

## Apostille : Notes supplémentaires au chantier de 1997 sur Walter Benjamin \*

*Laurent Lamy*  
Université de Montréal  
[laurent.lamy@umontreal.ca](mailto:laurent.lamy@umontreal.ca)

**Résumé :** Cette apostille propose un supplément à l'appareil critique greffé à la traduction en français de *Die Aufgabe des Übersetters* qu'Alexis Nouss et moi-même avons présentée en 1997. J'apporte certains correctifs à notre traduction initiale. J'ai aussi sélectionné des termes qui agissent comme des révélateurs de la trame conceptuelle qui court en filigrane de cet essai : par exemple, l'usage de l'adverbe *intensiv* ou encore la notion d'*ingenium*. Enfin, je consacre un assez ample développement à l'importance que revêt, pour bien saisir la stratégie narrative mise en place dans le prologue de Benjamin, l'usage de métaphores d'extraction kabbalistique, qui l'inscrivent de plain-pied dans la tradition mystique juive. Je m'oppose sur ce point au traitement plutôt laxiste qu'Antoine Berman a accordé à cette dimension, qu'il juge négligeable ou anecdotique, alors qu'elle constitue la clef de voûte de la métaphysique du langage élaborée par Benjamin.

**Mots clé :** Walter Benjamin, retraduction, métaphores, métaphysique du langage.

**Resumen:** Estas apostillas proporcionan un suplemento al aparato crítico incluido en la traducción francesa de *Die Aufgabe des Übersetters*, que Alexis Nouss y yo presentamos en 1997. Hice algunos ajustes en nuestra traducción inicial. También seleccioné términos que actúan como reveladores de la trama conceptual que atraviesa en filigrana este ensayo. Por ejemplo, el uso del adverbio *intensiv* o la noción de *ingenium*. Por último, he dedicado un amplio desarrollo a la importancia que comporta, -para entender bien la estrategia narrativa puesta en funcionamiento en el prólogo de Benjamin-, el uso de metáforas de origen cabalístico que inscriben claramente el texto en la tradición mística judía. No estoy de acuerdo en este punto con el tratamiento bastante laxo que Antoine Berman ha dado a este aspecto, que él considera insignificante o trivial, cuando en realidad es la piedra angular de la metafísica del lenguaje elaborada por Benjamin.

**Palabras clave:** Walter Benjamin, retraducción, metáforas, metafísica del lenguaje.

**Abstract:** This apostil provides a supplement to the critical apparatus included in the French translation of *Die Aufgabe des Übersetters* that Alexis Nouss and I presented in 1997. I have made some adjustments to our initial translation. I also selected terms that act as indicative of the conceptual framework that runs throughout this essay, for example, the use of the adverb *intensiv* or the notion of *ingenium*. Finally, I dedicated a great deal to the importance of the use of metaphors of Kabbalistic origin in order to understand the narrative implemented in Benjamin's prologue, because they inscribe the text in the Jewish mystical tradition. I rather disagree on this point with the lax treatment Antoine Berman has given to this aspect, considering it insignificant or trivial, when in fact, it is the keystone of the metaphysics of language developed by Benjamin.

**Keywords:** Walter Benjamin, retranslation, metaphors, metaphysics of language.

---

\* Cet article fait référence à la traduction du texte de Walter Benjamin "Die Aufgabe des Übersetters", retraduit en français par Lamy et Nouss sous le titre "L'abandon du traducteur", publiée dans *TTR*, vol. 10, N° 2, 1997, pp. 13-69. Une nouvelle traduction en espagnol a été faite à partir du texte français par John Jairo Gómez "El abandono del traductor", publiée dans *Mutatis Mutandis*, vol. 5, N° 1, 2012, pp. 132-163.

Tu pourvoiras l'arche (*tēvah*) d'une baie lumineuse.  
Genèse 6, 16

Tu pourvoiras l'arche (*tēvah*) d'une baie lumineuse.  
Genèse 6, 16

Tu pourvoiras chaque mot (*tēvah*) d'une baie lumineuse,  
afin qu'il brille comme soleil en plein midi.  
Interprétation kabbalistique de Gen. 6, 16

*Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur : dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligen Textes sind Beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baum des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte.*

Le commentaire et la traduction ont avec le texte les mêmes rapports que le style et la mimésis avec la nature : le même phénomène considéré de manière différente. Sur l'arbre du texte sacré, ils ne sont tous les deux que les feuilles qui bruissent éternellement; sur l'arbre du texte profane, les fruits qui tombent le moment venu (*rechtzeitig*).

Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*<sup>1</sup>

Lorsqu'Alexis Nouss et moi avons amorcé ce chantier aux alentours de 1996, en nous saisissant la matière volatile et dense à la fois du *Die Aufgabe des Übersetzers*<sup>2</sup> de Walter Benjamin, il nous incombait d'acheminer, en prospectant ses veines à de nouveaux frais, la traduction la plus lisible qui soit vers le lecteur. Mais, nous entendions pareillement, de ferme propos, nous livrer à ce que je désignerai sur le coup, ici même, comme une *translation conceptuelle*, un déplacement en pivot constant sur les axes horizontaux et verticaux du texte : syntagmatique pour l'enchaînement des propositions qui obéit à une dynamique non-linéaire, paradigmatique pour la sédimentation de chacun des termes-clefs que nous identifions au fil des relectures de cette trame on ne peut plus composite.

Comme on sait, Roman Jakobson a introduit une typologie générale pour le transfert dans le champ ouvert du signe suivant une division tripartite : 1) traduction intralingue ou reformulation/*rewording* ; 2) traduction interlingue ou traduction proprement dite ; 3) traduction intersémiotique ou transmutation. Je crois qu'il y aurait lieu d'y

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1, édité par Tilman Rexroth, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 83-148, *op. cit.*, p. 92; traduction française *Sens unique*, précédé de *Une enfance berlinoise*, par Jean Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, 1988, p. 149 [ici, traduction légèrement modifiée par Antoine Berman].

<sup>2</sup> W. Benjamin, « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire », trad. et notes par L. Lamy et Alexis Nouss, *TTR*, X-2 (1997) : 13-69; quand je citerai notre traduction j'utiliserai l'indicatif (Benjamin 1997 + page) ; l'original allemand que j'ai consulté et qui sera ensuite cité (*GS IV/1* + page) est « Die Aufgabe des Übersetzers », in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1 : *Kleine Prosa. Baudelaire – Übertragungen*, éd. par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1972, pp. 9-21.

adjoindre l'idée d'une *translation conceptuelle*, par quoi une pensée construite dans le langage déplace un faisceau de notions ou de concepts formant une ligne d'univers vers un espace de résolution, interface ou interrègne, donnant naissance à une nouvelle constellation de sens.

L'idée de base est fort simple : une interprétation précède toujours une traduction, quels que soient sa nature et le coefficient de difficulté auquel elle se frotte. En ce sens, une bonne traduction est toujours une contribution critique à la compréhension de l'œuvre traduite. Une traduction oriente ou tangué toujours vers un certain type de lecture de l'œuvre, comme le fait la critique proprement dite, parce que, si le traducteur a négocié en choisissant de porter son attention sur certains niveaux de lecture du texte, il a automatiquement focalisé sur eux l'attention du lecteur. Dans *Les limites de l'interprétation*, Umberto Eco introduit une typologie tripartite des instances susceptibles de polariser le champ de l'interprétation, soit l'*intentio auctoris*, l'*intentio operis* et l'*intentio lectoris*<sup>3</sup>. J'ajouterais volontiers l'*intentio translatoris*, non pas tant comme quatrième interprétant dans cette triangulation mais comme un curseur intensif se déplaçant sur ces trois pôles et agissant comme catalyseur dans la gestation des formes poétiques. Car ce ne devrait être un secret pour personne que la traduction est un facteur déterminant dans l'évolution des sociétés et l'élargissement de leurs horizons culturels.

Il en va tout autant pour le destin des œuvres. Dans ce sens aussi, les traductions de la même œuvre s'intègrent entre elles, car souvent, elles nous amènent à voir l'original sous des points de vue différents. C'est ce que je désignerai par l'idée de « lectures tangentes » qui balayent un spectre optimal d'azimuts et permettent d'extraire ou d'excaver des veines du texte l'unité des formes qui convergent vers son point de fuite. Il s'agit de reconduire cette opération de translation conceptuelle amorcée par Benjamin lui-même, qui mobilise diverses sources et réseaux métaphoriques et conceptuels de façon à calibrer l'enjeu et la portée du geste traducteur, d'en radiographier les veines porteuses pour produire une brève archéologie dans la marge du texte, au gré de gloses et de scolies servant de repères de navigation pour la lecture de cette œuvre tantôt célébrée tantôt honnie. L'idée était de faire migrer une trame neuve de notions et de métaphores mises à contribution par Benjamin, souvent *from scratch*, vers sa *camera oscura*, sa chambre noire pour en tirer des épreuves sur négatifs et ainsi produire cet échantillonnage significatif de notes formant l'apparat critique de notre traduction. En effet, pareil dispositif d'écriture ne peut être scruté qu'à la faveur d'un déploiement stratégique de « lectures tangentes » habilitées à pister à la trace la gestation d'une matrice conceptuelle dont la clef se dérobe à une lecture distraite.

Je désire simplement ici apporter quelques notes supplémentaires à l'apparat critique qu'Alexis Nouss et moi avons dressé pour former une « baie lumineuse » autour de l'arche du texte de Benjamin, en espérant aussi que les temps étaient mûrs (*rechtzeitig*) pour que les fruits tombent de l'arbre.

<sup>3</sup> Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1992, pp. 29-32.

### 1. «...*keimhaft oder intensiv* ...» : sur un mode germinal ou intensif

Un premier élément qu'il me semble opportun d'examiner et auquel nous n'avions pas davantage porté attention dans notre appareil critique est l'opérateur modal *intensiv*, lequel intervient dans l'amorce de ce développement le plus dense et certes impénétrable à maints égards, qui forme le centre névralgique de son prologue. Benjamin affirme alors que ce qui s'annonce comme le « noyau de pure langue » ou « semence de la pure langue », filtré à travers le prisme des langues prises une à une, dans leur pluralité aussi bien que dans leur mutuelle fécondation, est quelque chose de « caché de façon intensive dans les traductions — *sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen* » (Benjamin 1997 : 22-23 ; *GS IV/1* : 16). Il précise que ce qui est ainsi soustrait au regard objectivant d'une pensée dominée par le primat du sens et de la communication n'est autre que la vérité même de toute prestation langagière — *die wahre Sprache*.

Comme on sait, la « métaphysique du langage » de Benjamin est chevillée par une notion centrale, celle de *reine Sprache*, de « langue pure » qui, comme le note Berman dans le remarquable séminaire qu'il a consacré à « La tâche du traducteur », est la corrélation exacte de l'expression kantienne « Raison pure », *reine Vernunft*<sup>4</sup>. Rompu aux arcanes de l'analytique transcendantale de Kant, Benjamin y déplore l'absence de quelque considération expresse sur la stratification foncière de toute connaissance, son soutènement dans les diverses couches expressives du langage. Influencé par Hamann, il y voit une carence majeure de l'architectonique kantienne, car il n'est d'expérience humaine qui puisse être réfléchie, donc faire l'objet d'un gain cognitif, sans passer par le filtre du langage dont chacune des déclinaisons historiques, les vernaculaires, porte à l'état de vestige des éclats de la *reine Sprache*.

Cette *reine Sprache* n'est pas qu'une vague réminiscence de quelque langue idyllique, adamique ou autre, qui aurait précédé la dissémination des idiomes après Babel, mais la teneur de vérité incarnée dans le « devenir des langues » et qui ne transparaît qu'à la faveur d'éphémères épiphanies, en un point de tangence furtive dont l'aire de jeu ménagée par l'exercice de la traduction constitue en quelque sorte le plan d'effraction, le *momentum* critique qui agit à l'instar d'un « révélateur » graphique où le symbolisant devient le symbolisé. Benjamin emboîte donc le pas, dans la foulée de Hamann et de Herder, pour projeter au tout premier plan le rôle formateur du langage comme dépositaire de la vérité et comme matrice des diverses formes qu'elle emprunte au gré de l'histoire. Une distinction cruciale, qui déjà annonce les affinités que nourrit Benjamin avec la conception du langage dans la tradition mystique juive, le langage n'agit pas simplement comme véhicule de la teneur de vérité mais constitue à proprement parler sa « matière première », qui est appelée à devenir « forme en acte » dans la traduction.

---

<sup>4</sup> 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, p. 24.

Paradoxalement, cette « pure langue » n'a d'autre consistance que tangentielle et furtive, comme une épiphanie instantanée : il s'agit d'un point de contact spectral entre les vernaculaires où affleurent, dans l'interrègne de l'espace traductionnel, les secrètes harmoniques qui n'obéissent à nulle loi ou décret préalable, mais sont le fruit d'une croissance nouée à l'interface du plan de dissymétrie qui les lie, en l'occurrence les apparente autant que les dissimile, l'un n'allant pas sans l'autre car tradition ne va pas sans extradition<sup>5</sup>. Ce paradoxe est soutenu à l'appui d'un dispositif métaphorique nourri par diverses traditions ou filiations de pensée dont la percolation est facteur de fécondité heuristique chez Benjamin.

Une première occurrence de l'opérateur modal *intensiv* se trouve an amont du passage que j'ai cité plus haut, corrélé à la métaphore du « germe » ou de la « semence ». *Mutatis mutandis*, la traduction se voit confier un mandat qui la met à pied d'œuvre pour excaver une forme encore virtuelle de la signification immanente à l'œuvre, qui demeure enfouie en elle, à l'état latent, comme « germe » d'une langue encore inaudible, aux échos infinis. La traduction n'est pas transmission d'un sens, quel qu'il soit, il lui incombe plutôt de « présenter », de rendre présent quelque fragment ou éclat tardif de « la manière dont l'œuvre est signifiable dans sa totalité indépendamment des sens qu'on peut lui découvrir empiriquement. L'œuvre est captation d'une signification, d'une *Bedeutung*, infinie, inanalysable, insondable » (Berman 2008 : 91). Cette finalité est immanente à l'œuvre, mais lui est aussi étrangère en ce qu'elle ne peut, dans sa facture originelle, la déployer dans toute son ampleur et toute son intensité. Mais là n'est pas la question. Benjamin change abruptement de registre, nous déporte du plan de l'œuvre vers celui des langues qui, en dépit de leur désarmante disparité, sont nouées par un « rapport caché » (*verborgenes Verhältnis*) que la traduction a pour finalité d'exhiber en un point de tangence furtif – parenté immémoriale qui affleure à peine dans cette progéniture tardive qu'est la traduction :

*So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander.*

Ainsi en va-t-il de la traduction qui trouve sa finalité ultime dans l'expression du rapport le plus intime (*innersten*) entre les langues (Benjamin 1997 : 17; *GS IV/1* : 12)

L'*Innigkeit*, catégorie ontologique de prédilection de la pensée romantique allemande, qui évoque une plongée vertigineuse au cœur de cette relation insigne, dans son intériorité la plus profonde, règne sur ce rapport, car il noue d'un lien nuptial intimité et distance, ampleur et intensité :

*Sie kann dieses verborgene Verhältnis selbst unmöglich offenbaren, unmöglich herstellen; aber darstellen, indem sie es keimhaft oder intensiv verwirklicht, kann sie es.*

<sup>5</sup> Voir à ce sujet L. Lamy, « Du traduire comme extradition », *Discours social/Social Discourse*, Vol. 5, Nos 3-4 : « La langue-fétiche », sous la dir. de Régine Robin, Montréal, CIADEST (UQAM-Université McGill), été-automne 1993 : 93-98.

Il lui est impossible de révéler, impossible de produire ce rapport caché lui-même; elle peut par contre le présenter, du fait qu'elle le rend effectif, sur un mode germinal ou intensif (Benjamin 1997 : 17; *GS IV/1* : 12).

Cet énoncé énigmatique est d'une incroyable densité. Chaque mot porte, nous rend explicite l'un des pivots de sa compréhension : en l'occurrence le verbe *herstellen*, « produire », qui prend le relais du verbe *darstellen*, « présenter ». Il s'agit non pas de restituer ce rapport caché, mais de le *produire*, car « ce rapport caché n'est pas quelque chose de déjà existant ». Or cela, justement, la traduction ne le peut pas, il lui appartient pour l'essentiel de présenter cette relation en la « réalisant » (*verwirklichen*) en germe ou intensivement : *keimhaft oder intensiv*. La traduction annonce quelque chose d'absolument inédit qu'elle ne peut produire comme tel, mais qu'elle préfigure et vers lequel elle converge.

Le mandat est octroyé : dans le vaste royaume de la vie qui n'est autre que l'histoire où se déploie le champ entier de l'expérience humaine, la traduction intervient comme point ou plan d'effraction furtif, intangible, d'un rapport caché, immémorial, qui lie toutes les langues les unes aux autres, rapport qu'elle ne peut que « présenter » sur un mode intensif et fragmentaire. Ce *keimhaft*, « en germe », ne va pas sans rappeler la fragmentation stellaire, la « pollinisation » constellée des formes poétiques et plastiques chez Novalis et Schlegel. Mais c'est là une propriété intrinsèque de la traduction : une gestation fragmentaire, rivée à l'inachevé, à l'éclat, la brisure. Rappelons-nous cette formule remarquable de son essai sur *Les Affinités électives* de Goethe, où Benjamin écrit : « N'achève l'œuvre que d'abord ce qui la brise, pour faire d'elle une œuvre morcelée, un fragment du vrai monde, le débris d'un symbole »<sup>6</sup>.

La traduction œuvre toujours sous le signe de l'inachevé, c'est pourquoi aussi son facteur de prédilection est le *multiple* : combien de traductions ont été laissées en plan, vouées à l'abandon? Esquissées, abandonnées, retrouvées, retravaillées, mises à nouveau sous le boisseau, et parfois complétées avec la vive conviction du défaut, de la carence, du reste insoluble, vestige d'un monde à jamais révolu. Mais aussi cendres ardentes sous la braise qu'un patient labeur nourri par l'amour de la lettre saurait réinsuffler. La traductibilité de l'œuvre, son *Übersetzbarkeit*, appelle une *multiplicité* de traductions : telle traduction précoce forme un fragment qui est « relevé » (au sens de l'*Aufhebung* hégélienne) par une re-traduction formant un autre fragment et un autre encore traçant le profil embryonnaire d'un organisme vivant dont la généalogie finira par tisser une constellation nucléée par un vortex qui de spirale en spirale nous reconduit en cette intime anfractuosité où affleure l'augure furtif, fulgurant et bien éphémère éclat de ce « rapport caché » entre les langues que Benjamin va élire comme la *reine Sprache*.

Qu'est-ce à dire sinon que la traduction est toujours au banc d'essai? C'est précisément par le terme *Versuch*, « essai », que Benjamin calibre le travail de la traduction, « le germe

<sup>6</sup> W. Benjamin, « *Les Affinités électives* de Goethe », in *Œuvres I*, trad. de M. de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, p. 363.

de sa production » (*den Keim ihrer Herstellung*) qui est « un mode de présentation tout à fait original » (*ein ganz eigentümlicher Darstellungsmodus*) qu'on ne peut guère rencontrer dans « le domaine de la vie non langagière » (*im Bereich des nicht sprachlichen Lebens*). Novalis et Schlegel se prévalaient aussi fréquemment du terme *Versuch* pour qualifier le mode d'expérimentation qui caractérisait l'ensemble des stratégies mises à contribution pour activer la *Potenzierung*, l'« élévation à la puissance » des procédés poétiques. Cette excroissance tardive, fruit mûr tombé de l'« arbre » du texte profane, nous projette sur la ligne d'horizon d'un futur indéfini, où l'œuvre ne nous attend pas, car elle est immune, parfaitement achevée dans son inachèvement, intacte de toute déférence à sa progéniture, tandis qu'elle encourt une métamorphose qui porte au jour une signification latente qu'elle recélait à son insu. La traduction est un index de « futurition », elle pointe en direction d'un *à-venir* en germe dans la forme achevée de l'œuvre. Si Benjamin parle ici de « réalisation » (*Verwirklichung*), celle-ci opère essentiellement sur le mode de l'anticipation, de la *prolepsis* – anticipation de ce qu'elle ne peut que « présenter » : le lien intime entre les langues. D'où le chiasme (X) formé par une double temporalité enchevêtrée aussi bien que promise à la poursuite de parallèles qui ne se touchent qu'au point de fuite de cet horizon indéfini où la courbe du déclin qu'entame l'œuvre dans son terroir croise le coefficient d'anticipation du traduire qui, à travers le prisme de sa temporalisation propre, ménage une interface pour la « survie » (*Überleben*) de l'œuvre et l'aspiration à l'intime convergence des langues.

C'est pourquoi il n'y a pas seulement dissymétrie entre les constellations langagières mais aussi dyschronie entre l'éclosion de l'œuvre, l'époque de sa gestation, et l'échelonnement tantôt concentré tantôt dilaté de ses possibles traductions. Cela signifie en outre que la vie des œuvres se déploie sur un mode temporel propre, une ligne d'univers dotée d'une historicité singularisée qui distancie les conditions initiales de leur éclosion et les auspices sous lesquels la postérité est disposée à les accueillir. C'est une dynamique propre au destin des œuvres, qui ne présuppose aucune solution de continuité entre leur gestation et les critères qui d'aventure pourraient baliser et avaliser leur réception à une époque donnée. Par une sorte d'écho répercuté à rebours, ce trait phénoménologique nous procure une meilleure intelligence de l'énoncé initial de l'essai de 1923, que d'aucuns ont tout au plus interprété comme une boutade, selon lequel aucune œuvre digne de ce nom ne s'adresse à un quelconque destinataire.

Benjamin use entre autres de la métaphore de la « transplantation » (*Fortpflanzung*) pour traduire cette idée d'une *Fortleben* parfois fortuite, comme une « vie de surcroît » accordée à une œuvre déplacée hors de son terroir natif vers une aire de jeu qui libère en elle des potentiels qui préfigurent l'harmonie secrète entre les langues. Il faut noter que cette métaphore était déjà très en vogue chez les penseurs allemands inspirés, de près ou de loin, par les travaux de naturaliste de Goethe. J'ai pu la repérer notamment chez Herder qui écrit : « Nous recevons des contrées étrangères des notions à transplanter dans notre langue — *hier bekommen wir Begriffe aus fremdem Gegend, in*

*unsre Sprache verpflanzen* »<sup>7</sup>. Derrière cette métaphore consacrée, tirée du lexique du botaniste, se dessine en creux un impératif d'une grande portée, en l'occurrence un correctif de taille apporté à une perception encore assez courante et qui départage le mouvement vivant des formes à travers le prisme de la traduction d'une idée préconçue qui la ravale à un rôle d'estafette ou de courroie de transmission. Loin de se résumer à la transmission d'un contenu vers une autre aire langagière, translation d'une langue à une autre, ou encore, comme l'écrit Benjamin, à une simple médiation (*Vermittlung*), la traduction est vecteur de métamorphoses et levier d'une réactivation des ressorts originaires de l'œuvre qui, à l'heure où sa gloire sonne le glas de son règne et voit son aura se dissiper pour entamer son déclin, est soudainement ramenée par les soins d'une traduction opportune au « temps de son surgissement ». Derechef, une perception plus claire de cette gestation en différé des virtualités de l'œuvre par les soins de la traduction nous permet de mieux « entendre » un autre énoncé augural controversé de l'essai de Benjamin, voulant que cette opération ne soit pas destinée à accommoder ceux qui n'ont pas accès la langue de l'original.

Mais il y a là aussi 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.

Le dilemme qui sous-tend l'allégorie développée tout au long de « L'abandon du traducteur » confronte deux lignes de pensée que Benjamin s'efforce de conjuguer au fil d'une prosodie qui, nous 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'infinetisation 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” » (Berman 2008 : 147).

Je vais brièvement tenter ici de 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

<sup>7</sup> Cité par Pierre Pénisson, *Johann Gottfried Herder. La raison dans les peuples*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 164.

finitude, sa « fêlure »<sup>8</sup> 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 ».

Il est désormais clairement avéré que Benjamin a été fortement influencé par Kant dans ses années de formation, aussi bien que par les recherches naturalistes de Goethe, sans compter sa notion d'« affinités électives » qui joue à plein dans l'essai sur la traduction. Mais il a pareillement pris acte des apories détectées par les dissidents de l'*Aufklärung*, Hamann et Herder. Comme le souligne Jean-Michel Palmier dans son magistral ouvrage *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*<sup>9</sup>, « 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 »<sup>10</sup>, 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 analytique transcendantale ménageant les avenues d'une pensée critique. Il considère ensuite le domaine de l'expérience où l'épistémè kantienne se révèle 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, emboîtant 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 réfléchi :

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).

En revanche, comme des recherches récentes tendent à la confirmer, l'ayant moi-même déjà conjecturé, si Benjamin semble prendre à partie le domaine mathématique, il est non moins indéniable qu'il a subi une influence décisive de la pensée du néo-kantien

<sup>8</sup> C'est ce que démontre à l'envie Gilles Deleuze dans un remarquable ouvrage qui a fait époque, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, voir notamment les pp. 116-121.

<sup>9</sup> Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Paris, Klincksieck, 2006, voir notamment les pp. 477-483.

<sup>10</sup> W. Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », trad. par M. de Gandillac, revue par P. Rusch, in *Œuvres I*, Gallimard, 2000, pp. 179-197.

Hermann Cohen<sup>11</sup>, notamment de son remarquable essai *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*<sup>12</sup>, d'où il aura nécessairement tiré une métaphore majeure de l'essai de 1923, destinée à qualifier l'angle d'incidence de la *reine Sprache* à l'interface et à son plan d'effraction dans le multivers des langues, celle d'un point de contact infinitésimal, furtif, purement tangentiel entre une droite et le cercle, empruntant un tour hyperbolique qui, de surcroît, comme nous le verrons plus loin, tire simultanément son imagerie du symbolisme kabbalistique, notamment sa « tangente » néo-pythagoricienne. Benjamin y aura aussi puisé la notion de « grandeur intensive » qui caractérise le mode d'intervention de la traduction, cette espèce de touche chirurgicale qui doit aller quérir la visée de signifiante et faire du symbolisant le symbolisé, mais sur un mode intensif (*intensiv*). C'est donc dans la transition infinitésimale, la microscopie 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 » à laquelle il en appellera ultimement dans sa II<sup>ème</sup> Thèse sur « Le concept d'histoire ». Cette énergie transfuge disséminée à travers les époques 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.

## 2. *Ingenium*

Une seconde note supplémentaire que j'aimerais porter à votre attention concerne la notion d'*ingenium*, introduite à point nommé par Benjamin et à laquelle nous avons consacré une note plutôt frugale (Benjamin 1997 : 55, note 47). Dans un passage que j'ai cité plus haut, Benjamin affirmait que s'il existe une langue de la vérité (*Wenn anders es aber eine Sprache der Wahrheit gibt*), celle-ci est celée sur un mode intensif dans les traductions (*sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen*). 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, *spannunglos*, 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

<sup>11</sup> Voir, entre autres, Astrid Deuber-Mankowsky, « The Ties Between Walter Benjamin and Hermann Cohen: A Generally Neglected Chapter in the History of the Impact of Cohen's Philosophy ». *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 13 (1), 2004 : 127-145; voir aussi de la même auteure : *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte. Kritische Philosophie. Vergängliche Erfahrung*, Berlin, Verlag Vorwerk 8, 2000; « Réussir à entendre comment l'herbe pousse ». Sur le problème de la sensation dans *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, *Revue germanique internationale*, n°6/2007: « Néokantisme et sciences morales », édité par Myriam Bienenstock. Paris, CNRS Éditions : 91-105.

<sup>12</sup> Voir Hermann Cohen, *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, introduction et traduction annotée par Marc de Launay, Paris, Vrin, 1999.

muse de la philosophie, il n'y a pas non plus de muse de la traduction — *Es gibt keine Muse der Philosophie, es gibt auch keine Muse der Übersetzung* » (Benjamin 1997 : 23; *GS IV/1* : 16). En revanche, poursuit-il, « il existe un *ingenium* philosophique, dont le trait le plus spécifique 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* » (Benjamin 1997 : 23; *GS IV/1* : 17).

Un autre cas d'espèce vient donc poindre ici en matière d'import conceptuel, en l'occurrence l'introjction du terme *ingenium*, qui situe la poétique de Benjamin, son mode d'écriture et de stylisation théorique – dont l'éloge n'est plus à faire – dans une tradition rhétorique de longue portée. Il est étrange que Berman ait fait l'impasse dans son commentaire sur ce terme peu usité de nos jours. Tout ce qu'il peut en dire dans une note expéditive (Berman 2008 :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 et en a promulgué la primauté à corps défendant. Il est important de s'en enquérir et d'en approfondir les tenants car c'est là l'arrière-plan théorique de l'essai de Benjamin, dont nous constatons qu'il ne tarit 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 *ingenere* : ce qui est inné à l'individu). Pour brosser 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 Quintilien 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, zéloteurs de l'*oratio* et contempteurs du latin barbare des doctes médiévaux, et, surtout chez Giambattista Vico, où culmine cette antique tradition, pour enfin se répercuter chez Hamann et Herder ainsi que dans la maestria cosmo-poétique des Romantiques d'Iéna, dont Benjamin est l'épigone direct.

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*<sup>13</sup> et son *De oratore*<sup>14</sup>, où il place cette faculté au premier rang des qualités

<sup>13</sup> Cicéron, *Tusculanes* [*Tusculanae disputationes*], I, 16, 38, éd. de G. Fohlen et trad. de J. Humbert, Paris, « Les Belles Lettres », 1970.

requis 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*<sup>15</sup>, 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<sup>16</sup>.

A la fin du XVI<sup>e</sup> et dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le courant baroque, auquel Benjamin a consacré un remarquable essai, 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 ». Baltasar Gracián, 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 1647.<sup>17</sup>

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 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

<sup>14</sup> Cicéron, *De l'orateur* [*De oratore*], II, 35, 147-148, éd. et trad. de E. Courtaud, Paris, « Les Belles Lettres », 1967.

<sup>15</sup> Aristote, *La Poétique*, éd. bilingue grec/français et trad. par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980 ; voir 22, 1459a 7.

<sup>16</sup> Sur toutes ces questions, voir l'article *ingenium*, rédigé par Alain Pons, in Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, pp. 592-597.

<sup>17</sup> Baltasar Gracián, *La Pointe ou l'art du génie*, trad., introduction et notes de Michèle Gendreau-Messaloux et Pierre Laurens, préface de Marc Fumaroli, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983 ; une autre traduction française, que je préfère personnellement, est *Art et figures de l'esprit : Agudeza y arte de ingenio, 1647*, trad., introduction et notes de Benito Pelegrin, Paris, Seuil, 1983.

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 mise 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*<sup>18</sup>, « 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*) ». <sup>19</sup>

### 3. *Clavis kabbalistica* : clefs d'interprétation tirées d'un florilège de métaphores d'extraction kabbalistique

Dans un passage encore très dense qui fait état et profession du holisme diasporique soutenu par Benjamin et conjugué chez lui à une considération expresse de l'épiphanie du singulier, ce dernier écrit dans ce qui peut, à mon sens, figurer comme le pivot de la métaphysique du langage sous-tendant sa conception de la traduction comme vecteur de métamorphose et opérateur purement tangentiel :

*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 au contraire, toute affinité supra-historique entre les langues tient au fait qu'en chacune, prise à chaque fois comme un tout, quelque chose en son même est visé, lequel toutefois n'est accessible à aucune d'entre elles prise isolément mais uniquement à l'ensemble de leurs intentions mutuellement complémentaires : la pure langue (Benjamin 1997 : 19; GS IV/1 : 13).

*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

<sup>18</sup> G. Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1744), trad. de l'italien et présenté par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001 ; 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.

<sup>19</sup> Alain Pons, « *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, *art. cit.*, p. 2, en ligne : [www.mcxapc.org/docs/conseilscient/pons.pdf](http://www.mcxapc.org/docs/conseilscient/pons.pdf) [consulté le 15 août 2012].

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<sup>20</sup>. 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, tel qu'en témoigne ces lignes tirées de l'assemblage percutant de thèses 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, à la limite de ses forces : « 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 »<sup>21</sup>.

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 » (Berman 2008 : 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 Benjamin.<sup>22</sup> Ce dernier en appelle plutôt ici à l'éclosion anticipée d'une langue qui serait parlée par tous, « l'idée de la prose » elle-même, écrit-il,<sup>23</sup> qui célèbre son propre vouloir-dire dans le faisceau croisé des vocables essaimant dans le

<sup>20</sup> Sur cette notion de « *descendendo* » introduite par Giorgio Agamben, voir L. Lamy, « La déshérence du clandestin. Les rites de l'interprétation autour de l'essai sur la traduction de Walter Benjamin », *TTR*, Vol. X, No 2 (1997), p. 111 et note 23 pour la référence à Agamben.

<sup>21</sup> W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, trad. de l'allemand par M. de Gandillac, revue par P. Rusch. Paris, Gallimard, 2000, pp. 428-429 (l'italique est de Benjamin).

<sup>22</sup> Berman nous réfère à un texte de Broch sur la traduction, recueilli dans *Création littéraire et connaissance* (trad. par Albert Kohn, introduction de Hannah Arendt, Paris, Gallimard, 1966), 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 » (Berman 2008 : 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, consacrée aux écrits sur la théorie de la connaissance et la psychologie des masses, « Des unités syntaxiques et cognitives » (*Über syntaktische und Kognitive Einheiten*), trad. par Christian Bouchindhomme et Pierre Rusch, in *Logique d'un monde en ruines. Six essais philosophiques*, Paris/Tel-Aviv, Éd. de l'éclat, 2005, pp. 129-214.

<sup>23</sup> 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 dans sa brillante étude « Langue et histoire », trad. par Yves Hersant, in *Benjamin et Paris*, éd. par Heinz Wismann, Paris, Éd. du Cerf, 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 ».

multivers des langues. 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, mais, comme le souligne Berman, « 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 » (Berman 2008 : 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" » (Berman 2008 : 116). Le *rein* de la *reine Sprache* en appelle sans doute au fantasme d'une langue adamique virginale, non entachée des maculations de la postérité babélique, mais ne réfère surtout pas à quelque *logos* universel pré-existant 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 contenus et sans visée extérieure à lui-même » (Berman 2008 : 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 tripartition 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 affleurant à peine à l'interface de la médiation traductionnelle. 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 transparait qu'à l'état de vestige, de pure épiphany fugitive, intangible, suivant les lignes brisées de la dissymétrie qui rançonne la tentative pour ménager une interface entre les langues.

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 Luria<sup>24</sup>, 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 ». Il ne devrait faire aucun doute pour quiconque est au fait de la littérature kabbalistique que le passage où Benjamin compare le labeur de traduction au réassemblage minutieux des débris d'une amphore, « dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail », veillant à bien assortir ces monceaux qui coïncident par dissymétrie interposée, réfère directement à cet élément de la mytho-poétique lourianique, soit la « brisure des vases » ou *shevirat ha-kelim* :

*Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfugen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, 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 abbilden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen.*

En effet, de même que les débris d'une amphore, pour être réassemblés, doivent correspondre les uns aux autres dans les plus petits détails, sans être pour autant identiques, ainsi la traduction, au lieu de se mouler sur le sens de l'original, doit-elle plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, reproduire son mode de viser dans la forme de sa propre langue, de telle façon qu'à l'instar des débris formant les fragments d'une même amphore, original et traduction deviennent reconnaissables comme les fragments d'une langue plus ample (Benjamin 1997 : 24 ; *GS IV/1* : 18 ; traduction modifiée).

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

<sup>24</sup> Pour un excellent aperçu sur la doctrine kabbalistique de ce rabbin ayant évolué à Safed en Haute-Galilée (1534-1572), voir Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos : Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA, Stanford UP, 2003.

seul profit d'une « langue plus ample », *einer größeren Sprache*, qui commande dans le mouvement qu'elle inspire l'abandon de tout sens communicable.

Entendons-nous d'abord : la disparité originare 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 « traductibilité » 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.

Je me permets de rappeler que le vocable grec σύμβολον référait 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 d'y ajointer. 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 symbolicité des langues, dès lors que l'élan qui commande leur croissance, dans leur disparité originelle comme dans leur mutualité virtuelle, ainsi que la « *pulsion-de-traduire* », cet *Übersetzungstrieb* qu'évoquait Novalis dans une lettre à August-Wilhelm Schlegel, traducteur éminent s'il en fut,<sup>25</sup> 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.

---

<sup>25</sup> C'est Berman qui nous reportait à cette remarque de Novalis dans l'ouvrage sur lequel il était encore penché lorsqu'il nous a quittés, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 74-75, note 83, où il écrit entre autres : « C'est la pulsion-de-traduction qui fait du traducteur un traducteur : ce qui le "pousse" au traduire, ce qui le "pousse" dans l'espace du traduire. Cette pulsion peut surgir d'elle-même, ou être réveillée à elle-même par un tiers. Qu'est-ce que cette pulsion? Quelle est sa spécificité? Nous l'ignorons encore, n'ayant pas encore de "théorie" du sujet traduisant ».

Rompant avec la logique de l'extension, cette dynamique purement *intensive* se dessine dans l'investissement microscopique de symétries brisées obéissant plutôt à une logique de la contiguïté, laquelle est symbolisée par le motif kabbalistique de la « brisure des vases », qui correspond, si l'on s'en fie à la dramaturgie du mythe lourianique, à l'éclatement et à la dissémination de l'énergie divine, à l'épanchement d'une « crise » dans le retranchement le plus intime de l'ipséité divine et dont la cassure donnera le branle à l'histoire, à l'exil de la créature. Cette logique de la contiguïté était déjà aussi typifiée par le *symbolon* grec lui-même, c'est-à-dire l'agencement discret de parties absolument dissemblables permettant de nouer et renouer des alliances. La dissymétrie des formes de la vie langagière, du langage comme *Lebensform*, garantit la possibilité même d'un rapprochement, de ce contact fugitif qui correspond sans doute à l'essence même de la manifestation du vivant qui est tributaire de ruptures d'équilibre qui seules permettent l'émergence du nouveau, de l'inédit. Cette dissymétrie confirme l'unicité du singulier en même temps que l'inachèvement de la forme scellée dans les constructions finies de la langue. La trace de cette harmonie lointaine, à peine perceptible et vouée à l'oubli parce que inoubliable, ne peut qu'affleurer dans la traduction qui actualise, sur un mode purement intensif et anticipatoire, l'« affinité » (*Verwandtschaft*) que les langues nourrissent à leur insu, dans la singularité même des formes d'expression auxquelles elles donnent lieu et qui creusent la frontière intérieure de leur horizon mis en abyme dans l'épreuve de l'étranger. La pluralité des langues signifie aussi que la contiguïté de la forme et du contenu, de la teneur (*Gehalt*) et de la langue, admet divers degrés d'adhérence eu égard à leur fusion spécifique dans la facture de l'original. C'est pourquoi Benjamin recourt de façon expresse à la notion de « complémentarité » (*Ergänzung*) pour caractériser cette affinité purement intensive, donc non extensive, c'est-à-dire indépendante du contenu visé ou véhiculé par la forme de l'expression, répudiant du même coup la thèse de la substitutivité des langues et le régime de l'équivalence comme tuteur transcendantal de la traduction.

La table est mise : la traduction doit faire le plus possible abstraction du sens et s'attacher à la lettre de l'original jusque dans la plus fine articulation, la plus intime anfractuosité de sa racine, comme dans les nœuds bouclant l'entrelacs syntaxique où s'instruit et se déploie la « teneur » de l'original, l'unicité de sa forme. Fidélité et liberté, qui structurent l'*ethos* du traducteur, sont renvoyés dos à dos. Un abîme se creuse : son vortex va nous entraîner dans une plongée vertigineuse au sein de l'élément originaire de la langue, jusqu'au point de rupture où se consomme le divorce avec la figure traditionnelle de la traduction. Car à ces deux concepts, fidélité et liberté, répondent « deux *essences* inconciliables de la traduction », pour l'un, la « restitution du sens », qu'on ne saurait répudier sans engendrer un profond déséquilibre dans la translation vers la langue-hôte, et, de l'autre, le profil inaliénable de la lettre qui fait de l'épreuve de l'étranger un vecteur de métamorphoses habilité à régénérer la langue qui ménage les avenues de l'original hors de son terreau natal. Ce dilemme se résout pour Benjamin au profit d'une croissance infinie des vernaculaires, bref une « régénération infinie des langues » (*am unendlichen Aufleben der Sprachen*) dont la fécondation mutuelle implique une relation d'asymétrie qui, à l'image des arêtes brisées d'un vase pulvérisé,

laisse pressentir le frayage diasporique d'une « pure langue » qui libère et concerte leurs harmoniques en une furtive épiphane tangentielle, à peine perceptible. L'*Aufgabe* du traducteur, son abandon, ce qui lui est à tâche d'accomplir en se dessaisissant de l'empire du sens et du joug que fait peser l'impératif de communication, signifie s'abandonner au profit de cet *Aufleben*, de cette « régénération infinie des langues ».

Pour Benjamin, ce qui est ainsi soustrait au regard objectivant d'une pensée dominée par le primat du sens et de la communication n'est autre que la vérité même de toute prestation langagière — *die wahre Sprache*. Ce noyau de « pure vérité » celé dans le foisonnement prolifique des langues n'est autre que cette *reine Sprache* qui affleure subrepticement tel un souffle venu on ne sait d'où, qui fait vibrer les cordes tendues d'une lyre, à la façon d'une harpe éolienne. C'est là précisément l'image qu'emploie Benjamin pour qualifier les traductions de Sophocle par Hölderlin : « L'harmonie entre les langues y est si profonde que le sens n'est touché par les vents du langage qu'à la manière d'une harpe éolienne — *In ihnen ist die Harmonie der Sprachen so tief, daß der Sinn nur noch wie eine Äolsharfe vom Winde von der Sprache berührt wird* » (Benjamin 1997 : 27 ; *GS IV/1* : 21).

Je suis persuadé que Benjamin a repris cette image, celle d'un vent qui effleure à peine les cordes d'une harpe éolienne, à Samuel Taylor Coleridge, dans son poème « The Aeolian Harp » (1796), un remake d'un poème antérieur « Effusion 35 », rédigé le 20 août 1895. Cette option est des plus judicieuses car elle est en consonance avec un postulat fondamental de sa métaphysique du langage, à savoir le refus net, catégorique, de ravalier l'exercice du langage au simple statut de moyen de communication ou à un système de signes. Pour Benjamin, le langage est un *médium*, un « milieu ». Comme le note Berman, « *le langage est le milieu de toutes les communications, mais n'est pas communication lui-même*. Ce médium n'est pas indifférencié : il contient des "zones" plus ou moins denses, et le passage d'une zone moins dense à une zone plus dense, c'est la traduction » (Berman 2008 : 23). L'arrière-plan de cette ontologie du langage est développé dans un essai rédigé en 1916 sous forme de lettre adressée à son ami Gershom Scholem, et demeuré inédit du vivant de Benjamin, « *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* ». Benjamin y met formellement en question toute approche du fait langagier, de l'être même du langage, qui le réduirait à une fonction ancillaire, à la servilité d'un *moyen* de communication, d'une simple courroie de transmission. Il correspond plutôt à un *médium*, à un milieu ou à une matrice où l'essence spirituelle des choses se révèle proportionnellement à la densité expressive du nom qui est appelé à la communiquer. Mais cette thèse emprunte un tour encore plus radical, qui marque l'insuffisance même de la notion d'expression, dans la mesure où cette dernière dénote un mouvement d'extériorisation en direction d'un référent. C'est pourquoi Benjamin s'en remet à un rapport de proportionnalité (*Verhältnis der Proportionalität*) pour qualifier le lien entre l'essence spirituelle (*das geistige Wesen*) et le langage dans lequel elle se communique : elle se communique *dans* le langage et non *par* lui. Si l'essence spirituelle n'est pas identique au langage où elle se communique, en revanche, « ce qui est communicable dans une essence spirituelle *est* son langage ». Je

me permets ici de citer ce passage dans son entier car il concentre *in nuce* l'articulation la plus subtile chevillant la conception du langage de Benjamin, qui sous-tend aussi les thèses controversées de l'essai sur la traduction, où la *reine Sprache* est conçue comme la pure épiphane d'une essence, simplement entrevue sur un mode tangentiel, furtif, et précédant comme toute considération instrumentale du langage comme véhicule de communication d'un contenu :

En d'autres termes, le langage d'une essence spirituelle est immédiatement ce qui en elle est communicable. Ce qui est communicable *dans* une essence spirituelle, c'est *ce en quoi* elle se communique ; c'est-à-dire : tout langage se communique lui-même. Ou, plus exactement, tout langage se communique *en* lui-même, il est, au sens le plus pur du terme, le « médium » de la communication. Ce qui est propre au médium, autrement dit *l'immédiateté* de toute communication spirituelle, est le problème fondamental de la théorie du langage, et si l'on veut qualifier de magique cette immédiateté, le problème originel du langage est sa magie. En même temps, parler de magie du langage c'est renvoyer à un autre aspect : son caractère infini. Lequel est conditionné par son caractère immédiat. Car justement, puisque rien ne se communique *par* le langage, ce qui se communique *dans* le langage ne peut être limité ou mesuré du dehors, et c'est pourquoi chaque langue a son infinité incommensurable et unique en son genre. C'est son essence linguistique, non ses contenus verbaux, qui définit sa limite<sup>26</sup>.

Dans le même ordre d'idées, lorsque, dans *Die Aufgabe des Übersetzers*, Benjamin use de la notion d'*intentio* ou en appelle à l'investigation du « mode de viser » (*die Art des Meinens*) qui s'opère *dans* la langue à traduire plutôt qu'au contenu qui est visé (*das Gemeinte*) à travers cette langue, c'est dans l'exclusive de toute forme de subjectivité, de tout agent cognitif, s'agissant de pressentir dans son immédiate prestation, sa pure médiumnalité, l'essence du phénomène. Le recours à la métaphore de la harpe éolienne n'en devient que davantage pertinent de justesse. Pure membrane promise à la prodigalité du souffle, à ses errances tourbillonnaires, la harpe éolienne est au vortex acousmatique ce que le prisme est à la lumière et au spectre chromatique. Membrane invisible en fait, concentrée dans la tension de ses cordes dont la fibre vibratoire est soumise aux variations infinitésimales des angles d'attaque du vent, rythme et tessiture y sont dessaisis de toute direction préalable au profit du timbre où la forme coïncide avec la substance du corps sonore et n'obéit à nulle autre métrique que la pure passibilité de l'accident qui tisse des coïncidences fortuites.

Ce noyau de « pure vérité » celé dans le foisonnement prolifique des langues, cette *reine Sprache* qui affleure subrepticement tel un souffle venu on ne sait d'où, qui fait vibrer les cordes tendues d'une lyre, à la façon d'une harpe éolienne, est cela même qui motive la motion du traducteur, l'impulsion du traduire, l'*Übersetzungstrieb* qui, dès l'abord du vocable étranger, s'élançait à la rencontre de cet élément ultime, décisif, intangible, ce « reste », ce résidu insoluble qui fait que « dans toute langue et dans ses constructions,

---

<sup>26</sup> W. Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres I*, trad. par M. de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz. Paris, Gallimard, 2000, pp. 145-146.

écrit Benjamin, il reste, hors du communicable, un non-communicable qui, selon le contexte où il se trouve, est symbolisant ou symbolisé — *Es bleibt in aller Sprache und ihren Gebilden außer dem Mitteilbaren ein Nicht-Mitteilbares, ein, je nach dem Zusammenhang, in dem es angetroffen wird, Symbolisierendes oder Symbolisiertes* » (Benjamin 1997 : 25 ; GS IV/1 : 19). Or, ajoute Benjamin, ce non-communicable est « uniquement symbolisant dans les constructions finies de la langue, mais symbolisé dans le devenir des langues elles-mêmes — *Symbolisierendes nur, in den endlichen Gebilden der Sprachen; Symbolisiertes aber im Werden der Sprachen selbst* » (Benjamin 1997 : 25 ; GS IV/1 : 19).

Il incombe précisément au traducteur d'aller quérir à sa source ce point de tangence furtive, ce « noyau de pure langue » (*jener Kern der reinen Sprache*) qui, quel que soit le crédit que l'on accorde à l'événement de sa communication, demeure, nous dit Benjamin, « dans son intime proximité et pourtant à une infinie distance, caché sous lui ou plus manifeste, brisé par lui ou plus puissant, au-delà de toute communication, un élément ultime, décisif — *so bleibt ihm ganz nah und doch unendlich fern, unter ihm verborgen oder deutlicher, durch ihn gebrochen oder machtvoller über alle Mitteilung hinaus ein Letztes, Entscheidendes* » (Benjamin 1997 : 25 ; GS IV/1 : 19).

Il ne s'agit pas ici d'un plaidoyer en faveur de l'indicible ou de l'ineffable, mais d'énoncer un point certes quelque peu abstrus, à savoir que la communicabilité elle-même, le pouvoir de communiquer, demeure hors du communicable. Mais Benjamin va plus loin. Une fois rompue et déliée la rançon que font peser sur ce frayage intempestif de la pure signifiante la tutelle du sens et le paradigme de la communication, il appartient au traducteur de « faire du symbolisant le symbolisé même, regagner la pure langue configurée dans le mouvement langagier, telle est, écrit Benjamin, la faculté puissante et unique de la traduction — *Von diesem sie zu entbinden, das Symbolisierende zum Symbolisierten selbst zu machen, die reine Sprache gestaltet der Sprachbewegung zurückzugewinnen, ist das gewaltige und einzige Vermögen der Übersetzung* » (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19).

Le geste intimé par Benjamin est un mouvement brusque, violent, comme une résistance ferme et intransigeante qui pousse à se libérer de ses entraves, geste qui, porté à son ultime conséquence, nous accule en fin de compte à une vision contre-intuitive de la visée inscrite en tout acte de langage, du moins tel que le conçoit le commun des mortels, soit l'exténuation, voire l'extinction de toute intention, de tout sens comme de toute communication, rien de moins. Comme il se doit, Benjamin franchit le pas : « Dans cette pure langue qui ne vise plus rien et n'exprime plus rien, mais qui, en tant que parole inexpressive et créatrice, recèle ce qui dans toutes les langues est visé, toute communication, tout sens et toute intention atteignent finalement une strate où ils sont destinés à s'éteindre — *In dieser reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdruckslos und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist, trifft endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind* » (Benjamin 1997 ; 26 ; GS IV/1 ; 19).

Mais Benjamin ne fait pas qu'ouvrir les écluses pour libérer les eaux, il invite à les faire éclater, tant et si bien que le traducteur en est quitte pour « pulvériser les bornes en décomposition de sa propre langue — *Um ihretwillen bricht er morsche Schranken der eigenen Sprache* » (Benjamin 1997 : 26 ; *GS IV/1* : 19). Désolidarisé et dédouané de la ponction rectrice d'un mandat de communication associé à la translation d'un contenu d'un point A vers un point B, qui est la vision schématique standard de la traduction, nous avons donc ici un impératif de transformation créatrice — *schöpferisch*, comme l'écrit Benjamin —, qui fait écho à l'idée que j'avais avancée plus haut en affirmant que la traduction est un vecteur de métamorphoses, bref un opérateur extraterritorial et transfrontalier appelé à affranchir la pure signifiante des contraintes sémiotiques l'inféodant à la seule communication d'un sens. Comme l'écrit Benjamin, c'est en s'arrachant au spectre de la communication et au joug que fait peser la prestation d'un sens qui vient en quelque sorte syncoper, harnacher l'effusion originelle du verbe qui est à la fois pure immanence en son germe et pure transcendance dans son élan primesautier, que « la liberté du traducteur se voit confirmée dans son droit, un droit inédit et supérieur — *eben aus ihr bestätigt sich die Freiheit der Übersetzung zu einem neuen und höhern Rechte* » (Benjamin 1997 ; 26 ; *GS IV/1* ; 19).

Ceci étant, je dois m'inscrire en faux à l'encontre de la posture critique consternante adoptée par Antoine Berman, nonobstant le brio de ses analyses sur bien d'autres points, en ce qui a trait à la prégnance de la dimension messianique dans la poétique de Benjamin. Bien que Berman nourrisse étonnamment une âpre résistance à l'endroit de cette tangente de la poétique de Benjamin, soit l'introjection d'une symbolique d'extraction kabbalistique, les symboles de cette dramaturgie cosmique imprègnent de part en part l'essai sur la traduction 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.

Nous entrons ici dans une zone critique où je ne peux faire de quartier, tout en nuançant une attaque passablement musclée à l'endroit d'un théoricien de la traduction à qui mon admiration est acquise. Berman, en effet, en se saisissant du qualificatif *schöpferisch*, nous dit simplement qu'il s'agit là « d'un terme usé et vague ». Et que Benjamin n'y insiste pas davantage, bref qu'il « ne pense pas l'essence de la pure langue (il la rêve plus qu'il ne la pense) » (Berman 2008 : 177).

Est-il vraiment besoin pour lui de penser l'essence de la pure langue? Un homme de culture juive est tout entier langage. Ce n'est un secret pour personne : l'âme de la *literacy* en Occident, outre son enracinement dans le giron grec, est une excroissance diffuse de l'exil vécu par le peuple juif qui s'est réfugié dans l'abstraction de la lettre, dans ses plus fins replis noués de fils tendus sur les rouleaux de la *Torah*, que n'eut de cesse d'étoffer la pratique intensive du *midrash*,<sup>27</sup> la crue exponentielle des

<sup>27</sup> Voir à ce sujet Michael Fishbane, *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington, IN, Indiana UP, 1989 ; Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, NY, State University of New York Press, 1982.

commentaires drainant les veines du texte révélé, ciselant chacun des versets et y réinsufflant le feu qui sommeille sous la braise, pour enfin générer ce palimpseste d'une densité infinie recueilli dans la littérature talmudique. D'où ce dilemme constant, incessamment répercuté dans la pratique de la traduction, qui tantôt freine tantôt exalte son élan : l'esprit et/ou la lettre.

Or Berman nous dit que cette essence, dont Benjamin se serait dispensé de fournir la clef, est la *langue même*, ce dont je ne saurais disconvenir, mais il ajoute que cette essence de la langue se découvre à nous telle que l'aurait pensée ou commencé à la penser son « grand et unique rival » (?), Heidegger. Qui plus est, stipule-t-il, il nous faudrait désormais relire le prologue de Benjamin à la lumière de l'ouvrage de Heidegger, *Acheminement vers la parole*.<sup>28</sup> Et ce, sous prétexte que Heidegger et Benjamin auraient en commun l'interrogation des pensées de Humboldt et de Hamann. C'est un peu court et je me vois dans l'obligation de signifier mon désaccord.

On peut certes mettre en parallèle les visées respectives de Benjamin et de Heidegger en matière de langage, mais il est évident, du moins ce l'est pour moi, qu'ils n'opèrent pas sur le même terrain, ni sur le même registre. Heidegger est un zéléteur du mot « directeur », par exemple le *Dictamen* poétique qu'il chérit chez Hölderlin et Rilke. À cet égard, il fétichise la lettre au profit d'un retrait souverain de l'être dans la parole où se « garde » (*wahren*, d'où la « vérité » : *Wahrheit*) la parousie imminente qui lèverait le voile sur sa vérité (en grec vérité se dit *Alètheia*, qui signifie littéralement : absence de voile) et, du même coup, la rançon que fait peser l'oubli de sa question qui se résout chez l'homme, le mortel, qu'il désigne comme le *Dasein*, comme élan à l'encontre du pur néant : *das Nichts*. *Much ado about nothing* : nous échoit ainsi un lacs de ruminations spacieuses qui abondent dans le sens de ce que Theodor Adorno désignait comme le « jargon de l'authenticité » (*Jargon der Eigentlichkeit*), la langue de l'idéologie allemande.<sup>29</sup> De plus, comme on sait, le propos de Heidegger s'est cantonné dans une solennité plutôt grinçante en regard des hécatombes récentes de l'histoire.

Mais laissons cela et allons droit vers le vif du sujet : les pensées respectives de Heidegger et de Benjamin ont certes en commun d'être d'expression *gnomique*, et même oraculaire parfois dans le ton, mais c'est là aussi où elles bifurquent et s'éloignent considérablement l'une de l'autre. Chez Heidegger, en effet, nous obtenons des formules ressassées *ad nauseam* qui, de ce que j'en perçois, m'apparaissent comme de pâles imitations de la facture lapidaire et de la matière âpre, rugueuse, des λόγοι attribués aux présocratiques, alors que le propos de Benjamin est servi par une prosodie éclatante dont la vaste érudition, nourrie par une curiosité tous azimuts – avec un souvenir d'enfance il vous crée une métaphysique –, nous entraîne aux confins d'une

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neunte Auflage, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1990; trad. française par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>29</sup> Voir Theodor W. Adorno, *Le jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, trad. par Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1989.

pensée ancrée profondément dans ce que j'ai appellerais « l'amour de la lettre comme suprême ornement de la vie ». D'inspiration messianique, certes, est sa pensée, eschatologique aussi, mais elle émane d'un athée rompu au matérialisme historique et qui, à toute fin pratique, œuvra toujours en désespoir de cause, car habité comme nul autre du lourd pressentiment de la catastrophe où allait s'engouffrer l'Europe.

Par ailleurs, et là nous touchons à un point sensible, particulièrement délicat, de l'interprétation, je considère tout à fait symptomatique que Berman croie légitime de faire l'impasse sur la teneur messianique du symbolisme mis à profit par Benjamin. Ce n'est pas simplement une réticence, mais comme une dénégation à peine voilée. Et une erreur de jugement, à mon sens. À la suite d'un passage plus haut cité où Berman affirmait que « la traduction *libère* l'œuvre (donc la langue) du *poids* du sens » et que c'est là son pouvoir le plus caché, il écrit : « Ce qui signifie pour nous, en nous détachant des connotations messianiques historiquement propres à Benjamin : la langue même, dans son être-de-lettre » (Berman 2008 : 176). Des connotations? Cette façon tout ingénue de mettre sous le boisseau ce qui d'évidence lui est motif de gêne, je ne sais trop pourquoi, va s'accroître tout de suite après lorsqu'il souligne que ce souci apporté à la « pure lettre de l'œuvre » constitue pour la traduction « son *pouvoir* le plus intime, encore à elle-même celé » et, qui plus est, que d'avoir énoncé ce pouvoir, « telle est la grandeur historique de Benjamin » — affirmation un peu trop claironnante qui ne consonne guère avec la sobriété saturnienne de Benjamin. Berman poursuit : « Nous nous préoccupons peu du cadre messianique de cette réflexion. Car en vérité, c'est en réfléchissant sur les traductions historiques de Hölderlin que Benjamin a pu dégager cette *seconde* essence, non culturelle, spéculative, de la traduction. Et chez Hölderlin, ce qui compte, c'est bien le rapport de l'homme à la lettre, à la lecture fondatrice. Non les contingentes constructions messianiques qui, autour de ce rapport, s'édifient » (Berman 2008: 177).

Est-ce à dire qu'il faut s'en fier à la posture de Hölderlin pour calibrer l'attachement de Benjamin à ce qu'il perçoit comme la dimension messianique de la traduction? Du reste, par quel canal ou truchement discrétionnaire Berman s'est-il avisé de ce que les opérations audacieuses de traduction de Hölderlin, qui certes y comptent pour beaucoup, soient la source première, voire exclusive, du tour spéculatif qu'emprunte la méditation de Benjamin sur l'essence de la traduction? Ce n'est guère convaincant mais tout de même éloquent, car il semble que Berman veuille réduire à une peau de chagrin cette dimension de la pensée de Benjamin, pour faire valoir la postérité de la tradition romantique allemande. Tout comme l'ont fait, à l'endroit de la poétique de Paul Celan, les mandarins de l'Université allemande – à l'exception du remarquable et très regretté Peter Szondi<sup>30</sup> – qui s'empressèrent de « gommer » les éléments très profondément enracinés de sa judéité, qui forment un code implicite de sa poésie, la

<sup>30</sup> Voir Peter Szondi, *Poésies et poétiques de la modernité*, traduction française de textes sur Mallarmé, Paul Celan, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, édité par Mayotte Bollack, trad. de André Laks, Sabine Bollack, Jean et Mayotte Bollack, Lille, Presses universitaires de Lille, 1981.

matrice et le tenseur de son imaginaire, pour la rétrécir et la formater aux proportions des canons de la *deutsche Literatur*.

C'est là que le bât blesse. N'en déplaise à Berman, le texte de l'*Aufgabe* est traversé et imprégné de bout en bout par un souffle messianique. Très tôt lié d'amitié avec Gershom Scholem, qui allait par la suite s'imposer comme le plus éminent excavateur de la tradition mystique, notamment de l'herméneutique kabbalistique, Benjamin va en tirer les fruits d'une conception mystique du langage et un florilège métaphorique de prédilection pour la mise en perspective de ses thèses, parfois contradictoires et formulées sur un mode péremptoire, sur la nature du langage et sur le mandat de la traduction. L'idée de configurer la dissémination diasporique des idiomes et leur dissymétrie en principe incorrigible dans l'image des débris d'un « vase brisé » dont chaque tesson affiche une brisure caractéristique est directement empruntée au mythe cosmo-poétique élaboré par le grand kabbaliste de Safed Isaac Louria, à son mytheme dit de la *Shevirat ha-kelim* ou « brisure des vases ». De plus, il est désormais acquis, au terme de recherches concluantes, que Scholem et Benjamin ont tiré un grand parti de 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.<sup>31</sup> 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 sa conception iconoclaste du matérialisme dialectique qui supporte son concept de l'histoire comme « catastrophe » traversée par le songe d'une eschatologie messianique<sup>32</sup>.

J'ai déjà évoqué plus en amont le mythe kabbalistique élaboré par Isaac Luria : à la « contraction » (*Tsimtsum* ou *Zimzum*) pré-originelle de la déité insondable, l'*Ein-Sof*, l'Infini qui est pur néant, pour libérer l'espace primordial (*reshimu*) et y ménager un médium d'irradiation (*maqom*) pour la lumière contenue dans les vases qui vont éclater (*shevirat ha-kelim*) sous la pression de la puissance de l'énergie divine, correspond l'œuvre de « réparation » (*tikkun*) impartie à l'homme, à qui il incombe de « restaurer » l'équilibre dans la sphère de « révolution des âmes ». Aux cercles concentriques de l'émanation se superpose la tangente qui est dirigée vers l'homme et qui forme une intersection dynamique constante : comme je vous le ferai observer plus loin, cette métaphore kabbalistique d'un contact punctiforme entre la figure du cercle et la projection de la ligne est directement mobilisée par Benjamin pour illustrer le travail purement *tangentiel* de la traduction. Ce genre de chose semble échapper complètement

<sup>31</sup> Sur les sources kabbalistiques de cet ouvrage, voir l'étude exhaustive de Katharina Koch, *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/New York, Walter de Gruyter Verlag, 2006.

<sup>32</sup> Sur cette question, voir la thèse de Bram Mertens, *Dark Images, Secret Hints. Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*, Berne, Peter Lang, 2007, ainsi que le pénétrant ouvrage d'Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane : The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, NY, Columbia UP, 2003, notamment la section II : "On the Origins of Language and the True Names of Things".

à l'interprétation de Berman, qui affiche une certaine mendicité à cet égard. En fait, la poétique de Benjamin, notamment la guirlande de métaphores qui orne la trame de son prologue sur « L'abandon du traducteur », est littéralement moulée dans cet élément, qui forme la matrice de sa pensée. Sinon on ne saurait comprendre ce genre de proposition, dont l'imagerie s'éloigne considérablement des formules courantes sur la tâche assignée au traducteur : « Rédimer dans sa propre langue cette pure langue, exilée dans la langue étrangère, la libérer grâce à la réécriture de sa captivité dans l'œuvre, tel est ce à quoi s'abandonne le traducteur – *Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers* » (Benjamin 1997 : 26 ; *GS IV/1* : 19; traduction modifiée).

Tel qu'il appert clairement dans ce libellé sans doute déroutant pour d'aucuns, la mouvance dans laquelle Benjamin inscrit la motion traductrice est celle d'un *exode*, une sortie hors de la sphère de la communication à laquelle est inféodée la prestation du langage et qui consiste à s'affranchir des ligatures du sens qui s'attache à la transmission d'un contenu. À l'évidence, pour les fins d'un concept de la traduction assorti pour l'essentiel à la translation d'un contenu d'un point A vers un point B, où l'on escompte minimiser les pertes en densité sémantique encourues dans ce transfert qui se voudrait un sous-produit de l'impératif de communication, il s'agit là d'une visée contre-intuitive. Mais là n'est pas la question. Je crois que cette poussée exodique en vue de « rédimer » (*erlösen*) une langue plus aérienne, translucide (*durchscheinend*), obéit essentiellement à une dynamique de la virtualité, à une aspiration vectorielle virtualisée par les ressorts de l'*Übersetzbarkeit*, la traductibilité inhérente au tropisme endogène de la langue cristallisée dans l'œuvre et qui trouve dans la traduction un point de contact furtif qui s'avère en fin de compte un point de fuite coïncidant avec l'épiphanie d'une langue déliée de la force de gravité du sens.

Entendons-nous : le sens n'est pas rien. L'obligation de faire sens n'est pas anodine ni adventice. Ce qui « tombe » sous le sens importe. Si, comme l'écrit Antoine Berman, à juste raison à mon sens, Benjamin « rêve » davantage l'essence de cette *reine Sprache* qu'il ne la pense comme telle, c'est que sa résistance opiniâtre à ce qui apparaît chez lui comme la forclusion de cette essence au profit d'un régime de la signification qui satellise, voire oblitère son épiphanie immédiate pour épouser la ligne de faille d'une déclivité inscrite dans l'instrumentalisation du savoir découle d'une entropie généralisée de l'ordre symbolique qui a vidé la langue de sa substance et l'a objectivée au point de la réduire au seul contenu qu'elle a la capacité de véhiculer.

Paradoxalement, même en présence de cet essai baroque et passablement abstrait par bouts, nous nous situons au niveau de l'expérience vécue, d'une déperdition vivement ressentie qui ressort à une équation vitale de l'homme européen que Benjamin était d'abord, alors qu'il voyait des pans entiers de la culture européenne s'effondrer, les acquis encore tout récents des « Lumières » et l'esprit révolutionnaire d'Iéna qui touchaient déjà le fond. Entre les lignes de l'essai sur la traduction, il nous est loisible d'anticiper la rigueur désespérée d'une résistance critique confrontant le plus haut péril,

un mécanisme de défense *in extremis* affiché par divers auteurs et penseurs de l'entre-deux-guerres qui ont assez tôt pressenti la déchéance massive de la culture européenne en train de se désagréger, de s'étioler dans le babil insignifiant, une langue tournant à vide. Cette volte désespérée aux abords du précipice s'est manifestée tant chez Benjamin que chez les autrichiens Karl Kraus et Robert Musil, analystes hyperlucides de l'état de décomposition avancée à laquelle se destinait inexorablement une modernité affamée de progrès, mais dont la fuite en avant était rançonnée d'un ressentiment larvé, la turpitude chauviniste des masses happées par les appeaux du *Blut und Boden* qui trouva spontanément sa niche dans un espace public vidé de sa substance par le raz-de-marée nihiliste.

Il est tout à fait significatif que le symptôme de cette involution rampante appréhendé le plus spontanément est saisi précisément dans l'élément du langage par ceux et celles dont la pensée était immunisée contre cet envahissement délétère – tangente marquée que l'on repère à l'envi aussi chez Fritz Mauthner, Freud et Wittgenstein. Avant de nous laisser comme bilan le comput astronomique d'hécatombes sans nom, le *Zeitgeist* de l'époque se savait frappé par une déshérence beaucoup plus profonde que la « désertion des dieux », quelque chose de pire que la *Götterdämmerung*, hanté par ce germe trouble incubé dans un bouillon d'inculture volatil et creux vidant le langage de sa substance vitale au profit du diktat claironné par des pantins sinistres auquel succédera le déferlement des hordes barbares martelant le sol de l'Europe au pas de l'oie, tel que l'a fort bien démontré Victor Klemperer dans son remarquable ouvrage *LTI: la langue du Troisième Reich*.<sup>33</sup>

Aussi cette poussée exodique à laquelle en appelle Benjamin, qui nous rappelait comme je l'ai cité plus haut qu'une « faible force messianique » nous a été instillée par les générations qui ont jalonné notre humaine trajectoire, n'est-elle pas qu'une vague réminiscence mystique, voire une pétition élitiste ou idyllique en faveur d'une langue éthérée, la lointaine aïeule des rejetons indigents de la postérité babélique, mais un acte de résistance face au laminage et au nivellement de l'expérience construite dans notre usage de la langue, qu'il savait floué par la dilution endémique du discours qui culminera dans la rhétorique haineuse des ténors nazis. Dans le même ordre d'idée mais sur un autre plan, le messianisme de Benjamin peut sans doute susciter la perplexité eu égard à son maillage inopiné avec certains tenants du matérialisme historique, dont il extruda une variante de son cru qui, en raison de son enchevêtrement, ne laisse de relancer des pistes sollicitant des prouesses dans l'art de l'interprétation. Mais il trouva aussi dans le symbolisme kabbalistique une riche manière métaphorique dont il réactiva le filon pour percer au cœur des plus fines articulations du microcosme langagier. Loin de la clameur publique qui était en train de lessiver la conscience critique de nombre de ses contemporains dans une amnésie massive, l'évocation d'une « faible force messianique » se voulut aussi un mode d'assaut singulier, minoritaire, désespéré, mais souverain, face à la spirale du vide qui régurgita

<sup>33</sup> Victor Klemperer, *LTI: la langue du Troisième Reich. Carnets d'un philologue*, trad. de l'allemand et annoté par Elisabeth Guillot, présenté par Sonia Combe et Alain Brossat, Paris, Albin Michel, 1996.

cette sourde rumeur dont émana le silence implacable, monstrueusement étanche, qui planait sur ces abattoirs de l'âme que furent les camps de la mort.

L'*Auflösung*, la quête de solution, qui définit la tâche du traducteur, son *Aufgabe*, est *Erlösung* : rédemption. Ce ne sont pas là de « contingentes constructions messianiques » comme le suppose Berman (2008 : 177), mais l'élément sans doute le plus structurant de la poétique de Benjamin, qui soude très intimement les articulations parfois un peu byzantines de sa conception du langage, selon laquelle il n'est de vie qui ne soit déjà histoire et que cette histoire doit être lue à travers les œuvres qui déroulent la trame d'une rédemption à tout jamais inachevée où la traduction intervient par touches chirurgicales, punctiformes, tangentielles, pour libérer un fragment de l'essence enfouie de la langue originellement dévolue à l'homme.

Aussi ne fait-il aucun doute dans mon esprit que la spéculation kabbalistique sur l'origine du langage, selon laquelle notamment cette faculté dévolue à l'homme est susceptible d'être pleinement épanouie en lui à la faveur d'une reconfiguration des harmoniques secrétées par la pluralité des idiomes ornant l'habitat terrestre, est une composante essentielle de la conception du langage de Benjamin. Selon Scholem, un des postulats de cette spéculation est la conviction qu'il existe un élément proprement incommunicable, un aspect interne du langage qui n'atteint pas le stade de l'expression dans le rapport entre les êtres. Je précise : cet élément est pleinement actif, mais totalement immédiat, bref il ne peut faire l'objet d'une représentation, d'une saisie médiante, être fixé dans un contenu exprimé. Autrement dit, la couche sémiotique de l'expression, sa valeur de communication et son intégration dans un ordre de la signification ne suffisent pas à épuiser les ressorts de la vie langagière. Qui plus est, cette dimension inexprimée, cette part insaisissable que l'on peut situer au niveau vibratoire de la manifestation, est à la fois totalement immanente et absolument transcendante à l'exercice de la compréhension qui lie entre eux les êtres doués de cette capacité d'expression. Comme le précise Scholem, c'est « le caractère symbolique du langage qui détermine cette dimension ». Rapprochant cette dimension de celle qui est explorée dans les travaux de Benjamin, entre autres dans « L'abandon du traducteur », il nous rappelle que « dans le langage les mystiques découvrent une dignité, une dimension immanente, ou, comme on dirait aujourd'hui, une structure qui n'est pas vouée à communiquer ce qui peut l'être, mais bien au contraire, et c'est là le paradoxe de tout symbolisme, qui porte sur la communication d'un incommunicable dépourvu d'expression et qui, même s'il en trouvait une, n'aurait en tout état de cause ni signification ni "sens" communicable ». <sup>34</sup>

C'est là que ma pensée diverge de celle de Berman, notamment à l'article de sa compréhension de l'index messianique chez Benjamin. Berman écrit : « Le concept de pure langue de Benjamin ne gagne pas à être saisi *seulement* dans sa détermination

<sup>34</sup> G. Scholem, « Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala », *Eranos-Jahrbuch*, 39, 1970, pp. 243-299; trad. par Maurice R. Hayoun, in G. Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, pp. 55-56.

messianique, parce que nous ne pouvons rien en faire (à moins d'habiter la même problématique que Benjamin, ce qui ne peut être) » (Berman 2008 : 181). Va pour l'adverbe « seulement », puisqu'il n'est évidemment pas question d'envisager un angle de lecture exclusif, ce qui serait une erreur topique pour qui entend se négocier un accès viable à ce genre de texte. Mais c'est une étrange formule : c'est comme si la constellation messianique des symboles mis à contribution par Benjamin était de nature autobiographique.

La notion de « messianisme » qui est mobilisée par Benjamin concerne essentiellement la libération d'un potentiel, par exemple celui de l'oralité que Berman célèbre avec raison, en l'occurrence une force originelle tenue sous le boisseau et inscrite en germe dans les œuvres qui déploient, en ampleur et en intensité, la dynamique non-linéaire du rythme et de la prosodie enfouis dans les constructions finies des langues. À la traduction est dévolue une part importante dans la libération de cette charge révolutionnaire. Ceci dit, nous reportant à la II<sup>e</sup> *Thèse* sur le concept d'histoire préalablement évoquée, rappelons-nous que Benjamin parle essentiellement d'une « faible force messianique » et l'italique ici est de W.B., nous signalant par cette incise graphique que la libération de ce potentiel ne touche qu'un élément ténu, fugitif, tangentiel de la réalité. À cet égard, Giorgio Agamben, dans son superbe *La comunità che viene*, nous rappelle cette parabole sur le règne messianique, que Benjamin avait entendue de Gershom Scholem et qu'il raconta ensuite à Ernst Bloch, qui à son tour la transcrivit dans *Spuren* :

« Un rabbin, un vrai cabaliste, dit un jour : Afin d'instaurer le règne de la paix, il n'est nullement besoin de tout détruire et de donner naissance à un monde totalement nouveau; il suffit de déplacer à peine cette tasse ou cet arbrisseau ou cette pierre, en faisant de même pour toute chose. Mais cet à peine est si difficile à réaliser et il est si difficile de trouver sa mesure qu'en ce qui concerne ce monde les hommes en sont incapables, c'est pourquoi l'avènement du Messie est nécessaire. » Dans la version de Benjamin, cette parabole devient : « Les chassidim racontent une histoire sur le monde à venir, qui dit : Là-bas tout sera précisément comme ici. Notre chambre demeurera dans le monde à venir telle qu'elle est à présent ; là où maintenant dort notre enfant, c'est là qu'il dormira également dans l'autre monde. Et les habits que nous endossons en ce monde-ci, nous les porterons également là-bas. Tout demeurera comme à présent, à peine modifié.<sup>35</sup>

Ce principe de moindre action, discrète et à peine perceptible, qui pourtant peut activer des ressorts aux conséquences imprévues et incommensurablement plus vastes et étendues que le laisse présager un quantum d'action sensible aux conditions initiales, vaut aussi, au tout premier chef, pour la traduction, qui est d'abord un art des nuances concertantes. La synergie qu'opère la traduction ne peut réactiver les harmoniques secrètes qui lient les langues sous le frayage intempestif de la *reine Sprache* qu'à la faveur d'un contact infinitésimal, qu'en activant leurs « affinités électives » disséminées dans les arêtes brisées du symbole fracturé qui hante leurs multiples cas de figure et qui impose initialement une dissymétrie que le geste traducteur doit épouser pour

<sup>35</sup> Giorgio Agamben, *Le communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, trad. de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Éd. du Seuil, 1990, pp. 56-57.

approcher l'intégrale des différentielles jalonnant le devenir des langues. L'image mathématique que j'introduis ici n'est pas fortuite, eu égard à l'influence des analyses de Hermann Cohen sur la méthode infinitésimale aussi bien qu'au schématisme néo-pythagoricien qui imprègne la symbolique kabbalistique. En amorçant le finale de son prologue, Benjamin hausse les enchères et nous livre en quelque sorte l'essence même de sa vision, le nerf sensible de sa perception du phénomène dans son entier, sous une forme hyperbolique qui, derechef, emprunte son imagerie au symbolisme kabbalistique, notamment sa « tangente » néo-pythagoricienne :

Tout comme la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive et en un seul point, et que c'est juste ce contact, non le point, qui lui assigne sa loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa marche en ligne droite, de même la traduction touche-t-elle le sens de l'original de façon fugitive, et seulement en un point infiniment petit, pour de là suivre son propre cours selon la loi de fidélité dans la liberté du mouvement langagier.

*Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, das Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original, um nach dem Gesetze der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen* (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19-20).

Il s'agit, en effet, d'une image d'extraction kabbalistique. J'expose brièvement quelques données élémentaires de cette vaste spéculation. Suivant le mythe cosmogonique élaboré par Isaac Luria, lors du processus d'émanation de la lumière incréée irradiant de l'*Ein-Sof*, l'Infini, suite à sa contraction (*zimzum*) en un point extra-dimensionnel, l'ample déploiement qui s'en est ensuivi a emprunté deux modes d'irradiation, le cercle et la ligne (*iggul ve-yosher*). Le versant cosmologique, qui décrit le processus d'irradiation de l'espace primordial (*reshimu*), qui est l'équivalent de la *chōra* platonicienne, le réceptacle cosmique, et l'organisation des puissances de *Din* (Jugement ou Rigueur), se déploie sous forme de cercles concentriques, conformément à l'espace sphérique dégagé par le *zimzum*. Un second aspect, la structure « linéaire » (*yosher*) est la structure proprement « voulue », car elle procède directement de l'*Ein-Sof*, elle transcende les lois de la nature et est délibérément dirigée vers la forme humaine (*Adam Kadmon* : l'homme primordial). Le souffle ou l'esprit, le *ruah*, procède de cette seconde orientation dans la dramaturgie cosmogonique, alors que l'âme cosmique, la *nefesh*, obéit à la gouvernance des lois immanentes de la physique, qui favorise un déploiement circulaire, concentrique et sphérique<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Gershom Scholem résume fort bien ce que je viens d'exposer un peu maladroitement (*La Kabbale. Une introduction. Origines, thèmes, biographies*, préface de Joseph Dan, aucune indication sur la traduction, Paris, Gallimard, 2003, pp. 230-231) : « Toutes les versions lurianiques admettent que le rayon de lumière émanant de *Ein-Sof* pour organiser le *reshimu* et les puissances de *Din* qui ont rempli l'espace primordial opère selon deux manières opposées qui informent sur tout le développement dans cet espace du début à la fin. Ce sont les deux aspects de "cercle et ligne" (*iggul ve-yosher*). Pratiquement, un point peut se développer également d'une ou de deux façons, circulairement ou linéairement, et en cela s'exprime une dualité fondamentale qui court à travers tout le processus de création. La plus harmonieuse des deux formes, qui participe de la perfection de *Ein-Sof*, est le cercle; ce dernier se conforme naturellement à l'espace sphérique du *zimzum*, alors que le rayon de lumière va dans tous les sens à la recherche de sa structure finale sous la forme d'un homme, qui représente l'aspect idéal de *yosher* (structure "linéaire"). Ainsi,

Mais il y a un arrière-plan à tout cela, que je vais brièvement mettre en évidence pour conclure. Ce paradoxe apparent que Benjamin entretient dans sa caractérisation du rapport de la lettre au sens recoupe celui qui régit sa conception du rapport entre la sphère profane et la sphère sacrée. Ce rapport, loin d'être antagonique, se présente plutôt ici comme une gémellité vectorielle, simultanément d'extrême distance comme d'intime proximité – d'où le paradoxe : ces deux lignes d'univers, le profane et le sacré, qui jamais ne se toucheront et n'entreront en intersection tendent néanmoins imperceptiblement l'une vers l'autre. Cette configuration, qui joue à plein aussi, je le crois, dans le rapport entre texte profane et texte sacré, peut nous tendre une clef qui nous permette de mieux saisir l'enjeu et la portée de cette pure structure d'anticipation, cette *Vor-struktur* qui est implicite à l'idée d'une « faible force messianique » évoquée par Benjamin dans sa II<sup>e</sup> *Thèse* sur le concept d'histoire et dont la traduction serait entre autres partie prenante.

Dans un texte bref, très condensé, qui a été recueilli dans son *Nachlass* et titré « Fragment théologico-politique », <sup>37</sup> texte qui, suivant les indications fournies par Scholem, daterait de la même période (1920-1921) que la rédaction du prologue sur la traduction, Benjamin reprend à son compte les idées énoncées par Ernst Bloch dans son superbe *Geist der Utopie*. <sup>38</sup> Benjamin note d'abord que l'ordre du profane doit s'édifier sur l'idée de bonheur et que « la relation de cet ordre avec l'élément messianique est l'un des enseignements essentiels de la philosophie de l'histoire » (*Œuvres I* : 264). Il condense ensuite sa vision à l'aide d'une image qui emprunte à nouveau sa teneur à la dynamique des forces, à un schématisme vectoriel :

Si l'on représente par une flèche le but vers lequel s'exerce la *dynamis* du profane, par une autre flèche la direction de l'intensité messianique, assurément la quête du bonheur de la libre humanité tend à s'écarter de cette orientation messianique; mais de même qu'une force peut, par sa trajectoire, favoriser l'action d'une autre force sur une trajectoire opposée, ainsi l'ordre du profane peut favoriser l'avènement du royaume messianique (*Œuvres I* : 264).

Le profane, acquis à l'idée de bonheur, à une félicité de caractère purement transitoire, s'écarte volontiers du paroxysme visionnaire de l'intensité messianique, mais il s'en

---

alors que le cercle est la forme naturelle, la ligne est une forme voulue qui est orientée vers l'image de l'homme. De plus, parce que la ligne de lumière vient directement de *Ein-Sof*, elle est d'une valeur supérieure à celle du cercle, dont la forme n'est qu'un reflet du *zimzum*. Le premier, selon Isaac Luria, comprend le principe du *ruah*, la seconde le principe de la *nefesh* ou perfection naturelle. Pour l'essentiel, cette théorie est une reprise du symbolisme géométrique des pythagoriciens qui domina la philosophie de la nature jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle ».

<sup>37</sup> W. Benjamin, « Fragment théologico-politique », trad. par M. de Gandillac, revue par Pierre Rusch, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 263-265.

<sup>38</sup> Voir E. Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, version de 1923 revue et modifiée, trad. de l'allemand par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977 ; sur ce point, voir la superbe analyse d'Astrid Deuber-Mankowsky, « Walter Benjamin's "Theological-Political Fragment" Read as a Response to Ernst Bloch's "Spirit of Utopia" », trad. de l'allemand par Jonathan Luftig, *Yearbook of the Leo Baeck Institute* (Londres), Vol. XLVII (2002) : 3-20.

approche aussi imperceptiblement. Je dirais : comme le texte profane habite le vestibule du texte sacré. L'ordre du profane est voué à l'anéantissement, dans sa forme éternellement évanescence. Mais il anticipe, pure *prolepsis*, l'intensité messianique, comme la traduction, dirions-nous à nouveau, pour garder le contact avec notre problématique, tend résolument mais imperceptiblement vers l'affinité irrésolue des langues dispersées à la grandeur de l'œkoumène. Les deux ordres, profane et sacré, poursuivent des trajectoires parallèles, mais le profane, tout en épousant inexorablement l'arc de sa courbe scellée dans l'éternité d'un déclin – tout ce qui naît meurt –, nourrit une aspiration intangible, purement fugitive, qui est enracinée dans son évanescence même, comme un soupir de la nature qui le déporte au seuil du royaume messianique, sans jamais y toucher :

Au mouvement spirituel de la *restitutio in integrum* qui conduit à l'immortalité, correspond une *restitutio* séculière qui conduit à l'éternité d'un anéantissement, et le rythme de cette réalité séculière éternellement évanescence, évanescence dans sa totalité, évanescence dans sa totalité spatiale, mais aussi temporelle, le rythme de cette nature messianique est le bonheur. Car messianique est la nature de par son éternelle et totale évanescence (*Œuvres I* : 264-265).

Benjamin va soutenir ce genre de paradoxe tout au long de son œuvre. Pour jeter un autre éclairage et accroître encore de quelques degrés notre compréhension de l'arrière-plan qui sous-tend les thèses contradictoires dont est truffé le prologue sur la traduction, reportons-nous à la Préface du *Trauerspielbuch*, que Benjamin publia en 1928, après que l'Université de Francfort a refusé de l'accepter comme thèse d'habilitation, soit sa « Préface épistémocritique » (*Erkenntniskritische Vorrede*), sans conteste l'une des pièces philosophiques les plus complexes et les plus puissantes qu'il m'ait été donné de lire. Benjamin y va en effet d'une mise au point qui vient corroborer la vision qui se dégage du « Fragment théologico-politique ». En l'occurrence, il fait valoir un concept d'origine qui procède de la même logique, où devenir et déclin, restitution et ouverture sur l'avenir cessent d'être perçus contradictoirement, obéissant alors à une rythmique bivalente nourrie par une dynamique des extrêmes (*Origine du drame baroque allemand*, 43-44) :

L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel, et sa rythmique ne peut être perçue que dans une double optique. Elle demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert.

Ainsi donc, lorsque Benjamin nous parle de l'intensité concentrée dans cette « faible force messianique » qui vise l'affinité entre les harmoniques secrétées par les langues, nous avons essentiellement affaire à une structure ouverte, qui est pure anticipation. En

épigramme à sa XIV<sup>e</sup> Thèse sur le concept d'histoire, Benjamin cite ce mot de Karl Kraus : « L'origine est le but – *Ursprung ist das Ziel* » (*Œuvres III* : 439). Il ne s'agit évidemment pas de postuler qu'un présumé *terminus a quo*, un point d'origine qu'on ne peut que supputer, serait enveloppé, comme chez Hegel, dans un *terminus ad quem* censé déployer toutes ses virtualités : comme la fin est à tout jamais ouverte, l'origine se verrait aussitôt repoussée dans les limbes d'une spéculation qui ne pourra jamais finir d'en découdre avec ses prémisses. L'origine n'est pas simplement la genèse des choses et, par voie converse, la possibilité d'en établir la généalogie, comme si nous pouvions tout récapituler. C'est le ressort de la vie, ce tourbillon incessant qui plonge ses racines dans le « fleuve du devenir ». L'*Ursprung* est un « bond » vers le futur.

La traduction est toujours à venir, son mandat « pendant », comme en suspens dans l'interrègne entre la gestation de l'œuvre et l'ouverture d'horizons susceptibles de la déporter hors des frontières où s'est inventée son oralité. L'oralité est maître de céans, car ce que Benjamin appelle de ses vœux, cette « idée de la prose » qui préfigure le royaume messianique, bref « le monde de l'actualité totale et intégrale », est l'origine du sens qui ne peut la contenir, l'endiguer, la fixer, la thésauriser sans plus, pour éventuellement la refouler *in the attic*. Le sens « lourd et étranger », que Benjamin veut écarter du viatique du traducteur, c'est aussi l'arbitraire du signe, par quoi, à une époque donnée, une communauté de locuteurs convient d'une signification qui sera éventuellement balayée par l'éternelle évanescence qui est la loi du devenir, où le bonheur éphémère ne touche à l'intensité messianique qu'en un point de contact infinitésimal, une vibration à peine. Cette intensité messianique est « symbolisée » au sens propre chez Benjamin par la quête d'une affinité secrète entre les langues. Or cette tentative, cette percée en direction de l'affinité (*Verwandtschaft*) secrète que les langues nourrissent dans leur disparité originaire, est essentiellement de nature proleptique. La traduction est pure *prolepsis*, pure virtualité, c'est-à-dire, comme l'écrit Jacques Derrida dans « Les tours de Babel », qu'elle « rend présente sur un mode seulement anticipateur, annonciateur, quasiment prophétique, une affinité qui n'est jamais présente dans cette présentation »<sup>39</sup>. L'épiphanie d'une pareille affinité ne sera jamais intégrale : nulle parousie, nul dévoilement ne viendra clore cette fécondation mutuelle entre original et traduction, ce qui revient à creuser un passif dont on ne saurait s'acquitter définitivement. C'est pourquoi toute œuvre digne de ce nom ne peut qu'être retraduite.

<sup>39</sup> Jacques Derrida, « Des tours de Babel », in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 220.