



Antoine Berman. *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire.* Texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella. Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives », 2008

Laurent Lamy

Volume 23, Number 2, 2e semestre 2010

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1009168ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1009168ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association canadienne de traductologie

ISSN

0835-8443 (print)

1708-2188 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Lamy, L. (2010). Review of [Antoine Berman. *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire.* Texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella. Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives », 2008]. *TTR*, 23(2), 227–290. <https://doi.org/10.7202/1009168ar>

most satisfying option. Or, in A.M. Klein's poem, "Montreal," translated by Charlotte and Robert Melançon, gallicized words in the English original are anglicized in the French, rendering the atmosphere created in the poem whose hybridized language is an integral part of the city that inspires it. Some of the poems were translated specifically for the purposes of this anthology, and while it can only be positive that these poems are now available to Francophone and Anglophone readers, this does sometimes result in an uneven quality in the translated poems, which in some cases seem to privilege the "literal" and not always the "poetic." This is a minor quibble, however, and overall this volume is an important contribution to Canadian and Québécois literary studies and to poetry in general.

Catherine Khordoc
CARLETON UNIVERSITY

Antoine Berman. *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire. Texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella. Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempêtes », 2008¹.*

Cahier 5²

Découvrir des « affinités électives » entre les langues ne se résout pas à un exercice comparatif balayant leurs propriétés morphologiques respectives pour y détecter l'empreinte d'un *blueprint* ancestral dont l'ascendant attesterait la parenté originaire des idiomes ornant l'œkoumène terrestre et que l'on aurait le loisir de cartographier, par exemple, à l'aide d'un schéma à progression arborescente. Benjamin n'est pas partisan d'une pensée généalogique. Il fait plutôt valoir un principe de convergence de portée ontologique qui touche à l'essence même du langage et qui engage la traduction à cet égard. Mais il va plus

1 Cité désormais *AT*.

2 Ceci est la deuxième de trois parties de ce compte rendu. Pour la première partie, v. *TTR*, 23, 1, pp. 210-258.

loin, il est en quête d'un ressourcement qui transcende tout critère d'engagement ontologique, dans la mesure où celui-ci implique toujours le jugement d'un sujet. La répudiation initiale du pôle de la réception comme assesseur de l'œuvre conserve toute sa radicalité en ce qui a trait à la saisie de l'*Innigkeit*, du lien intime entre les langues qui transparaît dans l'« illumination profane » à laquelle peut donner lieu la traduction. Or c'est la langue elle-même, la quête de son essence, qui est au cœur de la question, la langue qui « advient » et se prodigue dans une multiplicité de formes générant tout un faisceau d'harmoniques, et non le sujet ou agent locuteur qui s'en prévaut suivant l'usage en vigueur dans sa communauté linguistique.

À cet effet, Benjamin répudie vigoureusement toute conception *mimétique* de la traduction : « aucune traduction, écrit-il, ne serait possible si elle s'efforçait, dans son essence ultime, à la ressemblance avec l'original – *keine Übersetzung [wäre] möglich, wenn sie Ähnlichkeit mit dem Original ihrem letzten Wesen nach anstreben würde* » (AT, p. 101; trad. A. Berman)³. Pourtant, la *mimésis* a depuis toujours été invoquée au sujet du caractère (apparemment) duplicatif de la traduction, constituant même son modèle de prédilection, son paradigme en quelque sorte⁴. Il est

3 Ici j'ai mis le verbe [*wäre*] entre crochets car en allemand le verbe est à la fin seulement dans une subordonnée et l'intégration de ce segment à la syntaxe de ma phrase ne correspond pas à l'original de Benjamin. Cette indication m'a été fournie par Madame Dorette Fasoletti, une collègue et amie, germanisante chevronnée de l'Université de Lausanne où elle a présenté mes travaux sur Benjamin dans le cadre d'un séminaire de maîtrise de la section allemande de traductologie. Elle a généreusement accepté de réviser et de contre-vérifier mes lexies en allemand pour ce texte. Qu'elle en soit ici vivement remerciée. Dans les pages qui suivent, les termes allemands entre crochets [] dans des citations intégrées à mon propre texte signalent une semblable modification visant à harmoniser les cas grammaticaux entre l'allemand et le français et à rendre plus fluide la translation entre les deux.

4 Il faut noter cependant que Benjamin était loin d'avoir liquidé la question, comme en témoigne un bref fragment datant vraisemblablement de 1933 et intitulé « Sur le pouvoir d'imitation » [« Über das mimetische Vermögen »]. En outre va-t-il reconsidérer avec un *luxu* d'attentions et une rare acuité la problématique de l'imitation et de la *mimésis*

clair que Benjamin entend par là disqualifier tout agencement mimétique qui réduirait le langage à un simple système de signes arbitraires ou conventionnels. Je l'ai déjà stipulé, du moins c'est ce que j'y comprends, l'arrière-plan de la pensée de Benjamin sur le langage est une forme postromantique de messianisme fondé sur un nominalisme mystique. Il introduit donc ici une *mimésis* plus profonde, une *mimésis* « cachée » qui renoue avec la problématique de l'*Innigkeit* dans ses deux dimensions de distance et de proximité : celle d'une « ressemblance non sensible ». Comme le précise Berman, « La tâche du traducteur » est de bout en bout une réfutation en bonne et due forme de la théorie de la traduction-copie. Cette réfutation est basée sur une réflexion épistémologique plus générale, qui emprunte son « idée régulatrice » au criticisme kantien : « pas plus que la connaissance objective n'est une copie passive du réel, la traduction n'est une copie passive de l'original » (*AT*, p. 103). Autrement dit, la traduction ne peut s'ancrer dans la présupposition qu'une œuvre est « un être figé dans sa gloire comme une aura immobile » (*AT*, p. 104). C'est là que réside le point de démarcation entre la copie passive (ressemblance sensible) et une traduction orientée vers la production d'une « ressemblance non sensible », qui agit comme instance de révélation de la vie de l'œuvre et de l'essence même du langage qui ne peut émerger, se manifester, qu'à la faveur d'une constante migration des formes et dans la capacité de régénération de leurs multiples métamorphoses, car, nous dit Benjamin, « dans sa vie continuée, qui ne mériterait pas ce nom si elle n'était migration et renouveau du vivant, l'original se modifie – *Denn in seinem Fortleben, das so nicht heißen dürfte, wenn es nicht Wandlung und Erneuerung des Lebendigen wäre, ändert sich das Original* » (*AT*, p. 105; trad. A. Berman).

en général, aussi bien que la question de la duplication massive des artefacts, notamment dans ses travaux ultérieurs sur l'œuvre d'art à l'ère de la reproductibilité technique, qui sont désormais partie intégrante du canon de la théorie critique et de la réflexion anthropologique sur la « culture matérielle »; je me permets de souligner au passage la parution d'une superbe anthologie critique en langue anglaise : *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media* (Benjamin, 2008).

Nulla symétrie ici entre original et traduction, comme nous le verrons plus loin avec la métaphore des débris d'un vase brisé, qui emprunte son image à la symbolique kabbalistique : la traduction ne saurait coïncider avec l'original puisqu'elle fait partie du processus de transformation lié à l'évolution des poétiques, qui peut se solder par la transmutation de l'archaïque qui se renouvelle, se régénère littéralement, ou encore l'évanescence subite du nouveau qui est précocement frappé de caducité et devient périmé. Mais Benjamin prend soin de stipuler que ces mutations ne sont pas imputables à une transformation corrélative de notre perception subjective des phénomènes ou artefacts culturels, c'est plutôt l'œuvre qui se modifie en elle-même et entraîne dans sa mouvance une altération des paramètres de notre perception. S'en remettre aux fluctuations de notre subjectivité serait confondre, écrit Benjamin, « le fond et l'essence d'une chose – *Grund und Wesen einer Sache* » (*AT*, p. 106; trad. A. Berman) et nier « un des processus historiques les plus puissants et les plus féconds – *einen der gewaltigsten und fruchtbarsten historischen Prozesse* » (*AT*, p. 106; trad. M. de Gandillac).

Il y a là une intuition fondamentale qui est étrangère à toute esthétique de la réception : l'œuvre se déploie dans sa propre nébuleuse, elle poursuit une trajectoire sur une ligne d'univers qui ne se confond en aucune façon avec les éphémérides du « temps historique ». Bref, le temps « intensif » de l'œuvre ne coïncide aucunement avec le temps « extensif » de l'histoire.

Il s'agit de l'histoire de la langue, il n'est question que de cela ici : aussi bien de l'œuvre qui perdure en se modifiant, en conservant son rapport le plus intime à sa langue propre, dont elle épuise et renouvelle la substance, que du point de fuite qui absorbe ses multiples métamorphoses, qui coïncident avec la dissymétrie des langues-hôtes où elle transite non moins qu'avec leurs diverses mues et divers états de percolation, car, comme y insiste Benjamin, « se modifie aussi la langue maternelle du traducteur – *so wandelt sich auch die Muttersprache des Übersetzers* » (*AT*, p. 107; trad. M. de Gandillac). C'est pourquoi, observe Berman, la visée de ressemblance purement mimétique est doublement vaine, puisque la copie recherchée n'est pas plus fixe et stable que son « modèle » (*AT*, p. 107). Pour emprunter ici au lexique relativiste

d'Einstein, je dirais qu'il n'existe aucun référentiel absolu ou, si vous préférez, nul point archimédien à partir duquel il nous serait loisible de fixer un état définitif de la forme en acte où l'œuvre croise ses multiples déclinaisons traductionnelles. Nous avons vu plus haut que Benjamin écartait d'emblée les fluctuations de la subjectivité comme pôle réceptif, ici il poursuit son travail de sape en inscrivant la courbe de vie de toute grande traduction, le naufrage qui déjà contresigne sa lancée, dans un axe multipolaire qui croise la pérennisation de l'œuvre, la révélation de sa facture propre, par quoi elle colle à sa langue comme la peau au fruit, et la croissance de la langue traduisante, l'élargissement de ses horizons :

Ja, während das Dichterwort in der seinigen überdauert, ist auch die größte Übersetzung bestimmt in das Wachstum ihrer Sprache ein-, in der erneuten unterzugehen.

Oui, tandis que la parole du poète perdure (*überdauert*) dans la sienne, la plus grande des traductions est vouée à s'effacer (*eingehen*) dans la croissance de sa langue, à sombrer (*untergehen*) dans cette langue renouvelée.
(*AT*, p. 107; trad. A. Berman)

Dans la croissance (*Wachstum*), la traduction s'amenuise comme peau de chagrin pour enfin s'effacer (*eingehen*) au profit de sa langue, pour ensuite sombrer (*untergehen*), s'abîmer dans sa phase de renouvellement (*Erneuerung*). D'où la formule qui en fait une parturiente :

So weit ist sie entfernt, von zwei erstorbenen Sprachen die taube Gleichung zu sein, daß gerade unter allen Formen ihr als Eigenstes es zufällt, auf jene Nachreife des fremden Wortes, auf die Wehen des eigenen zu merken.

Elle est si éloignée d'être la stérile égalisation de deux langues mortes que parmi toutes les formes il lui revient en propre d'indiquer cet après-mûrissement de la parole étrangère et les douleurs d'enfantement de la sienne.
(*AT*, pp. 108-109; trad. A. Berman)

Le destin de l'œuvre est inséparable du devenir de la langue à laquelle elle est soudée d'un lien infrangible scellé dans l'*Innigkeit*

qui intériorise toute l'histoire de la langue comme « forme de vie » et qui, précisément, voit éclore ses fruits tardifs dans les diverses livrées auxquelles les langues de traduction la destinent sans que l'une d'entre elles ne puisse en percer le noyau. Ce destin, en effet, est infini, alors que les traductions, elles, aussi accomplies se veuillent-elles, sitôt écloses, connaissent un éphémère rayonnement appelé à s'étioler et à s'éteindre avec la rumeur du siècle, comme si elles étaient congénitalement vouées au déclin, à l'obsolescence. Pourquoi en est-il ainsi?

Berman avoue qu'il n'est pas facile de répondre à cette question. Il avance une première hypothèse : « le rapport de l'œuvre traduite avec sa langue (la langue traduisante) n'est pas d'intimité. Le texte traduit n'habite pas sa langue » (*AT*, p. 110). Autrement dit, l'œuvre traduite *fait corps* avec son époque, qui marque un stade de l'évolution de la langue, et une fois celle-ci révolue, ce spécimen est rejeté comme un *corps étranger*. On peut aisément subodorer dans ma formulation un relent de cet *hyper-platonisme* qui court en filigrane de la prosodie benjaminienne. La traduction n'est que le « précipité » d'un état de la langue. D'où le réquisit récurrent : la *retraduction* qui achemine dans un espace de résolution plus décisif les virtualités encodées dans la forme originale de l'œuvre et qui conjure l'effet de fossilisation qui pèse sur ses contours en l'extradant aux confins d'une nouvelle constellation temporelle. La traduction, qui n'est pas qu'un artéfact, mais une forme inscrite dans une courbe de vie, n'est cependant pas susceptible d'encourir ce que Benjamin appelle la *Nachreife*, bref de connaître la félicité d'une « post-maturation » (ou « après-mûrissement » dans les mots de Berman). Sa langue est déracinée. Ce n'est pas un défaut ou une carence, plutôt un indicateur transparent de la vie des formes, de leur historicité. Cette périssabilité de la traduction, écrit Berman, « révèle en creux les mouvements positifs et féconds qui la provoquent », et il n'est du reste

aucun lieu aussi transparent qu'elle pour le révéler. L'obsolescence d'une traduction atteste, signale, marque l'« après-mûrissement » de la langue et de l'œuvre étrangère, comme elle atteste, signale, marque les « douleurs d'enfantement » (*Wehen*) de sa propre langue. C'est au vieillissement de la traduction que nous mesurons que notre langue (et celle de l'original) sont entrées dans un autre temps de leur histoire. (*AT*, p. 111)

Ce qui démarque la « force » de l'œuvre, le « noyau brutal » de la langue de l'œuvre, c'est son *oralité*. C'est la matière vive de toute poésie. Et la pierre de touche, mais l'épreuve décisive aussi, de toute traduction. C'est pourquoi, si une traduction peut se révéler propice et tomber tel un fruit mûr de l'« arbre » du texte profane au moment opportun, il ne saurait alors être question d'une « ressemblance » (*Ähnlichkeit*), mais essentiellement de « parenté » (*Verwandtschaft*). Comme l'écrit Benjamin, « si dans la traduction la parenté des langues s'annonce, cela a lieu tout autrement que par la vague ressemblance de la reproduction et de l'original – *Wenn in der Übersetzung die Verwandtschaft der Sprachen sich bekundet, so geschieht es anders als durch die vage Ähnlichkeit von Nachbildung und Original* » (*AT*, p. 113; trad. A. Berman). Mais il n'est pas davantage question de généalogie, du genre de celle qui lierait, par exemple, les langues de souche romane au giron latin. Benjamin songe plutôt ici à une parenté « supra-historique » – *überhistorische* :

Vielmehr beruht alle überhistorische Verwandtschaft der Sprachen darin, daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und zwar dasselbe gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist : die reine Sprache.

Bien plutôt toute parenté supra-historique des langues repose sur ceci qu'en chacune d'elles comme un tout, à chaque fois, une chose et certes la même est voulue-dire (*gemeint*) que néanmoins aucune d'elles isolément, mais seulement la totalité de leurs intentions qui se complètent mutuellement, ne peut atteindre : la pure langue.

(*AT*, p. 114; trad. A. Berman)

Die reine Sprache. Le mot est lancé. Pour Berman, c'est l'expression centrale du prologue. Certes, à mon sens, un point névralgique de confluence de toutes les langues en première analyse, un point insaisissable comme tel puisqu'il n'est que pure anticipation messianique. En vérité, nous pénétrons ici la zone plus dense de sa spéculation qui saisit l'essence de la langue à travers le prisme d'une eschatologie messianique sous-tendue par la double optique d'un devenir et d'un déclin, d'une croissance et d'une perte irrémédiable de cette essence dont la restauration n'a pour toute

chance que l'ouverture à l'infini qui se dessine à travers le frayage diasporique d'une « *faible* force messianique » dont le point de fuite s'inscrit dans le *descendendo* immémorial des langues. Cet arrière-plan est essentiel à la compréhension de la pensée de Benjamin qui, en dépit de son apparente dégaine rhapsodique, est marquée par une constance souveraine, telle qu'en témoignent ces lignes tirées de l'assemblage percutant des gloses qui composent son essai « Sur le concept d'histoire », rédigé dans les premiers mois de 1940, peu de temps avant qu'il se résolve au suicide à la frontière franco-espagnole, harassé de fatigue et se croyant traqué par les cerbères de la Gestapo : « Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordé une *faible* force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention » (*Œuvres III*, pp. 428-429).

Mais prenons d'abord acte de ces distinctions préliminaires : « *La reine Sprache* n'est pas une catégorie abstraite, n'est pas le langage présent dans toutes les langues » (*AT*, p. 114). C'est pourquoi Berman traduit *reine Sprache* par « pure langue » et non par « pur langage ». C'est cette dernière solution qu'Alexis Nouss et moi avons adoptée dans la traduction que nous avons proposée et publiée en 1997. Je crois que c'est une erreur de notre part, n'ayant pas suffisamment mesuré la portée de cette option. Celle-ci renverrait plutôt au *logos* sous-jacent à toute construction langagière et qui constitue son indice de *logicité*, tel que postulé par les tenants de la pensée analytique développée dans le cadre épistémologique de l'École de Vienne ou encore par Hermann Broch, un contemporain de Benjamin⁵. Ce dernier en appelle

5 Berman nous réfère à un texte de Broch (1966) sur la traduction, où ce dernier affirme que si la traduction est possible c'est « parce que dans toutes les langues existe un *logos* formé d'un ensemble x de structures syntaxiques, grammaticales et catégoriales qui constitue les langues comme langues, préexiste aux langues » (*AT*, p. 115, note 19). Je me permets de renvoyer à un texte encore plus explicite où Broch expose l'ensemble des postulats qui fondent sa réflexion épistémologique, un essai datant de 1946, de la seconde période, « américaine », de 1942 à 1951, consacré aux écrits sur la théorie de la connaissance et la psychologie des masses, « Des unités syntaxiques et cognitives » [« Über syntaktische und kognitive Einheiten »]. (v. Broch, 2005, pp. 129-214)

plutôt ici à l'écllosion anticipée d'une langue qui serait parlée par tous, « l'idée de la prose » elle-même, écrit-il⁶, qui célèbre son propre vouloir-dire, « la langue que chaque langue veut-dire, et ne dit pas » (*AT*, pp. 114-115). Non pas une langue de plus, à coup sûr rien de tel qu'une épure châtiée d'une langue purgée de ses scories idiolectales, encore moins quelque *lingua franca* dont la puissance d'attraction et la force de diffraction véhiculaire happeraient dans son orbite tout rejeton, tout agrégat vernaculaire, car, comme le souligne Berman, « ce qui habitait constamment Benjamin, ce n'était pas l'idée d'un *logos* universel, mais le désir de la *pure langue* in-communicative et in-transitive dont, dans "Sur le langage en général et sur le langage humain", il avait fait l'apanage originel de l'homme – de l'homme avant la chute dans le langage communicatif et multiple » (*AT*, p. 115).

À l'instar de Hamann et de Herder avant lui, Benjamin déporte la « révolution copernicienne » opérée par Kant sur le plan des formes « pures » de l'intuition et de l'appareil catégorial qui lui est assorti au sein de l'analytique transcendantale, sur le plan du langage, largement négligé par Kant, pour le projeter dans l'horizon d'une eschatologie messianique ressourcée aussi bien par l'herméneutique kabbalistique que par le « pur chant » hölderlinien : « Au *Bald sind wir Gesang* [Bientôt nous serons chant] prophétique de Hölderlin pourrait correspondre secrètement l'annonce messianique, chez Benjamin, de la "pure langue" » (*AT*, p. 116). Le *rein* de la *reine Sprache* en appelle sans doute au fantasme d'une langue adamique virginale, non entachée

6 Dans l'une des notes préparatoires aux thèses qu'il énonce dans son essai « Sur le concept d'histoire », on peut lire ce passage cité par Giorgio Agamben (1986, p. 793) : « Le monde messianique est le monde de l'actualité totale et intégrale. Ce n'est qu'en lui qu'existe une histoire universelle. Ce qui est appelé aujourd'hui de ce nom, ne peut être qu'une sorte d'espéranto. Rien ne saurait lui correspondre tant que la confusion née de la tour de Babel subsiste. C'est qu'elle suppose une langue dans laquelle tout texte d'une langue vivante ou morte doit pouvoir être intégralement traduit. Ou mieux encore, elle est cette langue elle-même. Non comme langue écrite, mais comme la langue célébrée, fêtée. Cette fête est purifiée de toute cérémonie et ignore les chants. Sa langue est l'idée de la prose elle-même, qui est comprise de tous les hommes, comme la langue des oiseaux est comprise des enfants nés un dimanche ».

des maculations de la postérité babélique, mais ne réfère surtout pas à quelque *logos* universel préexistant ontologiquement à toutes les langues. Comme le souligne Berman, « *rein* signifie aussi : vide, intransitif. La pure langue, c'est la langue qui ne véhicule pas de contenus, la langue qui repose en elle-même et n'est pas un moyen en vue de... », bref, « les "formes pures" de la raison sont "vides" tant que ne vient pas les remplir la "rhapsodie des sensations", et la poésie, devenue chant, ne chante pas ceci ou cela : elle est "pur" chant, chant intransitif – sans contenu et sans visée extérieure à lui-même » (*AT*, pp. 116-117).

Je crois personnellement que le propos de Benjamin est loin d'être ancré dans quelque vague nostalgie d'un idiome idyllique, configuré dans la trichotomie mythique de la langue adamique, de la chute de Babel et de la parousie « pentecostale ». Il serait plutôt aimanté par le coefficient de « futurition », l'anticipation messianique d'une langue affranchie de toute instrumentalisation adventice qui la réduirait à la forme logique de la proposition sanctionnée par une grammaire universelle, une manière de domestication au profit de la seule fonction communicationnelle, la transitivité d'un langage référentiel. Le « saut de l'ange » qui est ici requis exige de passer d'une conception sémiotique du langage à la perception métaphysique d'une dynamique non-linéaire qui nourrit secrètement la diaspora des idiomes dispersés à la grandeur de l'œkoumène terrestre et qui sollicite la quête d'un faisceau d'harmoniques entr'aperçues dans le momentum traductionnel. Je vais tenter d'être plus clair : la traduction offre une lucarne privilégiée pour pressentir le désir immémorial du vouloir-dire auquel aspire toute construction langagière et qui n'y transparaît qu'à l'état de vestige, de pure épiphanie fugitive, intangible, suivant les lignes brisées de la dissymétrie qui rançonne la tentative pour ménager une interface entre les langues.

Ici, j'ouvre à nouveau une brève parenthèse pour tendre une clef nous permettant de pénétrer au cœur de la poétique de Benjamin. Ma façon de libeller la question fait écho au schématisme kabbalistique qui sous-tend toute l'imagerie mise à contribution par Benjamin dans son prologue. Suivant le mythe

cosmogonique élaboré par Isaac Luria⁷, l'idée d'une dispersion originelle des « étincelles » de l'énergie divine, qui était pure lumière incréée, suite à la contraction (*tsimtsum* ou *zimzum*) de la déité insondable, l'*Ein-Sof* ou l'Infini, donc à son retrait hors du champ dimensionnel (*maqom*) pour ménager l'espace primordial, le *reshimu*, et l'irradier de sa force créatrice, serait la conséquence de l'éclatement des « vases » (*shevirat ha-kelim*) où était contenue cette énergie et qu'il incombe à l'homme de « réparer » (*tikkun* : réparation, restauration, rédemption), notamment en méditant sur l'essence du langage comme réceptacle de la révélation et en faisant l'apprentissage de divers niveaux d'interprétation s'ajustant à la justesse des « Noms divins ». Bien que Berman nourrisse étonnamment une âpre résistance à l'endroit de cette tangente de sa poétique, les symboles de cette dramaturgie cosmique imprègnent de part en part l'essai de Benjamin et commandent la vision du langage qui sous-tend l'écheveau des thèses péremptoires qu'il nous assène parfois sans coup férir, comme si cela allait de soi. Une influence très marquée est celle de son ami Gershom Scholem, qui allait devenir le principal excavateur des textes de la tradition mystique juive en Occident, plus spécialement de la branche kabbalistique. Non moins importantes furent leurs lectures et discussions subséquentes de l'ouvrage magistral du kabbaliste chrétien Franz Joseph Molitor (1779-1860), *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, en quatre volumes dont le premier parut en 1824 et le quatrième en 1853 (v. Katharina Koch, 2006). Non seulement cet ouvrage a-t-il eu un ascendant marqué sur l'élaboration de la mystique du langage de Benjamin, mais il a aussi largement influé sur la conception iconoclaste du matérialisme dialectique qui supporte son concept de l'histoire comme « catastrophe » traversée par le songe d'une eschatologie messianique (v. Bram Mertens, 2007; Éric Jacobson, 2003, section II).

Pour clarifier la nature du rapport que Benjamin entrevoit lorsqu'il évoque *die reine Sprache*, j'aimerais ici effectuer un bref détour et introduire un élément qui m'était apparu très révélateur

7 Pour un excellent aperçu sur la doctrine kabbalistique de ce rabbin ayant évolué à Safed en Haute-Galilée (1534-1572), v. Fine (2003).

dans l'un de mes travaux antérieurs déjà publiés (Lamy, 1997, pp. 144-145) et qui devrait apporter un éclairage supplémentaire au commentaire de Berman qui, dois-je le répéter, est déjà d'une éclatante clarté. Quand j'ai initié le projet de retraduction de l'*Aufgabe* en 1995, lors de l'établissement de l'appareil critique, qui a fini par être assez copieux, j'ai cru bon scruter le *Nachlass* de Benjamin, la masse assez imposante des écrits posthumes dont une partie, malheureusement, fut perdue lors de sa fuite vers l'Espagne. Pour ne pas me perdre dans ce dédale, je me suis concentré sur les écrits immédiatement contemporains de la rédaction de « La tâche du traducteur ». Deux textes ont retenu mon attention, que j'ai aussitôt traduits et intégrés à l'appareil critique accompagnant la nouvelle traduction qu'Alexis Nouss et moi avons acheminé vers *TTR*, soit une brève notice sur le *modus essendi* caractérisant le lien du signifiant au signifié chez Duns Scot; le second texte, un fragment plus long intitulé provisoirement *Sprache und Logik*, vraisemblablement rédigé en 1920-1921, est formé d'une matière nettement plus dense et complexe, dont la traduction fut pour moi un mélange exquis de tortures et de délices. Au fil d'une rumination parfois passablement abstruse, que j'ai néanmoins pu percer à jour, Benjamin nous entraîne vers une considération qui concerne directement la question qui nous occupe ici. Pour couper au plus court, Benjamin, loin de chérir la nostalgie d'une langue ancestrale idyllique, rappelle que la multiplicité des langues se présente comme une pluralité d'essences. Cet état de choses, poursuit-il, n'est pas la conséquence d'une dégradation, d'une dégénérescence ayant affecté une langue première, unique, qui eût été en possession de locuteurs issus on ne sait d'où, mais plutôt l'indice composite de la perte progressive de la puissance d'évocation de l'harmonie régissant originellement le rapport entre des langues qui sont multiples par essence, cette essence n'étant autre que celle de l'histoire. La doctrine des mystiques, écrit-il,

[...] ne peut aller dans le sens de sa [la vraie langue, *die wahre Sprache*] 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 offenbaren 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. (Benjamin, 1997b, p. 65)

Fort de cette considération, je ne peux qu'entériner la remarque très judicieuse qu'a formulée Berman en début de parcours, selon laquelle « La tâche du traducteur », aussi bien le texte lui-même que l'opération qu'il vise comme telle, « ne doit pas être rapportée à quelque vague fonction ou rôle, mais à une opération qui concerne la "dissolution" d'une "dissonance" primordiale dans la sphère du langage » (*AT*, p. 40). D'où la gémellité de l'*Aufgabe*, la « tâche » ou l'« abandon » tel que j'ai déjà proposé de la traduire, et de l'*Auflösung*, la solution ou résolution, au sens chimique et musical, que Benjamin a sans doute puisé chez Novalis. Or cette « réparation » ou restauration dans la sphère du langage a partie liée avec l'exil de la teneur de vérité investie dans l'essence du langage disséminée au gré des éphémérides du temps sorti de ses gonds. La trame de l'histoire, qui n'est qu'amoncellement de « ruines sur ruines », n'est que le vestibule d'une parousie incessamment différée dont le point de fuite définit l'horizon infini dans lequel s'est projeté l'imaginaire juif et qui a façonné son profil de navigateur du temps alternatif qui, face au naufrage, s'est hissé sur ce radeau de fortune tressé à même le palimpseste enchevêtré des versets tissant – *feu noir sur feu blanc* (v. Betty Rojzman, 1986) – la mémoire hébraïque : *l'amour de la lettre comme suprême ornement de la vie*. Cette formule, que j'ai forgée, m'est apparue, plutôt m'a été insufflée en rêve lorsque plongé dans le creuset étoilé d'une nuit d'été – *a midsummer night's dream* – après avoir songé à la forme qu'allait emprunter le commentaire que vous lisez présentement. Elle qualifie bien, je crois, la quête mystique de cette harmonie originelle qui tisse de secrètes affinités entre les langues, mais aussi le tact et la minutie qui caractérisent le commentaire d'Antoine Berman, avec lequel nous allons maintenant renouer.

Cahier 6

En quoi et pourquoi la traduction peut-elle jouer un rôle déterminant dans la réactivation de cette harmonie intangible

qui noue une trame secrète entre des langues qui s'excluent mutuellement? Berman fournit un premier élément de réponse : à chaque fois, à partir de deux langues, elle crée une « langue unique » (*AT*, p. 119). L'image du *symbolon*, de la fracture unificatrice, qui est le sens idoine, originel, du terme, qui recoupe le motif de la dissonance où est celée la discrète harmonique configuratrice d'une langue plus ample et aérienne, commence ici à prendre corps. J'anticipe : les langues, une à une et en soi-même, sont les fragments d'une langue fracturée, plus ample et incommensurable à chacune de ses occurrences fragmentaires, tel un vase brisé dont les débris présentent un cas de figure dissymétrique unique, que la traduction s'efforce d'agencer et d'ajuster sans jamais parvenir à configurer l'ensemble qu'elle vise malgré tout. Ce « mode de visée » (*Art des Meinens*), l'*intentio* de la poétique immanente à l'œuvre, doit être distingué du « visé », du référent qui peut être similaire pour deux langues, mais en chacune de celles-ci la donne change du tout au tout quant au « mode de visée ». Benjamin y pressent l'amorce d'un devenir, d'une croissance infinie des langues qui s'entre-fécondent et dont la dynamique transcende la thésaurisation lexicale ainsi que les articulations sémantique et syntaxique du vouloir-dire (*Meinen*) dont toute langue est porteuse dans sa fragmentation. Ce « devenir des langues » est l'essence même de la complémentarité entrevue à l'état embryonnaire dans l'interface traductionnelle. Comme le note Berman, « chaque langue est un unique mode de visée référentiel qui porte en lui, cachée, une *autre* visée, celle de la langue qui, elle, n'aurait plus une telle visée référentielle » (*AT*, p. 125). Cette visée *autre* n'est pas une donnée immuable : à l'instar de l'œuvre qui, au gré de ses migrations dans des constellations langagières parfois aux antipodes de son terreau natal, encourt une régénération salutaire, dans chacune des langues s'opère la percée au sein de cette matrice porteuse du germe de la *reine Sprache* qui, déployant les harmoniques secrètes qui assurent entre autres la « portance » de l'œuvre, se veut un facteur de croissance et un vecteur de métamorphoses, tant et si bien que Benjamin y entrevoit l'approche infinie, indéfiniment différée, du seuil qui investit la traduction de cette vertu rédemptrice frayant sa voie dans le « devenir des langues » qui croissent jusqu'au terme messianique de leur histoire – *die bis an messianische Ende ihrer Geschichte wachsen*. Benjamin, si je puis dire, s'enflamme en nous parlant de la traduction qui s'enflamme (*entzündet*) :

Wenn aber diese derart bis an messianische Ende ihrer Geschichte wachsen, so ist es die Übersetzung, welche am ewigen Fortleben der Werke und am unendlichen Aufleben der Sprachen sich entzündet, immer von neuem die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen zu machen [...].

Mais lorsque, de la sorte, elles [les langues] croissent jusqu'au terme messianique de leur histoire, c'est à la traduction, qui s'enflamme de l'éternelle vie continuée des œuvres (*Fortleben der Werke*) et de l'infinie renaissance (*Aufleben*) des langues, qu'il appartient toujours à nouveau de faire l'épreuve de cette sainte croissance des langues [...].
(*AT*, p. 125; trad. A. Berman)

« Lignes essentielles », nous dit Berman. *Fortleben* et *Aufleben* forment un chiasme (X) où s'entrecroisent vie des œuvres et vie des langues, qui diffèrent dans leur essence et coïncident dans leur manifestation. L'enjeu de la traduction est précisément de faire l'épreuve de ce destin croisé, où l'indice de croissance des langues touche à l'essence du sacré, *das Heilige*, qui, pour Benjamin, lecteur attentif et constant de Hölderlin, zélateur ardent de sa poétique, détermine aussi bien la teneur de vérité investie dans toute langue saisie dans l'angle de déférence qui mesure son écart absolu à la *reine Sprache*, qu'elle intime cette mise à l'épreuve qu'est la traduction dans son essence même, car en elle, à son tour, se mesure « combien ce qu'elle cache est éloigné de la révélation, comment elle [la croissance] peut devenir présente dans le savoir de cette distance – *wie weit ihr Verborgenes von der Offenbarung entfernt sei, wie gegenwärtig es im Wissen um diese Entfernung werden mag* » (*AT*, p. 126; trad. A. Berman). Le savoir de cette distance est lié à la croissance des langues dont la dissémination post-babélique conserve trace de l'essence même du langage comme réceptacle de la révélation. Le vocable *Wachstum*, « croissance », est crucial et, ajouterais-je, paradigmatique. Il dénote une orientation dans la saisie de la distance, le savoir de cette distance à l'origine disséminée dans le foisonnement diasporique des formes langagières. Benjamin, loin d'en quérir et d'en mesurer l'amplitude à l'aune d'un passé absolument révolu, y pressent plutôt ce que je désignerais comme un *index de futurition*, dont le point de fuite concentre en lui les aspirations mutuelles des vernaculaires, leur coappartenance comme force de révélation préfigurée dans l'épiphanie furtive, intangible, de la *reine Sprache*.

À ce point précis de ma discussion du commentaire de Berman, j'oserais y aller d'une formule assez audacieuse : *l'origine est dans le futur*. Ce futur n'est autre que l'accroissement de la complexité dans le règne du vivant comme dans celui des formes langagières qui se traduit entre autres, pour user ici d'un concept-phare de la cosmopoétique des Romantiques d'Téna, par l'« élévation à la puissance » (*Potenzierung*) de leur indice de polysémie comme propriété émergente de l'économie symbolique dont l'homme est le titulaire. Ce coefficient de « futurition » est intrinsèque à l'essence même de la manifestation où le langage agit comme révélateur d'une origine vécue sur le mode de l'anticipation messianique dont la traduction constitue un vecteur essentiel. Berman reprend la métaphore du « vase », image d'extraction kabbalistique comme je l'ai souligné plus haut, et nous prodigue cet éclairage d'une remarquable acuité :

Si nous reprenons la métaphore du « vase », nous pouvons dire que la langue est ce « vase » qui accueille la parole de la Révélation. Ce vase, d'un côté, est trop « petit » pour contenir à lui seul cette parole qui, pour être « contenue », a besoin de la totalité des langues, car seule cette totalité (idéalement infinie) peut accueillir son infinité. La parole de la révélation ne peut absolument pas habiter une seule langue, et c'est pourquoi elle doit être traduite : ainsi réalisera-t-elle extensivement son infinité. La parole de la révélation doit être poly-traduite et poly-retraduite afin de se déployer. Et dans cette interminable poly-retraduction la langue ne cesse – chaque langue ne cesse – de mûrir et d'accéder à un niveau plus « haut ». (*AT*, p. 127)

L'écart pressenti ou appréhendé dans les « douleurs d'enfantement » de la traduction, la part de perte ou le gain inespéré, l'entropie escomptée dans la translation d'une poétique vers une langue-hôte gravitant dans une nébuleuse culturelle tout à fait hétérogène, tous ces augures planant sur l'opération de traduction ne sont que des effets de diffraction, le reflet prismatique de la distance qui lie en permanence les poétiques de la sphère profane à l'aura irradiant du texte sacré, la déférence à la lettre qui conserve son intégrité, son inviolabilité aussi bien dans l'acte de traduction (lecture intensive) que dans la pratique du commentaire (lecture extensive).

Le destin de la traduction en Occident s'est conclu et scellé avec le rapport au texte sacré. Notre croyance ou non croyance à ce caractère sacré de la lettre n'est pas en cause, car c'est une détermination qui transcende toute adhésion, le refus ou la défiance en étant une excroissance peut-être encore plus éloquente. Nous sommes confrontés à un paradigme : l'injonction de traduire la lettre du texte sacré, de toucher l'intouchable avec sa part tacite d'interdit – le *sacer* : l'indemne, l'intact, mais aussi la « souillure », le *numinosum* : le terrifiant – fonde toute espèce de traduction. Ce paradigme fonde aussi le concept de *fidélité*, qui demeure toujours problématique. Pas seulement pour des raisons d'« opacité référentielle », mais bien parce que nous ne pouvons nous abstraire de la relation d'asymétrie qui nous lie à la lettre du texte révélé : nous ne disposons d'aucun point archimédien d'où nous puissions contempler cette *Urszene*, cette « scène primordiale » et ainsi comparer l'incomparable.

Le caractère sacré du texte révélé est, si je puis dire, une espèce d'étalon-fantôme qui hante la psyché traductrice, fixant les paramètres de son aire de jeu et les critères volatiles de sa fidélité à l'original jusque dans la sphère profane. Le concept de traduction chez Benjamin se nourrit à ce cordon ombilical. C'est une matière ligieuse très noueuse dont les veines s'ouvrent sur des profondeurs abyssales qui nous reportent à un passé immémorial ou, pour le dire à la manière d'Emmanuel Lévinas, s'inscrivent dans « la trace d'un passé qui ne fut jamais présent », pure matière en fusion sertie dans les interstices des versets hébraïques. La propriété archétypale du texte sacré est sa *poéticité* : cette plasticité éminente de la forme qui peut conserver son intégrité tout en agréant et en habilitant un concert de métamorphoses appelées à déployer ses harmoniques secrètes. La poéticité de la langue saisie dans son caractère sacré, qui déborde le texte révélé pour s'étendre au chant des nations, est l'« idée de la prose » elle-même, le fraying intempestif de la *reine Sprache* qui ne peut éclore qu'à l'état de vestige, car elle appelle la totalité des langues, l'horizon sans cesse élargi où se projette le *descendendo* infini des langues, alors que nous demeurons orphelins de toute origine et que le paradis est à jamais perdu :

Dans la traduction de la lettre de l'œuvre sacrée, sa [du traducteur] propre langue subit une mutation décisive qui l'emporte au-delà d'elle-même, avec un point de non-retour à ce qu'elle était *avant*. Dans la vie d'une langue, la traduction du texte « sacré » étranger marque une césure. Cela veut dire : la langue traduisante devient religieuse. Ou encore : la lettre étrangère réceptacle du « sacré » s'imprime en elle, la marque de son empreinte. Par la traduction, elle devient « vase » et « réceptacle » d'une « parole » qui est à la fois tout entière contenue dans sa langue d'origine et ne cesse de vouloir en déborder. (*AT*, p. 130)

Cahier 7

Nouveau paradoxe : la traduction, saisie dans l'angle de déférence du langage comme « forme de vie » et de l'œuvre comme entité douée d'une autonomie propre qui l'amène à « survivre » (*überleben*) à sa donne initiale et à franchir les frontières des langues tout en conservant indemne la teneur concentrée dans son noyau, est elle-même une créature « amphibie » : bien qu'elle ne puisse prétendre à une durée autre que transitoire, elle ne « renonce pas à s'orienter vers un stade ultime, définitif et décisif de tout édifice de langue – *verleugnet nicht ihre Richtung auf ein letztes, endgültiges und entscheidendes Stadium aller Sprachfügung* » (*AT*, p. 131; trad. A. Berman).

Benjamin nous projette aussitôt dans une sphère éthérée, plus aérienne – « platonicienne », observe Berman – dont l'atmosphère subliminale n'est sans doute pas étrangère à son incubation des arcanes poétiques de Novalis. Mais lisons d'abord cette phrase d'une incroyable densité :

In ihr wächst das Original in einen gleichsam höheren und reineren Luftkreis der Sprache hinauf, in welchem es freilich nicht auf die Dauer zu leben vermag, wie es ihn auch bei weitem nicht in allen Teilen seiner Gestalt erreicht, auf den es aber dennoch in einer wunderbar eindringlichen Weise wenigstens hindeutet als auf den vorbestimmten, versagten Versöhnungs- und Erfüllungsbereich der Sprachen.

En elle [la traduction] croît (*wächst*) l'original dans une atmosphère de la langue pour ainsi dire plus haute et plus pure,

dans laquelle, il est vrai, il ne peut vivre à la longue, de même qu'il ne l'atteint pas, tant s'en faut, dans toutes les parties de sa structure (*Gestalt*), mais vers laquelle cependant il fait au moins signe sur un mode étonnamment insistant, comme le domaine prédéterminé et refusé de la réconciliation et de l'accomplissement des langues.
(*AT*, p. 132; trad. A. Berman)

À mon sens, ce qui est avancé dans le premier membre de phrase fait écho à un leitmotiv de la poétique élaborée par Friedrich Schlegel et Novalis, qui est marquée par un processus d'infinitisiation de la forme finie, inachevée, de l'œuvre et qui en appelle à la « versabilité » infinie des formes, bref au métissage et à la permutation des genres où l'œuvre atteint sa plénitude en réalisant sa propre limite. Cette finitude avouée de l'œuvre, loin de se résoudre en un principe de clôture, se prodigue plutôt comme ouverture à une potentialisation infinie de son propre inachèvement. Le concept-clef ici est la *Potenzierung*, que j'ai mobilisée plus haut – la potentialisation ou, comme je préfère la traduire, l'« élévation à la puissance » d'une forme délibérément fragmentée dont l'inachèvement aspire à l'évocation ultime d'une « langue stellaire ». Sa maîtrise d'œuvre, empreinte d'une ironie critique attisée par le *Witz*, le trait d'esprit incisif qui nous rappelle l'*acumen* dans l'« art topique » ou la rhétorique des Anciens, ne peut aspirer à l'absolu qu'en se sachant pétrie d'une finitude où couve l'infinie « versabilité » de la chaîne réflexive qui lie ses agrégats en une constellation multipolaire de résonances et d'harmoniques enfouies dans l'épaisseur de la langue native dont la traduction, entre autres, saura éveiller les germes pour les féconder et procéder à leur « pollinisation » (Novalis). Ce processus d'infinitisiation se caractérise donc par l'« élévation à la puissance » (*Potenzierung*) et l'amplification (*Erweiterung*) d'une multiplicité indéfinie de monades réflexives formant un univers spéculaire (de *speculum* : miroir) dont les innombrables plans de réfraction sont disséminés à travers la cristallisation de fragments critiques qui chacun fixe en lui-même un microcosme entier de la réflexion, qui est pure mobilité des formes poétiques, ce que signifie du reste la notion de « versabilité » des genres qui en appelle à leur décroissement et à la mixité prosodique (v. Berman, 1984).

Je suis persuadé que le propos de Benjamin s'inscrit dans cette mouvance. Mais en évoquant cette « atmosphère de langue plus haute et plus pure », ne fait-il que reconduire le primat de l'idéalité du sens, qui est le fer de lance de la métaphysique d'inspiration platonicienne? J'en doute. Du reste, comment la langue de traduction pourrait-elle se vouloir plus aérienne et sublime de quelque façon que la facture qui colle à la peau de l'original? Beauté éphémère, comme le papillon échappé de sa chrysalide. Car c'est là la différence, qui casse le joug platonicien. C'est une atmosphère raréfiée, dans laquelle la teneur de l'original ne peut vivre longtemps, n'atteignant qu'une fraction, une portion congrue de la visée qui s'y profile furtivement, qui lui est octroyée à la faveur de cette « élévation à la puissance » que la ponction créatrice de la traduction avalise avec cette nouvelle livrée de l'original, lequel ne peut prétendre au stade ultime de son aspiration qui, forte d'une étonnante insistance, ne fait qu'effleurer, sinon toiser au gré d'une combinatoire d'éléments tirés de sa *Gestalt*, le seuil messianique de la réconciliation et de l'accomplissement des langues.

C'est de cela dont il est question ici : le jalonnement infini de la poussée vers ce royaume où la langue cesse de communiquer quoi que ce soit, se voit totalement et intégralement dés-instrumentalisée pour advenir comme pure signifiante déliée de l'écart entre signifiant et signifié. Tant s'en faut, néanmoins, surtout à la lecture de ce passage éminemment difficile, que nous allons lire, qui est comme une mise en abyme de l'essai de Benjamin. Car il nous entraîne dans les profondeurs de l'opération de transmutation qui est secrètement visée par toute traduction et qui départage, d'un côté, la « teneur » (*Gehalt*), l'extrême degré de condensation, centripète, qui soude la forme à l'original, et l'amplitude centrifuge de ce fragment de langue « plus haute », et, par ailleurs, toute considération d'un « contenu » (*Inhalt*) asservi à un mandat de « communication » (*Mitteilung*), mais qui démarque aussi l'unité infrangible de la facture de l'original, l'unicité du rapport à sa « lettre », de cette parure, de cet ornement plus ample que le noyau (*Kern*) où se concentre la teneur de l'original, la forme de la langue traduisante, qui vise la splendeur du royaume, mais qui s'y brise dans son élan, qui la laisse appauvrie, comme à l'abandon (*Aufgabe*), « forcée et étrangère » (*gewaltig und fremd*) :

Den erreicht es nicht mit Stumpf und Stiel, aber in ihm steht dasjenige, was an einer Übersetzung mehr ist als Mitteilung. Genauer läßt sich dieser wesenhafte Kern als dasjenige bestimmen, was an ihr selbst nicht wiederum übersetzbar ist. Mag man nämlich an Mitteilung aus ihr entnehmen, soviel man kann und dies übersetzen, so bleibt dennoch dasjenige unberührbar zurück, worauf die Arbeit des wahren Übersetzers sich richtete. Es ist nicht übertragbar wie das Dichterwort des Originals, weil das Verhältnis des Gehalts zur Sprache völlig verschieden ist in Original und Übersetzung. Bilden nämlich diese im ersten eine gewisse Einheit wie Frucht und Schale, so umgibt die Sprache der Übersetzung ihren Gestalt wie ein Königsmantel in weiten Falten. Denn sie bedeutet eine höhere Sprache als sie ist und bleibt dadurch ihrem eigenen Gehalt gegenüber unangemessen, gewaltig und fremd.

Celui-ci [ce royaume], il ne l'atteint pas complètement, mais en lui réside ce qui dans une traduction est plus que de la communication. Précisément ce noyau essentiel se laisse déterminer comme ce qui, en elle [la traduction], n'est pas à nouveau traduisible. Si l'on peut en effet extraire d'elle de la communication et la traduire, ce vers quoi le travail du vrai traducteur s'orientait reste intouchable. Cela n'est pas transmissible (*übertragbar*) comme la parole poétique (*Dichterwort*) de l'original, parce que le rapport de la teneur (*Gehalt*) à la langue est tout à fait différent dans l'original et dans la traduction. Si celles-ci forment dans le premier une certaine unité comme le fruit et sa peau, la langue de la traduction enveloppe (*umgibt*) sa teneur comme un manteau royal aux larges plis. Car elle signifie une langue plus haute qu'elle-même et reste par là, face à sa propre teneur, inappropriée, forcée et étrangère.

(*AT*, pp. 139-140; trad. A. Berman)

Le roi est nu sous son royal manteau aux larges plis. Cette nudité est précisément ce qui n'est ni transmissible, ni transférable. Qu'est donc cette « teneur », ce *Gehalt*? Assurément pas un « contenu », *Inhalt*. Pour trancher au plus vif, je vais faire l'économie de l'explication de Berman, qui m'apparaît quelque peu tâtonnante. Derechef, qu'est cette « teneur », ce *Gehalt*? Nous le savons tous par instinct. Prenons le vocable portugais (galicien) *saudade*. Nous, locuteurs non lusophones, pouvons toujours imaginer quelque mélancolie, ou nostalgie, ou vague à l'âme, spleen ou

blues, mais ce n'est pas ça. La *saudade* est la *saudade*. Sa « teneur » est impénétrable hors de sa propre aire de jeu et ne peut, si je puis dire, être « relocalisée » par voie d'équivalence : elle procède d'une unité organique comme celle qui unit le fruit à sa peau. Rien de tel qu'un « contenu » ici, qui saurait faire les frais d'une translation, d'un déplacement d'un point A vers un point B. Ça ne voyage pas. La traduction devra procéder autrement. S'orienter vers la forme, par exemple.

Pour anticiper sur une formulation que l'on va rencontrer plus loin dans le prologue de Benjamin, cette « teneur » organique qui condense dans le vocable l'unicité de la forme et l'occurrence de son expression présage de l'atteinte ultime de l'opération de traduction qui consiste à « faire du symbolisant le symbolisé même – *das Symbolisierende zum Symbolisierten selbst zu machen* ». J'irais plus loin : ça colle non seulement à la langue ou au vocable, comme le voudrait Benjamin, qui est nominaliste et essentialiste, mais à l'usage qui en est fait, incluant la translation inopinée d'éléments de vocabulaire dont l'usage se cristallise et se canonise sous de tout autres auspices dans l'aire culturelle où ils sont transplantés. Prenez le concept de « déjà vu ». Il fonctionne essentiellement en anglais – quoiqu'on m'ait confié que c'est le cas aussi en portugais, et sans doute dans d'autres langues, je ne sais trop – qui l'a greffé et incubé à partir de vocables de la langue française, où ils ne forment pas même une locution, n'étant que la juxtaposition d'un adverbe et d'un participe passé modalisé par cet adverbe. Son introjection dans le lexique anglais est si aboutie qu'un traducteur désireux de faire « passer » cette locution en français aurait maille à en gérer la « teneur », ne pouvant même l'apprêter à l'aide d'une prothèse du genre [en français dans le texte], car ce n'est plus un terme français, même si ces éléments y fonctionnent très bien comme morphèmes. La « teneur », l'unité insécable qui lie le vocable à sa gestation immanente dans cette matrice indigène qu'est une langue qui est aussi hôtesse d'implants métis, est cela même qui fait que certains termes sont investis d'une aura indélébile, inductrice d'un effet de distanciation qui désempare la traduction, qui les en immunise en quelque sorte, car la concentration nucléaire de leur teneur est si dense qu'ils deviennent des espèces de polyèdres sémantiques dont chacun peut explorer telle ou telle autre facette. Je songe ici

à des termes comme *tao*, *logos*, *satori*, *nirvana* et tout un florilège d'« intraduisibles »⁸.

Je me permets de glisser une hypothèse de mon cru, de nature essentiellement intuitive : plus la concentration nucléaire de la « teneur » d'un vocable est dense plus puissant et étendu est son coefficient de polysémie. Le terme grec *logos* est de cet acabit : sa densité sémantique est telle qu'elle est susceptible de générer un spectre optimal de cas de figures dont l'éclosion est une propriété émergente de la traduction qui actualise une propension endogène à sa teneur originelle mais qui ne peut être réalisée qu'à la faveur de sa migration dans un milieu exogène où elle est appelée à encourir une métamorphose qui l'instaure dans une forme plus définitive et décisive, mais qui est vouée aussi à être révolue une fois éclos. Bémol important : ce genre d'hypothèse n'est viable qu'en acceptant l'ontologie du langage mise de l'avant par Benjamin, qui n'est absolument pas solidaire de l'arbitraire du signe. La conséquence est immédiate : vue sous cet angle, la traduction ne peut simplement remplir une fonction, communicationnelle ou autre, ni être logée dans un sous-ensemble de l'activité sémiotique, bref se soumettre à un impératif extérieur à celui, catégorique, qui lui est assigné, intimé dans la projection hyperbolique du messianisme sécularisé auquel l'associe Benjamin, à savoir œuvrer, dans la finitude même de son extension, dans un horizon qui la transcende, en quoi « elle signifie une langue plus haute qu'elle-même » (*sie bedeutet eine höhere Sprache als sie ist*), à l'encontre de laquelle, dans son élan, sa poussée, elle se brise. « Cet être-brisé, écrit Benjamin, interdit une transmission qui, en même temps, est inutile – *Diese Gebrochenheit verhindert jede Übertragung, wie sie sich zugleich erübrigt* » (*AT*, p. 142; trad. A. Berman).

La traduction ne transmet rien, ne communique rien : elle n'est qu'un fragment éclaté d'une langue plus haute. La traduction est une « magnification » – qui peut opérer aussi bien, à mon sens, par voie de raréfaction ou de dilatation, de densification ou de

8 J'en profite pour souligner au passage quel superbe instrument nous a été fourni avec le *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (Cassin, 2004); la plaquette de présentation en ligne de l'ouvrage reproduit entre autres l'article consacré à « *saudade* », qui est excellent et fort bien documenté.

dilution – qui est appelée à se briser, à se fracturer sous le ressac des éphémérides temporelles. Elle pointe en direction d'une langue plus haute et elle se brise dans cet élan et se fracture en une facture paradoxalement plus définitive et décisive. C'est pourquoi une traduction ne peut être traduite : elle est définitivement finie. D'où cette ironie fabuleuse relevée par Berman : « plus périssable que les œuvres, la traduction “transplante” l'œuvre sur un terrain plus définitif, plus définitif en ce sens qu'une fois installée là, l'œuvre ne peut en être délogée *via* une traduction. L'ironie ici est que le périssable soit, en un sens, plus “définitif” que l'impérissable. Qu'à la grandeur *naturelle* de l'œuvre (fruit et robe) s'oppose la grandeur *non naturelle* de la traduction (manteau royal) » (*AT*, p. 143).

Si le destin d'une œuvre s'accomplit dans la traduction, le destin d'une traduction est d'être « supplantée » par une autre traduction. Le rapport de la teneur à la langue dans l'original est fusionnel, un état de nature, celle de la traduction, d'ordre symbolique, comme le « manteau royal » est emblématique d'une dignité plus haute, plus grande et plus étendue que la personne physique du roi. Que la traduction aspire à pénétrer le noyau de cette « teneur » qui soude le signifiant au signifié est non seulement légitime mais est l'essence même de la pulsion de traduction, de l'*Übersetzungstrieb* évoquée par Novalis. Cette poussée vers le noyau, la « teneur » de la langue imprimée à la lettre de l'original et son « élévation à la puissance » dans la chaîne réflexive des traductions incessamment remises sur le métier, s'inscrit dans la mouvance de la percée vers le royaume messianique symbolisé par la croissance « sacrée » des langues où se concertent les fragments épars des harmoniques disséminées à tout venant suite à l'éclatement post-babélien.

Comme le souligne Berman, nous avons affaire ici à une *allégorie* de la traduction. Le manteau royal « ceint » le Roi comme la forme de la traduction, qui vise essentiellement la langue, enveloppe la « teneur » de la lettre scellée dans la facture de l'original. D'où la proposition déjà relevée en amont : *Übersetzung ist eine Form*. Cette proposition, à l'évidence, s'inscrit dans le champ gravitationnel de la cosmopoétique élaborée par les zéloteurs du Romantisme d'Iéna, qui ont littéralement fait

imploser des idées semées par Goethe. Dans la traduction, la langue est primée au détriment de la teneur qui est pour ainsi dire « sacrifiée » au profit de la forme, mais sur un mode *ironique*, celui que les Romantiques ont instillé dans leur « élévation à la puissance » de la forme finie absolutisée dans son inachèvement et sa fragmentation stellaire. L'absolutisation ironique de la forme entraîne la relativisation de la teneur. Je crois personnellement que c'est la clef de la formule énigmatique rencontrée plus haut, selon laquelle pour Benjamin les langues naturelles sont, une à une comme dans leur croissance et fécondation mutuelle, les « débris d'un symbole ». Car, écrit Berman, « dans l'optique romantique, la forme de l'œuvre, ce qui s'érige sur les ruines du contenu ironisé, est symbolique. Elle est *Bedeutung*, signifiant de quelque chose de plus haut qu'elle, et c'est pour les Romantiques l'Idée de l'Art en tant qu'*analogon* des "jeux infinis de la Nature" (Schlegel) » (*AT*, p. 144).

La traduction est elle-même le symbole d'une conquête plus haute qui épuise jusqu'à la pure évanescence la « teneur » originelle de l'œuvre au gré de ses diverses mutations pour en libérer une forme où le symbolisant devient le symbolisé, laissant loin derrière elle la conception de la traduction comme simple translation de contenus entre divers idiomes subordonnés à un régime d'équivalence et à un jeu approximatif de ressemblances, ce qui est le propre des langues conçues comme de simples systèmes de signes référentiels.

La traduction est *forme* parce qu'en elle la teneur est détruite, et que seule y compte désormais le manteau royal de la langue comme signifiant de la pure langue. La traduction « libère » l'œuvre de ce que Novalis appelait la « tyrannie du contenu ». Et assurément, cette langue royale qui reste, par rapport à la teneur, inappropriée, forcée, « étrangère », et qui, dans cette distance, tend à s'éloigner de lui, est *réellement* le symbole de la pure langue, de cette langue qui ne vise et ne signifie plus rien. (*AT*, p. 144)

Cahier 8

Le dilemme qui sous-tend l'allégorie développée tout au long de la « La tâche du traducteur » confronte deux lignes de pensée que

Benjamin s'efforce de conjuguer au fil d'une prosodie qui, nous allons à nouveau le constater, ne tarit de métaphores : d'une part, chez Goethe, la traduction comme métamorphose et « survie » de l'œuvre, et, de l'autre, la vision romantique qui la pose comme destruction « ironique » de l'œuvre en vue de sa transfiguration à travers la chaîne réflexive où se répercute l'écho de la langue de l'original et qui célèbre sa fragmentation et son inachèvement dans le mouvement d'infinitisation qui marque son élévation à la puissance comme pur symbole d'un point de fuite épousant la fêlure de notre finitude. Globalement, nous dit Berman, l'essai de Benjamin n'est autre que « la conceptualisation des intuitions romantiques concernant la traduction. D'autant plus que, selon Benjamin, la pensée romantique – celle de Friedrich Schlegel et de Novalis – est d'essence “messianique” » (*AT*, p. 147).

Je me permets d'ouvrir à nouveau une parenthèse pour mettre en perspective cette coalescence paradoxale qui noue d'un seul tenant et dans une même mouvance l'élévation à la puissance de la forme, son infinitisation, et l'ironie critique qui célèbre sa fragmentation, son inachèvement, que Benjamin porte à l'actif d'un messianisme qui a fait son deuil de toute rédemption immédiate pour la projeter dans l'horizon indéfini d'une croissance exponentielle des langues au gré de la pollinisation des formes poétiques. Le point de tension infinitésimal de ce paradoxe, son nœud gordien, n'est autre que l'index de notre finitude, sa « fêlure » qui ira toujours en s'approfondissant et qui va lézarder l'édifice entier de nos certitudes métaphysiques, s'il en est. Qu'on me permette donc ici d'esquisser une brève généalogie de cet « état de crise » auquel le criticisme kantien donna le branle bien malgré lui, sonnante le glas d'une vérité jusque lors juchée dans le « ciel des idées ».

Observation préliminaire : cette « fêlure du sujet » rompu à l'aveu de finitude dénote une double passivité liée à la condition existentielle de l'homme, celle qui veut que je sois né, que j'aie été « jeté » en ce monde – *geworfen* comme l'écrivit Heidegger – dans l'exclusive de toute décision comme de toute volonté de ma part, et celle encore, seconde passivité, qui me définit d'entrée de jeu comme un être inexorablement voué à la mort, issue à laquelle je ne peux rien. Or cette conscience, parfois fort aiguë,

qui nous assiège mais qui peut aussi nous libérer à certains égards, formait le soutènement tacite de la théorie critique élaborée par l'aréopage de poètes, poéticiens et traducteurs gravitant autour de l'*Athenäum* à Iéna. Mais elle eut un impact encore plus saisissant sur la spéculation de Hölderlin (2006) qui, désireux de percer au cœur de l'essence de la tragédie, du drame attique, s'abandonna à une intériorisation vertigineuse de cette faille béante, tentant alors d'opérer un maillage transversal, commutatif, formant un chiasme (X), entre la fureur dionysiaque, dithyrambique, de l'aurore grecque, le *logos* shamanique des aèdes grecs, et la sobriété apollinienne du couchant, l'agonie de la rationalité en terre d'Europe, consacrant la *Götterdämmerung*, la « désertion des dieux » au crépuscule, dont la figure complexe gouverne ses traductions controversées de Pindare et de Sophocle. Le poète souabe s'est engouffré dans cette « fêlure » qu'avait déjà entrevue Kant lui-même, l'espace d'un éclair vif et sans doute effroyable à ses yeux, en tirant les conséquences de la « révolution copernicienne » qui s'opérait avec son élaboration d'une philosophie transcendante.

C'est ce que démontre à l'envi Gilles Deleuze dans un ouvrage qui a fait époque, *Différence et répétition* (1968). Dans un développement d'une grande virtuosité analytique, Deleuze constate dans un premier temps que « la mort spéculative de Dieu entraîne une fêlure du Je. Si la plus grande initiative de la philosophie transcendante consiste à introduire la forme du temps dans la pensée comme telle, cette forme à son tour, comme forme pure et vide, signifie indissolublement le Dieu mort, le Je fêlé et le moi passif » (*op. cit.*, p. 117). Mais Kant, rationaliste invétéré, n'était pas prêt à souscrire à cette éventualité à laquelle il a lui-même pavé la voie dans sa tentative pour jeter un éclairage décisif sur l'architectonique qui gouverne les opérations d'une pensée qu'on sait désormais résolument finie dans sa capacité même de concevoir l'infini. Il va donc rebuter à poursuivre cette ligne de faille ouvrant sur un abîme insondable : « la fêlure, écrit Deleuze, est vite comblée par une nouvelle forme d'identité, l'identité synthétique active » (*ibid.*). Aussi est-ce Hölderlin qui va s'en saisir et vivre cette secousse sismique avec un singulier paroxysme qui le conduira au seuil de la folie. Comme le note Deleuze, « l'issue du kantisme n'est pas chez Fichte ou chez Hegel, mais seulement chez Hölderlin, qui découvre le vide du

temps pur, et, dans ce vide, à la fois le détournement continué du divin, la fêlure prolongée du Je et la passion constitutive du Moi » (*ibid.*, p. 118). Or cette forme vide du temps qui happe dans sa pure vacuité l'assise rationnelle du Cogito et le Dieu dispensateur d'une création continuée, Hölderlin l'exprime dans une formule lapidaire, mais fort éloquente : la forme vide du temps signifie que « le temps est hors de ses gonds ». Qu'est-ce à dire? Deleuze explicite :

Le gond, le *cardo*, c'est ce qui assure la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu'il mesure (le temps, nombre du mouvement, pour l'âme autant que pour le monde). Le temps hors de ses gonds signifie au contraire le temps affolé, sorti de la courbure que lui donnait un dieu, libéré de sa figure circulaire trop simple, affranchi des événements qui faisaient son contenu, renversant son rapport avec le mouvement, bref se découvrant comme forme vide et pure. Le temps lui-même se déroule (c'est-à-dire cesse apparemment d'être un cercle), au lieu que quelque chose se déroule en lui (suivant la formule trop simple du cercle). Il cesse d'être cardinal et devient ordinal, un pur *ordre* du temps. Hölderlin disait qu'il cesse de « rimer », parce qu'il se distribue inégalement de part et d'autre d'une « césure » d'après laquelle début et fin ne coïncident plus. [...] C'est la césure, et l'avant et l'après qu'elle ordonne une fois pour toutes, qui constitue la fêlure du Je (la césure est exactement le point de naissance de la fêlure). (Deleuze, 1968, pp. 119-120)

Ma vie ne « rime » à rien sauf à cette césure constitutive de la fêlure qui m'arrime à une naissance à laquelle je ne peux échapper, pas plus qu'il m'est loisible de révoquer ma propre mort. Le pacte qui lie l'individu singulier à sa finitude induit une lésion dans l'horizon ontologique, qui le vide de sa substance et le délite de son assise, l'abandonnant à cette magnitude insondable qui se confond avec le silence impénétrable de la nuit cosmique. Nietzsche, pétri de la vision dionysiaque et du déferlement torrentiel des pulsions qu'elle symbolise, va tenter de franchir cet abîme qui l'engouffrera dans l'intuition fulgurante de l'Éternel Retour. Dans un fragment que je cite d'après la lecture pratiquée par Jacques Derrida (1987, p. 53), le visionnaire de Sils-Maria écrit : « Notre monde tout entier est la *cedre* d'innombrables êtres *vivants*; et si peu de chose que soit le vivant par rapport à

la totalité, il reste que, une fois déjà, *tout* a été converti en vie et continuera de l'être ainsi ». Heidegger, pour sa part, va ruminer une « sérénité », littéralement un « laisser-être » (*Gelassenheit*) transi de l'élan résolu du *Dasein* vers le néant constitutif de l'essence même de sa liberté. Benjamin qui, me dois-je de le préciser, a fait ses classes chez Kant⁹ et s'est précocement avisé des enjeux et de la portée de l'analytique transcendantale, va répondre à cette fêlure, à cette dislocation du temps arraché à ses gonds à la faveur d'un messianisme pleinement sécularisé, une logique de *desperado* face au souffle violent du Progrès qui dévore les éphémérides du temps profane en amoncelant ses propres déjections, ruines sur ruines, que contemple à rebours l'Ange de l'Histoire, fort bien campé dans la *Melencolia*, la gravure sur cuivre d'Albrecht Dürer.

9 Benjamin a été fortement influencé par Kant dans ses années de formation. Comme le souligne Jean-Michel Palmier (2006, pp. 477-483). « Benjamin, dès sa jeunesse, n'a cessé de confronter ses propres idées à celles de Kant, véritable socle granitique sur lequel il envisageait d'édifier sa philosophie ». Un écrit de jeunesse, vraisemblablement rédigé en novembre 1917, « Sur le programme de la philosophie qui vient » (Benjamin, 1917, pp. 179-197), propose un débat serré avec l'épistémologie kantienne. Benjamin prend d'abord la mesure du saut hyperbolique accompli avec la purgation préalable de tout dogmatisme au profit d'une pensée critique, pour ensuite considérer le domaine de l'expérience où l'*épistémè* kantienne s'avère plus carencée, s'aliénant la possibilité de produire une métaphysique féconde, en raison notamment de sa prédilection unilatérale pour une vision mécaniste et purement mathématique de la connaissance. Le remède à ce qu'il perçoit comme une espèce de sclérose, de pétrification, emboitant alors le pas aux critiques déjà formulées par Hamann, est de reconsidérer à de nouveaux frais la dimension du langage comme matrice d'une expérience pleinement réfléchie : « La grande transformation, la grande correction à laquelle il convient de soumettre un concept de connaissance orienté de façon unilatérale vers les mathématiques et la mécanique n'est possible que si l'on met la connaissance en relation avec le langage, comme Hamann avait tenté de le faire du vivant même de Kant. D'avoir pris conscience que la connaissance philosophique est absolument certaine et apriorique, que la philosophie est par ce côté l'égale de la mathématique, Kant a entièrement perdu de vue que toute connaissance philosophique trouve son unique moyen d'expression dans le langage, et non dans des formules et des nombres » (*op. cit.*, p. 193).

Dans une opération de « sauvetage », une *Rettung* complètement désillusionnée, hyperlucide, qu'on peut jumeler, *mutatis mutandis*, à une « recherche du temps perdu » et foncièrement irrécupérable, Benjamin va néanmoins tenter de conjurer le nihilisme larvé, diffus, par lequel s'est soldée la dissolution de l'aura nimbant les formes idéelles de l'art. Pour ce faire, il va élaborer avec une profondeur de vue éclatante l'idée d'une *Dialektik im Stillstand*, une « dialectique à l'arrêt » qui cristallise dans une constellation épiphanique, immédiate, formant une césure dans le flux temporel, l'horizon simultané où se télescopent les débris du passé, l'intensité de l'instant présent et le point de fuite indéfini d'un futurible non saturé, ouvert. C'est ce qu'il caractérise comme une « image dialectique », convoquant aussi la notion leibnizienne de « monade » qui condense en elle tout un faisceau de propriétés qui, soudainement, se déversent dans l'horizon simultané de l'actualité : cette « dialectique cristallisée », qui forme une césure dans le mouvement de la pensée, percute, syncope et interrompt le déroulement temporel continu qui n'est en fin de compte qu'une forme vide et abstraite. Dans le *Passagen-Werk*, Benjamin nous livre le fruit de sa réflexion dans une formule d'une remarquable acuité : « Lorsque la pensée s'immobilise dans une constellation saturée de tensions, apparaît l'image dialectique. C'est la césure dans le mouvement de la pensée » (Benjamin, 1989, p. 494)¹⁰.

C'est donc dans la transition infinitésimale, l'analyse micrologique de la « singularité quelconque » que Benjamin va fouir pour y quérir un fragment du symbole brisé où luit une étincelle de cette « faible force messianique », cette énergie

10 Plus haut dans le même développement, Benjamin précisait : « Une image est ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair pour former une constellation. En d'autres termes, l'image est la dialectique à l'arrêt. Car, tandis que la relation du présent avec le passé est purement temporelle, continue, la relation de l'Autrefois avec le Maintenant est dialectique : ce n'est pas quelque chose qui se déroule, mais une image saccadée » (Benjamin, 1989, pp. 478-479). On pourra aisément établir une corrélation entre cette *Dialektik im Standstill*, cette syncope instantanée du continuum temporel hébergeant dans une implosion fulgurée une constellation d'éléments hétérochrones et le point de césure hölderlinien où le temps ne « rime » plus.

transfuge disséminée à travers les époques et qui n'agrée qu'un point de tangence furtive avec les traces d'un paradis à jamais perdu – économie tangentielle qu'on peut pareillement décoder en filigrane de son essai sur la traduction. Même si cela n'est pas immédiatement apparent, à la réflexion, plus patiemment mûrie, ce lien transparait d'évidence et éclaire sans doute des facettes plus absconses, plus heurtées de la spirale dans laquelle nous entraîne la cascade d'affirmations péremptoires qui jalonnent l'essai de Benjamin. Je m'interromps là-dessus, car il y aurait beaucoup à dire, notamment en considération de la facticité patente, indéniable, voulant qu'il existe une pluralité irréductible de langues et qu'une dissymétrie incorrigible affecte le coefficient de félicité rencontrée dans la tentative pour ménager une interface traductionnelle viable entre des vernaculaires tissés de contingences, de métissages impromptus et d'acculturations inopinées, parfois improbables, qui traduisent/trahissent à leur façon tant la richesse que la précarité de notre condition. Mais ce *multivers* formé par les constellations idiomatiques ornant le microcosme langagier affiche aussi une certaine gémellité avec la césure où prend origine la fêlure constitutive du Je abandonné à lui-même, livré à l'abîme d'une liberté orpheline de toute vérité éternelle, une césure sans ancrage, hors de ses gonds, qui n'est autre que l'index de notre finitude. Les langues où nous accouchons d'une mémoire truffée de lapsus sont multiples, inachevées et parfois en souffrance de traduction parce qu'elles sont l'apanage d'êtres qui tentent d'y retracer le signe de leur naissance et d'y apprivoiser la courbe irrépressible qui les destine à la mort.

Renouons donc avec le commentaire d'Antoine Berman. Que ce dernier ait noté une filiation directe avec le cryptomessianisme dont serait imprégnée la spéculation romantique n'est pas fortuit, car c'est à ce stade du texte que Benjamin ouvre les écluses et fait monter les enchères de sa réflexion sur l'essence du traduire dans sa relation co-originelle avec la facture de l'œuvre. Il aborde de front et sans ambages le départage des juridictions respectives du poète et du traducteur. Il engage la discussion en révoquant ce truisme sorti on ne sait d'où, voulant que les poètes s'y entendent tout naturellement en matière de traduction, alors que pour lui elle n'y trouve guère de résonance ou d'espace (*vielleicht am wenigsten Raum*). On n'ignore pas que

la poésie, à tort ou à raison, est souvent associée au domaine de l'indicible, de l'ineffable, alors que la traduction, pour sa part, est parfois réputée être une tâche vouée à l'impossible. Le propos de Benjamin, qui a partie liée avec la dimension du secret, évoquant des harmonies cachées et des affinités électives, nous épargne toute discussion sur ces poncifs plutôt rebattus, qui ne peuvent à mon sens qu'engendrer des débats stériles. Le nouvel enjeu qui se dessine ici, apparemment plus simple, mais non moins litigieux, à tout le moins tortueux, est le partage de la sphère de la *Dichtung*, la juridiction de l'acte poétique, et celle de l'*Übersetzung*, le champ de la traduction.

D'entrée de jeu, Benjamin répudie vigoureusement le caractère « dérivé » qui est accolé à la traduction, qui en ferait tout au plus une « récréation », *Nachdichtung*, une espèce de surgeon ou d'ersatz (*surrogat*) mimétique de l'original. « Pour Benjamin, écrit Berman, la traduction a une *identité* propre, plus qu'une *Nachdichtung*, ce serait une *Überdichtung*, puisqu'elle fait accéder l'œuvre à une "atmosphère de langue plus haute et plus pure". La traduction n'est pas sous le signe du *nach...*, du simple après, mais de l'*über...*, du passage au-delà. Elle se tient sous une *loi* différente de celle de la poésie » (*AT*, p. 148). En l'occurrence, la traduction est une forme propre (*die Übersetzung [ist] eine eigene Form*), une forme qui est exaltée aux dépens de la teneur :

Sie besteht darin, diejenige Intention auf die Sprache, in die übersetzt wird, zu finden, von der aus in ihr das Echo des Originals erweckt wird. Hierin liegt ein vom Dichtwerk durchaus unterscheidender Zug der Übersetzung, weil dessen Intention niemals auf die Sprache als solche, ihre Totalität, geht, sondern allein unmittelbar auf bestimmte sprachliche Gehaltszusammenhänge. Die Übersetzung aber sieht sich nicht wie die Dichtung gleichsam im innern Bergwald der Sprache selbst, sondern außerhalb desselben, ihm gegenüber und ohne ihn zu betreten ruft sie das Original hinein, an demjenigen einzigen Orte hinein, wo jeweils das Echo in der eigenen den Widerhall eines Werkes der fremden Sprache zu geben vermag.

Elle [la tâche du traducteur] consiste à trouver dans la langue où il est traduit cette intention à partir de laquelle, en celle-ci, est éveillé l'écho de l'original. C'est là un trait de la traduction

la distinguant décisivement de l'œuvre poétique, parce que l'intention de celle-ci ne va jamais vers la langue même et sa totalité, mais seulement et immédiatement vers des corrélations de teneur langagière déterminées. La traduction ne se voit pas, comme la poésie, pour ainsi dire, à l'intérieur du massif forestier de la langue elle-même, mais hors de celui-ci, face à lui, et sans y pénétrer, elle appelle l'original, en cet unique lieu où, à chaque fois, l'écho dans sa propre langue peut donner la résonance d'une œuvre de la langue étrangère. (AT, pp. 149-150; trad. A. Berman)

Défilé de la métaphore. Topologie : massif forestier. Résonance : écho. Berman note à juste titre que là où de Gandillac traduit *Bergwald* par « forêt » il faut plus opportunément se saisir du champ sémantique du « massif forestier » : non pas une matière ligneuse et touffue, mais un plan de coupe topologique. Pour qu'il y ait écho, suite à l'appel lancé à la lettre de l'original, il faut qu'il y ait « un espace où le "son" de cet appel puisse se réfléchir et revenir au traducteur enrichi de la "résonance" de l'œuvre. Cet espace ne peut être celui, touffu et opaque, d'une simple forêt, mais celui, plein d'anfractuosités, de plans inclinés, de pentes, de parois rocheuses... du *massif forestier* » (AT, p. 150). Ce massif, poursuit Berman, est marqué par « une irrégularité topologique fondamentale, qui est celle de toute langue *naturelle* ». Et la lettre de l'œuvre, la facture de sa poétique, est située, je dirais intriquée, implantée en son cœur (*innern*), alors que l'opération de traduction s'engage à l'orée de ce massif, à sa lisière, comme une « frange ouverte ». Elle vise la langue dans sa totalité, tandis que l'œuvre est tissée, sans médiation (*unmittelbar*), de « corrélations de teneur langagière déterminées » (*auf bestimmte sprachliche Gehaltszusammenhänge*).

Distinction cruciale : « l'œuvre est "cachée" (enfouie) dans sa langue, la traduction est "à découvert" dans la sienne » (AT, p. 151). Il lui incombe donc de repérer et d'investir le « lieu », *den Ort*, point d'impact ou plan d'effraction où faire résonner l'écho de l'œuvre étrangère. Le texte traduit est « résonance » de la lettre de l'original dans le « découvert » de la langue traduisante où l'œuvre étrangère est extradée de son lieu natal et réfractée à travers le prisme de la langue traduisante qui la projette dans un médium plus « aérien », comme le « précipité » d'une forme épurée :

L'écho n'est pas la résonance, *Widerhall*, de l'œuvre dans son massif langagier. Il en est une forme épurée. Il est la trace, dans le médium le plus « aérien » de la langue traduisante, de la langue étrangère, trace qui vient *s'imprimer* en ce lieu de la langue traduisante qui permet une telle impression. Benjamin dit bien que ce lieu est unique. (*AT*, p. 151)

L'*échoïcité*, nous dit Berman, est le trait fondamental de la traduction. C'est à cet effet précisément qu'elle se démarque du pur *littéralisme* philologique dont Berman se désolidarise ici complètement : « Ce phénomène d'écho, le traducteur ne peut l'atteindre que par une sorte de *littéralité libre*, syntaxique et phonique. La littéralité est écho » (*AT*, p. 152). Berman aurait-il perdu sa baguette de sourcier? Peut-être n'en a-t-il jamais eu, à en juger par la stratégie qu'il a adoptée avec son épouse Isabelle pour traduire le roman argentin de Roberto Arlt *Les sept fous*¹¹. Sourcier ou cibliste est une fausse alternative. La vérité est que Benjamin est très peu concerné par le transfert du ou d'un sens en matière de traduction. Car là n'est pas, pour lui, l'objet de la traduction. Pour reprendre l'exemple évoqué plus haut, celui de la *saudade*, non seulement sa teneur qui, dois-je le rappeler, n'a rien à voir avec un « contenu » véhiculant un sens, ne peut-elle migrer vers une autre langue, mais seul l'écho répercuté en un point sensible de la langue-hôte, point d'impact singulier, unique, est habilité à ménager une interface dont la forme fasse vibrer l'intention originelle de la lettre où est scellée cette teneur. C'est précisément ce que ne peut faire le poète dont l'intention est totalement enchevêtrée à la tessiture de sa langue, happée au cœur de son « massif », comme mue par une motion première, irréfléchie, fusionnelle. Benjamin l'observe : alors que l'intention du poète est « naïve, première, intuitive, celle du traducteur, elle, est dérivée, dernière, idéale – *die des Dichters ist naive, erste, anschauliche, die des Übersetzers abgeleitete, letzte, ideenhafte Intention* » (*AT*, pp. 152-153; trad. A. Berman).

11 « Dans la traduction que j'ai faite avec ma femme, Isabelle Berman, du roman argentin de Roberto Arlt *Les sept fous* – roman dont l'écriture, extrêmement complexe, s'enracine dans le massif langagier de la langue argentine, et dont la "teneur" est inséparable de ce massif enchevêtré – nous avons cherché ce que nous appelions les "points lâches" du français où celui-ci pouvait accepter l'inscription de la langue de l'œuvre – donner l'écho de cette langue » (*AT*, p. 151).

C'est là précisément la postériorité et la réflexivité de la traduction qui, cependant, y vise quelque chose d'autre, soit « l'intégration des langues multiples dans une langue vraie – [*eine*] *Integration der vielen Sprachen zur einen wahren* » (*AT*, pp. 152-153; trad. A. Berman). Voici donc une autre détermination de la *reine Sprache* : être la langue « vraie », la « langue de la vérité », *die wahre Sprache, die Sprache der Wahrheit*. Benjamin ne donne évidemment pas à entendre que les langues naturelles, empiriques, seraient fausses – ce qui à mon sens serait tout simplement absurde car, contrairement à Benjamin, j'estime que leur existence même et leur configuration respective sont frappées d'un haut indice de contingence¹² –, ni qu'il existerait une langue unique qui serait la dépositaire exclusive de la vérité. L'exercice de la traduction est sollicité en vue d'aller quérir dans les fragments épars des idiomes disséminés à la grandeur de l'œkoumène des éclats de ces harmoniques secrètes régissant originellement le commerce entre les langues, avant qu'elles ne sombrent dans une servitude prolixie soumise à l'arbitraire du signe et aux artifices communicationnels. « Devenues de simples systèmes de signes référentiels, elles se sont morcelées à l'infini. De fait, la multiplicité des langues signifie deux choses : leur devenir-signes et leur fragmentation. Pour Benjamin, les deux choses sont liées. La traduction, réunissant deux langues en une seule, fait signe vers la langue vraie » (*AT*, p. 153). Derechef, pas question ici de postuler l'ascendant tutélaire d'une langue ancestrale, d'une « teneur » virginale, immuable, dont les langues vernaculaires ne seraient que des rejets scoriacés livrés aux aléas de décrets arbitraires et de mœurs aléatoires qui finissent par être évacués dans les catacombes de l'histoire. La traduction serait mal barrée, à vouloir jeter des ponts entre ces agrégats hantés par le fantasme d'une langue « *pristine* » éveillant la nostalgie d'un médium diaphane dont le spectre planerait sur la clameur claironnante des terroirs. Mais trêve d'ironie, comme l'explique fort bien Berman, Benjamin pense plutôt que « la

12 Quelque chose de contingent, une « singularité quelconque », telle que l'existence, ne peut, par essence, être faux. C'est un « état de choses ». C'est pourquoi la pluralité des langues, en leur état natif, est bien davantage une bénédiction, alors que la dotation d'une « langue unique » serait le pire sort pour l'expérience même de la vérité. Ce qu'a fort bien démontré, à mon sens, François Marty dans son très bel ouvrage *La bénédiction de Babel. Vérité et communication* (1990).

traduction, en faisant résonner dans une langue X l'écho d'une langue Y, donne le pressentiment de cette langue où toutes les langues empiriques, à la fois s'unissent et retournent à l'être pur de la langue, à la langue qui n'est plus signe et communication. La langue de la vérité est cachée dans la langue, et la traduction la fait – un instant – et briller et étinceler » (*AT*, p. 153). Benjamin précise ainsi sa pensée :

Wenn anders es aber eine Sprache der Wahrheit gibt, in welcher die letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind, so ist diese Sprache der Wahrheit — die wahre Sprache. Und eben diese, in deren Ahnung und Beschreibung die einzige Vollkommenheit liegt, welche der Philosoph sich erhoffen kann, sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen.

Mais s'il existe une langue de la vérité, dans laquelle les ultimes secrets auxquels s'efforce toute pensée sont conservés sans tension et même en silence, cette langue de la vérité est – la vraie langue. Et précisément celle-ci, dont le pressentiment et la description sont la seule perfection que le philosophe peut espérer, est intensivement cachée dans les traductions. (*AT*, pp. 153-154; trad. A. Berman)

La traduction se voit donc confier un mandat assez peu banal. Qui plus est, son impératif ne peut être porté au jour car il y est « intensivement caché » : l'aspiration à cette « langue de la vérité » qui nourrit le désir de la philosophie. L'adverbe « *intensiv* » marque certes, comme le note Berman, la « profondeur de la dissimulation », mais signifie aussi que l'épreuve du traduire creuse toujours davantage, de l'intérieur, ce sillon où fraye une secrète affinité entre les langues qui n'émerge que subrepticement, en conservant intacte, inentamée, sa réserve à l'endroit de ce qui peut être proféré et connu. Cette dimension du secret qui enveloppe la « vraie langue » se préserve sans tension, *spannungslos*, silencieusement prodiguée au gré des traductions où en essaime le germe. On dirait que Benjamin donne dans la veine oraculaire. Mais il s'empresse aussitôt de préciser : « Il n'y a pas de Muse de la philosophie, il n'y a également aucune Muse de la traduction – *Es gibt keine Muse der Philosophie, es gibt auch keine Muse der Übersetzung* » (*AT*, p. 154; trad. A. Berman).

Nul besoin ici de se perdre en conjectures et de chercher midi à quatorze heures : il n'y a pas de Muse ni pour la philosophie ni pour la traduction parce que toutes deux – c'est la mesure ou la ligature de leur gémellité – ont en commun d'être « dérivées, dernières, idéelles ». C'est là que réside, comme l'écrit Berman, leur « proximité d'essence » (*AT*, p. 155). Ici je me permets d'explicitier ce que Berman effleure à peine en citant un passage certes remarquable, mais oh combien cryptique, de la dissertation de Benjamin *Le Concept de critique esthétique dans le Romantisme allemand* (1986, pp. 166-167), où il traite des Muses et distingue la vision romantique de l'Art, déterminée par le primat de la « forme » et de l'« Idée », de celle de Goethe, déterminée par le primat de la « teneur » et de l'« Idéal », lequel procède d'un principe, que Benjamin désigne comme *das Musische*, le principe « musique », qui se décline en neuf variétés archétypales qui constituent, pour Goethe, des « images originaires invisibles – mais intuitives – dont les gardiennes étaient connues par les Grecs sous le nom de Muses » (*AT*, p. 155). À l'évidence, philosophie et traduction n'appartiennent pas à cette coterie très sélecte car, semble-t-il, les Muses sont des entités passablement capricieuses, aux humeurs très changeantes, jetant leur dévolu d'une manière on ne peut plus discrétionnaire.

Je vais aller au plus simple. Pour reprendre l'image du « massif forestier », il appert que philosophie et traduction opèrent dans une zone limitrophe certes, mais extérieure à ce massif : l'impératif respectif qui les sollicite les situe *face* à la totalité de son domaine de manifestation. Les arts et disciplines gouvernés par la prodigalité des Muses œuvrent à l'*intérieur* de ce massif, comme immergés en lui, ils en fouissent les veines et anfractuosités, mais ne peuvent s'en abstraire. (C'est connu : les artistes ont vraiment maille à s'exprimer sur leur travail, le maniement d'un métalangage leur sied mal). La philosophie se situe à la bordure d'un monde qui a déjà ses lois et dont la configuration, entièrement « donnée » et irrémédiable en présence même des incessantes mutations qu'elle encourt au gré de sa valse nuptiale avec la courbe du Devenir, est source inépuisable d'étonnement, de ce *thaumazein* où, selon Platon et bien d'autres à sa suite, prend appel la geste philosophique. Pareillement, la traduction est confrontée à la facticité irréductible d'une pluralité de langues, bref, pour user de

la belle expression de Merleau-Ponty, à cette « prose du monde » affichant une déconcertante diversité qu'il n'est aucunement en son pouvoir d'infléchir ou d'amender. La partition est déjà « donnée » : reste à la déchiffrer et à décrypter ce qu'elle recèle de « vérité » en son cœur. Tout ce qu'un philosophe peut faire c'est déchiffrer le monde qui est « donné », comme sont « données » à la sollicitude du traduire les constellations langagières qu'il apprivoise en même temps qu'il fait l'épreuve de l'horizon de sa propre langue, se heurte à sa limite intérieure, l'espace de résolution de sa puissance d'évocation dont il fait l'apprentissage d'une manière toujours inédite en mesurant la connaissance qu'il en acquiert au contact de l'étranger. Si philosophie et traduction sont des activités désertées par les Muses qui se dispensent avec une parfaite inconstance, c'est que toutes deux œuvrent à *dessein* de déchiffrer ce qui leur est « donné » à tâche. L'artiste – poète, musicien, dramaturge – accomplit l'impossible, le réalise. Le philosophe, tout comme le traducteur, est *face* à l'impossible : ce qui lui est donné à tâche : *Aufgabe*, comme quête d'une solution : *Auflösung*.

Même si philosophie et traduction ne sont pas « visitées » par les Muses, elles ne sont pas démunies pour autant. Car un lien plus profond encore scelle leur gémellité ou proximité d'essence. En effet, dans un passage qui précède immédiatement la citation non traduite d'un texte de Mallarmé, lequel est censé l'explicitier, Benjamin nous dit qu'il existe « un *ingenium* philosophique, dont le plus propre est la nostalgie de cette langue, qui s'annonce dans la traduction – *es gibt [ein] philosophisches Ingenium, dessen eigenstes die Sehnsucht nach jener Sprache ist, welche in der Übersetzung sich bekundet* » (*AT*, p. 154; trad. A. Berman).

De nouveau, je dois m'écartier du commentaire de Berman, qui est carencé et de peu de profit pour ce qui est d'explicitier le terme *ingenium*. Je regrette mais il manque le coche, car c'est l'un des termes-clefs de l'essai de Benjamin. Tout ce qu'il peut en dire dans une note expéditive (*AT*, pp. 154-155, note 8), c'est qu'il s'agit d'un « vieux terme de la tradition philosophique latine » que l'on peut retracer chez les Stoïciens, dans la Scolastique médiévale et... chez Descartes. Là, notre homme erre carrément, on ne peut être plus éloigné de la vérité. Descartes n'aurait su

que faire de cette notion puisque c'est son adversaire le plus acharné, Giambattista Vico, partisan d'une revitalisation de l'« art topique », du maniement des tropes de la rhétorique, qu'il opposait farouchement à la méthode déductive mise de l'avant par la faction rationaliste cartésienne, qui s'en est prévalu avec le plus de félicité. Il est important de s'en enquérir car c'est là l'arrière-plan théorique de l'essai de Benjamin, dont j'ai déjà dit plus haut qu'il ne tarissait guère de métaphores. Or justement l'aptitude à générer des métaphores dotées d'une certaine acuité, alliant le tact et la justesse partagés entre l'audace du tour hyperbolique qui joue du tropisme endogène de la langue et le sens de l'à-propos qui mesure l'opportunité de s'y adonner, est portée par les tenants de cette tradition à l'actif de l'*ingenium*, une faculté créatrice innée à l'homme (du latin *ingenerere* : ce qui est inné à l'individu). Pour broser rapidement une perspective longitudinale, il faut savoir que le propos de Benjamin, du moins dans l'*Aufgabe*, s'inscrit de plain-pied dans cette tradition de pensée qui, au risque de faire bref et un peu large, court en filigrane de l'*épistémè* occidentale, depuis Cicéron jusqu'à Quintillien dans un premier temps, en passant par Dante, dans son *De vulgari eloquentia*, pour être réactivée à de nouveaux frais au Quattrocento chez Leonardo Bruni et Lorenzo Valla, des zélateurs de l'*oratio*, et surtout chez Giambattista Vico, où culmine cette antique tradition, pour enfin se répercuter chez Hamann et Herder ainsi que dans la maestria cosmopoétique des Romantiques d'Éna, dont Benjamin est l'épigone direct. Jouvre donc une lucarne pour donner de la perspective et de la profondeur au faisceau des « lectures tangentes » que j'ai mises à profit jusqu'ici pour percer au cœur de la pensée qui s'exprime chez Benjamin, à l'appui du très beau commentaire d'Antoine Berman.

La toute première occurrence significative du terme *ingenium* comme faculté de pensée innée associée à la puissance de l'imagination se trouve chez Cicéron, notamment dans ses *Tusculanes* (1970, I, 16, p. 38) et son *De oratore* (1967, II, 35, pp. 147-148), où il met cette faculté au premier rang des qualités requises de l'orateur ou du poète. L'*ingenium* est directement rattaché à la force de pénétration de l'intelligence, l'*acumen*, qui permet de connecter et de concerter des éléments apparemment disparates, d'établir des relations d'analogie habilitant à saisir

des similitudes entre des choses qui peuvent être très éloignées les unes des autres. Cette capacité de générer des métaphores, car c'est bien de cela qu'il s'agit, avait déjà été primée par Aristote, dans sa *Poétique* (1980, 22, 1459a, p. 7), où il l'associait à l'*euphuia*, lointain ancêtre de la notion d'*ingenium*, et que je traduirais ici par une certaine « félicité de disposition » propre à la créativité intellectuelle et à l'éclosion du génie poétique qui excelle dans l'art d'esquisser des rapprochements et de déceler des similitudes.

À la fin du XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle, le courant baroque, auquel Benjamin a consacré un remarquable essai (1985), va s'emparer de cette notion d'*ingenium* (*ingegno* en italien, *ingenio* en espagnol) pour en faire la faculté humaine par excellence, l'associant à nouveau à l'*acumen*, qui réfère plus précisément au caractère aigu (*acutus*), pénétrant, fin, incisif de l'esprit constamment à l'affût de nouvelles configurations lui permettant de mieux déchiffrer le monde. Ainsi de l'épithète latine *acutus*, qui qualifie dans ce contexte précis l'acuité du discernement favorisant la justesse des rapports d'analogie établis entre diverses entités ou formes, pourra-t-on dériver l'*acutezza* en italien ou l'*agudeza* en espagnol, dont la notion sera traduite en français par la « pointe » (v. Pons, 2004, pp. 592-597). Baltasar Gracià, jésuite rebelle et brillant moraliste, poéticien non moins doué par la finesse de ses distinctions en matière d'esthétique et de rhétorique dont il a approfondi et parfois redéfini les canons, consacra un fort bel ouvrage à ces questions sous le titre *Agudeza y arte de ingenio*, paru en 1647¹³.

Mais Giambattista Vico est celui qui, entre tous, saura en honorer les vertus et la puissance d'évocation à leur juste mesure à l'aube des Temps Modernes, en réactivant à sa source la théorie cicéronienne de l'*ingenium*, désireux qu'il était de marquer sa fécondité proprement polyphonique, qu'on pourrait

13 V. Baltasar Gracià, *La Pointe ou l'art du génie* (1983b), dans la traduction de Michèle Gendreau-Messaloux et Pierre Laurens; une autre traduction française, due à Benito Pelegrin et que je préfère personnellement, est *Art et figures de l'esprit : Agudeza y arte de ingenio*, 1647 (1983a).

associer à une dynamique non-linéaire, par contraste avec la linéarité affichée par la méthode analytique et déductive de Descartes, à laquelle Vico entendait d'un ferme propos faire échec, l'estimant stérile et plutôt unidimensionnelle.

L'essentiel de sa pensée est contenue dans l'idée selon laquelle l'histoire de l'humanité se lit dans l'histoire des langues. Bien décidé à faire droit à l'*inventio* congénitale à l'exercice des facultés créatrices de l'intellect humain, qui s'actualise de diverses façons suivant les dispositions innées des langues naturelles et les niches écologiques – il anticipe les vues de Montesquieu et de Humboldt sur ce point – où elles ont émergé et se sont épanouies, Vico va entamer un combat acharné contre le primat de l'analyse, bref la méthode analytique, mis de l'avant par les cartésiens, à laquelle il oppose l'« art topique » puisé dans la rhétorique des Anciens. Comme l'écrit Alain Pons, éminent spécialiste de la pensée de Vico et à qui l'on doit une traduction lumineuse de sa *Scienza nuova* (2001)¹⁴, « l'art topique est l'exercice élaboré d'une faculté naturelle innée, que tous les hommes possèdent à des degrés divers, l'*ingenium*, en italien l'*ingegno* (le français n'a pas de mot qui rende de manière satisfaisante l'ensemble des connotations du mot latin ou du mot italien, carence révélatrice, et Vico note lui-même que si les Français usent du mot "esprit" pour désigner l'*ingenium*, c'est parce que leur intelligence essentiellement analytique et critique répugne à ce qu'il y a de synthétique et de topique dans l'*ingenium*) » (Pons, 1984, p. 2).

Dès son premier écrit, le *De nostris temporis studiorum ratione*, datant de 1709 (Vico, 1981), relayé par le *De antiquissima Italorum sapientia*, en 1710 (Vico, 1987; v. aussi 1993), en passant par les diverses éditions de la *Scienza nuova* (1725, 1730, 1744), jusqu'à son testament intellectuel, le *De mente heroica*, paru en 1732, Vico ne se lassera d'approfondir et d'affiner les harmoniques de cette notion qu'il associe à l'acuité

14 *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1744); la présentation d'Alain Pons est, à mon sens, un modèle du genre en matière de discussion sur la pratique de la traduction et sur la nature des difficultés encourues et des diverses solutions qui peuvent leur être apportées.

de perception innée des facultés imaginatives en l'homme. *L'acumen*, suivant son acception originelle chez Cicéron, soit la vivacité de la pénétration des divers *topoi* ou « lieux » du discours ménagés par l'activation de cet *ingenium*, se caractérise par la plasticité des liens noués entre divers plans du réel et la souplesse des articulations sensibles aux contextes de l'*oratio*, du discours qui, en cultivant le tact et la célérité des associations qui disposent à un usage des tropes empreint de félicité, permet de « relier de manière rapide et appropriée des choses séparées ». Nous sommes en présence d'une faculté synthétique innée qui manie avec aisance et justesse l'hyperbole et l'ellipse, puisque son *modus operandi* n'est autre que la métaphore dont l'élaboration requiert précisément le tact et la circonspection d'une sensibilité perméable au tropisme endogène de la langue, à sa générativité immanente.

Le point archimédien de sa réflexion sur cette faculté aux ressorts parfois insoupçonnés est sa transposition à l'échelle de l'évolution de l'humanité, notamment au Livre II de sa *Scienza nuova*, intitulé « De la sagesse poétique ». Ayant déjà constaté que les peuples « jeunes » étaient, à l'instar des jeunes gens dans leur transition vers la puberté, prodigues en créativité et en imagination, Vico observe pareillement dans le florilège des artefacts symboliques générés par les divers peuples et cultures, un foisonnement polyphonique d'images verbales qui, à travers la médiation des dispositifs métaphoriques qui agissent aussi bien comme des « miroirs réfléchissants » que comme « vases communicants », cristallisent la plasticité mouvante des formes sensibles dans une constellation d'« universaux de l'imaginaire », des *generi fantastici* dont la gestation est antérieure et préalable à l'exercice de l'analyse conceptuelle. En bref, l'*ingenium* est ancré dans la mémoire profonde du corps qui, au fil de l'expérience, apprivoise le flot continu des sensations dont le faisceau est médiatisé à travers le prisme de l'imaginaire où convergent et se diffractent diverses lignes d'univers et autant de « mondes possibles » thésaurisés dans ce que Vico désigne comme le « trésor des langues ». La fécondation mutuelle des terroirs et des cultures est ainsi appelée à enrichir la densité sémantique du capital des ressources lexicales et à accroître la flexibilité de l'articulation syntaxique qui la met en œuvre dans les ressorts de l'expression.

Cahier 9

Par un étrange détour, iconoclaste à souhait, le « justificatif » de cet *ingenium* philosophique qui cultive la *Sehnsucht* de la pure langue celée dans la traduction, « intensivement cachée » en elle, nous est fourni par un fragment en prose de Mallarmé, cité en l'état, non traduit – comme un joyau trop finement taillé pour l'écrin que peut lui offrir le texte de Benjamin :

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 préférer les mots qui, sinon, se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité. (*AT*, p. 157)

Nous n'allons pas nous encombrer de scrupules et nous formaliser du style, c'est connu : Mallarmé nous bricole toujours un phrasé dont la prosodie heurtée, diaphane, lancinante, éthérée, abondant dans la nuance la plus fine, délite la linéarité syntaxique de son ancrage normatif. Selon Alain, tel que nous le rapporte Berman, cette propension au « biffage » syntaxique aurait été « contractée » par Mallarmé au fil de son expérience de traduction littérale de l'anglais qui, selon toute vraisemblance, afficherait des structures syntaxiques plus « relâchées » que celles qui prévalent en français. Quoi qu'il en soit, un détail plus intéressant est relevé par Berman, auquel je ne m'étais pas arrêté en établissant l'appareil critique de ma traduction, c'est que la citation, non seulement n'est-elle pas traduite, mais elle est tronquée, censurée. Pourquoi Benjamin tronque-t-il et ne traduit-il pas cette citation?

Ce geste est symptomatique d'une *réticence* que j'estime très éloquente. Dans la suite du texte – la partie manquante –, Mallarmé se délecte, se prélassé dans une vague plainte à propos du défaut de coloris et d'allure dans la facture phonique des mots, qui sont parfois affectés d'un « timbre » qui contredit ou dessert la vérité de leur énoncé : par exemple, il s'offusque de ce que le mot « ténèbres » n'en remette guère en matière d'opacité par rapport au mot « ombre », ou encore que le mot « jour » affecte un timbre obscur tandis que le vocable « nuit » brille par sa clarté, son timbre limpide (1965, pp. 363-364). La propriété mimologique des mots fait défaut, éconduit l'amant des mots

qu'est Mallarmé. Si, dans un premier temps, Benjamin se refuse à traduire le texte cité, ce n'est pas qu'il soit intraduisible, comme le soutient Derrida : nul n'est tenu à l'impossible, mais il y a fort à parier que cet impossible est le ressort ultime de la pulsion du traduire, de l'*Übersetzungstrieb*. L'impossibilité, qui est le levier de la traduction, porte sur le statut ontologique de la forme qui s'*ingénie* dans la traduction à restituer des éclats fugitifs, des « semences » de cette pure langue à laquelle aspire la pulsion originaire du traduire. Du moins telle est la thèse de Benjamin : libre à quiconque d'y souscrire ou de s'en détourner. Mais pourquoi fait-il l'impasse sur la suite du fragment de Mallarmé?

La vérité c'est que peut lui en chaut – à Mallarmé – d'une idée telle que la « pure langue » célébrée par Benjamin. Il n'en aurait que faire, si peu du reste que ce qui l'allume, si je puis ainsi m'exprimer, c'est la « langue pure », dans sa crue matérialité, qui saurait conjurer le « défaut des langues » – « imparfaites en cela que plusieurs » – et que seul peut « rémunérer » le vers, la facture du poème, conçu ici dans sa pure plasticité. Benjamin l'aura sans doute senti : cette langue « suprême » à laquelle en appelle Mallarmé face à l'imperfection stigmatisant la prolifération des idiomes n'est pas la *reine Sprache*, la « pure langue » qui épouse le point de fuite où converge la « croissance sacrée » des langues multiples, l'amplitude de leur déférence à l'horizon infini qui abrite le « différé » de leur différence, mais une « langue pure », matérielle, châtiée, expurgée du magma des vernaculaires. Pour ce que j'en perçois, j'estime que Mallarmé eut affecté une dégainé souverainement hautaine et subtilement agacée à ouïr quelque proposition qui s'approchât d'une aspiration messianique. Nulle attente messianique à l'horizon : Mallarmé est le prophète du néant. Qui plus est, et là Mallarmé emprunte une tangente qui prend le contre-pied exact du propos avoué de Benjamin : pour le premier, c'est bien le poème, le vers qui pallie le babélisme endémique qui met en souffrance la poussée vers une poétique mercurielle, aérienne et transcendante, et non, comme chez le second, la « pure langue » entr'aperçue à travers le travail d'obstétrique de la traduction. Cela, Benjamin le savait et s'est promptement résolu à faire l'économie de la suite du texte de Mallarmé.

Le seul autre texte « profane » – l’incipit de l’*Évangile de Jean* sera aussi convoqué et pris à témoin plus loin – que Benjamin cite affiche aussi une étrangeté de son cru en matière syntaxique, une espèce d’idiosyncrasie dont la nécessité nous échappe. Il s’agit d’un long passage extrait de *Die Krisis der europäischen Kultur* (1917) de Rudolf Pannwitz, dont la syntaxe est disloquée, la ponctuation absente et, de plus, où l’auteur se fait un devoir de ne pas user de majuscules, ni pour les noms communs, ni en début de phrase après un point. Que Benjamin ait convié ces deux textes précis, laissés en l’état, n’est certes pas une coquetterie de sa part. Ils présentent tous deux, dans leur dégain respective, un défi à la traduction et une parenté *formelle*, comme l’observe Berman, une parenté, écrit-il, qui « les rend d’ailleurs, mais en sens inverse, intraduisibles : Mallarmé en allemand, à cause de l’absence de jointures syntaxiques, Pannwitz en français, parce que la traduction ne peut pas restituer l’effet d’étrangeté que constitue, en allemand, l’absence de majuscules » (*AT*, p. 159). Que ces « pièces rapportées » entrelardent cette « pièce de résistance » que constitue le propos densément texturé de Benjamin n’est pas fortuit, car ces citations agissent un peu comme des « pièces à conviction » qui, par effet de contraste, préparent le terrain pour la suite du prologue, lequel s’oriente résolument vers la problématique qui en sous-tend l’exercice, en l’occurrence l’attention portée à la « lettre », la problématique de la *Wörtlichkeit*, de la « propriété du mot » associée par Benjamin à la littéralité syntaxique, sujet délicat et même redoutable en matière de traduction qui, si la hantise s’en empare, peut sombrer dans le saugrenu aussi bien que toucher au sublime. C’est là, pour anticiper sur ce qui s’annonce ici, le nerf sensible de la prose comme procédé multilatéral de transgression, l’« idée de la prose » que Benjamin associe par ailleurs, comme nous l’avons pu lire plus en amont, au « monde de l’actualité totale et intégrale » auquel correspond l’avènement du royaume messianique. Mais c’est là aussi que se dessine le « péril en la demeure » pour la traduction : lieu d’une impossibilité ou d’une tâche dont on ne saurait s’acquitter, grevée d’un passif sans fond, œuvrant à fonds perdu. Les développements qui vont suivre forment le point culminant vers lequel converge tout le prologue de Benjamin, cela même qui rend son texte non seulement indépassable, comme l’a affirmé Berman, mais, derechef, comme je l’ai suggéré, impraticable. Cela

aussi, Benjamin le sait fort pertinemment, il n'est pas dupe quant au risque encouru, lorsqu'il écrit :

Erscheint die Aufgabe der Übersetzers in solchem Licht, so drohen die Wege ihrer Lösung sich um so undurchdringlicher zu verfinstern. Ja, diese Aufgabe: in der Übersetzung den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen, scheint niemals lösbar, in keiner Lösung bestimmbar.

Si la tâche du traducteur apparaît sous cette lumière, les chemins de sa solution (*Lösung*) risquent de s'obscurcir de façon d'autant plus impénétrable. Disons plus : de cette tâche qui consiste dans la traduction à faire mûrir la semence d'une pure langue, il semble impossible de jamais s'acquitter, il semble qu'aucune solution ne permette de la définir. (*AT*, pp. 160-161; trad. M. de Gandillac/A. Berman)

Nulle théorie, nulle méthode ne nous sera dispensée car, nous dit clairement Benjamin, son chemin s'écarte résolument de l'acception canonique des attentes liées à pareille théorie ou méthode, entre autres la « restitution du sens » sur laquelle est nettement focalisée la figure traditionnelle de la traduction. Benjamin est bien conscient de la brèche qu'il pratique dans l'édifice de la culture traductionnelle, notamment lorsqu'il s'interroge : « Ne la [traduction] prive-t-on pas de toute base si rendre le sens cesse d'être l'étalon – *Denn wird einer solchen nicht der Boden entzogen, wenn die Wiedergabe des Sinnes aufhört, maßgebend zu sein?* » (*AT*, p. 161; trad. A. Berman).

Nous sommes plongés dans le vide, comme l'écrit Berman, au cœur d'un vortex sans fond, car le fond nous est retiré, le sol fuit sous nos pieds, nous sommes *bodenlos*, sans sol où prendre appel, ce sol n'étant autre que la « restitution du sens ». Mais l'inverse n'est guère moins problématique. Ça suit son cours : si nous entérinons la conception traditionnelle de la traduction comme « restitution du sens », on voit tout de suite se pointer, accourir au galop les deux faces de Janus congénitales à cette conception : l'antinomie fidélité/liberté. La fidélité se consume pour la lettre, l'allégeance de la liberté va au sens. Nulle symétrie, cependant, dans cette polarisation : ce binôme s'est décliné de multiples façons, suivant diverses configurations

à géométrie variable associées aux parangons en vigueur à telle ou telle autre époque où s'est engagé le destin de la *literacy* en Occident. Benjamin n'est guère impressionné par cet ascendant. Le point de rupture, certes litigieux, qui dissocie la lettre et le sens obéit à une logique qui peut se retourner comme un gant. Comme le note très pertinemment Berman, la limite des concepts de liberté et de fidélité en traduction apparaît clairement quand ils sont permutablement. C'est que la traduction n'est pas seule en cause, loin de là. C'est là l'élément important, le *quod* de la question et la *crux* de sa solution, qui peut acculer à l'insoluble : avant de considérer l'allégeance ou à la lettre ou au sens dans la traduction, il faut envisager la facture de l'œuvre elle-même, l'original où ce phénomène décrié, sinon redouté dans l'exercice de la traduction : l'excès de littéralité qui étouffe ou écrase le sens, le lamine et entrave sa translation vers un pôle récepteur, sévit sans ambages et se retrouve parfois profondément encodé comme structure fondamentale de l'œuvre, constituant en quelque sorte le seing de sa poétique. C'est le cas notamment dans la prose où la littéralité syntaxique est délibérément mise à profit pour brouiller la hiérarchisation des voix dans la trame diégétique, depuis le point de vue de l'instance narrative première ou extradiegétique – le narrateur omniscient –, en passant par la composante dialogale fournie par un narrateur intradiégétique pour se ramifier enfin dans la polyphonie des sociolectes et diverses isotopies vernaculaires qui émaillent la voix narrative et l'enchâssent à la façon d'une poupée gigogne dans une structure densément enchevêtrée formant un palimpseste vibrant à l'unisson d'une stratification dynamique qui contribue à la force incantatoire de l'œuvre¹⁵.

Je vais clarifier mon point de vue ici et renforcer la thèse de Benjamin qui passe souvent pour folie. L'œuvre ouvre un monde et cette ouverture se prodigue dans la lettre. Le sens, s'il

15 À titre d'exemple, je citerai la force incantatoire de la prosodie faulknérienne, qui est mise en lumière dans le remarquable ouvrage de l'équipe du GRETI, *Faulkner. Une expérience de retraduction* (Chapdelaine et Lane-Mercier, 2001); c'est, à mon sens, l'un des meilleurs ouvrages de traductologie, théorique et appliquée, parus à ce jour, avec la superbe monographie de John Felstiner, *Translating Neruda : The Way to Macchu Picchu* (1980).

en est finalement, vient après et demeure, du reste, incessamment métabolisable, à la faveur notamment d'un approfondissement de la lettre occasionné par une traduction dans une constellation langagière qui saura d'aventure mettre en relief un registre insoupçonné de l'œuvre. En revanche, la traduction est nécessairement tributaire, comme un fleuve de ses affluents, de ce coup de force, de cette torsion originale délibérée qui ploie l'usage normatif, l'infléchit sous les influx rythmiques, iconiques, mimétiques et autres, de la « performativité » vernaculaire. Non seulement la traduction ne peut-elle manquer d'être tributaire de la « performativité » de l'œuvre, elle est elle-même une matrice de transformation, une forme « performative » plutôt qu'une activité duplicative. Berman expose avec brio les implications de cette dynamique, qui corrobore les idées que je viens d'avancer :

Dans certaines œuvres et tendancielle dans toute prose, et hors traduction, on trouve une forme de littéralité syntaxique à l'état pur, ennemie du sens. Il est évident que la traduction confrontée à de tels textes (qui constituent peut-être la majeure partie des textes en prose) devra choisir entre deux chemins possibles : ou disloquer cette syntaxe, la réduire en pièces pour faire briller le sens, ou la reproduire et à ce moment-là éloigner encore plus le sens. Ce qui était déjà éloigné du sens dans l'original va s'éloigner encore davantage. C'est pourquoi, dans la suite du texte, Benjamin dira que la traduction n'a que le rapport le plus fugitif qui soit avec le sens et fera appel à l'image de la tangente. Ce qui tend à être fugitif dans l'original va le devenir encore plus dans la traduction. (*AT*, p. 164)

Benjamin, évidemment, est le premier à s'en aviser, et il est tout à fait limpide quant à cette éventualité : « À quel point finalement la fidélité dans la restitution de la forme rend difficile la restitution au sens, c'est ce qui s'entend de soi-même – *Wie sehr endlich Treue in der Wiedergabe der Form die des Sinnes erschwert, versteht sich von selbst* » (*AT*, p. 164; trad. A. Berman).

La forme ou le sens, ce dilemme est le point névralgique du débat interne que Benjamin a engagé avec la figure traditionnelle de la traduction. Mais Benjamin n'argumente pas, il profère. Je vais le faire à sa place. Je le dirai à ma façon, me risquant à introduire un argument de portée ontologique qui va

nous habilitier à mieux saisir l'enjeu de la question. D'abord, un cadre : la littérature ou, plus largement, l'épanouissement de la *literacy*, avec sa dimension purement expérimentale, est facteur de croissance des langues où la traduction agit comme vecteur de métamorphoses. C'est ma thèse. Maintenant, l'épine de la question : il ne peut y avoir de « restitution du sens » à proprement parler, en un sens *relatif* certes, mais non point au sens strict, car le sens n'est pas quelque chose qui existe en soi. Le sens ou la signification est une excroissance, une propriété émergente des *formes* structurant des constructions langagières dont la *fluency* peut s'avérer métastable, connaître une métastase, ou encourir, à 180°, une évolution rapide entraînant la répudiation de certaines formes ou une transmutation radicale de leur champ d'action sous l'impact d'un *paradigm shift* redistribuant entièrement la donne.

Par exemple, il fut un temps où c'eût été pure hérésie que d'affirmer que le soleil ne bouge pas et que la terre gravite dans son orbite, nous situant dans un horizon ontologique, un *event horizon* défini par l'inertie géocentrique. La mutation de ce paradigme, comme l'ont fort bien démontré Thomas Kuhn et Paul Feyerabend, a pour implication non seulement l'incommensurabilité de ces visions du monde, mais des éléments de vocabulaire qui leur sont respectivement associés, provoquant un hiatus majeur quant à la possibilité de les traduire les uns dans les autres. L'incommensurabilité des lexiques associés à ces paradigmes divergents n'est pas qu'une question de convenance, elle a aussi une portée ontologique. Par exemple, il n'est pas innocent que la terre, jusque lors conçue comme une assise, le référentiel absolu de l'espace-temps, devienne une « planète » (du grec *planētēs* : vagabond, par extension : « astre errant »), à l'abandon dans l'immensité d'un univers peuplé d'une pluralité de mondes. Dans la même mouvance, la toise de la créature humaine, jusque lors conçue à l'image de son créateur, surgeon adamique dispensateur des noms attribués aux autres créatures, s'est très soudainement trouvée atomisée et la magnitude de ses avenues ramenée à une proportion lilliputienne face à ces espaces infinis dont le mutisme impénétrable remplissait d'effroi Blaise Pascal. *Tough move for the human Ego.*

À l'instar de la « révolution copernicienne » initiée par Kant lorsqu'il affirmait que nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont, mais bien telles que nous les concevons, il m'est loisible d'affirmer que le sens n'existe pas en soi, qu'il n'est autre qu'une construction ou, si vous préférez, une propriété émergente des formes que nous mobilisons en procédant à la mise en discours de l'expérience. Un changement dans la forme de l'expression à l'aide de laquelle on procède à la mise en discours de l'expérience entraîne une mutation dans la restitution du sens assigné aux phénomènes. Tout comme l'introduction de lexiques forgés *ad hoc* pour répondre aux angles de lecture inédits privilégiés par les *gender studies* ou les études postcoloniales a entraîné une lésion des canons avalisés par les polysystèmes littéraires (et traductionnels) dominants. Dans le même ordre d'idée mais à une tout autre échelle, le premier geste qu'ont dû esquisser les pionniers de la mécanique quantique, notamment les tenants de l'interprétation de Copenhague, qui étaient confrontés à des relations d'incertitude, après qu'ils eurent pu isoler non pas les phénomènes comme tels, qui demeuraient insaisissables en soi, mais leurs vestiges spectraux enregistrés à l'intérieur de paramètres sélectionnés *ad hoc*, car il ne leur était loisible que de calibrer les dispositifs de lecture (mesure) leur permettant seulement d'observer des traces ou des « signatures » associées à des fréquences probabilitaires, c'est de créer un vocabulaire, un lexique approximatif qui leur permette d'asseoir dans une langue opérationnelle ce cirque très volatil, de sorte qu'au zoo de particules qui ne cessaient de proliférer fut corrélée une imagerie verbale, un florilège de vocables associés à des non-entités ou presque-entités, mais qui fonctionnent. Le critère d'engagement ontologique déterminant leur degré de réalité ou la teneur de leur existence a été généré par un formalisme mathématique très abstrait, qui est une pure construction de l'esprit humain. Ces physiciens savaient bien du reste qu'ils évoluaient dans une zone de non-sens, une « réalité » contre-intuitive, bref déconcertant toute saisie intuitive des phénomènes en question. L'un des plus grands pédagogues de la mécanique quantique, Richard Feynman, a écrit quelque chose du genre : si vous rencontrez quelqu'un qui vous dit qu'il comprend quoi que ce soit à la mécanique quantique, soyez assuré que c'est un menteur ou quelqu'un qui n'y connaît absolument rien, car il n'y a rien à y comprendre. Pourtant ça fonctionne, sinon

vous n'auriez pas un cellulaire en main pour rejoindre quelqu'un dans une contrée lointaine, ni un four micro-onde pour apprêter vos surgelés. Je regrette mais la vie n'a pas de sens. C'est pour cela qu'il faut lui en trouver un.

Pourquoi me suis-je livré à cette digression? Point de comparaison : le rapport aux langues n'admet pas de relation aussi transparente que la progression de la tonique vers la dominante en mode majeur en musique, qui n'est pas une algèbre simpliste, loin de là, mais commande une ascèse de la liberté qui exalte la créativité. Constatation : les langues, bien que régies par des grammaires conçues *a posteriori*, sont prodigues en cas de figure qui savent allègrement déconcerter toute thésaurisation qui vise l'exhaustivité, ne serait-ce qu'au seul niveau de la description. Projection : le comportement des « entités » peuplant le champ phénoménal au niveau infra-nucléaire où s'organisent les interactions énergétiques de haute intensité, est totalement aléatoire mais orienté suivant des paramètres qui requièrent un constant recalibrage. Les conditions sensibles au dispositif de lecture adopté génèrent essentiellement des *formes*, ou une configuration d'états dont la trajectoire est susceptible d'être modifiée si l'on altère l'un des paramètres. La sensibilité aux conditions initiales est cruciale. Il n'en va pas autrement en traduction pour ce qui est du partage de la lettre et du sens, qui requiert un *modus operandi* qui se saisit des conditions initiales du texte à traduire et esquisse une solution de traduction. Le sens pèse, mais c'est la forme qui importe. Il appert, du moins à mon sens, c'est ce que j'en perçois, que la traduction opère essentiellement avec des *formes*, tant pour ce qui est de la « teneur » du vocable, qui ne peut être transmise – elle est *unberührbar* – que pour la restitution de la structure syntaxique, qui peut s'avérer considérablement trafiquée et disloquée déjà à sa source, dans l'original.

En général, on considère que le traducteur est concerné d'abord par la restitution du sens, œuvrant sous le joug d'une espèce de mandat tacite qui en fait un « cibliste » ou le mandataire d'un *skopos*. Or, dans les faits, souvent à son insu, *il travaille essentiellement sur des formes* où tel ou tel autre sens, ou degré de signification, prend corps. J'utilise à dessein la locution « prendre

corps », car c'est du « corps de la lettre » dont il retourne ici. Le traducteur n'est pas en proie à un leurre en s'escrimant autour de la « restitution du sens », c'est la condition même du processus dans lequel il est engagé, tout comme le pilote de F1 n'est pas tenu de connaître tous les réglages que lui ont bricolés ses ingénieurs pour gagner des fractions de seconde dans un virage en épingle. Il y a certes une part de non-savoir dans la décision de traduction, un point obscur. Cette *camera oscura*, cette « chambre noire » où le « précipité » de sa décision vient à émulsion se situe à l'interface qui départage la contiguïté entre la forme et le sens, qui la met en péril, car, comme l'écrit Berman, « il y a une césure entre une visée qui serait la restitution du sens et ce qui serait la restitution de la structure syntaxique du texte. Dans la mesure où la pure langue est cela où prédomine la lettre, la traduction accentue cet élément, mais elle peut aussi faire l'inverse, c'est-à-dire affaiblir la structure syntaxique au bénéfice du sens » (AT, p. 164).

Ce processus, ancré dans la décision de traduction, peut être poussé à la limite dans les deux directions. Par exemple, dans le cas où l'on chérit la « lettre », la forme moulée dans la facture syntaxique, l'exfoliation de la densité sémantique ou son extrême condensation pourra être poursuivie jusqu'à l'effondrement, la perte de tout repère, de tout paramètre nous reportant à un sens prévisible, comme ce le fut, semble-t-il, chez Hölderlin qui, au voisinage d'une folie saturée de génialité, a produit des traductions tératomorphes de Sophocle et de Pindare. Mais ce n'est là qu'apparence, qui ne prévaut que si on maintient ses attentes dans une perception assez convenue de l'exercice de la traduction, du genre de celle qui se gargarise avec l'idée d'une « objection préjudicielle » et qui en est quitte pour céder le pas à une logique du pis-aller face à une mouture originale très densément texturée. En réalité, les traductions de Hölderlin sont d'une limpidité cristalline. Il ne s'embarrasse guère du sens, pour aller directement vers la lettre. Désireux de ménager le maillage le plus intime – quérir à sa source l'*Innigkeit* – entre la parole augurale du matin grec et la sobriété vespérale de la langue allemande qu'il savait être alors à son apogée et déjà en train d'entamer son déclin, il nous restitua une forme absolument incandescente, portée par la force incantatoire du souffle bacchique inséminant sa *Muttersprache*, qui demeure néanmoins à mille lieues de tout sabir de grec et d'allemand. Schiller et quelques autres « beaux esprits » régnant

à l'époque s'en gaussèrent. Ils avaient tort. Les traductions de Hölderlin comptent désormais parmi les plus belles réussites du patrimoine littéraire qui prit son essor dans le creuset méditerranéen, le coup d'envoi de la parole coulée dans l'airain de la tragédie grecque, une parole implacable, sombre à force d'être lumineuse. Benjamin, dont le propos s'inscrit nettement dans le sillage de la poétique élaborée par Hölderlin, savait bien ce à quoi il fallait consentir, à quelle hauteur se situait le prix à payer pour aspirer à un tel accomplissement. Car, écrit-il, dans le finale de son prologue, ses traductions

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.

Eben darum wohnt in ihnen vor andern die ungeheure und ursprüngliche Gefahr aller Übersetzung : daß die Tore einer so erweiterten und durchwalteten Sprache zufallen und den Übersetzer ins Schweigen schließen. Die Sophokles-Übersetzungen waren Hölderlins letztes Werk. In ihnen stürzt der Sinn von Abgrund zu Abgrund, bis er droht in bodenlosen Sprachtiefen sich zu verlieren.

(Benjamin, 1997a, p. 28; trad. L. Lamy/A. Nouss, 1972, p. 21)¹⁶

En tout état de cause, il existe une dissymétrie foncière entre original et traduction et c'est pourquoi Benjamin considère que le frayage intempestif de la *reine Sprache* ne peut être entr'aperçu que sur un mode tangentiel qui en appelle à la complémentarité des langues, à une concertation infinitésimale de leurs harmoniques. L'image qu'il mobilise pour illustrer cette dynamique tangentielle, à peine palpable sous le laminage du sens, et n'agréant qu'un point de contact infinitésimal, fugitif, est celle d'une amphore brisée en mille morceaux, dont j'ai déjà signalé qu'elle émanait du symbolisme kabbalistique :

16 L'original allemand que j'ai consulté et qui sera ensuite cité (*GS IV/1*) est « Die Aufgabe des Übersetzers » (1972).

[...] anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich anbidden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen.

[...] au lieu de se rendre semblable au sens de l'original, la traduction doit bien plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, faire passer dans sa propre langue le mode de visée de l'original : ainsi, de même que les débris deviennent reconnaissables comme fragments d'une même amphore, original et traduction deviennent reconnaissables comme fragments d'une langue plus grande. (*AT*, pp. 164-65; trad. M. de Gandillac)

Un peu comme Alice traversant le miroir, Benjamin nous entraîne dans une zone de péril, aussi bien d'intime proximité nouée à l'essence du langage comme « forme de vie » que projetée dans une dimension d'amplitude hyperbolique, formant un nœud gordien, tel un anneau de Möbius figurant la géométrie mouvante d'une interface infinie, car la dissymétrie co-originelle des langues, loin de sombrer dans l'étiollement, dicte sa loi, celle de la traduction comme vecteur de métamorphoses : la langue de l'original, où la « teneur » est soudée comme le fruit à sa peau, et celle de la traduction, qui déploie un manteau royal aux larges plis, s'ajointent en leur point de fracture au seul profit « d'une langue plus grande », *einer größeren Sprache*, qui commande dans le mouvement qu'elle inspire l'abandon de tout sens communicable.

C'est un point qui demande à être élucidé, à tout le moins saisi dans son articulation la plus fine car il gouverne et cheville l'ensemble des assertions de Benjamin, à commencer par celles qui veulent, par exemple, qu'une œuvre, quel que soit son médium, ne soit en aucune façon concernée par les attentes d'un destinataire, ou encore que la traduction ne soit pas nécessairement destinée à l'usage de qui n'entend rien à la langue de l'original. Déroutant. « *Sheer nonsense* », diraient à juste droit d'aucuns. Mais Benjamin affirme ici, en sus, que la prérogative du traduire, le mandat qui lui est confié, *du moins quant à son essence*, doit faire son deuil de la « restitution du sens », car là n'est pas l'enjeu et, qui plus est, que l'interface entre original et traduction est marquée d'une

dissymétrie qui la projette dans l'aire de jeu d'une langue plus grande (*größeren*), plus élevée (*höheren*), dont l'apanage répudie le réquisit d'un sens communicable.

Entendons-nous d'abord : la disparité originaire des langues est patente, incorrigible. Nulle d'entre elles ne coïncide exactement avec une autre et le saut hyperbolique que Benjamin nous invite à effectuer est de considérer cette dissymétrie, cette brisure, comme le levier ou le ressort intime de leur « symbolicité », de leur *Symbolisier-barkeit*, s'il m'est permis d'inventer un mot allemand. Comme nous le verrons plus en aval, cette *größere Sprache* est le coefficient furtif, intangible, de la symbolicité virtuelle qui s'attache aux harmoniques formant l'unisson anticipé mais jamais totalement réalisé des langues. Pour emprunter ici un raccourci qui anticipe sur les développements qui suivront, je dirais que la « traduisibilité » potentielle dont est investie une œuvre conçue dans telle ou telle autre langue, aussi bien que l'*Übersetzbarkeit* immanente à chacune d'entre elles, est fonction d'une symbolicité inhérente à leur essence que Benjamin va ultimement rattacher, dans sa dissertation sur le *Trauerspiel* notamment, à une « perception originelle » non médiatisée par le filtre des facultés cognitives et l'impératif de communication (Benjamin, 1985).

Je me permets de rappeler que le vocable grec σύμβολον référerait originellement à l'acte de briser un jeton, une pièce ou un *token* en deux, de façon à ce que les deux parties inégalement fracturées puissent de la sorte sceller l'unicité du pacte conclu entre deux parties. La force du lien est tributaire de cette dissymétrie, de cette fragmentation unique qui assure que nulle autre partie ne puisse s'y ajoindre. C'est là le sens idoine, premier, du terme *symbolon*. On peut aussi songer aux éléments d'un puzzle, dont chacune des pièces s'agence une à une sans jamais se répéter, même dans les maillages limitrophes, mais n'en finissent pas moins par configurer un ensemble cohérent. Or le maillage des formes langagières entre les divers idiomes, même en escomptant à la suite de Chomsky l'ascendant d'une grammaire universelle, n'obéit pareillement à aucune symétrie, à nul algorithme pouvant se résoudre à un régime d'équivalence stricte, puisqu'elles sont nouées par leur dissemblance, laquelle enjoint précisément leur

traduction. L'essai de Benjamin est lui-même un puzzle dont la clef est la symbolique des langues, dès lors que l'élan qui commande leur croissance, dans leur disparité originelle comme dans leur mutualité virtuelle, ainsi que la « pulsion du traduire », l'*Übersetzungstrieb* qui répond à leur sollicitation, se déclinent à chaque fois de façon unique, tel un « symbole brisé » configurant un horizon dont le point de fuite se projette à l'infini.

Le propos de Benjamin va se radicaliser sans concession, dès lors que la traduction est enjointe de « renoncer au projet de rien communiquer, faire abstraction du sens dans une très large mesure – *muß sie von der Absicht, etwas mitzuteilen, vom Sinn in sehr hohem Maße absehen* » (AT, p. 165; trad. M. de Gandillac). Ce n'est qu'un tout premier pas où prendre appel pour une liberté affranchie de la ligature du sens, et que Benjamin fonde, rien de moins, sur l'*incipit* johannique : *εν αρχη ην ο λογος* : Dans le principe était le verbe. Cette liberté du traducteur, de sa langue plus précisément, consiste à ne plus envisager la portion congrue dévolue à la restitution du sens comme la visée spécifique de son opération, mais plutôt à saisir « son propre mode de visée comme une harmonique, comme un complément à la langue, dans laquelle se communique la visée du sens – *sondern als Harmonie, als Ergänzung zur Sprache, in der diese sich mitteilt, ihre eigene Art der intentio ertönen zu lassen* » (AT, p. 166; trad. M. de Gandillac).

Benjamin renverse ici la perception traditionnelle de la traduction, sa réduction à une fonction ancillaire à la communication du sens de l'original, qui a pour corollaire son auto-oblitération dans une livrée factice où elle doit s'assimiler autant que faire se peut à une production indigène de la langue-hôte, comme si l'original y avait été conçu tout naturellement. Benjamin nous projette dans un horizon messianique où la portance originelle de l'œuvre, la « teneur » de sa lettre, migre vers un milieu diaphane se déployant à travers le prisme de la traduction : « La vraie traduction, écrit Benjamin, est translucide – *die wahre Übersetzung ist durchscheinend* » (AT, p. 168). Autrement dit, elle laisse pénétrer la lumière de l'original, elle se rend perméable à sa forme et lui ménage un espace d'irradiation où elle se puisse prodiguer : « elle ne cache pas l'original, elle ne se met pas devant sa lumière, mais c'est la pure langue que

simplement, comme renforcée par son propre médium, elle fait tomber d'autant plus pleinement sur l'original – *sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern läßt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen* » (AT, p. 168; trad. M. de Gandillac).

Comme le spécifie Berman, le qualificatif *durchscheinend* doit être traduit par « translucide », et non par « transparent » comme le propose Gandillac. Car la transparence est un présupposé de la conception de la traduction inféodée à la restitution du sens, et cette présumée transparence n'est en fait qu'un rapt fallacieux de l'original qui fait écran à sa clarté immanente, puisque cette manœuvre, sous prétexte de transparence, consiste à faire croire que la traduction est un original. C'est pourquoi précisément l'allégeance de Benjamin va à la « littéralité dans la transposition de la syntaxe » (*Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax*) et que, pour lui, « le mot, non la proposition, est l'élément originaire du traducteur – *das Wort, nicht [der] Satz als das Urelement des Übersetzers* » (AT, p. 169; trad. M. de Gandillac). Cette profession bifide qui jette son dévolu sur la littéralité dans la transposition syntaxique tout en faisant du mot l'*Urelement* électif du traducteur est problématique, elle constitue en fait une *contradictio in adjecto*. Je vais y venir ci-après.

Or ce souci de la *Wörtlichkeit*, qui devient presque un impératif catégorique de la traduction telle que Benjamin la conçoit, est aussitôt dissociée par lui de l'ascendant exercé par la forme logique de la proposition (*Satz*) – la structure canonique de la grammaire qui lie le sujet à un prédicat à travers la copule (verbe). Benjamin use à nouveau d'une métaphore : « Car la proposition est le mur devant la langue de l'original, la littéralité est l'arcade – *Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade* » (AT, p. 169; trad. M. de Gandillac). Cette phrase, Berman l'estime obscure, moi pas. Je m'explique. Suivant un postulat largement partagé par les tenants du positivisme logique, notamment en Allemagne à cette époque, tout énoncé réputé valide et viable formulé dans quelque langue que ce soit l'est sous condition de sa réductibilité à la forme logique de la proposition. La performativité du langage, son tropisme immanent par où il se prête à la polysémie, serait

sans plus réductible à une composante nucléaire qui en fait une proposition douée de sens répondant aux valeurs vrai ou faux¹⁷. Il est clair que pour Benjamin pareil postulat fait écran à la prodigalité de la forme construite dans une syntaxe qui déborde parfois délibérément de ces ornières et qu'il fait l'impasse sur la densité sémantique encodée dans un vocable qui n'est pas qu'un atome de langage. Il est clair aussi pour moi que s'il a convié des spécimens de texte aussi baroque que ceux de Mallarmé et de Pannwitz, c'est à dessein de casser ce joug, d'exemplifier sa limite. Si la proposition (*Satz*) forme un mur (*Mauer*) devant la langue de l'original, en revanche, la sollicitude à l'endroit de la *Wörtlichkeit* nous introduit dans une arcade (*Arkade*), un espace ouvert où l'écho de la « teneur » originelle soudée à la lettre se réfracte et se répercute dans la pure dimension polyphonique concertant les harmoniques des langues comme les fragments de cette « pure langue » qui n'est pressentie qu'en un point de contact infinitésimal, telles ces arêtes brisées des vases qui ont éclaté sous la pression des étincelles de l'énergie divine, suivant le mythe cosmogonique élaboré par le kabbaliste Isaac Luria.

Mais il y a un problème ici. Non pas l'idée de se détourner de la forme logique de la proposition comme tuteur de l'opération de traduction, ce qui est tout à fait licite et même souhaitable. Mais plutôt la promotion simultanée de la littéralité en regard de la transposition syntaxique, d'une part, et en regard du mot, de l'autre, dont Benjamin nous dit qu'il est l'*Urelement* dont doit se prévaloir le traducteur. Il y a un malaise, Berman le voit bien : « À première vue, cette phrase est incompréhensible, car si le travail, la tâche du traducteur, consiste à opérer des transpositions dans l'ordre de la syntaxe, à reproduire le système de liaison dans sa prolifération, on ne voit pas alors comment l'élément originaire du

17 Le promoteur le plus intransigeant de cette forme de pensée, le logicisme, est le logicien allemand Gottlob Frege (1849-1925), qui a jeté les bases de la pensée analytique mais qui, sous prétexte de combattre le psychologisme et les « sirènes » de la métaphysique, y est allé aussi de jugements plutôt creux, pour ne pas dire insignifiants; voir la superbe critique d'Imre Toth, *Liberté et vérité. Pensée mathématique & spéculation philosophique* (2009), notamment les pp. 61-140, où Toth déconstruit et pulvérise les doléances de Frege à l'endroit de la géométrie non euclidienne, une manifestation éclatante de la liberté de l'esprit humain.

traducteur serait le mot, c'est-à-dire l'opposé de la syntaxe » (*AT*, p. 169). Il essaie de sauver la mise en nous reportant au passage déjà cité de Mallarmé, où la syntaxe est si déliée, si « lâche » qu'elle décourage toute initiative pour y cerner une cohérence faisant droit à la grammaticalité inhérente à tout discours, nous laissant en plan avec une cascade de mots qui s'entrechoquent comme des électrons libres. C'est un coup de force certes, et la leçon est non moins instructive, car elle nous permet d'entrevoir ce que peut faire une dynamique non-linéaire là où nos attentes sont formatées par la linéarité normative du discours. Il va de soi aussi que Benjamin a fort bien échantillonné son propos en conviant ce spécimen de prose mallarméenne, car il corrobore son option pour la littéralité.

Mais je crois personnellement que Benjamin est confus lorsqu'il veut l'assortir simultanément au plan syntaxique et au mot. Encore qu'il soit difficile de percer à jour ce qu'il a en tête, car sa pensée emprunte parfois un tour ésotérique (la mienne aussi, du reste). Je m'explique. Les mots n'ont pas de sens en soi, seul leur agencement dans des formes prescrites par l'usage leur baille signifiante. Par exemple, les mots que j'utilise ici n'ont aucun sens en dehors des formes où ils s'agencent : quand je dis « je », je ne peux le faire que dans un contexte d'énonciation où sa forme est celle d'un index sui-référentiel lié à un agent locuteur conscient et imputable de ses actes (assertions). En revanche, pour renforcer l'une des thèses de Benjamin, je précise qu'on ne traduit jamais du sens, mais *dans* des formes qui font sens. Ces formes « informent » les mots et les dotent parfois d'une densité sémantique si compacte et si composite que le traducteur est contraint d'aller quérir une direction ou une solution de traduction dans des profondeurs qui l'amènent à puiser jusqu'à la racine étymologique. Même les noms propres, qui sont intraduisibles, ne font sens que dans la forme « performative » où ils sont sollicités. Je ne m'appelle Laurent que parce qu'on m'appelle/que lorsque l'on m'appelle : Laurent! Où es-tu, Laurent? Viens, Laurent. Quand je suis seul chez moi, je m'appelle du nom qu'Ulysse a utilisé comme subterfuge pour tromper le cyclope Polyphème : *OÛtis* : « Personne ». Personne : *Niemand*, c'est aussi le nom que Paul Celan a donné à Dieu après la Shoah, dans le poème *Psalm*, tiré de son très beau recueil *Die Niemandrose, La rose de personne* :

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.
Dir
entgegen.

Personne ne nous repêtrira de terre et de limon,
personne ne bénira notre poussière.
Personne.

Loué sois-tu, Personne.
Pour l'amour de toi nous voulons
flourir.
Contre
toi.
(Celan, 1979, pp. 38-39)

(Fin de la deuxième de trois parties.)

Laurent Lamy
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Références

AGAMBEN, Giorgio (1986). « Langue et histoire », in Heinz Wismann, dir. *Walter Benjamin et Paris*. Trad. Yves Hersant. Paris, Éd. du Cerf, pp. 793-807.

ARISTOTE (1980). *La Poétique*. Trad. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Éd. bilingue grec/français. Paris, Seuil.

BENJAMIN, Walter (1917). « Sur le programme de la philosophie qui vient » [« Über das Programm der kommenden Philosophie »], in *Œuvres I*. Trad. M. de Gandillac, revue par Pierre Rusch. Paris, Gallimard, pp. 179-197.

BENJAMIN, Walter (1933). « Sur le pouvoir d'imitation » [« Über das mimetische Vermögen »], in *Œuvres II*. Trad. M. de Gandillac, revue par Pierre Rusch. Paris, Gallimard, pp. 359-363.

BENJAMIN, Walter (1972). « Die Aufgabe des Übersetzers », in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1 : *Kleine Prosa. Baudelaire – Übertragungen*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, pp. 9-21.

BENJAMIN, Walter (1985). *Origine du drame baroque allemand*. Trad. Sibylle Mueller (avec le concours de André Hirt). Préface de Irving Wohlfarth. Paris, Flammarion.

BENJAMIN, Walter (1986 [1920]). *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. Trad. Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang. Paris, Flammarion.

BENJAMIN, Walter (1989). *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*. Trad. Jean Lacoste. Paris, Éd. Du Cerf.

BENJAMIN, Walter (1997a). « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des "Tableaux parisiens" de Charles Baudelaire ». Trad. et notes L. Lamy et A. Nouss. *TTR*, 10, 2, pp. 13-69.

BENJAMIN, Walter (1997b). « Langage et logique II ». Appendice à « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des "Tableaux parisiens" de Charles Baudelaire ». Trad. et notes A. Nouss et L. Lamy. *TTR*, 10, 2, p. 65.

BENJAMIN, Walter (2008). *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*. Trad. Edmund Jephcott, Rodney Livingstone, Howard Eiland et al. Cambridge (MA) et Londres, Harvard UP.

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

BERMAN, Antoine (2008). *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*. Texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella. Saint-Denis. Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives ».

BROCH, Hermann (1966). *Création littéraire et connaissance*. Trad. Albert Kohn, introduction Hannah Arendt. Paris, Gallimard.

BROCH, Hermann (2005 [1946]). « Des unités syntaxiques et cognitives » [« Über syntaktisches und Kognitive Einheiten »], in *Logique d'un monde en ruines. Six essais philosophiques*. Trad. Christian Bouchindhomme et Pierre Rusch. Paris et Tel-Aviv, Éd. de l'éclat, pp. 129-214.

CASSIN, Barbara (2004). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Seuil et Le Robert. Disponible à : http://robert.bvdep.com/public/vep/Plaqueette_VEP.pdf [consulté le 12 août 2010]

CELAN, Paul (1979). *La rose de personne (Die Niemandrose)*. Trad. Martine Broda. Édition bilingue. Paris, Le Nouveau Commerce.

CHAPDELAINE, Annick et Gillian LANE-MERCIER, dir. (2001). *Faulkner. Une expérience de retraduction*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

CICÉRON (1967). *De l'orateur [De oratore]*. Trad. E. Courtaud. Paris, Les Belles Lettres .

CICÉRON (1970). *Tusculanes [Tusculanae disputationes]*. Trad. J. Humbert. Paris, Les Belles Lettres.

DELEUZE, Gilles (1968). *Différence et répétition*. Paris, PUF.

DERRIDA, Jacques (1987). *Feu la cendre*. Paris, des femmes/Antoinette Fouque éditrices.

FELSTINER, John (1980). *Translating Neruda: The Way to Macchu Picchu*. Stanford (CA), Stanford UP.

FINE, Lawrence (2003). *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford (CA), Stanford UP.

GRACIÀN, Baltasar (1983a). *Art et figures de l'esprit : Agudeza y arte de ingenio, 1647*. Trad., introduction et notes Benito Pelegrin. Paris, Seuil.

GRACIÀN, Baltasar (1983b). *La Pointe ou l'art du génie*. Trad., introduction et notes Michèle Gendreau-Messaloux et Pierre Laurens, préface Marc Fumaroli. Lausanne, L'Âge d'homme.

HÖLDERLIN, Friedrich (2006). *Fragments de poétique et autres textes*. Présentation, trad. et notes Jean-François Courtine. Paris, Imprimerie Nationale.

JACOBSON, Eric (2003). « On the Origins of Language and the True Names of Things », in *Metaphysics of the Profane : The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Section II. New York (NY), Columbia UP.

KOCH, Katharina (2006). *Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studium zu den kabbalistischen Quellen der "Philosophie der Geschichte"*. Mit einem Anhang unveröffentlichter Briefe von F. Von Baader, E.J. Hirschfeld, F.J. Molitor und F.W.J. Schelling. Berlin et New York, Walter de Gruyter Verlag.

LAMY, Laurent (1997). « La déshérence du clandestin : les rites de l'interprétation autour de l'essai sur la traduction de Walter Benjamin ». *TTR*, 10, 2, pp. 144-145.

MALLARMÉ, Stéphane (1965). « Variations sur un sujet », in *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

MARTY, François (1990). *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*. Paris, Éd. du Cerf.

MERTENS, Bram (2007). *Dark Images, Secret Hints. Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*. Berne, Peter Lang.

PALMIER, Jean-Michel (2006). *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*. Paris, Klincksieck.

PONS, Alain (1984). « *De inventione* : l'invention chez Vico ». Communication au Congrès international, tenu à Tokyo, en avril 1984, sur le thème « La deuxième Renaissance ». Document du Forum du Conseil scientifique MCX-APC, pp. 1-5. Disponible à : www.mcxapc.org/docs/conseilscient/pons.pdf [consulté le 8 août 2010].

PONS, Alain (2004). « Ingenium », in *Vocabulaire européen des philosophies*. Dirigé par Barbara Cassin. Paris, Seuil et Le Robert, pp. 592-597.

ROJTMAN, Betty (1986). *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*. Lagrasse, Verdier.

TOTH, Imre (2009). *Liberté et vérité. Pensée mathématique & spéculation philosophique*. Paris et Tel Aviv, Éd. de l'éclat.

VICO, Giambattista (1981). « La Méthode des études de notre temps » [« De nostris temporis studiorum ratione »], in *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même. Lettres. La Méthode des études de notre temps*. Trad. Alain Pons. Paris, Grasset. Disponible à : www.mcxapc.org/docs/conseilscient/0511vico_pons.pdf [consulté le 8 août 2010].

VICO, Giambattista (1987). *De la très ancienne philosophie des peuples italiens, qu'on doit tirer des origines de la langue latine, en trois livres*. Trad. Georges Mailhos et Gérard Granel. Mauzevin, Trans-Europ-Repress.

VICO, Giambattista (1993). *De l'antique sagesse de l'Italie*. Trad. Jules Michelet. Présentation et notes B. Pinchard. Paris, GF-Flammarion.

VICO, Giambattista (2001). *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations (1744)*. Trad. et présentation Alain Pons. Paris, Fayard.

WISMANN, Heinz (dir.) (1986). *Walter Benjamin et Paris. Colloque international, 27-29 juin 1983*. Paris, Éd. du Cerf.