qu'elles veulent dire.

Avec cette ébauche d'explication, il semblerait que la pensée, après de vains détours, ait simplement renoué avec la théorie traditionnelle de la traduction. Si c'est l'affinité des langues qui est appelée à se vérifier dans les traductions, comment le pourrait-elle autrement qu'en transmettant de la façon la plus exacte possible la forme et le sens de l'original? La théorie en question n'est certainement pas en mesure d'arrêter le concept de cette exactitude et pas davantage de rendre finalement compte de ce qui est essentiel aux traductions. Mais en vérité l'affinité des langues s'atteste dans une traduction de façon beaucoup plus profonde et déterminante que dans la ressemblance superficielle et indéfinissable entre deux œuvres poétiques. 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 prétention à cet

égard, si elle consistait en copies de la réalité, de la même façon il 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'original. Car, dans sa survivance, qui ne mériterait pas ce nom si elle n'était mutation et régénération du vivant, l'original encourt une transformation. Même les mots figés se prêtent à une post-maturation. Ce qui du temps d'un auteur a pu être une tendance de sa poétique peut ultérieurement s'épuiser; des tendances immanentes peuvent connaître une épiphanie inédite à partir de ce qui a déjà forme. Ce qui fut, un temps, nouveau pourra plus tard s'avérer usagé, ce qui était en usage²⁵ s'avérer archaïque. Aller quérir l'essentiel de ces mutations aussi bien que la constance affichée par le sens dans la subjectivité des générations à venir, et non dans la vie la plus propre de la langue et de ses œuvres, reviendrait — même en agréant le psychologisme le plus rudimentaire — à confondre le fondement d'une chose et son essence, si ce n'est, pour parler plus fermement, à nier par indigence de la pensée l'un des processus historiques les plus puissants et les plus féconds. Du reste, voudrait-on faire du dernier coup de plume de l'auteur le coup de grâce porté à l'œuvre, cela ne suffirait pas à sauver cette défunte théorie de la traduction. En effet, de même que le ton et la signifiante des grandes œuvres poétiques se transforment complètement au fil des siècles, la langue maternelle du traducteur se transforme aussi de la même manière. Oui : tandis que la parole de l'écrivain²⁶ perdure dans sa singularité, il appartient à la traduction la plus grande de s'oblitérer dans la croissance de sa langue, de s'effacer dans son renouvellement²⁷. Elle est si loin d'être le nivellement stérile de deux langues mortes qu'entre toutes les formes, celle qui lui échoit en propre consiste à marquer la post-maturation du vocable étranger, la parturition douloureuse²⁸ du sien.

Si l'affinité des langues s'atteste dans la traduction, c'est tout autrement que par la vague ressemblance entre copie et original. Comme il est clair de façon générale que l'affinité ne va pas nécessairement de pair avec la ressemblance. En outre, dans ce

contexte, la stricte acception du concept d'affinité fera l'unanimité dans la mesure où dans tous les cas l'idée d'une origine commune ne fournit pas une définition suffisante, encore que pour la détermination de cette stricte acception, le concept d'origine demeure indispensable. Où l'affinité entre deux langues peut-elle être pressentie, abstraction faite de sa dimension historique? En tout cas, pas davantage dans la ressemblance des œuvres poétiques que dans leurs vocables. Bien au contraire, toute affinité supra-historique entre les langues tient au fait qu'en chacune, prise à chaque fois comme un tout, quelque chose en son même²⁹ est visé, lequel toutefois n'est accessible à aucune d'entre elles prise isolément mais uniquement à l'ensemble de leurs intentions mutuellement complémentaires : le pur langage³⁰. En effet, alors que tous les éléments discrets, mots, phrases, connexions, des langues étrangères s'excluent, les langues se complètent dans leurs intentions mêmes. Pour bien saisir cette loi, l'une des plus fondamentales de la philosophie du langage³¹, il importe de distinguer, dans l'intention, ce qui est visé du mode de viser³². Dans « Brot » et « pain », le visé est assurément le même, non pas le mode par lequel il est visé. Il se trouve en effet qu'au niveau du mode de viser, les deux mots signifient des entités distinctes pour l'Allemand et pour le Français, qu'ils ne sont pas pour eux interchangeables et même, en dernière analyse, qu'ils tendent à s'exclure; au niveau du visé, en revanche, pris absolument, ils renvoient à une seule et même signification. Ainsi, tandis que chaque mode de viser est, au niveau des deux mots, en rapport d'opposition à l'autre, il gagne une complémentarité au niveau des langues dont ces mots proviennent. En elles, de fait, le mode de viser se complète au profit du visé. Dans les langues prises isolément, donc incomplètes, en effet, ce qu'elles visent ne peut jamais être atteint à travers une relative autonomie, comme dans les mots ou les phrases pris isolément, mais bien plutôt au cours d'une constante mutation, jusqu'à ce que de l'harmonie³³ de tous ces modes de viser il puisse émerger comme pur langage. Jusqu'à là, il reste caché dans les langues. Mais lorsque dans leur croissance³⁴ celles-ci touchent au terme messianique de leur

histoire, c'est à la traduction, dont la flamme se nourrit à la survivance éternelle des œuvres et au renouveau infini des langues, qu'il appartient de faire constamment la preuve de cette croissance sacrée des langues : combien loin de la révélation se tient ce qu'elles cachent, combien actuel peut-il devenir dans le savoir de cet éloignement.

Par là on concède bien sûr que toute traduction est un mode somme toute provisoire de composer avec la xénophanie³⁵ [*Fremdheit*] des langues. Une résolution de cette xénophanie qui serait autre que temporelle et provisoire, c'est-à-dire subite et définitive, demeure interdite à l'homme, ou en tout cas ne peut-il y aspirer sans le secours d'une médiation. Médiatrice, par contre, est la croissance des religions, lesquelles font mûrir dans les langues la semence enfouie d'un langage supérieur. Quant à la traduction, quoiqu'elle ne puisse prétendre à la durée de ses ouvrages et qu'elle soit différente de l'art à cet égard³⁶, elle ne renonce pas pour autant à se tendre vers un stade ultime, définitif et décisif de toute construction langagière. En elle l'original croît et s'élève dans une atmosphère en quelque sorte plus haute et plus pure du langage, au sein de laquelle il ne peut sans doute pas s'assurer une vie durable, de même qu'il ne l'atteint pas, et de loin, dans toutes les composantes de sa figuration, mais vers laquelle néanmoins il ne laisse de faire signe avec une prodigieuse insistance, comme vers le royaume promis, interdit de la réconciliation et de l'accomplissement des langues. Il n'y parvient jamais totalement, mais c'est en lui que demeure ce par quoi une traduction est bien davantage qu'un exercice de communication³⁷. Plus précisément, on peut définir ce noyau essentiel comme ce qui en soi-même n'est plus à nouveau traduisible. En effet, si l'on veut en extraire du communicable, autant que faire se peut, et le traduire, il reste néanmoins encore cet intouchable vers lequel tend le travail du véritable traducteur. Il n'est plus transmissible comme l'est la poéticité de l'original, car le rapport de la teneur [*Gehalt*]³⁸ à la langue est entièrement différent dans l'original et dans la

traduction. Si, en effet, dans la facture de l'original teneur et langue participent d'une unité sans faille, à l'instar du fruit et de sa peau, en revanche la langue de la traduction enveloppe sa teneur comme un manteau royal aux larges plis. Car elle fait signe vers une langue qui lui est supérieure et reste donc, quant à sa propre teneur, inadéquate, rude et étrangère. Cette rupture empêche toute espèce de transfert, qui devient du même coup superflu. Car toute traduction d'une œuvre, à un moment déterminé de l'histoire de la langue, représente, eu égard à un aspect déterminé de sa teneur, ce moment et cet aspect dans toutes les autres langues. La traduction transplante ainsi l'original dans un domaine du langage — ironiquement — plus définitif, dans la mesure du moins où il n'est plus possible de l'en déloger par un quelconque transfert, mais seulement de le laisser toujours s'y élever dans son renouveau et en d'autres parties. Il n'est pas du tout fortuit que le mot « ironique » puisse ici évoquer la démarche spéculative des Romantiques³⁹. Ils furent précurseurs dans le discernement exercé quant à la vie des œuvres, dont la traduction témoigne de la façon la plus éloquente. Ils ne l'ont guère, il est vrai, reconnue comme telle, ils ont plutôt porté toute leur attention sur la critique, qui représente également, mais à un degré moindre, un moment dans la survivance des œuvres. Cependant, même s'ils se sont à peine intéressés à la traduction dans leur théorie, leur œuvre considérable de traducteurs s'alliait à une sensibilité marquée à l'endroit de l'essence et de la dignité de cette forme. Pareille sensibilité — tout l'indique — n'a pas nécessairement besoin d'être la plus forte chez l'écrivain⁴⁰; pour tout dire, peut-être est-il celui qui, précisément en tant qu'écrivain, lui laisse le moins de place. Pas une fois l'histoire ne conforte le préjugé conventionnel selon lequel les traducteurs de marque seraient des écrivains, et les écrivains négligeables, de médiocres traducteurs. Une lignée des plus grands, tels que Luther⁴¹, Voss⁴², Schlegel⁴³, se révèlent incomparablement plus importants comme traducteurs que comme écrivains; d'autres, parmi les plus grands de tous, tels Hölderlin et George, si l'on considère l'ensemble de leur œuvre créatrice, ne doivent pas être considérés seulement comme des écrivains.

Surtout pas en tant que traducteurs. En effet, tout comme la traduction est une forme propre, de même faut-il comprendre la tâche⁴⁴ du traducteur comme une tâche spécifique et la démarquer avec précision de celle de l'écrivain.

Cette tâche consiste à repérer dans la langue appelée à traduire l'intention à partir de laquelle l'écho de l'original est éveillé en elle. C'est là un trait qui distingue complètement la traduction de la création poétique, puisque l'intention de celle-ci ne vise jamais la langue en tant que telle dans sa totalité, mais seulement, et sans médiation aucune, des agencements de teneur langagière spécifiques. Cependant, la traduction ne se voit pas, à l'instar de l'œuvre poétique, plongée pour ainsi dire au cœur même de la forêt de montagne qu'est la langue; elle se tient à l'orée, face à elle et, sans y pénétrer, elle y sollicite l'original aux seuls endroits où il lui est donné de faire résonner dans sa propre langue l'écho d'une œuvre conçue dans une langue étrangère. Non seulement son intention vise un autre objet que celle de l'œuvre poétique, c'est-à-dire une langue dans son intégralité, saisie à travers le prisme d'une œuvre d'art particulière conçue dans une langue étrangère⁴⁵, mais elle se veut elle-même d'une autre nature : l'intention de l'écrivain est naïve, primaire, intuitive, celle du traducteur dérivée, finale, idéelle. Son labeur trouve en effet sa justification dans le paradigme⁴⁶ d'une intégration de la pluralité des langues dans une seule qui soit porteuse de vérité. Labeur dans lequel, certes, les propositions, les tours poétiques, les jugements pris isolément jamais ne s'entendent — puisqu'ils demeurent dépendants de la traduction —, mais à la faveur duquel, néanmoins, les langues elles-mêmes en viennent à s'accorder, à se compléter et se réconcilier dans leur mode de viser. Si, de quelque autre façon, il existe un langage de la vérité où les ultimes secrets vers lesquels s'efforce toute pensée sont conservés, libres de toute tension et d'eux-mêmes voués au silence, tel est ce langage de la vérité — le langage vrai. Or celui-ci, dont le pressentiment et la description sont dépositaires de l'unique perfection que le philosophe puisse espérer, est justement cachée de façon intensive dans les

traductions. Il n'y a pas de muse de la philosophie, il n'y pas non plus de muse de la traduction. Mais ni l'une ni l'autre ne sont futiles, comme veulent le croire certains artistes sentimentaux. Car il existe un *ingenium*⁴⁷ philosophique dont le trait le plus spécifique est la nostalgie de cette langue qui s'annonce dans les traductions. « Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême : penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l'immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui, sinon se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité. »⁴⁸ Si ce que pense Mallarmé en ces termes est applicable en toute rigueur au philosophe, alors la traduction, grosse des germes d'une telle langue, se tient au point médian entre l'œuvre poétique et la doctrine⁴⁹. Son action est moins marquée mais laisse une trace tout aussi profonde dans l'histoire.

Si la tâche⁴⁹ du traducteur se dessine sous un tel jour, alors les pistes frayées en vue de son accomplissement risquent de s'obscurcir de façon d'autant plus impénétrable. Plus encore, cette tâche : dans la traduction, faire mûrir la semence du pur langage, il semble impossible de jamais l'accomplir, de la circonscrire par aucun accomplissement. Car ne la prive-t-on pas de toute assise si la restitution du sens cesse de servir de critère ? Et la signification de tout ce qui précède — sous une tournure négative — n'est vraiment pas différente. Fidélité et liberté — liberté de la restitution conforme au sens et, au service de cette liberté, fidélité au mot —, voilà les concepts traditionnels de toute discussion sur les traductions. Pour une théorie qui dans la traduction est en quête d'autre chose que la restitution du sens, il semble qu'ils ne soient plus utiles. Assurément, leur acception traditionnelle n'appréhende ces concepts qu'au prix d'un clivage insoluble. En effet, comment

⁴⁷ La source de la citation n'est pas donnée dans l'original. Elle est extraite de « Crise de vers » du recueil *Divagations*. Voir S. Mallarmé, *Igitur. Divagations. Un coup de dés*, Paris, Gallimard, coll « Poésie », 1976, p. 244.

évaluer avec exactitude la véritable incidence de la fidélité dans la restitution du sens? La fidélité dans la traduction du mot isolé ne peut presque jamais restituer le sens qu'il a dans l'original. Car ce sens, conformément à la signification investie dans la poétique de l'original, ne s'épuise pas dans ce qui est visé, mais acquiert précisément cette signification du fait que dans un mot déterminé le visé est lié au mode de viser. C'est ce que l'on a coutume d'exprimer dans la formule selon laquelle les mots sont chargés d'une tonalité affective. De fait, la littéralité, pour ce qui est de la syntaxe, ruine toute restitution du sens et risque de mener directement à l'inintelligibilité. Au XIX^e siècle, les traductions de Sophocle par Hölderlin sont apparues comme de monstrueux exemples d'une telle littéralité. À quel point finalement la fidélité dans la restitution de la forme peut encombrer celle du sens, cela tombe sous l'évidence. Par conséquent, l'exigence de littéralité n'est nullement tributaire de l'intérêt manifesté pour la conservation du sens. Celle-ci — mais beaucoup moins la poétique et la langue — est bien mieux servie par l'indocile liberté des mauvais traducteurs. Ainsi, pareille exigence, dont la légitimité est patente mais dont le fondement ne cesse de se dérober, doit nécessairement être comprise à partir de corrélations plus pertinentes. En effet, de même que les débris d'une amphore, pour être réassemblés, doivent correspondre les uns aux autres dans les plus petits détails, sans être pour autant identiques, ainsi la traduction, au lieu de se mouler sur le sens de l'original, doit-elle plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, reproduire son mode de viser dans la forme de sa propre langue, de telle façon qu'à l'instar des débris formant les fragments d'une même amphore, original et traduction deviennent reconnaissables comme les fragments d'un langage supérieur⁵⁰. C'est justement pourquoi elle doit renoncer au projet de communiquer quoi que ce soit, faire abstraction du sens dans une très large mesure, et à cet égard l'original ne lui est essentiel que pour autant qu'il a déjà affranchi le traducteur et son œuvre de l'effort et de la contrainte d'un contenu à communiquer. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, Au commencement était le Verbe : cela vaut aussi dans le domaine de

la traduction. À cet égard, elle peut, bien plus, elle doit laisser aller sa langue face au sens, non pas afin de faire résonner son mode d'*intentio*⁵¹ comme restitution de l'*intentio* de celui-ci, mais comme harmonique, comme complément à la langue dans laquelle celle-ci [l'*intentio*] se communique. C'est pourquoi, surtout à l'époque où elle paraît, le plus grand éloge qu'on puisse faire à une traduction est qu'on ne la lise pas comme un original de sa langue. Bien au contraire, la signification d'une telle fidélité, qui reçoit sa caution de la littéralité, est de ménager à l'œuvre l'expression de sa grande nostalgie d'un complément apporté à sa langue. La vraie traduction est transparente, elle ne cache pas l'original, ne bloque pas sa lumière, mais c'est le pur langage, comme renforcé par son propre medium, qu'elle fait tomber d'autant plus pleinement sur l'original. Cela est dû avant tout à la littéralité dans la syntaxe, ce qui démontre amplement que l'élément originaire du traducteur est le mot, non la proposition. Car, devant la langue de l'original, la proposition est le mur, la littéralité, l'arcade.

Si fidélité et liberté de la traduction ont depuis toujours été considérées comme deux tendances opposées, il apparaît aussi que cette interprétation plus approfondie de la première ne les réconcilie pas mais au contraire retire toute justification à la seconde. À quoi, en effet, se réfère la liberté, sinon à cette restitution du sens qui doit cesser d'imposer sa loi? Si toutefois il est licite d'identifier le sens d'une construction langagière avec celui de sa communication, il reste, dans son intime proximité et pourtant à une infinie distance, caché sous lui ou plus manifeste, brisé par lui ou plus puissant, au-delà de toute communication, un élément ultime, décisif. Il reste, dans toute langue et dans ses constructions, hors du communicable, un non-communicable qui, selon le contexte où il se trouve, est symbolisant ou symbolisé⁵². Uniquement symbolisant dans les constructions finies de la langue; mais symbolisé dans le devenir des langues elles-mêmes. Et ce qui cherche à se présenter dans le devenir des langues, à s'y produire même, c'est ce noyau-là de pur langage. Mais si celui-ci, même clandestin ou fragmentaire, est néanmoins présent dans la vie

comme le symbolisé même, il ne trouve asile dans les constructions langagières qu'en guise de symbolisant. Si cette ultime essence, qui est là le pur langage, n'est liée dans les langues qu'à la dimension langagière et à ses mutations, dans les constructions langagières elle est grevée par ce qui, dans le sens, est lourd et étranger. S'en délier, du symbolisant faire le symbolisé même, regagner le pur langage configuré dans le mouvement de la langue, telle est la faculté, puissante et unique, de la traduction. Dans ce pur langage qui ne vise plus rien et n'exprime plus rien, mais qui, en tant que parole inexpressive et créatrice, recèle ce qui dans toutes les langues est visé, toute communication, tout sens et toute intention atteignent finalement une strate où ils sont destinés à s'éteindre. C'est précisément sur une telle base que la liberté de la traduction se voit confirmée dans son droit, un droit inédit et supérieur. Elle ne tient pas son statut du sens de la communication, dont la fidélité a justement pour tâche de l'émanciper. La liberté assumée dans sa propre langue s'atteste bien plutôt en faveur du pur langage. Rédimer dans sa propre langue ce pur langage, exilé dans la langue étrangère, le libérer grâce à la réécriture de sa captivité dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur⁵³. Pour ce faire, il pulvérise dans sa langue les bornes en décomposition : Luther, Voss, Hölderlin et George ont élargi les frontières de l'allemand. Quelle signification pour le rapport de la traduction et de l'original conserve ici le sens, une comparaison le montrera. Tout comme la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive et en un seul point, et que c'est juste ce contact, non le point, qui lui assigne la loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa marche en ligne droite, de même la traduction touche-t-elle le sens de l'original de façon fugitive, et seulement en un point infiniment petit, pour de là suivre son propre cours selon la loi de fidélité dans la liberté du mouvement langagier. La véritable signification de cette liberté, sans la nommer ni la fonder, Rudolf Panwitz l'a caractérisée dans certains développements de *Die Krisis der europäischen Kultur* [La crise de la culture européenne] qui, à côté des réflexions de Goethe dans les notes pour le *Divan*⁵⁴, pourraient bien être ce qu'on a publié de meilleur en Allemagne en matière de

théorie de la traduction. On y lit : « nos traductions, et même les meilleures, partent d'un principe erroné si elles entendent germaniser l'indien, le grec, l'anglais, au lieu d'indianiser, gréciser, angliciser l'allemand. elles ont beaucoup plus de respect pour les usages de leur propre langue que pour l'esprit de l'œuvre étrangère. l'erreur fondamentale du traducteur est de s'en tenir à l'état aléatoire de sa propre langue, au lieu d'être animé par le mouvement puissant de la langue étrangère. surtout lorsqu'il traduit d'une langue très lointaine, il lui faut remonter aux éléments ultimes de la langue même, où mot, image et ton ne font qu'un; il doit élargir et approfondir sa langue grâce à la langue étrangère. on ne dispose d'aucun concept pour évaluer dans quelle mesure cela est possible, jusqu'à quel degré chaque langue peut se transformer; de langue à langue on observe pratiquement la même distance que de dialecte à dialecte, non quand on les prend trop légèrement, cependant, mais bien plutôt quand on les considère avec suffisamment de sérieux. »⁵⁵

À quel point une traduction peut correspondre à l'essence de cette forme, la traductibilité de l'original le déterminera objectivement. Moins sa langue a de valeur et de dignité, plus elle se résume à la communication, et d'autant moins la traduction y trouve-t-elle son profit, jusqu'à ce que l'emprise totale de ce sens, bien loin d'être le levier d'une traduction accomplie dans sa forme, la voue à la faillite. Plus une œuvre est d'une nature supérieure, plus elle reste, même dans le plus fugitif contact avec son sens, encore traduisible. Cela ne vaut, bien entendu, que pour les originaux. Les traductions, par contre, se révèlent intraduisibles, non pas à cause du poids que le sens fait peser sur elles, mais parce qu'il s'attache à elles de façon beaucoup trop fugitive. Les traductions de Hölderlin, surtout celles des deux tragédies de Sophocle, ne manquent pas de confirmer un tel point de vue, comme elles le font pour tout autre touchant à l'essentiel. L'harmonie entre les langues y est si profonde que le sens n'est touché par les vents du langage qu'à la manière d'une harpe éolienne. Les traductions de Hölderlin⁵⁶ sont des archétypes de leur

forme; même en regard des versions les plus abouties, elles se posent comme l'archétype face au modèle, tel qu'en témoigne la comparaison des traductions de la troisième *Pythique* de Pindare par Hölderlin et par Borchardt. C'est précisément pourquoi elles sont hantées comme nulle autre par le profond péril originel attaché à toute traduction : que les portes d'une langue si élargie et si maîtrisée ne retombent et n'enferment le traducteur dans le silence. Les traductions de Sophocle furent la dernière œuvre de Hölderlin. Le sens s'y effondre d'abîme en abîme, jusqu'à risquer de se perdre dans les gouffres sans fond de la langue. Mais il y a un point d'arrêt⁵⁷. Il n'offre pourtant de garantie à aucun texte, à l'exception du texte sacré, dans lequel le sens a cessé d'être la ligne de partage pour les flots du langage et ceux de la révélation. Là où le texte, sans médiation aucune ni intercession d'un sens quelconque, appartient dans sa littéralité à la langue vraie, la vérité ou la doctrine, il est absolument traduisible. Non plus certes pour son propre bénéfice mais uniquement pour celui des langues. Face à lui, il est exigé de la traduction une confiance tellement illimitée que, sans tension, à l'instar du lien qui unit en lui langage et révélation, littéralité et liberté doivent ne faire qu'un sous la forme de la version intralinéaire. Car, à un degré quelconque, toutes les grandes écritures, mais au plus haut point l'Écriture sainte⁵⁸, contiennent entre les lignes leur traduction virtuelle. La version intralinéaire du texte sacré est l'archétype ou l'idéal de toute traduction.

Notes

¹ **Abandon.** Cette traduction du terme *Aufgabe* peut paraître audacieuse puisque la dénotation la plus courante est celle d'une tâche (retenue dans les versions antérieures), d'une mission, d'un devoir à accomplir. *Aufgabe* désigne aussi l'envoi, l'expédition, l'idée de dépêcher quelqu'un ou de faire parvenir quelque chose. Un troisième sens est l'abandon ou, dans le lexique juridique, la cession (d'un bien, d'un titre), le délaissement, voire le forfait ou

l'acte de concéder la victoire. La décision de traduire *Aufgabe* par « abandon » tient compte de la double articulation du mot, qui se compose du substantif — *Gabe*, marquant l'idée d'un don et du préfixe *auf* —, lequel suggère une forme de dédicace.

L'abandon du traducteur exprime son renoncement, son obligeance à l'endroit d'un original dont la forme ou le mode de visée — cela même qui est à-traduire, à savoir l'intraduisible — sollicite en l'absence de toute sollicitation, décevant ainsi la sollicitude du traducteur et toute satisfaction qu'il éprouverait dans la translation d'un sens correspondant à la visée de l'original. Le traducteur, en ce sens, abandonne, car il ne sera jamais victorieux dans son entreprise en même temps qu'il abandonne à sa traduction le soin ou le devoir (car il s'agit d'éthique pour Benjamin) d'assumer d'autres fonctions, celles dont traite l'essai. Inutile de préciser qu'aucune connotation négative ne s'attache à notre choix et à l'emploi du terme dans ce contexte spéculatif.

En radicalisant la situation du traducteur, on pourrait affirmer que l'original se veut autant en état de déshérence à l'égard de sa traduction que celle-ci se veut orpheline de l'original, contrairement aux théories traditionnelles qui posent comme principe souverain une relation transparente et imperturbable entre textes de départ et d'arrivée.

Paul de Man note : « Si le texte s'intitule "Die Aufgabe des Übersetzers", il nous faut lire ce titre plus ou moins comme une tautologie : *Aufgabe*, "la Tâche", peut aussi signifier celui qui doit abandonner. Si vous entrez dans le Tour de France et que vous abandonnez, ce sera la *Aufgabe* : "er hat aufgegeben", il ne continue plus la course. C'est aussi, en ce sens, la défaite, l'abandon du traducteur. Le traducteur doit abandonner pour ce qui est de la tâche de retrouver ce qui était dans l'original. » (1991, p. 33) Jeanne-Marie Gagnebin, pour sa part, y va de cette remarque : « Le titre même de l'essai, *Die Aufgabe des Übersetzers*, généralement traduit (!) par *La tâche du traducteur*, souligne que la traduction n'est pas une technique de projection biunivoque mais un don (*Aufgabe*) qui s'impose (*Aufgabe*) au sujet parlant. » (1994, p. 374)

Enfin, l'« abandon » du traducteur, l'impératif de son renoncement, renvoie à un « don » au sens de « un étant donné » qui fait qu'il ne lui est pas donné d'y échapper dans la mesure où s'affirme une pluralité irréductible de langues qui, au-delà de la plurivocité idiomatique des signifiants et de la non-saturation sémantique induite par le tropisme de la langue, marque son être-langue. Comme le souligne Jacques Derrida, le traducteur est non seulement confronté à mais d'ores et déjà participant de « la langue même comme événement babélien, une langue qui n'est pas seulement la langue universelle au sens leibnizien, une langue qui n'est pas davantage la langue naturelle que chacune reste de son côté » mais « l'être-langue de la langue, la langue ou le langage *en tant que tels*, cette unité sans aucune identité à soi qui fait qu'il y a des langues, et que ce sont des *langues*. » (1987, p. 232)

² **Prolégomènes.** Le sous-titre de cet essai porte comme indication « *Deutsche Überstragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers* » et il y est référé ailleurs comme « *Vorrede* ». Le propos de Benjamin qui n'est autre que l'esquisse d'une poétique et d'une éthique de la traduction, les deux étant liées, 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 réflexions.

La tournure axiomatique des formules qui jalonnent cet essai a contribué à alimenter la fascination qu'il exerce sur ses lecteurs. Certains y pressentent une ligne d'argumentation dogmatique et l'imputent à une tendance conservatrice liée à l'arrière-plan théologique des thèses exposées. D'autres y dénoncent un hermétisme qu'ils soupçonnent de dissimuler une naïveté réflexive.

Il nous semble pertinent à cet égard de préciser que la pensée de Benjamin occupe dans le domaine de l'histoire des idées (et de leur réception) une aire limitrophe à celle de la psychanalyse,

laquelle ne trouve guère grâce dans l'épistémè qui se réclame des conditions postulées par Popper, à savoir que n'est valide comme objet de science que l'hypothèse qu'il est possible de réfuter. Sans entrer dans le détail d'un débat qui concerne l'épistémologie des sciences humaines en général, indiquons que, à l'instar des notions introduites par Freud, les thèses de Benjamin sont à proprement parler irréfutables : on ne peut qu'y adhérer ou s'en écarter et leur validité s'admet de leur cohérence interne.

Aussi le propos de Benjamin, tant dans son essai de 1916 sur le langage (« Sur le langage en général et sur le langage humain », 1971a) que dans celui sur la traduction saurait difficilement être agréé ou même traité dans le cadre de la linguistique — sauf à en discuter les fondements épistémologiques en fonction des thèses précisément exprimées —, puisqu'il se rapproche davantage d'une métaphysique du langage. Reste à savoir si les paramètres d'une science disposant d'un appareil méthodologique vaste mais spécifique suffisent à répudier une réflexion qui, insuffisamment analysée même dans ses contradictions apparentes et se prêtant ainsi à des lectures erronées ou partiales, est confinée dans les limbes de l'exception, sinon enveloppée dans une aura mystique qu'elle-même ne revendique pas dans le principe mais qui sert à alimenter les spéculations et dérives des théoriciens de tous horizons idéologiques.

Le choix de Benjamin d'un tel positionnement éditorial pour exposer ses idées sur la traduction n'est pas fortuit. Il correspond à la dignité épistémologique que, fidèle à un certain courant de pensée de la modernité, il accorde à la forme-commentaire et qui s'explique de sa philosophie de l'histoire. Sur l'horizon d'une histoire en ruines où les transmissions traditionnelles sont rompues, la modestie de surface du commentaire traduit l'impossibilité d'un texte plein et transcendant les contingences de l'énonciation. Il reflète l'inquiétude d'une parole critique qui n'a pour fondement que son propre doute.

En outre, le thème de la traduction appelait cette stratégie et cette forme puisqu'aux yeux de Benjamin, héritier sur ce point de la pensée des romantiques allemands, critique et traduction sont

liées. Elles se rejoignent dans leur dévouement commun à la survie de l'œuvre, notion qui s'éclaire de la possibilité même et de la nécessité de leurs exercices.

³ **Appréciation.** Ce translat qui relève du spectre sémantique du jugement, de l'arrêt, de la sentence, a été préféré à la notion générique de « connaissance », choisie dans les traductions antérieures. La version anglaise de H. Zohn utilise aussi le terme *appreciation*. L'allemand *Erkenntnis*, outre sa référence à l'ordre de l'entendement, du connaître, fortement marqué par le criticisme kantien, renvoie aussi au principe de la discrimination juridique, plus précisément au *criterium*.

Benjamin entame son essai en déclarant que l'intentionnalité d'un récepteur, pas plus que l'idée qu'un auteur puisse par une visée explicite ou inavouée vouloir atteindre un récepteur ou rejoindre une « époque », ne saurait constituer le critère permettant de saisir une œuvre ou une forme d'art en son essence. Si l'art est source de connaissance, aucune connaissance de cette source ne peut être arrêtée, puisque pour Benjamin l'art est la connaissance même, la manifestation de la vérité dans l'exclusive de toute vérité objective, spécifique, dont la forme serait le véhicule et le contenu son expression. Si son exercice est porteur de vérité, il n'entre pas dans l'ordre d'une vérité dont la proposition est falsifiable.

À cet égard, il n'est pas vain d'observer qu'on ne dit pas d'une traduction qu'elle est vraie ou fausse mais qu'il y en existe de bonnes ou de mauvaises, invalidant le critère de vérité et déplaçant le jugement sur le plan esthétique. Le terme « appréciation » signifie qu'il ne peut y avoir de savoir positif, définitif, de l'œuvre d'art et que le geste herméneutique ignore la saturation, la clôture. Voir *infra* les explications sur la notion de « survie » de l'œuvre et sur la finitude de la traduction.

⁴ Ce terme suggère le vivant en tant qu'humain et non le simple automate biologique qu'exprime la notion de « corporel » figurant dans les versions antérieures.

⁵ Nous suivons ici la traduction suggérée par R. Rochlitz (1992, p. 33) qui rétablit une cohérence absente des traductions antérieures qui, elles, inversaient la proposition : « l'attention portée à l'homme » (Gandillac et Broda).

⁶ Cette phrase, omise de la traduction de Gandillac, qui peut être prise comme un désaveu de l'esthétique de la réception, ne signifie pas tant la répudiation d'une pluralité de matrices de lecture que leur sollicitation sous le coup d'un impératif procédant de la dynamique interne de l'œuvre, de l'unicité de sa forme qui, en l'occurrence, ne peut donner prise à une multitude d'interprétations que parce qu'elle est donnée une fois pour toutes.

⁷ Sur cette notion de « même », voir la note 29.

⁸ **Œuvre poétique.** Contrairement aux autres versions (« œuvre littéraire »), nous conservons la traduction courante du terme *Dichtung* en précisant qu'elle ne renvoie pas au seul domaine poétique (le *Gedichte*, poème, du premier paragraphe) mais qu'elle exprime le processus esthétique, formel, dans le domaine littéraire en général. Nous respectons ainsi un réseau signifiant parcourant ce paragraphe et l'ensemble de l'essai. Par ailleurs, nous ne refusons pas la connotation acquise depuis par le terme « poétique » dans les théories structuralistes et post-structuralistes.

⁹ **Déclaration.** Plutôt que le terme « énonciation », justement critiqué par J.-R. Ladmiral (1981, p. 76, n. 16) nous employons « déclaration » qui insiste sur le destinataire et l'acte performatif, par souci de contraste avec « communication ». Similairement, S. Rendall choisit *statement*.

¹⁰ Première occurrence de l'idée faisant de l'intraduisible ce qui est à traduire.

¹¹ L'article défini (auquel la version de Gandillac substitue un indéfini) indique un degré de généralisation qui suggère que la

notion de traduction ici traitée est à comprendre dans sa pleine extension esthétique, ce que confirme la notion, mise en équivalence, de « forme ».

¹² Celle de la traduction.

¹³ La dichotomie entre apodictique et problématique répond au partage formel entre deux domaines ou régimes de connaissance. Le premier serait l'apanage d'une vérité logiquement nécessaire, exprimable par exemple dans la forme logique de la proposition. Le terme grec *apodeiktikos* désigne le contenu d'un jugement portant sur un objet qui exhibe des propriétés (prédicats) dont la possession ou l'inhérence est susceptible d'être démontrée de façon irréfutable, relevant d'un ordre de vérité *a priori*. Benjamin fait un usage plutôt libéral du terme « apodictique » puisqu'il demande si la traductibilité est inhérente à l'œuvre, si elle constitue une de ses propriétés intrinsèques. Plus loin, il répond par l'affirmative. Par contre, on désigne comme « problématique » (ou « assertorique » suivant la distinction kantienne) le régime de connaissance qui s'enquiert d'un objet qui, serait-il une donnée de fait se prêtant à une forme quelconque d'évidence, nous maintient dans l'ordre de la question, les réponses ne pouvant en épuiser la fécondité. Ainsi, dans le cas qui nous occupe, il sera toujours difficile de statuer de quelque manière sur la possibilité, voire l'éventualité qu'un traducteur satisfasse aux conditions implicites encodées dans l'œuvre à traduire et qui correspondraient aux *felicity conditions* d'une traduction aboutie. Benjamin adopte ici une perspective cavalière : la traductibilité d'une œuvre n'est aucunement tributaire de la réceptivité et de la compétence de telle ou telle autre génération de traducteurs. Autrement dit, une œuvre peut commander la traduction sans pour autant la solliciter. Il ne s'agit pas d'administrer la preuve d'une telle assertion mais de formuler un énoncé échappant au critère de falsifiabilité (voir note 2). Quoi qu'il en soit, le découpage entre les domaines respectifs de l'apodictique et du problématique cesse d'être pertinent et se révèle même hasardeux dans la mesure où il est désormais

impossible de faire l'économie de l'histoire, de la multiplicité des points de vue qui se greffent à sa trame narrative aussi bien que de la finitude des savoirs et des expertises qui s'y découvrent. Pour un traitement exhaustif de ces questions, voir M. Meyer, *De la problématologie. Philosophie, science et langage*, Liège, Mardaga, 1986.

¹⁴ **À-Dieu.** Dans l'usage courant, *ein Gedenken Gottes* se traduirait par « un souvenir de Dieu », ce qu'adopte la version de M. Broda. Les traductions proposées par Gandillac (« une pensée de Dieu ») et Rendall (« a reference to a thought of God ») ouvrent une piste tout aussi légitime, notamment en la rapportant à la proposition de Kafka citée par Derrida : « Nous sommes des pensées nihilistes qui s'élèvent dans le cerveau de Dieu. » (1967, p. 103) L'expression peut aussi se traduire par l'idée de « rendre grâce en pensée à Dieu » qui signifierait le deuil et la dette d'une pensée s'inscrivant dans la trace d'un passé qui ne fut jamais présent, puisque la divinité ne saurait procéder de la temporalité ou de l'histoire qui seraient ses créations. C'est la finitude de l'homme qui est ici marquée, mais encore la condition post-babélique d'une langue disséminée et hantée par la « souvenance » de ce dont il ne pourrait y avoir, par définition, anamnèse. L'« à-Dieu », la dédicace ou l'abandon à ce qui ne peut être retracé par la mémoire permet ainsi de parler d'une vie ou d'un instant inoubliables dans le cas même où la mémoire de l'humanité tout entière faillirait à se les rappeler. Le renvoi à-Dieu, qui est la mesure du rappel au don de la langue, à l'être-langue de la langue, sous-tend l'idée de l'incommensurabilité des idiomes qui, bien qu'ils ne se laissent réduire les uns aux autres et parce qu'ils ne le peuvent, trahissent une parenté ou une secrète affinité (voir *infra*) qui en appelle précisément à l'abandon du traducteur. Cet abandon est sollicité en ce point de tangence extrêmement ténu où la *reine Sprache*, le pur langage, affleure et vibre comme l'écho ou la trace de ce qui ne saurait être capté et enregistré par les divers dispositifs mnésiques et sémiotiques qui balisent le champ de l'expérience. L'extrême fugacité de ce point de tangence évoqué plus loin par Benjamin se

prolonge dans les métaphores du vase brisé et de la harpe éolienne. Cette épiphanie discrète où l'éphémère et l'éternel se croisent sans se fixer dans une forme définitive commande la traduction dont le mandat répond, pour ainsi dire, au « futur antérieur » d'une dette qui n'aura jamais été contractée et qui, comme telle, se révèle sans acquit possible. Il s'agit en l'occurrence de tenir la promesse de l'immémorial, d'enfanter dans le nom de ce qui est sans nom, comme le suggérait antérieurement Benjamin par l'idée du langage se communiquant à Dieu (1971a). Voir à ce sujet Düttmann (1989).

Cette première émergence d'un discours que l'on peut qualifier de théologique appelle une précision. Le théologique chez Benjamin (et l'emploi de l'adjectif substantivé marque l'écart avec ce qui serait de l'ordre de la croyance ou du dogme) répond à une fonction heuristique, similaire à la référence au « mystique » chez Wittgenstein. Il fonctionne comme un modèle critique dépassant les limitations de l'opposition entre rationnel et irrationnel, tout en conservant une prétention à l'universel et à la manifestation de la vérité hors des impasses de la subjectivation. Il fournit par ailleurs la distance ou la perspective nécessaires à l'exercice de cette critique. Il éclaire enfin le rôle central du langage dans la philosophie de Benjamin tout en le gardant des dérives ontologisantes ou analytiques propres à certains courants de la modernité. Par ce recours au théologique, Benjamin rencontre ces autres penseurs du XX^e siècle, de Rosenzweig et Buber jusqu'à Lévinas et Derrida, ayant insufflé une inspiration juive dans la pratique philosophique.

¹⁵ **Signifiante.** Nous avons choisi de traduire *Bedeutung* par *signifiante* plutôt que par *signification* pour marquer ce que le terme en allemand et dans le cadre de la pensée benjaminienne suggère d'un travail d'interprétation inachevé et inachevable, une non-saturation sémantique, une herméneutique en constante mutation qui s'accorde avec ce que dit plus loin Benjamin des langues, à savoir qu'elles s'énoncent le long des lignes historiques d'un devenir « messianique ». Par ailleurs, le terme apparaît chez

¹⁶ **Survie.** Cette notion est sans conteste l'une des clefs de l'essai. Benjamin répète les syllabes *leben* seize fois dans ce seul paragraphe mais il prend soin de le démarquer de sa signification traditionnelle, à savoir que la sphère de la vie doit ultimement être fixée dans l'histoire et non dans la nature.

Si nous avons pu affirmer *supra* que le prédicat essentiel de l'œuvre d'art est l'autonomie du vivant, le paradoxe (apparent) veut que la pensée du langage élaborée par Benjamin marque une rupture nette avec les divers courants de la *Lebensphilosophie*, notamment ceux supportant une « mystique du vécu » (*Erlebnismystik*) dont l'approche de Buber est un exemple. La pensée de Benjamin est en effet absolument réfractaire à toute profession en faveur de l'ineffable (*Unsagbare*) ou de ce qui, chez Buber, correspond à une intuition immédiate de l'Absolu, dont l'expérience parviendrait difficilement à s'exprimer dans les ressorts du langage. Pour Benjamin, l'essence de la vie ne se laisse appréhender qu'à travers l'expérience du langage. L'incommensurabilité entre l'essence de la *reine Sprache*, le pur langage, et sa dissémination dans la pluralité des langues est la tension créatrice de la vie elle-même, laquelle reçoit son sens de l'histoire. L'impossibilité de communiquer ce sens, car impossible à fixer, est l'essence même de la communicabilité : l'œuvre et sa traduction ne communiquent rien sinon l'histoire du rapport intensif entre les langues qui se montre dans des œuvres appelant une traduction dont elles sauraient tout aussi bien se dispenser; leur « survie » apparaît comme de surcroît. C'est pourquoi l'exercice de la traduction chez Benjamin — contrairement à des lectures tendancieuses — résiste et même est étrangère à toute extase mystique doublée de quelque plus-value pentecostale produite par la fusion idyllique des idiomes dispersés. L'abîme entre le « pur langage » qui ne communique rien et la pluralité des langues où les œuvres figurent cette ex-communication est l'essence de la vie. C'est pourquoi celle-ci ne peut être comprise qu'à l'aune de l'histoire.

¹⁷ Nous tentons de reproduire par ces choix les termes différents quoique apparentés employés par Benjamin. La survie (*Überleben*) s'applique à l'original en tant que tel, la survivance (*Fortleben*) à l'original en tant qu'il se prolonge dans sa traduction.

¹⁸ **Hæccéité.** Pour rendre le terme *Sachlichkeit*, qu'on a coutume de référer à une manifestation d'ordre objectif, à un *datum*, une donnée de fait, avec une connotation de réalisme ontologique, nous avons opté pour la notion d'« hæccéité » introduite par le philosophe médiéval Jean Duns Scot (1266-1308), bien connue de Benjamin. L'*hæcceitas* dénote l'actualité première et ultime du singulier, l'unicité de la manifestation où s'accuse la marque propre de l'individualité qui assure la prégnance de la forme dans l'exclusive de toute médiation métaphorique ou métonymique et dans sa totale adéquation au contenu.

Chez Duns Scot, en effet, l'individuation du singulier est élevée au niveau de l'essence qui se définit alors comme « l'ultime actualité de la forme », une pure hæccéité, qu'on peut traduire par « ce-là », « la chose que voici » (le vocable *hæcceitas* est substantivé à partir de l'adjectif et pronom démonstratif *haec*). L'unicité de la manifestation du singulier précède son inscription sous la juridiction de l'universel. C'est le cas de toute langue, qui serait un cas d'espèce, mais en l'occurrence une espèce qui ne « tombe » pas sous le concept, l'espèce d'aucun genre. Rappelons que pour Benjamin « la traduction est une forme » — de même que pour Wittgenstein l'exercice du langage est une « forme de vie » (*Lebensform*) — et qu'il rattache le travail de la traduction à l'idée d'une « survie » (*Überleben*), ménageant l'aval d'une entité de l'ordre du vivant qui aurait une « vie devant soi », et ce, malgré soi, une vie hors de soi qu'elle appelle à son insu, qu'elle commande sans la solliciter — le passage de ce qui jouit d'une vie propre vers un seuil qui annonce une autre vie propre (*Fortleben*).

L'intérêt de Benjamin pour la pensée de Duns Scot, légitimant notre choix, est confirmé par un fragment datant de 1920, contemporain donc de la rédaction du présent essai (*G. S.*, VI, 1985, pp. 22-23) (voir Appendice I). Cette note a été

vraisemblablement écrite par Benjamin à la suite de sa lecture de la thèse d'habilitation de Heidegger (1916), consacrée au *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (trad. par F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970), traité qui, après examen philologique approfondi, se révéla être la *Grammatica speculativa* du scotiste Thomas d'Erfurt (mort en 1379 env.). Cette lecture est confirmée par l'appréciation que Benjamin livre dans une lettre adressée à G. Scholem vers le 1^{er} décembre 1920 : il s'y montre irrité de la faible portée philosophique de l'ouvrage et de la « basse servilité » de Heidegger à l'endroit de Rickert et de Husserl (1979, p. 227). Pour un aperçu détaillé de la différence entre les positions respectives de Benjamin et de Heidegger sur l'essence du langage, voir R. Tiedemann (1987, pp. 44-47). Sur la portée heuristique de la notion scotiste d'hæccéité, voir l'étude de G. S. Rosenkrantz, *Hæcceity. An Ontological Essay* (Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1993).

Si la décision de traduire le terme *Sachlichkeit* par « hæccéité » s'est imposée à nous, c'est que cette notion scotiste, échappant à toute détermination générique ou transcendante, nous semble la plus à même de satisfaire à une exigence jamais trahie chez Benjamin, celle qui articule le domaine de la vie à la tension messianique de l'histoire, où l'unicité du singulier est chargée de *Jetztzeit*, le « temps du maintenant » ou l'« à-présent », l'événementialité, notion cruciale dans la philosophie contemporaine (Deleuze ou Derrida, par exemple). Sans doute est-il opportun de nous reporter ici au dernier écrit de Benjamin, ses fameuses « *Thèses sur la philosophie de l'histoire* » (1983b), dont la rédaction répondit exemplairement et tragiquement à ce principe d'historicité puisque énoncées sur l'horizon ténébreux du nazisme. L'instant présent, trace d'une singularité ne relevant d'aucune généricité, est arraché à la forme vide qu'il revêt dans l'histoire en tant que chronologie — continuité linéaire de datations — et restitué à sa profondeur, « porte étroite » où se fraye le sens. L'histoire est vue comme un récit dont la trame en lambeaux n'a pas laissé d'être usurpée par la rhétorique des vainqueurs étouffant le cri et les souffrances des victimes. L'à-présent de la remémoration leur

redonne alors la parole, grâce à cette trace porteuse d'une « faible force messianique » faisant brèche vers un avenir imprévisible qui ne connaît aucune saturation ni clôture puisqu'il se dessine en guise d'à-Dieu (*ein Gedenken Gottes* : « souvenir de Dieu » : voir note 14). Dans la dernière des *Thèses*, Benjamin rappelle que, s'il était interdit aux Juifs de lire l'avenir, celui-ci n'était pas pour autant « un temps homogène et vide. Car en lui chaque seconde était la porte étroite par laquelle pouvait passer le Messie » (p. 207). Le devenir des œuvres et le rôle que joue la traduction se lisent dans cette perspective, celle d'une eschatologie messianique ouverte et pleinement sécularisée. L'œuvre d'art participe à une croissance, à un devenir historique figuré par le messianique, qui ne se laisse arrêter par la fonction référentielle assignée à toute expression douée d'une signification univoque. La focalisation sur le vocable ou le mot (*Wort*), élément singulier, plutôt que sur la phrase ou la proposition (*Satz*), et le refus de la transmission d'un contenu précis comme objet de la traduction doivent être comprises en ce sens.

¹⁹ Le médecin et physicien Fechner (1801-1887) fut le principal initiateur de la « psychophysique » où il s'attache à dégager des parallèles entre les événements du monde physique et les processus psychiques (voir H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831-1933*, Cambridge University Press, 1984, p. 78). Il semble que Benjamin n'ait pas été insensible à ce genre de théorie puisqu'on trouve parmi ses papiers un inédit datant de 1922-1923 — période du présent essai — intitulé *Schemata zum psychophysischen Problem* (G. S., VI, pp. 78-87) dans lequel il esquisse entre autres une distinction très nette entre le substrat corporel (*Körper*) et la notion plus subtile de la chair (*Leib*), plus intimement liée à l'âme (*Seele*). On saisit mieux ainsi l'évocation initiale d'une « essence charnelle (*leiblich*) et spirituelle (*geistig*) » de l'homme (voir *supra*, p. 32, n. 4).

²⁰ **Tâche.** Nous choisissons par souci d'efficacité et de lisibilité d'utiliser la traduction habituelle d'*Aufgabe* par « tâche » mais

l'explication de notre version différente (« abandon », voir note 1) quant au titre de l'essai tiendrait ici pareillement : philosopher consiste avant tout à marquer les limites de la philosophie, car la spéculation du philosophe, quelles qu'en soient la teneur et la portée, doit inévitablement rencontrer le silence qui marque qu'elle a rejoint une vérité ne se manifestant qu'en regard de la plénitude de l'histoire humaine.

²¹ **Gloire.** Il s'agit de la gloire au sens d'un triomphe s'inscrivant dans l'histoire mais le terme suggère aussi, dans la sensibilité théologique du discours de Benjamin, une aura transcendant celle-ci. La notion d'aura, majeure chez Benjamin, est développée dans l'essai « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » et est ainsi présentée : « On pourrait la définir comme l'unique apparition d'un lointain, si proche qu'elle puisse être » (1971b, p. 94; voir aussi 1989, p. 464). La notion d'un éloignement potentiellement contenu dans la proximité illustre spatialement ce que Benjamin théorise autour de survie et gloire dans la dimension historique.

²² **Présentation.** Et non « représentation », pour insister sur l'historicité de l'actualité chez Benjamin qui permet l'effectuation dont traite ce paragraphe.

²³ Nous proposons ce terme à l'infinitif pour ne pas utiliser celui de « signifié », connoté en linguistique dans un sens qui ne ressortit pas à la pensée de Benjamin, qui lui est même, par le dualisme qu'il suppose, contraire.

²⁴ **Affinité.** Une traduction immédiate suggérerait « parenté », choix généralement adopté. Nous préférons « affinité » par... affinité avec l'essai majeur rédigé en même temps que celui-ci, consacré aux *Affinités électives* de Goethe (1983a). En effet, dans ce texte d'un remarquable brio rhétorique, Benjamin développe sa réflexion sur le lien d'affinité entre teneur chosale (*Sachverhalt*) et teneur de

vérité (*Wahrheitsgehalt*) à propos de la notion de mariage telle qu'elle est traitée dans le roman de Goethe. La distinction entre commentaire et critique, les réflexions sur le rôle de l'œuvre d'art dans le dévoilement de la beauté — toutes notions métaphorisées dans l'histoire amoureuse fournissant la trame romanesque — répondent fidèlement à la pensée benjaminienne d'une vérité saisissable dans le seul devenir, exprimée dans le présent essai. Par ailleurs, sur le plan sémantique, la notion de parenté suppose un système et une organisation y répartissant les fonctions alors que chez Benjamin le rapport des langues, s'il est de complémentarité, ne s'exerce que dans la totale autonomie de chacune d'entre elles et dans l'exclusive de toute hiérarchie, ce que la notion d'affinité semble mieux cerner.

²⁵ « Usagé »/« en usage » : pour *abgebraucht/gebräuchlich*.

²⁶ Malgré notre justification de la note 8, il aurait été difficile d'utiliser ici « poète ».

²⁷ Le spectre métaphorique de l'éclosion, du germe, de la croissance, de la maturation, de la régénération — toutes figures botaniques — dans l'élément matriciel de la langue grâce au travail d'obstétrique de la traduction est l'un des fils conducteurs, rhétorique et thématique, de cet essai.

²⁸ Paul de Man critique les versions de Gandillac (« douleurs obstétricales ») et de Zohn (« *birth pangs* ») de l'allemand *die Wehen* « alors que l'accent est peut-être davantage sur la mort que sur la vie » (1991, 40). Il interprète de même négativement *Nachreife* (« post-maturation ») et *überleben* (survivre). Si cette critique s'accorde avec la lecture déconstructrice qu'il fait de l'ensemble de l'essai et qui frappe par le nihilisme qu'il attribue à la pensée de Benjamin, nous maintenons un sens positif au terme « douleur » en fonction de ce que nous disions à la note précédente. Toute la philosophie de Benjamin, des premiers aux derniers écrits, est orientée par l'idée de rédemption, déclinée politiquement ou

théologiquement, et par le maintien d'une espérance, précisément parce que l'histoire pousserait au désespoir.

²⁹ **Quelque chose en son même.** Avec le syntagme « *eines und zwar dasselbe* », nous nous heurtons à une difficulté majeure qui touche au cœur même de la thèse précisément avancée ici, en ces mots, par Benjamin : la divergence et la complémentarité — les deux liées — des intentions signifiantes des langues. L'allemand fait l'économie de la « chose » ou de l'« objet » et dit littéralement : « un et à coup sûr le même », écartant toute substantialité dans le fonctionnement langagier décrit. Ce qui est visé ou signifié ressortit à la *reine Sprache*, le pur langage, qui en aucun cas ne saurait correspondre à une « chose », par exemple une espèce de langue suprême ou première, mais qui émerge de la rencontre des ressources expressives de l'ensemble des langues. Comme le remarque C. Jacobs : « "What is meant" is never something to be found independently of language nor even independently in language, in a single word or phrase, but arises rather from the mutual differentiation of the various manners of meaning. » (1975, 761)

Si les traductions existantes en anglais ou français conservent cette terminologie ambiguë (« une chose est visée, qui est la même », Gandillac; « une chose et, à coup sûr, la même », Broda; « one and the same thing », Zohn et Rendall), nous avons opté pour « quelque chose » dans la mesure où la généralité de ce terme fait oublier la réification inhérente. Au risque d'une surtraduction, que soutient notre interprétation, nous proposons « en son même » pour indiquer la dynamique principielle de complémentarité non systémique des langues qui fait qu'une signification ne s'énonce que dans son expression multiple, plurielle. « En son même » vaut pour « en ce qu'il est même », c'est-à-dire susceptible d'être reproduit, selon ce qu'entend Deleuze par la notion de répétition et Derrida par celle d'itérabilité.

³⁰ **Pur langage.** Nous avons profité de la richesse lexicale du français pour traduire *reine Sprache* par « pur langage » afin

d'accorder à ce concept l'extension globalisante et transcendante qu'il incarne et de le distinguer des manifestations particulières et individuelles, les langues, dont la rencontre et la somme permettent précisément son appréhension et sa réalisation finale.

Il est cependant intéressant de rapporter le raisonnement et l'option proposée par D. Robinson dans un récent ouvrage, d'autant que sa langue-cible ne lui permet pas de la mettre en pratique. Rappelant la mise en scène présentant l'emprisonnement de cette *reine Sprache* dans la langue-source et sa libération par le biais de la traduction, il poursuit : « The *dramatis personæ* in this action are, as I say, texts and languages, and in fact most of them — reading them through the literal arcade that Benjamin requires of truly “free” translation, the kind of translation that is capable of freeing pure language from prison, releasing her from her spell — are (grammatically) women : *die Übersetzung* “the translation” (which is, Benjamin tells us, *eine Form*, which Harry Zohn translates as “mode” and Andrew Benjamin as “model”, which might be translated more loosely as “a way of proceeding”, but more tightly — and thus according to Benjamin more “freely” — as “a feminine form”), *die Sprache* “language” and *die reine Sprache* “pure language”, and *die Intention* “the intention”. All are grammatically coded as feminine — a fact that people Benjamin calls “bad” translators ignore but that must be taken seriously in the kind of rigorously literal translation he demands. » (*Translation and Taboo*, Northern Illinois University Press, 1996, pp. 201-202) Benjamin ne demande pas moins une rigueur de pensée que l'on peut juger absente ici. Le propos de Robinson a néanmoins le mérite ludiquement heuristique de faire chatoyer de manière fantaisiste des modes de viser différents dans les trois langues qui informent notre travail.

³¹ **Philosophie du langage.** Voir à ce sujet W. Menninghaus, *Walter Benjamin : Theorie der Sprachmagie* (Francfort, Suhrkamp, 1980).

Par ailleurs, R. Tiedemann fournit un excellent aperçu de la position assumée par Benjamin quant à la nature du langage et sa

dimension spirituelle. Il note d'abord que la spéculation benjaminienne s'inscrit dans le sillage du tournant amorcé par Johann Georg Hamann dans son débat avec Kant pour se poursuivre chez Herder et trouver son plein épanouissement théorique chez Humbolt. « [...] [1]a compréhension de cette relation réciproque, de la pensée médiatisée par le langage, du contenu du langage pour autant qu'il est médiatisé par la forme du langage est centrale pour la théorie du langage de Benjamin. [...] D'un côté, Benjamin s'oppose aux théories conventionnalistes et sémiotiques du langage, de l'autre et tout aussi résolument, à une conception mystique qui identifie le mot à la chose, à l'affirmation idéologique selon laquelle le langage est de l'ordre du réel. Certes, le langage participe des choses, mais les choses ne sont que virtuellement langagières : en elles le langage ne s'actualise que dans la mesure où elles sortent de leur mutisme pour accéder à la parole; le langage est inhérent à la réalité empirique comme son essence spirituelle. [...] La théorie benjaminienne du langage s'oppose essentiellement aux démarches traditionnelles qui consistent à soumettre les phénomènes au sujet en leur attribuant des signes arbitraires, ou à contraindre le locuteur à s'identifier mimétiquement à ses objets. De même que "tous les grands écrits" de la littérature "contiennent entre leurs lignes leur traduction virtuelle" dans d'autres langues, les phénomènes contiennent virtuellement leur nom. Du même coup, l'alternative entre convention et mimésis ne s'impose plus à la philosophie du langage; la théorie benjaminienne du langage lui répond par une théorie de la traduction. » (1987, pp. 48-49)

³² **Mode de viser.** Nous préférons introduire ce syntagme plutôt que reprendre celui des versions antérieures (« mode de visée ») dans la mesure où l'usage de l'infinitif est fidèle à l'énoncé allemand et traduit l'accent porté par Benjamin sur la dynamique expressive du processus langagier.

³³ La notion d'harmonie, couplée ici à l'idée d'une croissance liée

à l'eschatologie messianique qui ouvre l'histoire à une perspective supra-historique, est l'une des plus essentielles à l'intelligence du propos de Benjamin. La métaphore cosmologique de l'harmonie des sphères qui, sans se toucher et suivant chacune leur trajectoire, émettent des séquences vibratoires discrètes qui créent des harmoniques, est récurrent chez Benjamin. Ce dernier ne propose rien de moins qu'un concept acoustique du langage, du moins de ce qu'il considère être *die wahre Sprache*. Ainsi, dans un fragment rédigé en 1920-1921 et intitulé « *Sprache und Logik* » (voir p. 62), Benjamin écrit : « [...] [A]utant les traits de caractère propres aux hommes doivent-ils être posés comme étrangement disparates les uns par rapport aux autres, autant l'harmonie des sphères vibre-t-elle au gré de leurs révolutions sans qu'elles se touchent. Toute réalité essentielle est un soleil et est en consonnance avec ses semblables dans cette sphère, tout comme les soleils se contiennent les uns les autres. Cela vaut également dans le domaine de la philosophie, en ce que la vérité vient seulement à se manifester là précisément où des sons apparentés sont à l'unisson dans la musique. » (G. S., VI, p. 23) Ainsi la multiplicité des langues procède-t-elle d'une discontinuité essentielle, du caractère discret, voire de la disparité des essences qui ne peuvent alors se nourrir des « affinités électives » qu'en étant originellement frappées d'un état de dissémination qui n'est cependant pas le signe d'une dissolution.

Cette conception d'une harmonie originelle disséminée à travers la multiplicité des idiomes, correspondant à la multiplicité des essences, doit être rapprochée des diverses métaphores à l'aide desquelles Benjamin évoque le travail de la traduction dans l'essai. Nous songeons aussi bien à la métaphore kabbalistique du vase brisé dont les débris pour être réassemblés doivent être contigus dans leurs plus infimes détails, qu'à celle de la tangente qui ne touche le cercle que de façon fugitive et en un seul point pour ainsi poursuivre à l'infini sa marche en ligne droite, mais encore à celle du vent qui fait vibrer les cordes d'une harpe éolienne et libère diverses harmoniques. Benjamin posait ainsi les jalons d'une conception monadologique de la vérité qui sera ultérieurement

développée dans sa magistrale étude *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, refusée comme thèse d'habilitation par l'Université de Francfort et parue en 1928 (1985). Dans la « Préface épistémocritique » (*Erkenntniskritische Vorrede*) de l'ouvrage, au sujet de laquelle il avait soutenu devant Max Rychner et Theodor Adorno, vers 1930, qu'elle comporte des éléments cryptés dont les arcanes ne sont pleinement pénétrables qu'à la faveur d'une connaissance approfondie de la théorie kabbalistique du langage, Benjamin affirme en effet que « toutes les essences existent dans un état d'autonomie et d'isolement parfait, hors de l'atteinte des phénomènes mais encore plus des autres essences. Comme l'harmonie des sphères repose sur le cours des planètes qui ne se touchent jamais, l'existence du *mundus intelligibilis* repose sur la distance infranchissable qui sépare les essences pures. Chacune des idées est un soleil, et entretient avec les autres idées le même rapport que les soleils entre eux. La relation musicale de ces essences est la vérité. » (p. 34)

³⁴ Cette phrase doit être entendue dans le sens précisé dans la note précédente, à savoir celui d'un contact fugitif, instantané, où l'harmonie originelle régnant dans la pure « langue des noms » (*Namensprache*) fulgure comme perspective ouverte sur l'avenir, et non comme nostalgie d'un état antérieur, idyllique, inaltéré, de la langue. Auparavant, Benjamin en appelait à une « actualisation intensive », c'est-à-dire anticipatrice, « annonciatrice » du « rapport caché » qui commande, sans s'y laisser dévoiler, le réseau d'affinités entre les langues vernaculaires. Autrement dit, ce rapport caché ne peut qu'être approché par une visée proleptique, sur un mode intensif, méta-historique et non-référentiel. Le « terme messianique » de l'histoire ne saurait en aucune façon être associé à une forme de téléologie; la *prolepsis* joue plutôt ici le rôle d'incubateur paradoxal d'un point de tension idéal où se concentrent la dimension rédemptrice ou restitutive de la traduction et sa dimension créatrice, proprement émancipatrice à l'endroit même de la langue où œuvre l'agent traducteur qui, dans ce cas, n'est plus un sujet situé face à un objet dont il lui serait

simplement donné d'avoir l'intuition. De la même façon, la responsabilité qui commande l'abandon du traducteur et lui confère son mandat, lequel consiste à se mettre au service de ce qui est « en gésine » dans l'œuvre à traduire, soit l'expression de « la grande nostalgie d'un complément apporté à sa propre langue », ne peut ainsi voir ses attentes comblées dans une espèce de parousie, dans le dévoilement d'une langue suprême dont l'épiphanie viendrait clore le cycle de la dispersion post-babélienne. En fait, le hiatus entre chaque traduction singulière et le « pur langage » qu'elle tente d'anticiper, dans la mesure où il confirme son caractère fragmentaire et marque ainsi le lieu de son inachèvement, constitue comme tel le « noyau essentiel » (*wesenhaft Kern*) de toute traduction, sa loi immanente qui permet seule de mesurer l'abîme de transcendance qui la lie à la Révélation en marquant la distance qui l'en sépare, déterminant par le fait même sa « teneur » messianique. Celle-ci devient alors l'indice d'une entéléchie ou d'un *eschaton* purement virtuel, dynamique, qui n'a d'autre existence que celle de ce rapport intensif nourri par une constellation d'éléments discontinus dont la figure ne se découvre que l'instant du devenir où s'inscrit le point de rencontre de la pré- et de la post-histoire. Au point le plus profond de cette errance, repose à nos yeux la splendeur de la cassure qui fait irradier le yiddish, le joual, le créole et tous les idiolectes sauvages qui nous singularisent et qui tendent à confirmer l'ontologie d'une identité métisse révélée dans et par le poétique (voir Laplantine et Nous, 1997).

Cette ligne d'interprétation prend en compte les multiples ramifications qui lient l'essai sur la traduction et la *Préface* du *Trauerspielbuch*, où la notion d'origine est soustraite à toute conception génétique, qu'elle se veuille linéaire ou cyclique, pour impliquer une rythmique obéissant à une double optique : d'une part, celle qui correspond à l'impératif d'une restitution, de l'autre, celle d'une pure dimension d'ouverture, une tension créatrice qui répond à l'inachèvement même de l'histoire, à la fragmentation des phénomènes et à leur cristallisation dans l'idée. La dimension historique de l'œuvre d'art, sa relation à l'origine, ne se révèle

dans son ampleur et dans son intensité qu'en tant qu'elle touche à sa pré- et à sa post-histoire (*Vor- und Nachgeschichte*). Benjamin écrit en effet : « L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel, et sa rythmique ne peut être perçue que dans une double optique. Elle demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là-même inachevé, toujours ouvert. Chaque fois que l'origine se manifeste, on voit se définir la figure dans laquelle une idée ne cesse de se confronter au monde historique, jusqu'à ce qu'elle se trouve achevée dans la totalité de son histoire. Par conséquent, l'origine n'émerge pas des faits constatés, mais elle touche à leur pré- et post-histoire. » (1985, pp. 43-44)

Cette conception singulière de l'origine est introduite en relation avec celle de *natürliche Geschichte*, d'une histoire naturelle qui échappe à toute économie transcendentale, reprenant l'idée de « vie naturelle » de l'œuvre qui, comme le note l'essai sur la traduction, est indépendante des conditions historiques de son éclosion aussi bien que du mode de connaissance subjectif. Le « sauvetage » (*Rettung*) des phénomènes dans l'idée, dont l'opération rappelle le *ta phainomena sôzein* de Platon et l'exigence d'une anamnèse, permet de penser simultanément la pure « hæccéité » de la singularité historique et le facteur de la répétition dont la détermination réciproque répond au parcours virtuel des extrêmes qui à son tour permet seul de pénétrer au cœur de l'« histoire naturelle » des œuvres. Plus bas dans sa *Préface*, Benjamin insiste sur ce point en renvoyant dans une note aux acquis de son essai sur la traduction : « On ne pourra en aucun cas estimer réussie la présentation d'une idée aussi longtemps qu'on n'aura pas parcouru virtuellement le cercle des extrêmes qu'elle peut contenir. Ce parcours ne peut être que virtuel. Car ce qui est

saisi dans l'idée d'origine n'a plus pour histoire qu'un contenu, et non un déroulement d'événements qui la concernerait. Ce n'est qu'intérieurement qu'il connaît l'histoire; et celle-ci n'est pas sans limites, mais relative à l'être essentiel, ce qui autorise à la désigner comme sa pré- et post-histoire. La pré- et post-histoire de telles essences — signe qu'elle est rachetée et recueillie dans le refuge du monde des idées — n'est pas une histoire pure, mais une histoire naturelle. La vie des œuvres et des formes, qui ne se déploie qu'ainsi protégée, dans une clarté que l'humain ne trouble pas, est une vie naturelle. » (1985, p. 45) Benjamin reprend donc ici la clause implicite à son essai sur la traduction, selon laquelle l'agent humain est un facteur négligeable en considération de la vie des œuvres et des formes. Sur le lien entre l'essai de 1921 et la *Préface* du *Trauerspielbuch*, voir l'étude de Beatrice Hanssen, « Philosophy at Its Origin : Walter Benjamin's Prologue to the *Ursprung des deutschen Trauerspiels* » (*MLN*, 110, 1995, pp. 809-83).

La « croissance sacrée » des langues vers le « terme messianique de leur histoire » obéit en fin de compte au double rythme de la restauration et de l'incomplétude et cette conception messianique de l'idée d'origine se traduira, entre autres, dans les notes accompagnant la rédaction de l'essai sur le *Trauerspiel*, par la transposition de la notion d'*Urphänomen*, phénomène originaire, introduite par Goethe, du royaume païen de la nature dans le royaume juif de l'histoire (cf. *G. S.*, I, 3, p. 954; 1989, p. 479). Le thème messianique de la *restitutio in integrum*, celui du rachat ou du « sauvetage » (*Rettung*), ou celui encore de l'*apokatastasis* (doctrine hérétique d'Origène (185-254), selon laquelle toutes les âmes vont entrer au paradis à la fin des temps), dont les termes doivent toujours être rapportés chez Benjamin à la notion kabbalistique de *Tikkun* (litt. : « réparation ») introduite par Isaac Luria (1534-1572), sont la marque d'une ouverture utopique où le rappel de l'origine, loin de se résumer à une projection mythique vers un stade premier, archaïque, virginal, du devenir, désigne plutôt ce point de tension critique qui, comme l'écrivait Benjamin dans sa lettre du 9 décembre 1923 à Florens Christian Rang, est

investie, à l'instar de la monade leibnizienne, d'une « infinité intensive » (cf. *Correspondance*, t.1, 1979, p. 296) qui préfigure l'accès au royaume messianique, entrevu l'espace d'un instant dans l'aspect le plus profane, prosaïque et éphémère des phénomènes. Cette tangente messianique est encodée subtilement dans la trame de l'essai sur la traduction où nous pouvons maintenant discerner une structure ternaire, en ce qu'il considère d'abord l'histoire de l'œuvre, pour ensuite s'intéresser à l'histoire du langage et ainsi déboucher sur l'histoire comme langage. La loi immanente de l'œuvre, sa « traductibilité », marque aussi son appartenance au plan de la transcendance que nous pouvons traduire, en regard de la tangente messianique qui inscrit l'acte de traduction dans la mouvance de la vie des œuvres et des formes, comme un mouvement de « trans-ascendance », suivant ici l'expression frappée par le philosophe Jean Wahl et reprise par Emmanuel Lévinas. On ne saurait donc négliger l'importance de cette tangente messianique en ce qui a trait non seulement à la « vie naturelle » des œuvres et des formes, mais encore à la maîtrise d'œuvre de la traduction proprement dite.

Stéphane Mosès en fournit un excellent aperçu : « La véritable traduction, qui doit tendre beaucoup moins à la transmission d'un contenu qu'à la création d'un nouveau système de signes, non pas mimétique par rapport à celui de l'original mais complémentaire, contribue à faire avancer le langage vers son terme utopique, vers cette "langue de vérité" qui n'est rien d'autre que le langage des origines. Cette démarche que Benjamin qualifie de "messianique", et dont la fin signifie en même temps retour à l'origine, évoque la conception de l'histoire propre à la mystique juive. Celle-ci a toujours conçu la fin messianique de l'histoire comme l'accomplissement du projet idéal impliqué dans la Création. En ce sens, il s'agit pour elle moins d'une simple restauration de l'origine que de la réalisation, à travers les avatars du temps humain, de toutes les virtualités utopiques codées, pour ainsi dire, dans le programme originel de l'aventure humaine. Vision de l'histoire, qui pour n'être certes pas linéaire, n'en est pas pour autant cyclique, puisque son terme ne coïncide pas purement et

simplement avec son origine. D'autre part, si la présence, à l'origine de l'histoire, d'un système de données invariables (dans le cas du paradigme théologique chez Benjamin il s'agirait des "noms primordiaux" qui constituent le langage adamique), confère à cette histoire une certaine part de déterminisme, il n'en reste pas moins que ces données sont de pures virtualités, dont la réalisation ou non dépend soit du hasard, soit de la liberté humaine. Dans "la Tâche du traducteur", la restauration du langage paradisiaque passe par le mouvement même de l'invention verbale, de sorte que le retour à l'originel s'opère en vérité à travers la création du nouveau. » (1992, pp. 104-104)

³⁵ **Xénophanie.** Nous proposons ce néologisme pour traduire *Fremdheit*, la qualité ou la condition d'être étranger, afin de ne pas utiliser « étrangeté » qui reçoit une autre charge sémantique ou « étrangeté » qui nous paraît inélégant.

³⁶ Et non pas semblable à lui, comme le traduit M. de Gandillac. Voir de Man (1991, p. 34).

³⁷ Benjamin entame ici le développement topique d'une thèse qu'il a énoncée dès 1916 dans son essai « Sur le langage en général et sur le langage humain ». Il en appelait alors à une conception de la langue qui ne « connaît aucun moyen, aucun objet ni aucun destinataire de la communication » mais plus encore, s'en référant à l'exégèse biblique, il poursuivait : « Le nom est ce *par* quoi plus rien ne se communique, et *en* quoi la langue se communique elle-même. Dans le nom, l'essence spirituelle qui se trouve communiquée est la langue. » (*G. S.*, II, 1, p. 144) L'idée d'un pur langage que Benjamin évoque comme fraying clandestin d'une « langue adamique » débouche sur la thèse suivante : « Il n'y a pas de contenu de la langue; en tant que communication, la langue communique un être spirituel, c'est-à-dire la communicabilité pure et simple. » (*Ibid.*, p. 145) Le lecteur reconnaîtra aisément les prémisses philosophiques sur lesquelles s'appuie la réflexion sur la traduction.

³⁸ **Teneur.** Celle-ci (*Gehalt*) est plus que le contenu (*Inhalt*) : la notion doit se comprendre en rapport avec l'histoire et la vérité.

³⁹ Cette évocation par Benjamin de la spéculation des Romantiques d'Iéna, notamment de leur théorie critique, soulignant au passage l'importance de l'ironie comme décodeur objectif des œuvres, est nettement tributaire de sa dissertation de 1919, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (voir 1986). Pour sa part, Béatrice Hanssen voit dans l'essai sur la traduction de 1921 une radicalisation de l'exigence d'une *Ichfreie Reflexion*, c'est-à-dire une réflexion affranchie de toute assiette subjective eu égard à la réflexivité objective de l'œuvre d'art, telle que l'énonce la dissertation de 1919 : « Following the early Romantics, the critique of art is a form of *Ichfreie Reflexion* that potentiates (*steigern*) the reflective seed embedded in the individual work, so that it can unfold itself in the medium of absolute reflection, thus attaining its mode of afterlife (GS I. 1, 86). Clearly, the structure of survival and potentiation that lies at the foundation of the translation essay is a legacy from the dissertation, except that translation has come to take the slot of Romantic critique and objective irony. If translation transposes the work of art into a higher realm, this realm is now no longer a continuum of forms but, quite explicitly, one linguistic in nature. By transporting the original into a "more definitive linguistic realm" (I 75; GS IV, 15), the medium of translation now proves to be a more prominent moment than critique or objective irony in the artwork's afterlife. » (*op. cit.*, p. 814) Sur la relation entre la dissertation de 1919 et l'essai sur la traduction, voir aussi Thomas Pfau (« Thinking Before Totality : Kritik, Übersetzung, and the Language of Interpretation in the Early Walter Benjamin », *MLN*, 103, 1988, pp. 1072-1097), Rodolphe Gasché (« The Sober Absolute : On Benjamin and the Early Romantics », in Ferris 1996, pp. 50-74). Sur la conception et la pratique de la traduction chez les Romantiques d'Iéna, voir Berman (1984). Sur la théorie critique des Romantiques et leur concept d'auto-réflexion absolue de l'œuvre d'art, voir Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (*L'absolu littéraire. Théorie*

de la littérature du romantisme allemand, Paris, Le Seuil, 1978), Winfried Menninghaus (*Unendliche Verdopplung. Die Frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Francfort, Suhrkamp, 1987).

⁴⁰ Voir note 26.

⁴¹ Martin Luther (1483-1546), le célèbre théologien et réformateur allemand. Sa traduction de la Bible (1521-1534) fit époque et est considérée comme un jalon majeur dans la constitution de l'allemand moderne. C'est notamment en regard de son œuvre que s'est cristallisée une pensée judéo-allemande moderne du langage et de la traduction (Rosenzweig, Buber, Scholem, Benjamin). Voir le numéro spécial de *TTR* consacré à « La traduction des textes sacrés : le domaine biblique » (vol. III, n° 2, 1990) et notamment les articles de H.-H. Räkel et A. Nouss.

⁴² Johan Heinrich Voss (1751-1826) était en son temps considéré comme l'un des grands traducteurs du grec ancien. Il publia en 1781 une traduction de l'*Odyssée* et tout Homère en 1793.

⁴³ Benjamin fait sans doute référence à l'aîné des frères Schlegel, August-Wilhelm (1767-1845), traducteur de Shakespeare et Calderón, qui connaissait aussi bien le provençal ancien que le sanscrit. Il publia en 1893 une traduction de la *Bhagavad-Gîta*.

⁴⁴ Voir note 20. Notre développement sur le concept d'abandon pourrait pareillement s'appliquer ici à l'écrivain.

⁴⁵ Cette dernière proposition est omise dans la traduction de M. Broda.

⁴⁶ **Paradigme.** Nous traduisons ainsi le « grand motif » (repris littéralement dans les versions antérieures), car l'idée de la possibilité d'une réconciliation finale et globale parcourt toute

l'œuvre de Benjamin, sous diverses énonciations, notamment par la notion de rédemption qui jalonne la logique messianique à laquelle il souscrit. Nous précisons encore ici que c'est la dynamique du messianisme qui intéresse Benjamin (ce que J. Derrida a pu appeler « messianicité »), par exemple en ce qui a trait au devenir des langues, et non un quelconque contenu de croyance religieuse.

⁴⁷ *Ingenium*. Plutôt que « génie », nous reprenons le terme latin, dont le lecteur francophone saisira aisément la familiarité, afin de conserver le sens d'une propriété innée de l'esprit philosophique ou de son activité.

⁴⁸ *Doctrine*. Ce terme, qui semble faire peur aux traducteurs français, renvoie à la dynamique théologique du mode de penser de Benjamin. Voir note 14.

⁴⁹ Le souci de lisibilité guide ici encore l'emploi de « tâche », mais le propos même de Benjamin en ces lignes validerait notre choix initial.

⁵⁰ La comparaison des débris de l'amphore et de la dissémination des idiomes où le « pur langage » affleure par les soins de l'obstétrique traductrice, renvoie au mythe kabbalistique de la « rupture des vases », élaboré au XVI^e siècle dans la doctrine d'Isaac Luria. Celle-ci expose une gestation cosmique en trois phases dont la dernière consiste en une œuvre de rédemption confiée à l'humanité. Le premier stade est marqué par la contraction de l'infini divin de façon à ménager un lieu où le verbe créateur pourra féconder la créature pourvue de liberté. Après cette retraite au profit de l'ordre des manifestations, les vases contenant les étincelles de la lumière primordiale se sont fracassés au contact de l'élément grossier de la *materia prima*. Enfin, l'œuvre de réparation ou de restitution sollicite la responsabilité de la créature pour rassembler les étincelles dispersées. Le lecteur fera le lien

entre la contraction de l'absolu et le retrait de la *reine Sprache* qui ne correspond à rien de tangible à proprement parler mais n'a d'autre existence qu'à l'état de dissémination dans la facture plurielle des langues. Cette pluralité irréductible est figurée par les débris d'un vase fracassé que le traducteur doit reconstituer. Les œuvres sont arrachées au néant pour connaître ensuite l'éventualité d'une rédemption, liée à leur « survie » à travers les formes latentes, les « germes », actualisés par le geste herméneutique ou l'exercice de la traduction.

Benjamin eut connaissance des thèses kabbalistiques qui l'aidèrent à cristalliser sa réflexion grâce au lien profond qui l'unissait à Gershom Scholem dont l'œuvre considérable assura le renouveau des études sur la mystique juive. Voir Scholem (1981 et 1995).

⁵¹ **Intention, *Intentio*.** Le concept d'intention, dans son acception phénoménologique, définit l'activité de la conscience à l'endroit d'un *datum* phénoménal qu'elle vise comme son contenu, c'est-à-dire comme objet d'une visée signifiante. De façon générale, l'intentionnalité est le trait distinctif des états mentaux et marque le fait que des dispositions ou des attitudes telles que la croyance, le désir, la connaissance, l'espoir, etc., sont dirigées vers quelqu'un ou quelque chose.

Cette notion est dérivée du terme latin médiéval *intentio*, par lequel la scolastique désignait les idées ou les représentations formées par l'esprit. Pour Thomas d'Aquin, comme le souligne Jean-Luc Solère, il s'agissait de distinguer l'« immanence intellectuelle », bref « la façon dont l'être spirituel connaît », de l'« action transitive », à savoir « la manière dont se comportent les objets matériels modifiés par d'autres objets ». La propriété d'un être doué d'intentionnalité est la possibilité de devenir l'autre sans cesser d'être soi, par conséquent, pour ce qui est de l'être connaissant, celle de posséder, outre sa propre forme, la forme des êtres qu'il connaît. Pour les scolastiques, il y a donc, comme le note Jean-Luc Solère en citant Thomas d'Aquin, une résonance essentiellement dynamique dans le concept d'intentionnalité,

capacité de pro-tension vers un autre que soi : « Intention, comme le nom même le fait entendre [*intus tentio*], signifie une tension vers autre chose » (« La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, n° 24, 1989, pp. 13-36). Cette notion a été réactualisée par Franz Brentano en 1874 dans son traité *Psychologie du point de vue empirique* (trad. par M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944), pour marquer la propriété qu'a l'esprit d'être dirigé vers un objet; il en faisait ainsi le trait distinctif de l'activité mentale, sa propriété intrinsèque : tous les états mentaux (ou psychiques), et seulement eux, sont intentionnels. Initiateur du courant phénoménologique, Edmund Husserl va développer cette intuition dans une description méthodologique des vécus intentionnels de la conscience qui embrasse aussi bien la passivité de l'*Urimpression* dans la perception sensorielle que les synthèses les plus élaborées du jugement cognitif. Dans sa cinquième *Recherche logique*, « Des vécus intentionnels et de leurs "contenus" », Husserl cite ce passage de Brentano qui allait devenir la pierre de touche de la méthode phénoménologique : « Tout phénomène psychique est caractérisé par ce que les scholastiques du Moyen Âge ont appelé l'existence [litt. : in-existence (*Inexistenz*)] intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet, et ce que nous pourrions appeler, bien qu'avec des expressions quelque peu équivoques, la relation à un contenu, l'orientation vers un objet (par quoi il ne faut pas entendre une réalité) ou l'objectité immanente. Tout phénomène psychique contient en lui-même quelque chose comme objet bien que chacun le contienne à sa façon » (*Recherches logiques*, Tome second, Deuxième Partie, trad. par Hubert Elie avec Lothar Kelkel et Renée Schérer, Paris, PUF, 1962, p. 168).

Il s'agit à l'évidence d'un concept relationnel, à la rigueur purement descriptif, qu'on ne saurait donc substantialiser. L'intention, qu'on ne saurait non plus réduire à la connotation volitive qui lui est associée dans le sens courant (par ex. la préméditation d'un acte en matière juridique), caractérise la modalité de l'acte : par exemple, le mode judiciaire dans l'exercice du jugement, ou l'optatif dans la formulation d'un souhait. Pour

Benjamin, du moins dans le contexte où il se situe, celui du rapport du langage à la visée spécifique d'une œuvre, et de cette visée à celle qui est souhaitable ou idéale pour la traduction, ce concept relationnel mérite sans doute d'être nuancé et assorti de certaines précisions. Nous avons affaire, pour user d'une expression introduite par Claude Lévi-Strauss, à une « structure feuilletée ». Une première distinction concerne les attentes de l'intention poétique, qui est plongée dans l'élément natif de la langue, qui ne peut s'en abstraire, alors que l'intention qui guide l'acte de traduction s'attache à des points névralgiques qui permettent de retracer l'écho d'une harmonie originelle qu'il lui incombe d'éveiller dans la langue où s'opère cette visée. En tant qu'opérateur de la différence, la traduction transcende et révèle à la fois la finitude des constructions de la langue indigène. Mais pour Benjamin, ce qui transcende, c'est le langage lui-même, qui se communique dans la mesure où son intention est immédiate, c'est-à-dire qu'il peut révéler un contenu spirituel (*geistige Inhalt*) parce que celui-ci se communique en lui et non pas à travers lui. La pure teneur langagière que recèle une facture poétique ne peut être éveillée par la traduction que si cette dernière y sollicite l'intention immédiate qui s'y communique, antérieurement à toute visée signifiante, donc dans l'exclusive de toute fonction référentielle liant un signifiant à un signifié extérieur à sa communication, fonction que les scolastiques associaient à l'*intentio prima (recta)* véhiculée par la couche expressive de l'acte de langage.

Or pour Benjamin l'intention objective à laquelle la traduction devrait idéalement prêter son concours s'attache à la « survie » de l'œuvre, à l'opportunité d'une vie posthume, autonome, qui, dans ce cas, n'est assurée qu'en visant le spectre entier des intentions nourries par la complémentarité immanente des langues, à savoir cette affinité supra-historique de leurs intentions qui convergent dans l'aspiration à un langage dénué de toute intention, affranchi de toute fonction instrumentale. La traduction vise le langage comme tel, non pas ce qui est visé à travers lui. Aussi, comme le note Rodolphe Gasché, il lui est essentiel de procéder à une « dénaturalisation » (Paul de Man parle pour sa part d'une

« décanonisation ») de l'élément natif de la langue, ce qui s'accomplit en se détournant de l'objet visé par l'acte de langage pour se concentrer exclusivement sur son mode de visée, « on what the Scholastics called *modus significandi* — the mode, or intention, of meaning (*Art des Meinens*) » (« Saturnine Vision and the Question of Difference : Reflections on Walter Benjamin's Theory of Language », in Nägele, 1988, p. 93). Pour Benjamin, ce qui est visé à travers le *modus significandi* n'est autre que l'autonomie absolue du langage comme forme de vie dont la source ne devient accessible, suivant la leçon de son essai de 1916 « Sur le langage en général et sur le langage des hommes » (1971a), qu'à travers l'actualisation intensive du nom où est encodée la puissance créatrice du verbe révélé par l'être des choses, en cela même qu'il communique leur essence spirituelle. Par conséquent, dans la mesure où la traduction est dirigée sur le langage lui-même comme forme immanente à la diversité des langues et des œuvres où elle s'actualise, tout en demeurant transcendante à la spécificité de leurs déterminations historiques, la visée de la traduction, son intention première serait en réalité basée « on what the Scholastics called *intentio secunda (formalis)*. Rather than focusing on the object intended in the initial intention, translation — but naming as well — cognitively reflects on the *ens rationis* that is the primary act of intending itself (*actus intellectus reflectus, id est quo aliquid per reflexionem cognoscimus*). » (R. Gasché, *op. cit.*, p. 94)

La traduction vise la forme et non le contenu. Ce que confirme plus loin dans l'essai l'exigence formulée par Benjamin à propos du rapport entre fidélité et liberté, à savoir que l'*intentio* de la traduction ne doit pas viser la restitution de l'*intentio* de l'original dans la langue où elle est appelée à le traduire. L'emploi de la forme latine par Benjamin est une référence implicite à la doctrine scolastique, ce qui, *mutatis mutandis*, veut dire que l'*intentio secunda (formalis)* qui anime et guide l'acte de traduction et qui pour l'essentiel s'attache à la forme ou au mode de visée, ne doit en aucune façon se conformer à l'*intentio prima (recta)* comprise dans l'original, c'est-à-dire produire l'équivalent du signifié (l'intention de l'intention) se greffant au *modus significandi* qui

seul ici peut faire matière à traduction, puisqu'il commande l'accès à la signifiante pure du langage. En l'occurrence, quoique R. Gasché n'y insiste pas davantage, il semble bien que Benjamin procède à une inversion dans les termes : ce qui constitue pour les scolastiques l'*intentio prima* (*recta*) n'est pour Benjamin qu'une fonction dérivée, secondaire, liée au clivage entre la forme et le contenu, à la subordination du signifiant au signifié, tandis que l'*intentio secunda* (*formalis*), c'est-à-dire la réflexivité immanente à la forme comme source de connaissance, peut seule ménager un accès à la teneur spirituelle du langage, sans le secours d'aucune médiation extérieure à sa manifestation.

⁵² Cette thèse se situe également dans le prolongement de la mystique du langage élaborée par la doctrine kabbalistique. Scholem établit ainsi l'un des postulats de cette herméneutique : « À l'origine de toutes les théories mystiques du langage — et celle développée par la kabbale en est une —, il y a la conviction que le langage, médiation de la vie spirituelle de l'homme, possède un aspect interne qui n'est pas totalement exprimé lorsque les êtres communiquent entre eux. L'homme s'exprime et cherche à se faire entendre des autres, mais dans toutes ces tentatives, il y a quelque chose qui n'est pas forcément signe, communication, signification et expression. Le son qui est le fondement de tout langage, la voix qui le façonne et en extrait les voyelles, sont, de ce point de vue, *prima facie*, plus que ce qui parvient au stade de la compréhension. » Or c'est, précise-t-il, « le caractère symbolique du langage qui détermine cette dimension. » Rapprochant nommément cette dimension de celle qu'explore Benjamin dans sa philosophie du langage, il rappelle que « dans le langage les mystiques découvrent une dignité, une dimension immanente ou, comme on dirait aujourd'hui, une structure qui n'est pas vouée à communiquer ce qui peut l'être, mais bien au contraire, et c'est là le paradoxe de tout symbolisme, porte sur la communication d'un incommunicable dépourvu d'expression, et qui, même s'il en trouvait une, n'aurait en tout état de cause ni signification ni "sens" »

communicable. » (1983, pp. 55-56)

Ajoutons que le propos même de Benjamin suffit à écarter tout rapprochement avec les développements de la linguistique structuraliste autour du couple signifiant/signifié, sinon de manière critique.

⁵³ Voir note 49.

⁵⁴ Il s'agit du *Divan occidental-oriental* (1819). Voir Berman (1984, p. 95).

⁵⁵ Fidèles à l'injonction de Benjamin, nous le sommes en reproduisant la forme (typographique) de l'original par l'absence de majuscules en début de phrases, mais pas assez puisque nous rétablissons une ponctuation dont l'omission nous semblerait mener à la confusion.

⁵⁶ **Les traductions de Hölderlin.** Voir à ce sujet la traduction française de la traduction par Hölderlin de l'*Antigone de Sophocle*, par Philippe Lacoue-Labarthe, suivie d'un essai de ce dernier, *la Césure du spéculatif* (Paris, Christian Bourgois, 1978). Lacoue-Labarthe note entre autres que « s'il est vrai que la tragédie est à tout jamais un genre spécifiquement grec et, à ce titre, "irreconstituable", sinon tout à fait intransposable, [...] il ne peut y avoir de tragédie moderne, à la rigueur, que dans et comme la traduction de l'ancienne. Et c'est aussi pourquoi — règle générale, même si elle ne s'illustre que d'un exemple — la traduction doit être d'autant plus violente et transformatrice qu'elle concerne un texte plus proprement grec » (pp. 200-203). D'où aussi la pertinence de cette autre remarque qui, bien que Lacoue-Labarthe ne le mentionne pas, se situe dans le prolongement des thèses de Benjamin sur la traduction : il se demande en effet « si le moderne ne devait pas être pour Hölderlin comme l'après-coup, au sens strict, de l'art grec : c'est-à-dire la répétition de ce qui s'y était passé sans y avoir jamais eu lieu et l'écho de cette parole imprononcée qui avait pourtant résonné dans sa poésie » (p. 204).

⁵⁷ S. Weigel fait remarquer que le terme signifie aussi un point d'ancrage, la possibilité d'avoir quelque chose auquel s'accrocher (1996, p. 139).

⁵⁸ Cette assertion, que d'aucuns ont jugé dogmatique, à tout le moins péremptoire dans le ton, fait écho à l'un des postulats majeurs de la théologie protestante, dans le cadre de laquelle allaient être posés les premiers jalons d'une science herméneutique qui, depuis lors, a vu ses horizons s'élargir considérablement et bon nombre de ses postulats parfois renversés dans les travaux d'un Gadamer. Jacques Bouveresse résume ainsi les tenants et aboutissants de ce paradigme naissant : « La conviction essentielle des théologiens protestants qui sont considérés généralement comme les initiateurs de la tradition herméneutique est celle de l'auto-suffisance (*sola scriptura*) et de l'auto-interprétabilité (*sacra scriptura sui ipsius interpretes*) de l'Écriture. Leur postulat de base est celui de l'accessibilité directe du sens du texte sacré ou encore, comme l'appelle Dilthey, de l'"autonomie normative de l'Écriture". Si les textes sacrés n'ont pas été compris, ce n'est pas parce qu'ils seraient intrinsèquement obscurs ou ambigus et ne deviendraient réellement intelligibles que grâce au complément indispensable apporté par la tradition et l'autorité des Pères de l'Église mais parce qu'ils ont été abordés avec des instruments exégétiques insuffisants et inadéquats. La déclaration d'indépendance de l'exégèse protestante, qui a rendu possible la constitution d'une science herméneutique proprement dite, a pour corrélat implicite ou explicite la croyance à l'existence d'un sens déterminé du texte écrit, qui est à la disposition de l'interprète capable de l'effort de réappropriation nécessaire, un présupposé qui est, à bien des égards, le premier à être contesté par les représentants de l'herméneutique contemporaine. » (*Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991, pp. 21-22). De ces contemporains-là, Benjamin est assurément le précurseur. Et l'essai connaît assurément la gloire d'une survie.

Université de Montréal

APPENDICES *

I - « Sur la théorie de Duns Scot »

Si l'on s'en tient à la théorie de Duns Scot selon laquelle les signifiants sont fondés sur certains *modi essendi* relatifs à ce que ces signifiants signifient, alors surgit évidemment la question de savoir comment on peut isoler du signifié quelque chose de plus universel et de plus formel que le *modus essendi* qui lui est propre, et donc qui est propre au signifiant, pour ainsi le faire valoir comme fondement du signifiant. En outre, comment est-on à même, d'un tel point de vue, d'abstraire de la corrélation pleine et entière entre signifiant et signifié cette question d'ordre fondationnel, de façon à échapper au cercle voulant que le signifiant vise le signifié et qu'il repose également sur lui? C'est l'aporie qui demande à être résolue par la réflexion dans le domaine du langage. Pour autant qu'il est possible d'isoler et de tirer du signifié quelque élément langagier, ce dernier doit être désigné comme son *modus essendi* et par le fait même comme le fondement du signifiant. En tant que médium critique, le domaine du langage s'étend entre le domaine du signifiant et celui du signifié. De sorte qu'il est permis d'affirmer : le signifiant vise le signifié et est également fondé sur lui quant à la détermination de sa matière, non pas dans son intégralité, mais seulement relativement au *modus essendi* déterminé par le langage.

II - « Langage et logique II »

[...] Autant les traits de caractère propres aux hommes doivent-ils être posés comme étrangement disparates les uns par rapport aux autres, autant l'harmonie des sphères vibre-t-elle au gré de leurs

révolutions sans qu'elles se touchent. Toute réalité essentielle est un soleil et est en consonance avec ses semblables dans cette sphère, tout comme les soleils se contiennent les uns les autres. Cela vaut également dans le domaine de la philosophie, en ce que la vérité vient seulement à se manifester là précisément où des sons apparentés sont à l'unisson dans la musique. Justement, il s'agit de conquérir ce concept harmonique de la vérité, afin que la fausse marque distinctive de la densité, celle qui se prête volontiers à la tromperie, s'éclipse au profit d'un concept de la notion de vérité. La vérité n'a rien d'étanche. Une bonne partie de ce qu'on s'attend à y trouver s'y dérobe.

Le rapport de ces choses à la forme du système reste à explorer. Sur la « puissance voilée de la connaissance », voir aussi les notes sur la « Nouvelle Mélusine » (1).

La relation entre concepts – et celle-ci domine dans la sphère de la connaissance – est régie par le schème de la subsumption. Les termes spécifiques [*Unterbegriffe*] sont contenus dans le terme générique [*Oberbegriff*] – c'est-à-dire le connu perd en un certain sens son existence autonome en fonction de ce qui est connu en lui. Dans la sphère de l'essence, ce qui est de la plus haute teneur [*das oberste*] se garde bien de s'incorporer à l'autre. Au contraire, il y règne de part en part. Par là justement la séparation régionale entre les deux, leur disparité se révèle aussi irréductible que celle entre le roi et le peuple. Le rapport de légitimité en vigueur, celui qui règne entre ces deux parties, détient l'autorité canonique régissant le rapport entre l'unité de l'essence et la pluralité des êtres. (L'unité de l'essence est celle d'un être d'espèce analogue à l'essence, dont la pluralité est imputable au discours. Mais elle *ne* coïncide *en rien* avec l'unité *des* êtres.) En effet, la relation très stricte qui lie le roi au peuple se rapproche de ce qui, dans la sphère de l'essence, touche aux questions de légitimité, à savoir l'authenticité et les fins ultimes de l'origine. Cette relation d'origine [*Ursprungsverhältnis*] diffère totalement de la relation pseudo-logique entre terme générique et terme spécifique: ici, la

provenance n'est qu'apparence, dans la mesure où le type et le nombre des spécifications qu'un terme générique reçoit dans des termes spécifiques obéissent au hasard. En revanche, toute essentialité [*Wesenheit*] ressortit d'entrée de jeu à une pluralité limitée – et certes déterminée – d'essences qui ne sont pas dérivées de l'unité d'essence [*Wesenseinheit*] en un sens déductif, mais qui, dans la réalité empirique, sont corrélées à cette unité d'essence comme la condition de leur présentation et de leur développement. L'unité d'essence régit de part en part une pluralité d'essences dans laquelle elle se manifeste, mais par rapport à laquelle elle demeure toujours disparate. Le règne achevé de cette modalité plaide en faveur de l'intégration des phénomènes au système des pluralités d'essences.

La multiplicité des langues est une pareille pluralité d'essences. La doctrine des mystiques présumant de la dégradation de la vraie langue ne peut donc véritablement revenir à sa dissolution en une multiplicité qui infligerait un démenti à l'unité originelle et désirée par Dieu, mais – comme la multiplicité des langues, à l'instar de celle des peuples, est aussi peu un produit de la chute, à la vérité elle en est même tellement éloignée que c'est précisément cette seule pluralité qui explique leur caractère d'essence – elle [la doctrine des mystiques] ne peut aller dans le sens de sa [la vraie langue] dissolution dans une multiplicité, mais doit bien davantage référer à une perte progressive de puissance de la force de maîtrise intégrale, celle-là même qu'on voudra attribuer, dans le sens des mystiques, à un mode de signification d'ordre langagier doué d'une unité d'essence révélée [*einer offenharten Wesenseinheit sprachlicher Art der Bedeutung*], de sorte que celle-ci [la vraie langue] ne serait pas tant apparue comme la langue originelle réellement parlée, mais beaucoup plus comme l'harmonie qui à l'origine s'est rendue perceptible à partir de toutes les langues parlées, une harmonie chargée d'une force langagière incommensurablement plus grande que celle dont est dotée n'importe quelle langue vernaculaire [*Einzelsprache*].

(1) « La nouvelle Mélusine » est une fable d'abord publiée par Goethe en 1817, et ensuite intégrée à la trame de son roman *les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*; c'est l'histoire d'un simple barbier et d'une jolie princesse qui, souveraine au royaume des nains, se métamorphose et acquiert les proportions de la forme humaine pour gagner le cœur du barbier et ainsi assurer la descendance de sa lignée.

* Ces deux fragments, rédigés en 1920-1921, sont tirés du tome VI des *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin, édité par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhauser (Francfort, Suhrkamp Verlag, 1985); ils correspondent respectivement au Fragment 11 et à une partie du Fragment 12 de la section intitulée « *Zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik* », pp. 22-25.

RÉFÉRENCES

Œuvres

BENJAMIN, Walter (1991 [1979-1989]). *G. S. : Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp.

— (1971a). *Œuvres I, Mythe et violence* (tr. M. de Gandillac). Paris, Denoël.

— (1971b). *Œuvres II, Poésie et révolution* (tr. M. de Gandillac). Paris, Denoël.

— (1979). *Correspondance (1910-1940)*, tomes I et II (tr. G. Petitdemange). Paris, Aubier-Montaigne.

— (1983a). *Essais I* (tr. M. de Gandillac). Paris, Denoël/Gonthier.

- (1983b). *Essais 2* (tr. M. de Gandillac). Paris, Denoël/Gonthier.
- (1985). *Origine du drame baroque allemand* (tr. S. Muller). Paris, Flammarion.
- (1986). *Le Concept de critique d'art dans le romantisme allemand* (tr. Ph. Lacoue-Labarthe et A.-M. Lang). Paris, Flammarion.
- (1989). *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages* (tr. J. Lacoste). Paris, Cerf.

Corpus critique

BERMAN, Antoine (1984). *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard.

DERRIDA, Jacques (1967). *L'Écriture et la différence*. Paris, Seuil.

— (1987). « Des tours de Babel ». *Psyché*. Paris, Galilée.

DÜTTMAN, Alexander (1989). *La Parole donnée. Mémoire et promesse*. Paris, Galilée.

FERRIS, D. S., dir. (1996). *Walter Benjamin. Theoretical Questions*. Stanford, Stanford University Press.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie (1994). « Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, pp. 365-389.

JACOBS, Carol (1975). « The Monstrousity of Translation », *MLN*, n° 90, pp. 755-766.

LADMIRAL, Jean-René (1981). « Entre les lignes, entre les langues », *Revue d'esthétique*, nouvelle série, n° 1, pp. 67-78.

LAPLANTINE, François et NOUSS, Alexis (1997). *Le Métissage*. Paris, Flammarion (coll. « Dominos »).

MAN Paul de (1991). « Conclusions : « la Tâche du traducteur » de Walter Benjamin » (tr. A. Nouss), *TTR*, vol. IV, n° 2, pp. 21-52.

MOSÈS, Stéphane (1992). *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris, Seuil.

NÄGELE, Rainer, dir. (1988). *Benjamin's Ground. New Readings of Walter Benjamin*. Detroit, Wayne State University Press.

ROCHLITZ, Rainer (1992). *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*. Paris, Gallimard.

SCHOLEM, Gershom (1981). *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié* (tr. P. Kessler). Paris, Calmann-Lévy.

— (1983). *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (tr. M. Hayoun et G. Vajda). Paris, Cerf.

— (1995). *Benjamin et son ange* (tr. Ph. Ivernel). Paris, Rivages Poche.

TIEDEMANN, Rolf (1987). *Études sur la philosophie de Walter Benjamin* (tr. R. Rochlitz). Arles, Actes Sud.

WEIGEL, Sigrid (1996). *Body- and Image-Space. Re-reading Walter Benjamin* (tr. G. Paul, R. McNicholl, J. Gainer). London and New York, Routledge.

RÉSUMÉ : L'abandon du traducteur — Un des jalons majeurs pour la traductologie contemporaine, l'essai sur la traduction de

Walter Benjamin est aussi un texte central dans son œuvre et dans la pensée moderne par ses liens à la philosophie du langage et à la philosophie de l'histoire. C'est dans cet éclairage que L. Lamy et A. Nouss proposent cette nouvelle traduction enrichie d'un important appareil de notes destiné à la fois à en faciliter la compréhension et à lui restituer toute sa densité conceptuelle.

ABSTRACT : L'abandon du traducteur — A major landmark for contemporary translation studies, Walter Benjamin's essay on translation is also a text central to his body of work and to modern reflection by way of its links to the philosophy of language and the philosophy of history. It is in this perspective that L. Lamy and A. Nouss offer this new translation accompanied by a comprehensive critical apparatus intended to facilitate its understanding and to restore its conceptual density.

Laurent Lamy et Alexis Nouss : Département de linguistique et de traduction, Université de Montréal, C.P. 6128, Succursale Centre-Ville, Montréal (Québec) H3C 3J7.