



Ebisu
Études japonaises

Numéro spécial | 2025
Centenaire de la Maison franco-japonaise

Des Tours de Babel

Conférence donnée à la Maison franco-japonaise le 24 octobre 1983

Jacques Derrida



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ebisu/11140>

DOI : 10.4000/15d7a

ISSN : 2189-1893

Éditeur

Institut français de recherche sur le Japon à la Maison franco-japonaise (UMIFRE 19 MEAE-CNRS)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2025

Pagination : 163-195

ISSN : 1340-3656

Référence électronique

Jacques Derrida, « Des Tours de Babel », *Ebisu* [En ligne], Numéro spécial | 2025, mis en ligne le 01 décembre 2025, consulté le 28 janvier 2026. URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/11140> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/15d7a>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

Des Tours de Babel

Jacques DERRIDA

Conférence donnée à la Maison franco-japonaise le 24 octobre 1983.

Babel : un nom propre d'abord, soit. Mais quand nous disons Babel aujourd'hui, savons-nous ce que nous nommons ? Savons-nous qui ? Si nous considérons la survie d'un texte légué, le récit ou le mythe de la tour de Babel, il ne forme pas une figure parmi d'autres. Disant au moins l'inadéquation d'une langue à l'autre, d'un lieu de l'encyclopédie à l'autre, du langage à lui-même et au sens, etc., il dit aussi la nécessité de la figuration, du mythe, des tropes, des tours, de la traduction inadéquate pour suppléer à ce que la multiplicité nous interdit. En ce sens, il serait le mythe de l'origine du mythe, la métaphore de la métaphore, le récit du récit, la traduction de la traduction, etc. Il ne serait pas la seule structure à se creuser ainsi, mais il le ferait à sa manière (elle-même à *peu près* intraduisible, comme un nom propre) et il faudrait en sauver l'idiome.

La « tour de Babel » ne figure pas seulement la multiplicité irréductible des langues, elle exhibe un inachèvement, l'impossibilité de compléter, de totaliser, de saturer, d'achever quelque chose qui est de l'ordre de l'édification, de la construction architecturale, du système et de l'architectonique. Ce que la multiplicité des idiomes vient limiter, ce n'est pas seulement une traduction « vraie », une entr'expression transparente et adéquate, c'est aussi un ordre structural, une cohérence du *constructum*. Il y a là (traduisons)

comme une limite interne à la formalisation, une incomplétude de la constructure. Il serait facile et jusqu'à un certain point justifié d'y voir la traduction d'un système en déconstruction.

On ne devrait jamais passer sous silence la question de la langue dans laquelle se pose la question de la langue et se traduit un discours sur la traduction.

D'abord : dans quelle langue la tour de Babel fut-elle construite et déconstruite ? Dans une langue à l'intérieur de laquelle le nom propre de Babel pouvait aussi, par confusion, être traduit par « confusion ». Le nom propre Babel, en tant que nom propre, devrait rester intraduisible, mais, par une sorte de confusion associative qu'une seule langue rendait possible, on put croire le traduire, dans cette langue même, par un nom commun signifiant ce que *nous* traduisons par confusion. Voltaire s'en étonnait ainsi dans son *Dictionnaire philosophique*, à l'article Babel :

Je ne sais pas pourquoi il est dit dans la Genèse que Babel signifie confusion, car *Ba* signifie père dans les langues orientales, et *Bel* signifie Dieu ; Babel signifie la ville de Dieu, la ville sainte. Les anciens donnaient ce nom à toutes leurs capitales. Mais il est incontestable que Babel veut dire confusion, soit parce que les architectes furent confondus après avoir élevé leur ouvrage jusqu'à quatre-vingt et un mille pieds juifs, soit parce que les langues se confondirent ; et c'est évidemment depuis ce temps-là que les Allemands n'entendent plus les Chinois ; car il est clair, selon le savant Bochart, que le chinois est originellement la même langue que le haut-allemand.

L'ironie tranquille de Voltaire veut dire que Babel veut dire : ce n'est pas seulement un nom propre, la référence d'un signifiant pur à un existant singulier – et à ce titre intraduisible –, mais un nom commun rapporté à la généralité d'un sens. Ce nom commun veut dire, et non seulement la confusion, encore que « confusion » ait au moins deux sens, Voltaire y est attentif, la confusion des langues, mais aussi l'état de confusion dans lequel se trouvent les architectes devant la structure interrompue, si bien qu'une certaine confusion a déjà commencé à affecter les deux sens du mot « confusion ». La signification de « confusion » est confuse, au moins double. Mais Voltaire suggère autre chose encore : Babel ne veut pas seulement dire confusion au double sens de ce mot, mais aussi le nom du père, plus précisément et plus communément, le nom de Dieu comme nom de père. La ville porterait le nom de Dieu le père, et du père de la ville qui s'appelle confusion. Dieu, le Dieu aurait marqué de son patronyme un espace communautaire, cette ville où l'on ne peut plus s'entendre. Et on

ne peut plus s'entendre quand il n'y a que du nom propre, et on ne peut plus s'entendre quand il n'y a plus de nom propre. En donnant son nom, un nom de son choix, en donnant tous les noms, le père serait à l'origine du langage et ce pouvoir appartiendrait de droit à Dieu le père. Et le nom de Dieu le père serait le nom de cette origine des langues. Mais c'est aussi ce Dieu qui, dans le mouvement de sa colère (comme le Dieu de Böhme ou de Hegel, celui qui sort de lui, se détermine dans sa finitude et produit ainsi l'histoire) annule le don des langues, ou du moins le brouille, sème la confusion parmi ses fils et empoisonne le présent (*gift-gift*). C'est aussi l'origine des langues, de la multiplicité des idiomes, autrement dit de ce qu'on appelle couramment des langues maternelles. Car toute cette histoire déploie des filiations, des générations et des généalogies : sémitiques. Avant la déconstruction de Babel, la grande famille sémitique était en train d'établir son empire, elle le voulait universel, et sa langue, qu'elle tente aussi d'imposer à l'univers. Le moment de ce projet précède immédiatement la déconstruction de la tour. Je cite deux traductions françaises. Le premier traducteur se tient assez loin de ce qu'on voudrait appeler la « littéralité », autrement dit de la figure hébraïque pour dire « langue », là où le second, plus soucieux de littéralité (métaphorique ou plutôt métonymique), dit « lèvres » puisqu'en hébreu on désigne par « lèvres » ce que nous appelons, d'une autre métonymie, « langue ». Il faudra dire multiplicité des lèvres et non des langues pour nommer la confusion babelienne. Le premier traducteur, donc, Louis Segond, auteur de la Bible Segond parue en 1910, écrit ceci :

Ce sont là les fils de Sem, selon leurs familles, selon leurs langues, selon leurs pays, selon leurs nations. Telles sont les familles des fils de Noé, selon leurs générations, selon leurs nations. Et c'est d'eux que sont sorties les nations qui se sont répandues sur la terre après le déluge. Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots. Comme ils étaient partis de l'origine, ils trouvèrent une plaine du pays de Schinear, et ils y habitèrent. Ils se dirent l'un à l'autre : Allons ! faisons des briques, et cuisons-les au feu. Et la brique leur servit de pierre, et le bitume leur servit de ciment. Ils dirent encore : Allons ! bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche au ciel, et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la face de toute la terre.

Je ne sais comment interpréter cette allusion à la substitution ou à la transmutation des matériaux, la brique devenant pierre et le bitume servant de mortier. Cela déjà ressemble à une traduction, à une traduction de la traduction. Mais laissons et substituons une seconde traduction à la première. C'est celle de Chouraqui. Elle est récente et se veut plus littérale, presque

verbum pro verbo comme Cicero disait qu'il ne fallait surtout pas faire, dans un de ces premiers conseils au traducteur qu'on peut lire dans son *Libellus de optima genera oratorum*. Voici :

Voici les fils de Shem
 pour leurs clans, pour leurs langues,
 dans leurs terres, pour leurs peuples.
 Voilà les clans des fils de Noah pour leur geste, dans leurs peuples :
 de ceux-là se scindent les peuples sur terre, après le déluge.
 Et c'est toute la terre : une seule lèvre, d' uniques paroles.
 Et c'est à leur départ d'Orient : ils trouvent un canon,
 en terre de Shine'ar.
 Ils s'y établissent.
 Ils disent, chacun à son semblable :
 « Allons, briquetons des briques,
 Flambons-les à la flambée. »
 La brique devient pour eux pierre, le bitume, mortier.
 Ils disent :
 « Allons, bâtissons-nous une ville et une tour.
 Sa tête : aux cieux.
 Faisons-nous un nom,
 que nous ne soyions dispersés sur la face de toute la terre. »

Que leur arrive-t-il ? Autrement dit, de quoi Dieu les punit-il en donnant *son* nom, ou plutôt, car il ne le donne à rien ni à personne, en clamant *son* nom, le nom propre de « confusion » qui sera sa marque et son sceau ? Les punit-il d'avoir voulu construire à hauteur de cieux ? d'avoir voulu accéder au plus haut, jusqu'au Très-Haut ? Peut-être, sans doute aussi, mais incontestablement d'avoir voulu ainsi *se faire un nom*, se donner à eux-mêmes le nom, se construire eux-mêmes leur propre nom, s'y rassembler (« que nous ne soyions plus dispersés ») comme dans l'unité d'un lieu qui est à la fois une langue et une tour, l'une comme l'autre. Il les punit d'avoir ainsi voulu s'assurer, d'eux-mêmes, une généalogie unique et universelle. Car le texte de la Genèse enchaîne immédiatement, comme s'il s'agissait du même dessein : élever une tour, construire une ville, se faire un nom dans une langue universelle qui soit aussi un idiome, et rassembler une filiation :

Ils disent :
 « Allons, bâtissons-nous une ville et une tour.
 Sa tête : aux cieux.
 Faisons-nous un nom,

que nous ne soyions dispersés sur la face de toute la terre. »

YHWH descend pour voir la ville et la tour

qu'ont bâties les fils de l'homme.

YHWH dit :

« Oui ! Un seul peuple, une seule lèvre pour tous :

voilà ce qu'ils commencent à faire !

[...]

Allons ! Descendons ! Confondons là leurs lèvres,

l'homme n'entendra plus la lèvre de son prochain. »

Puis il dissémine les Sem, et la dissémination est ici déconstruction :

YHWH les disperse de là sur la face de toute la terre.

Ils cessent de bâtir la ville.

Sur quoi il clame son nom : Babel, Confusion,

car là, YHWH confond la lèvre de toute la terre,

et de là YHWH les disperse sur la face de toute la terre.

Ne peut-on alors parler d'une jalousie de Dieu ? Par ressentiment contre ce nom et cette lèvre uniques des hommes, il impose son nom, son nom de père ; et de cette imposition violente il entame la déconstruction de la tour comme de la langue universelle, il disperse la filiation généalogique. Il rompt la lignée. Il impose et interdit *à la fois* la traduction. Il l'impose et l'interdit, y contraint, mais comme à l'échec, des enfants qui désormais *porteront* son nom, le nom qu'il donne à la ville. C'est depuis un nom propre de Dieu, venu de Dieu, descendu de Dieu ou du père (et il est bien dit que YHWH, nom imprononçable, *descend* vers la tour), et marqué par lui que les langues se dispersent, se confondent ou se multiplient, selon une descendance qui dans sa dispersion même reste scellée du seul nom qui aura été le plus fort, du seul idiome qui l'aura emporté. Or cet idiome porte en lui-même la marque de la confusion, il veut dire improprement l'impropre, à savoir Babel, confusion. La traduction devient alors nécessaire et impossible comme l'effet d'une lutte pour l'appropriation du nom, nécessaire et interdite dans l'intervalle entre deux noms absolument propres. Et le nom propre de Dieu, donné par Dieu, se divise assez dans la langue, déjà, pour signifier aussi, confusément, « confusion ». Et la guerre qu'il déclare, elle a d'abord fait rage au-dedans de son nom : divisé, bifide, ambivalent, polysémique : Dieu déconstruit. *And he war*, lit-on dans *Finnegans Wake*, et nous pourrions suivre toute cette histoire du côté de Shem et de Shaun. Le *he war* ne noue pas seulement, en ce lieu, un nombre incalculable de

fils phoniques et sémantiques, dans le contexte immédiat et dans tout ce livre babelien, il dit la déclaration de guerre (en anglais) de celui qui dit Je suis celui qui suis, et qui ainsi fut (*war*), il se rend intraduisible en sa performance même, *au moins dans ce fait* qu'il s'énonce en plus d'une langue à la fois, au moins l'anglais et l'allemand. Si même une traduction infinie en épuisait le fonds sémantique, elle traduirait encore en *une* langue et perdrait la multiplicité du *he war*. Laissons pour une autre fois une lecture moins vite interrompue de ce *he war* et notons une des limites des théories de la traduction : elles traitent trop souvent des passages d'une langue à l'autre et ne considèrent pas assez la possibilité pour des langues d'être impliquées à *plus de deux* dans un texte. Comment traduire un texte écrit en plusieurs langues à la fois ? Comment « rendre » l'effet de pluralité ? Et si l'on traduit par plusieurs langues, à la fois, appellera-t-on cela traduire ?

Babel, nous le recevons aujourd'hui comme un nom propre. Certes, mais nom propre de quoi, et de qui ? Parfois d'un texte narratif racontant une histoire (mythique, symbolique, allégorique, peu importe pour l'instant), d'une histoire dans laquelle le nom propre, qui alors n'est plus le titre du récit, nomme une tour ou une ville, mais une tour ou une ville qui reçoivent leur nom d'un événement au cours duquel YHWH « clame son nom ». Or ce nom propre qui nomme déjà au moins trois fois et trois choses différentes, il a aussi, c'est toute l'histoire, comme nom propre la fonction d'un nom commun. Cette histoire raconte, entre autres choses, l'origine de la confusion des langues, la multiplicité irréductible des idiomes, la tâche nécessaire et impossible de la traduction, sa nécessité *comme* impossibilité. Or on accorde en général peu d'attention à ce fait : c'est en traduction que le plus souvent nous lisons ce récit. Et dans cette traduction, le nom propre garde une destinée singulière puisqu'il n'est pas traduit dans son apparition de nom propre. Or un nom propre en tant que tel reste toujours intraduisible, fait à partir duquel on peut considérer qu'il n'appartient pas rigoureusement, au même titre que les autres mots, à la langue, au système de la langue, qu'elle soit traduite ou traduisante. Et pourtant « Babel », événement dans une seule langue, celle dans laquelle il apparaît pour former un « texte », a aussi un sens commun, une généralité conceptuelle. Que ce soit par un jeu de mot ou une association confuse importe peu : « Babel » pouvait être entendu dans une langue avec le sens de « confusion ». Et dès lors, de même que Babel est à la fois nom propre et nom commun, confusion devient aussi nom propre et nom commun,

l'un comme l'homonyme de l'autre, le synonyme aussi, mais non l'équivalent car il ne saurait être question de les confondre dans leur valeur. C'est pour le traducteur sans solution satisfaisante. Le recours à l'apposition et à la majuscule (« Sur quoi il clame son nom : Babel, Confusion ») ne traduit pas d'une langue dans une autre. Il commente, explique, paraphrase mais ne traduit pas. Tout au plus reproduit-il approximativement, et en divisant l'équivoque en deux mots là où la confusion se rassemblait en puissance, dans toute sa puissance, dans la traduction interne, si on peut dire, qui travaille le nom en la langue dite originale. Car dans la langue même du récit originaire, il y a une traduction, une sorte de translation qui donne immédiatement (par quelque confusion) l'équivalent sémantique du nom propre qui, par lui-même, en tant que pur nom propre, n'en aurait pas. À vrai dire, cette traduction intralinguistique s'opère immédiatement, ce n'est même pas, au sens strict, une opération. Néanmoins celui qui parle la langue de la Genèse pouvait être attentif à l'effet de nom propre en effaçant l'équivalent conceptuel (comme pierre dans Pierre, et ce sont deux valeurs ou deux fonctions absolument hétérogènes) ; on serait alors tenté de dire *premièrement* qu'un nom propre, au sens propre, n'appartient pas proprement à la langue ; il n'y appartient pas, *bien et parce que* son appel la rend possible (que serait une langue sans possibilité d'appeler d'un nom propre ?) ; par conséquent il ne peut s'inscrire proprement dans une langue qu'en s'y laissant traduire, autrement dit *interpréter* dans son équivalent sémantique : dès ce moment il ne peut plus être reçu comme nom propre. Le nom « pierre » appartient à la langue française, et sa traduction dans une langue étrangère doit en principe transporter son sens. Ce n'est plus le cas pour « Pierre » dont l'appartenance à la langue française n'est pas assurée et en tout cas pas du même type. Peter en ce sens n'est pas une *traduction* de Pierre, pas plus que Londres n'est une traduction de London, etc. Et *deuxièmement*, le sujet dont la langue dite maternelle serait la langue de la Genèse peut bien entendre Babel comme « confusion », il opère alors une traduction *confuse* du nom propre dans son équivalent commun sans avoir besoin d'un autre mot. C'est comme s'il y avait là deux mots, deux homonymes dont l'un a valeur de nom propre et l'autre de nom commun : entre les deux une traduction qu'on peut très diversement évaluer. Appartient-elle à ce genre que Jakobson appelle traduction intralinguale ou reformulation (*rewording*) ? Je ne le crois pas : le *rewording* concerne des rapports de transformation entre

noms communs et phrases ordinaires. L'essai *On Translation* (1959) distingue trois formes de traductions. La traduction *intra-linguale* interprète des signes linguistiques au moyen d'autres signes de la *même* langue. Cela suppose évidemment qu'on sache en dernière instance comment déterminer rigoureusement l'unité et l'identité d'une langue, la forme décidable de ses limites. Il y aurait ensuite ce que Jakobson appelle joliment la traduction « proprement dite », la traduction *inter-linguale* qui interprète des signes linguistiques au moyen d'une autre langue, ce qui en appelle à la même présupposition que la traduction intra-linguale. Il y aurait enfin la traduction intersémiotique ou *transmutation* qui interprète des signes linguistiques au moyen de systèmes de signes non-linguistiques. Pour les deux formes de traduction qui ne seraient pas des traductions « proprement dites », Jakobson propose un équivalent définitionnel et un autre mot. La première, il la traduit si on peut dire par un autre mot : traduction *intra-linguale* ou *reformulation*, *rewording*. La troisième également : traduction *intersémiotique* ou *transmutation*. Dans ces deux cas, la traduction de « traduction » est une interprétation définitionnelle. Mais dans le cas de la traduction « proprement dite », de la traduction au sens courant, interlinguistique et post-babelien, Jakobson ne traduit pas, il reprend le même mot : « la traduction interlinguale ou traduction proprement dite ». Il suppose qu'il n'est pas nécessaire de traduire, tout le monde comprend ce que cela veut dire parce que tout le monde en a l'expérience, tout le monde est censé savoir ce qu'est une langue, le rapport d'une langue à l'autre et surtout l'identité ou la différence en fait de langue. S'il y a une transparence que Babel n'aurait pas entamée, c'est bien cela, l'expérience de la multiplicité des langues et le sens « proprement dit » du mot « traduction ». Par rapport à ce mot, quand il s'agit de traduction « proprement dite », les autres usages du mot « traduction » seraient en situation de traduction intra-linguale et inadéquate, comme des métaphores, en somme, des tours ou tournures de la traduction au sens propre. Il y aurait donc une traduction au sens propre et une traduction au sens figuré. Et pour traduire l'une dans l'autre, à l'intérieur de la même langue ou d'une langue à l'autre, au sens figuré ou au sens propre, on s'engagerait dans des voies qui révéleraient vite ce que cette tripartition rassurante peut avoir de problématique. Très vite : à l'instant même où prononçant Babel nous éprouvons l'impossibilité de décider si ce nom appartient, proprement et simplement, à *une* langue. Et il importe que cette indécidabilité travaille

une lutte pour le nom propre à l'intérieur d'une scène d'endettement généalogique. En cherchant à « se faire un nom », à fonder à la fois une langue universelle et une généalogie unique, les Sémites veulent mettre à la raison le monde, et cette raison peut signifier simultanément une violence coloniale (puisqu'ils universaliseraient ainsi leur idiome) et une transparence pacifique de la communauté humaine. Inversement, quand Dieu leur impose et oppose son nom, il rompt la transparence rationnelle mais interrompt aussi la violence coloniale ou l'impérialisme linguistique. Ils les destine à la traduction, il les assujettit à la loi d'une traduction nécessaire et impossible ; du coup, de son nom propre traduisible-intraduisible il délivre une raison universelle (celle-ci ne sera plus soumise à l'empire d'une nation particulière) mais il en limite simultanément l'universalité même ; transparence interdite, univocité impossible. La traduction devient la loi, le devoir et la dette mais de la dette on ne peut plus s'acquitter. Telle insolvabilité se trouve marquée à même le nom de Babel : qui à la fois se traduit et ne se traduit pas, appartient sans appartenir à une langue et s'endette auprès de lui-même d'une dette insolvable, auprès de lui-même comme autre. Telle serait la performance babelienne.

Cet exemple singulier, à la fois archétypique et allégorique, pourrait introduire à tous les problèmes dits théoriques de la traduction. Mais aucune théorisation, dès lors qu'elle se produit dans une langue, ne pourra dominer la performance babelienne. C'est une des raisons pour lesquelles je préfère ici, au lieu d'en traiter sur le mode théorique, tenter de traduire à ma manière la traduction d'un autre texte sur la traduction. Ce qui précède aurait dû me conduire plutôt vers un autre texte de Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain » (1916) (traduit par Maurice de Gandillac dans *Mythe et violence*, 1971). La référence à Babel y est explicite et s'y accompagne d'un discours sur le nom propre et sur la traduction. Mais devant le caractère à mes yeux trop énigmatique de cet essai, sa richesse et ses surdéterminations, j'ai dû ajourner cette lecture et m'en tenir à « La tâche du traducteur » (également traduit par Maurice de Gandillac dans le même volume). Sa difficulté n'est sans doute pas moindre, mais son unité reste plus apparente, mieux centrée autour de son thème. Et ce texte sur la traduction est aussi la préface à une traduction des *Tableaux parisiens* de Baudelaire, et je le lis d'abord dans la traduction française que nous en donne Maurice de Gandillac.

Et pourtant, la traduction, est-ce seulement un thème pour ce texte, et surtout son premier thème ?

Le titre dit aussi, dès son premier mot, la tâche (*Aufgabe*), la mission à laquelle on est (toujours par l'autre) destiné, l'engagement, le devoir, la dette, la responsabilité. Il y va déjà d'une loi, d'une injonction dont le traducteur doit répondre. Il *doit* s'acquitter aussi, et de quelque chose qui implique peut-être une faille, une chute, une faute et peut-être un crime. L'essai a pour horizon, on le verra, une « réconciliation ». Et tout cela dans un discours multipliant les motifs généalogiques et les allusions – plus ou moins métaphoriques – à la transmission d'une semence familiale. Le traducteur est endetté, il s'apparaît comme traducteur dans la situation de la dette ; et sa tâche c'est de *rendre*, de rendre ce qui doit avoir été donné. Parmi les mots qui répondent au titre de Benjamin (*Aufgabe*, le devoir, la mission, la tâche, le problème, ce qui est assigné, donné à faire, donné à rendre), c'est, dès le début, *Wiedergabe*, *Sinnwiedergabe*, la restitution, la restitution du sens. Comment entendre une telle restitution voire un tel acquittement ? Sera-ce seulement restitution du sens, et quoi du sens en ce domaine ?

Retenons pour l'instant ce lexique du don et de la dette, et d'une dette qui pourrait bien s'annoncer comme insolvable, d'où une sorte de « transfert », amour et haine, de qui est en situation de traduire, sommé de traduire, à l'égard du texte à traduire (je ne dis pas du signataire ou de l'auteur de l'original), de la langue et de l'écriture, du lien et de l'amour qui signe la noce entre l'auteur de l'« original » et sa propre langue. Au centre de l'essai, Benjamin dit de la restitution qu'elle pourrait bien être impossible : dette insolvable à l'intérieur d'une scène généalogique. Un des thèmes essentiels du texte est la « parenté » des langues en un sens qui n'est plus tributaire de la linguistique historique du XIX^e siècle, sans lui être tout à fait étranger. Peut-être nous est-il ici proposé de penser la possibilité même d'une linguistique historique.

Benjamin vient de citer Mallarmé, il le cite en français, après avoir laissé dans sa propre phrase un mot latin, que Maurice de Gandillac a reproduit en bas de page pour bien marquer que par « génie » il ne traduisait pas de l'allemand mais du latin (*ingenium*). Mais bien entendu il ne pouvait en faire autant avec la troisième langue de cet essai, le français de Mallarmé dont Benjamin avait mesuré l'intraduisibilité. Une fois encore : comment traduire un texte écrit dans plusieurs langues à la fois ? Voici ce passage sur

l'insolvable (je cite comme toujours la traduction française, me contentant d'inclure ici ou là le mot allemand qui soutient mon propos) :

Philosophie et traduction ne sont pas cependant des futilités, comme le prétendent les artistes sentimentaux. Car il existe un génie philosophique, dont le caractère le plus propre est la nostalgie de ce langage qui s'annonce dans la traduction :

Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême ; penser étant écrire sans accessoires ni chuchotement, mais tacite encore l'immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui, sinon, se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité. Si la réalité qu'évoquent ces mots de Mallarmé, est applicable, en toute rigueur, au philosophe, la traduction, avec les germes [*Keimen*] qu'elle porte en elle d'un tel langage, se situe à mi-chemin de la création littéraire et de la théorie. Son œuvre a moins de relief mais s'imprime tout aussi profondément dans l'histoire. Si la tâche du traducteur apparaît sous cette lumière, les chemins de son accomplissement risquent de s'obscurcir de façon d'autant plus impénétrable. Disons plus : de cette tâche qui consiste, dans la traduction, à faire mûrir la semence d'un pur langage [*den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen*], il semble impossible de jamais s'acquitter [*diese Aufgabe ; scheint niemals lösbar*], il semble qu'aucune solution ne permette de la définir [*in keiner Lösung bestimmbar*]. Ne la prive-t-on pas de toute base si rendre le sens cesse d'être l'étalon ?

Benjamin vient d'abord de renoncer à traduire Mallarmé, il l'a laissé briller comme la médaille d'un nom propre dans son texte ; mais ce nom propre n'est pas totalement insignifiant, il se soude seulement à ce dont le sens ne se laisse pas transporter sans dommage dans un autre langage ou dans une autre langue (et *Sprache* ne se traduit pas sans perte par l'un ou l'autre mot). Et dans le texte de Mallarmé, l'effet de propriété intraduisible se lie moins à du nom ou à de la vérité d'adéquation qu'à l'unique événement d'une force performative. Alors se pose la question : le sol de la traduction n'en vient-il pas à se retirer dès l'instant où la restitution du sens (*Wiedergabe des Sinnes*) cesse de donner la mesure ? C'est le concept courant de la traduction qui devient problématique : il impliquait ce procès de restitution, la tâche (*Aufgabe*) revenait à rendre (*Wiedergeben*) ce qui était d'abord *donné*, et ce qui était donné, c'était, pensait-on, le sens. Or les choses s'obscurcissent quand on essaie d'accorder cette valeur de restitution avec celle de maturation. Sur quel sol, dans quel sol aura lieu la maturation si la restitution du sens donné n'en est plus la règle ?

L'allusion à la maturation d'une semence pourrait ressembler à une métaphore vitaliste ou génétiste ; elle viendrait alors soutenir le code généalogiste

et parental qui semble dominer ce texte. En fait, il paraît ici nécessaire d'inverser cet ordre et de reconnaître ce que j'ai ailleurs proposé d'appeler la « catastrophe métaphorique » : loin que nous sachions d'abord ce que veut dire « vie » ou « famille » au moment où nous nous servons de ces valeurs familières pour parler de langage et de traduction, c'est au contraire à partir d'une pensée de la langue et de sa « survie » en traduction que nous accéderions à la pensée de ce que vie et famille veulent dire. Ce retournement est expressément opéré par Benjamin. Sa préface (car ne l'oublions pas, cet essai est une préface) circule sans cesse entre les valeurs de semence, de vie et surtout de « survie » (*Überleben* a un rapport essentiel avec *Übersetzen*). Or très près du début, Benjamin semble proposer une comparaison ou une métaphore – elle s'ouvre par un « de même que » – et d'emblée tout se déplace entre *Übersetzen*, *Übertragen*, *Überleben* :

De même que les manifestations de la vie, sans rien signifier pour le vivant, sont avec lui dans la plus intime corrélation, ainsi la traduction procède de l'original. Certes moins de sa vie que de sa « survie » [*Überleben*]. Car la traduction vient après l'original et, pour les œuvres importantes qui ne trouvent jamais leur traducteur prédestiné au temps de leur naissance, elle caractérise le stade de leur survie [*Fortleben*, cette fois, la survie comme continuation de la vie plutôt que comme vie post mortem]. Or c'est dans leur simple réalité, sans aucune métaphore [*in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit*] qu'il faut concevoir pour les œuvres d'art les idées de vie et de survie [*Fortleben*].

Et selon un schéma d'apparence hegelien, dans un passage très circonscrit, Benjamin nous appelle à penser la vie depuis l'esprit ou l'histoire et non pas depuis la seule « corporalité organique ». Il y a vie au moment où la « survie » (l'esprit, l'histoire, les œuvres) excède la vie et la mort biologique :

C'est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce dont il y a histoire et qui n'en est pas seulement le théâtre qu'on rend justice à ce concept de vie. Car c'est à partir de l'histoire, non de la nature [...] qu'il faut finalement circonscire le domaine de la vie. Ainsi naît pour le philosophe la tâche [*Aufgabe*] de comprendre toute vie naturelle à partir de cette vie, de plus vaste extension, qui est celle de l'histoire.

Dès son titre – et pour l'instant je m'y tiens – Benjamin situe le *problème*, au sens de ce qui précisément est *devant soi* comme une tâche, comme celui du traducteur et non de la traduction (ni d'ailleurs, soit dit au passage et la question n'est pas négligeable, de la traductrice). Benjamin ne dit pas la

tâche ou le problème de la traduction. Il nomme le sujet de la traduction, comme sujet endetté, obligé par un devoir, déjà en situation d'héritier, inscrit comme survivant dans une généalogie, comme survivant ou agent de survie. La survie des œuvres, non pas des auteurs. Peut-être la survie des noms d'auteurs et des signatures, mais non des auteurs.

Telle survie donne un plus de vie, plus qu'une survivance. L'œuvre ne vit pas seulement plus longtemps, elle vit plus et mieux, au-dessus des moyens de son auteur. Le traducteur serait-il alors un récepteur endetté, soumis au don et à la donnée d'un original ? Nullement. Pour plusieurs raisons dont celle-ci : le lien ou l'obligation de la dette ne passe pas entre un donateur et un donataire mais entre deux textes (deux « productions » ou deux « créations »). Cela s'entend dès l'ouverture de la préface et si l'on voulait isoler des thèses, en voici quelques-unes avec la brutalité du prélèvement :

1. La tâche du traducteur ne s'annonce pas depuis une *réception*. La théorie de la traduction ne relève pas pour l'essentiel de quelque théorie de la réception, même si elle peut inversement contribuer à la rendre possible et à en rendre compte.

2. La traduction n'a pas pour destination essentielle de *communiquer*. Pas plus que l'original, et Benjamin maintient à l'abri de toute contestation possible ou menaçante, la dualité rigoureuse entre l'original et la version, le traduit et le traduisant, même s'il en déplace le rapport. Et il s'intéresse à la traduction de textes poétiques ou sacrés qui livrerait ici l'essence de la traduction. Tout l'essai se déploie entre le poétique et le sacré, pour remonter du premier au second, lequel indique l'idéal de toute traduction, le traductible pur : la version intralinéaire du texte sacré, le modèle ou l'idéal (*Urbild*) de toute traduction possible en général. Or, c'est la deuxième thèse, pour un texte poétique ou pour un texte sacré, la communication n'est pas l'essentiel. Cette mise en question ne concerne pas directement la structure communicante du langage, mais plutôt l'hypothèse d'un contenu communicable qui se distinguerait rigoureusement de l'acte linguistique de la communication. En 1916, la critique du sémiotisme et de la « conception bourgeoise » du langage visait déjà cette distribution : moyen, objet, destinataire. « Il n'y a pas de contenu du langage. » Ce que communique d'abord le langage, c'est sa « communicabilité » (« Sur le langage », trad. Maurice de Gandillac, p. 85). Dira-t-on qu'une ouverture est ainsi faite vers la dimension performative des énoncés ? En tout cas cela nous met en garde devant une précipitation : isoler des contenus et des thèses dans « La

tâche du traducteur », et le traduire autrement que comme la signature d'une sorte de nom propre destinée à assurer sa survie comme œuvre.

3. S'il y a bien entre texte traduit et texte traduisant un rapport d'« original » à version, il ne saurait être *représentatif* ou *reproductif*. La traduction n'est ni une image ni une copie.

Ces trois précautions prises (ni réception, ni communication, ni représentation), comment se constituent la dette et la généalogie du traducteur ? ou d'abord de ce qui est *à traduire*, de l'*à traduire* ?

Suivons le fil de vie ou de survie, partout où il communique avec le mouvement de la parenté. Quand Benjamin récuse le point de vue de la réception, ce n'est pas pour lui dénier toute pertinence, et il aura sans doute beaucoup fait pour préparer à une théorie de la réception en littérature. Mais il veut d'abord revenir à l'instance de ce qu'il appelle encore l'« original », non pas en tant qu'elle produit ses récepteurs ou ses traducteurs, mais en tant qu'elle les requiert, mande, demande ou commande en posant la loi. Et c'est la structure de cette demande qui paraît ici la plus singulière. Par où passe-t-elle ? Dans un texte littéraire – disons plus rigoureusement dans ce cas « poétique » – elle ne passe pas par le dit, l'énoncé, le communiqué, le contenu ou le thème. Et quand, dans ce contexte, Benjamin dit encore « communication » ou « énonciation » (*Mitteilung, Aussage*), ce n'est pas de l'acte mais du contenu que visiblement il parle : « Mais que “dit” une œuvre littéraire [*Dichtung*] ? Que communique-t-elle ? Très peu à qui la comprend. Ce qu'elle a d'essentiel n'est pas communication, n'est pas énonciation. »

La demande semble donc passer, voire être formulée par la *forme*. « La traduction est une forme » et la loi de cette forme a son premier lieu dans l'original. Cette loi se pose d'abord, répétons-le comme une demande au sens fort, une exigence qui délègue, mande, prescrit, assigne. Et quant à cette loi comme demande, deux questions peuvent surgir ; elles sont d'essence différente. Première question : parmi la totalité de ses lecteurs, l'œuvre peut-elle chaque fois trouver le traducteur qui en soit en quelque sorte capable ? Deuxième question et, dit Benjamin, « plus proprement » (comme si cette question rendait la précédente plus appropriée alors que, nous allons le voir, il lui fait un sort tout autre) : « par son essence [l'œuvre] supporte-t-elle et s'il en est ainsi – conformément à la signification de cette forme –, exige-t-elle d'être traduite ? »

À ces deux questions la réponse ne saurait être de même nature ou de même mode. *Problématique* dans le premier cas, non nécessaire (le traducteur capable de l'œuvre peut apparaître ou ne pas apparaître, mais même s'il n'apparaît pas, cela ne change rien à la demande et à la structure de l'injonction venue de l'œuvre), la réponse est proprement *apodictique* dans le second cas : nécessaire, a priori, démontrable, absolue car elle vient de la loi intérieure de l'original. Celui-ci exige la traduction même si aucun traducteur n'est là, en mesure de répondre à cette injonction qui est en même temps demande et désir dans la structure même de l'original. Cette structure est le rapport de la vie à la survie. Cette exigence de l'autre comme traducteur, Benjamin la compare à tel instant inoubliable de la vie : il est vécu comme inoubliable, il *est* inoubliable même si en fait l'oubli finit par l'emporter. Il aura été inoubliable, c'est là sa signification essentielle, son essence apodictique, l'oubli n'arrive à cet inoubliable que par accident. L'exigence de l'inoubliable – qui est ici constitutive – n'est pas le moins du monde entamée par la finitude de la mémoire. De même, l'exigence de la traduction ne souffre en rien de n'être pas satisfaite, du moins ne souffre-t-elle pas en tant que structure même de l'œuvre. En ce sens, la dimension *survivante* est un a priori – et la mort n'y changerait rien. Pas plus qu'à l'exigence (*Forderung*) qui traverse l'œuvre originale et à laquelle seule peut répondre ou correspondre (*entsprechen*) « une pensée de Dieu ». La traduction, le désir de traduction n'est pas pensable sans cette *correspondance* avec une pensée de Dieu. Dans le texte de 1916 qui accordait déjà la tâche du traducteur, son *Aufgabe*, à la réponse faite au don des langues et au don du nom (*Gabe der Sprache, Gebung des Namens*), Benjamin nommait Dieu en ce lieu, celui d'une correspondance autorisant, rendant possible ou garantissant la correspondance entre les langages engagés en traduction. Dans ce contexte étroit, il s'agissait aussi bien des rapports entre langage des choses et langage des hommes, entre le muet et le parlant, l'anonyme et le nommable, mais l'axiome valait sans doute pour toute traduction : « l'objectivité de cette traduction est garantie en Dieu. » (trad. Maurice de Gandillac, p. 91) La dette, au commencement, se forme dans le creux de cette « pensée de Dieu ».

Étrange dette, qui ne lie personne à personne. Si la structure de l'œuvre est « survie », la dette n'engage pas auprès d'un sujet-auteur présumé du texte original – mort ou mortel, le mort du texte – mais à autre chose que représente la loi formelle dans l'immanence du texte original. Ensuite la

dette n'engage pas à restituer une copie ou une bonne image, une représentation fidèle de l'original : celui-ci, le survivant, est lui-même en procès de transformation. L'original se donne en se modifiant, ce don n'est pas d'un objet donné, il vit et survit en mutation : « Car dans sa survie, qui ne mériterait pas ce nom, si elle n'était mutation et renouveau du vivant, l'original se modifie. Même pour des mots solidifiés il y a encore une post-maturation. »

Post-maturation (*Nachreife*) d'un organisme vivant ou d'une semence : ce n'est pas non plus, simplement, une métaphore, pour les raisons déjà entrevues. Dans son essence même, l'histoire de la langue est déterminée comme « croissance », « sainte croissance des langues ».

4. Si la dette du traducteur ne l'engage ni à l'égard de l'auteur (mort même s'il est vivant dès lors que son texte a structure de survie), ni à l'égard d'un modèle qu'il faudrait reproduire ou représenter, envers quoi, envers qui engage-t-elle ? Comment nommer cela, ce quoi ou ce qui ? Quel est le nom propre si ce n'est celui de l'auteur fini, mort ou mortel du texte ? Et qui est le traducteur qui s'engage ainsi, qui se trouve peut-être *engagé* par l'autre avant de s'être engagé lui-même ? Comme le traducteur se trouve, quant à la survie du texte, dans la même situation que son producteur fini et mortel (son « auteur »), ce n'est pas lui, pas lui-même en tant que fini et mortel qui s'engage. Alors qui ? C'est certes lui mais au nom de qui et de quoi ? La question des noms propres est ici essentielle. Là où l'acte du vivant mortel paraît moins compter que la survie du texte *en traduction* – traduit et traduisant –, il faut bien que la signature du nom propre s'en distingue et ne s'efface pas si facilement du contrat ou de la dette. N'oublions pas que Babel nomme une lutte pour la survie du nom, de la langue ou des lèvres.

De sa hauteur, Babel à chaque instant surveille et surprend ma lecture : je traduis la traduction par Maurice de Gandillac d'un texte de Benjamin qui, préfaçant une traduction, en prend prétexte pour dire à quoi et en quoi tout traducteur est engagé et note au passage, pièce essentielle de sa démonstration, qu'il ne saurait y avoir de traduction de la traduction. Il faudra s'en souvenir.

Rappelant cette étrange situation, je ne veux pas seulement, pas essentiellement réduire mon rôle à celui d'un passeur ou d'un passant. Rien n'est plus grave qu'une traduction. Je voulais plutôt marquer que tout traducteur est en position de parler *de* la traduction, à une place qui n'est rien moins que seconde ou secondaire. Car si la structure de l'original est marquée par l'exigence d'être traduit, c'est qu'en faisant la loi, l'original commence par

s'endetter *aussi* à l'égard du traducteur. L'original est le premier débiteur, le premier demandeur, il commence par manquer et par pleurer après la traduction. Cette demande n'est pas seulement du côté des constructeurs de la tour qui veulent se faire un nom et fonder une langue universelle se traduisant d'elle-même ; elle contraint aussi le déconstructeur de la tour : en donnant son nom, Dieu en a aussi appelé à la traduction, non seulement entre les langues devenues tout à coup multiples et confuses, mais d'abord *de son nom*, du nom qu'il a clamé, donné, et qui doit se traduire par confusion pour être entendu, donc pour laisser entendre qu'il est difficile de le traduire et ainsi de l'entendre. Au moment où il impose et oppose sa loi à celle de la tribu, il est aussi demandeur de traduction. Il est aussi endetté. Il n'a pas fini de pleurer après la traduction de son nom alors même qu'il l'interdit. Car Babel est intraduisible. Dieu pleure sur son nom. Son texte est le plus sacré, le plus poétique, le plus originaire puisqu'il crée un nom et se le donne, il n'en reste pas moins indigent en sa force et en sa richesse même, il pleure après un traducteur. Comme dans *La Folie du jour* de Maurice Blanchot, la loi ne commande pas sans demander d'être lue, déchiffrée, traduite. Elle demande le transfert (*Übertragung* et *Übersetzung* et *Überleben*). Le *double bind* est en elle. En Dieu même, et il faut en suivre rigoureusement la conséquence : *en son nom*.

Insolvable de part et d'autre, le double endettement passe entre des noms. Il déborde a priori les porteurs des noms si l'on entend par là les corps mortels qui disparaissent derrière la survie du nom. Or un nom propre appartient et n'appartient pas, disions-nous, à la langue, ni même, précisons-le maintenant, au corpus du texte à traduire, de l'à-traduire.

La dette n'engage pas des sujets vivants mais des noms au bord de la langue ou, plus rigoureusement, le trait contractant le rapport dudit sujet vivant à son nom, en tant que celui-ci se tient au bord de la langue. Et ce trait serait celui de l'à-traduire d'une langue à l'autre, de ce bord à l'autre du nom propre. Ce contrat de langue entre plusieurs langues est absolument singulier. D'abord il n'est pas ce qu'on appelle en général contrat de langue : ce qui garantit l'institution *d'une* langue, l'unité de son système et le contrat social qui lie une communauté à cet égard. D'autre part on suppose en général que pour être valable ou instituer quoi que ce soit, tout contrat doit avoir lieu dans une seule langue ou en appeler (par exemple dans le cas de traités diplomatiques ou commerciaux) à une traductibilité déjà donnée et sans reste : la multiplicité des langues doit y être absolument

dominée. Ici au contraire un contrat entre deux langues étrangères en tant que telles engage à rendre possible une traduction qui *ensuite* autorisera toute sorte de contrats au sens courant. La signature de ce contrat singulier n'a pas besoin d'une écriture documentée ou archivée : elle n'en a pas moins lieu comme trace ou comme trait, et ce lieu a lieu même si son espace ne relève d'aucune objectivité empirique ou mathématique.

Le topos de ce contrat est exceptionnel, unique, pratiquement impossible à penser sous la catégorie courante de contrat : dans un code classique on l'aurait dit transcendantal puisqu'en vérité il rend possible tout contrat en général, à commencer par ce qu'on appelle le contrat de langue dans les limites d'un seul idiome. Autre nom, peut-être, pour l'origine des langues. Non pas l'origine du langage mais des langues – avant le langage, *les* langues.

Le contrat de traduction, en ce sens transcendantal, serait le contrat lui-même, le contrat absolu, la forme-contrat du contrat, ce qui permet à un contrat d'être ce qu'il est.

La parenté entre les langues, dira-t-on qu'elle suppose ce contrat ou qu'elle lui donne son premier lieu ? On reconnaît là un cercle classique. Il a toujours commencé à tourner quand on s'interroge sur l'origine des langues ou de la société. Benjamin, qui parle souvent de parenté entre les langues, ne le fait jamais en comparatiste ou en historien des langues. Il s'intéresse moins à des familles de langues qu'à un apparemment plus essentiel et plus énigmatique, à une affinité dont il n'est pas sûr qu'elle précède le trait ou le contrat de l'à-traduire. Peut-être même cette parenté, cette affinité (*Verwandtschaft*), est-elle comme une alliance, par le contrat de traduction, dans la mesure où les survies qu'elle associe ne sont pas des vies naturelles, des liens de sang ou des symbioses empiriques.

Ce développement, comme celui d'une vie originale et de niveau élevé, est déterminé par une finalité originale et de niveau élevé. Vie et finalité – leur corrélation apparemment évidente, et qui pourtant échappe presque à la connaissance, ne se révèle que lorsque le but en vue duquel agissent toutes les finalités singulières de la vie n'est point cherché dans le domaine propre de cette vie, mais bien à un niveau plus élevé. Tous les phénomènes vitaux finalisés, comme leur finalité même, sont en fin de compte finalisés non vers la vie, mais vers l'expression de son essence, vers la représentation [*Darstellung*] de sa signification. Ainsi la traduction a finalement pour but d'exprimer le rapport le plus intime entre des langues.

La traduction ne chercherait pas à dire ceci ou cela, à transporter tel ou tel contenu, à communiquer telle charge de sens mais à re-marquer l'affinité

entre les langues, à exhiber sa propre possibilité. Et cela, qui vaut pour le texte littéraire ou le texte sacré, définit peut-être l'essence même du littéraire et du sacré, à leur racine commune. J'ai dit « re-marquer » l'affinité entre les langues pour nommer l'insolite d'une « expression » (« exprimer le rapport le plus intime entre les langues ») qui n'est ni une simple « présentation » ni simplement autre chose. La traduction rend *présente* sur un mode seulement anticipateur, annonciateur, quasiment prophétique, une affinité qui n'est jamais présente dans cette présentation. On pense à la manière dont Kant définit parfois le rapport au sublime : une présentation inadéquate à ce qui pourtant s'y présente. Ici le discours de Benjamin s'avance à travers des chicanes :

Il est impossible qu'elle [la traduction] puisse révéler ce rapport caché lui-même, qu'elle puisse le restituer [*herstellen*] ; mais elle peut le représenter [*darstellen*] en l'actualisant dans son germe ou dans son intensité. Et cette représentation d'un signifié [*Darstellung eines Bedeuteten*] par l'essai, par le germe de sa restitution, est un mode de représentation tout à fait original, qui n'a guère d'équivalent dans le domaine de la vie non-langagière. Car cette dernière connaît, dans des analogies et des signes, d'autres types de référence [*Hindeutung*] que l'actualisation intensive, c'est-à-dire anticipatrice, annonciatrice [*vorgreifende, andeutende*]. Mais le rapport auquel nous pensons, ce rapport très intime entre les langues, est celui d'une convergence originale. Elle consiste en ceci, que les langues ne sont pas étrangères l'une à l'autre, mais, a priori et abstraction faite de toutes relations historiques, sont apparentées l'une à l'autre en ce qu'elles veulent dire.

Toute l'énigme de cette parenté se concentre ici. Que veut dire « ce qu'elles veulent dire » ? Et qu'en est-il de cette présentation dans laquelle rien ne se présente sur le mode courant de la présence ?

Il y va du nom, du symbole, de la vérité, de la lettre.

Une des assises profondes de l'essai, comme du texte de 1916, c'est une théorie du nom. Le langage y est déterminé à partir du mot et du privilège de la nomination. C'est, au passage, une affirmation très ferme sinon très démonstrative : « l'élément originaire du traducteur » est le mot et non la proposition, l'articulation syntaxique. Pour le donner à penser, Benjamin propose une curieuse « image » : la proposition (*Satz*) serait « le mur devant la langue de l'original », alors que le mot, le mot à mot, la littéralité (*Wörtlichkeit*) en serait l'« arcade ». Alors que le mur était en cachant (il est *devant* l'original), l'arcade soutient en laissant passer le jour et en donnant à voir l'original (nous ne sommes pas loin des passages parisiens). Ce

privilège du mot soutient évidemment celui du nom et avec lui la propriété du nom propre, enjeu et possibilité du contrat de traduction. Il ouvre sur le problème *économique* de la traduction, qu'il s'agisse de l'économie comme loi du propre ou de l'économie comme rapport quantitatif (est-ce traduire que transposer un nom propre en plusieurs mots, en une phrase ou en une description ?)

Il y a de l'à-traduire. Des deux côtés il assigne et contracte. Il engage moins des auteurs que des noms propres au bord de la langue, il n'engage essentiellement ni à communiquer ni à représenter, ni à tenir un engagement déjà signé, plutôt à établir le contrat et à donner naissance au pacte, autrement dit au *symbolon*, en un sens que Benjamin ne désigne pas sous ce nom mais suggère sans doute par la métaphore de l'amphore, disons, puisque dès le début nous avons suspecté le sens courant de la métaphore, par l'ammétaphore.

Si le traducteur ne restitue ni ne copie un original, c'est que celui-ci survit et se transforme. La traduction sera en vérité un moment de sa propre croissance, il s'y complètera *en s'agrandissant*. Or il faut bien que la croissance, et c'est en cela que la logique « séminale » a dû s'imposer à Benjamin, ne donne pas lieu à n'importe quelle forme dans n'importe quelle direction. La croissance doit accomplir, remplir, compléter (*Ergänzung* est ici le mot le plus fréquent). Et si l'original appelle un complément, c'est qu'à l'origine il n'était pas là sans faute, plein, complet, total, identique à soi. Dès l'origine de l'original à traduire il y a chute et exil. Le traducteur doit racheter (*erlösen*), absoudre, résoudre en tâchant de s'absoudre lui-même de sa propre dette, qui est au fond la même – et sans fond. « Racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, libérer en le transposant ce pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur. » La traduction est transposition poétique (*Umdichtung*). Ce qu'elle libère, le « pur langage », nous aurons à en interroger l'essence. Mais notons pour l'instant que cette libération suppose elle-même une liberté du traducteur qui n'est elle-même que rapport à ce « pur langage » : et la libération qu'elle opère, éventuellement en transgressant les limites de la langue traduisante en la transformant à son tour, doit étendre, agrandir, faire croître le langage. Comme cette croissance vient aussi compléter, comme elle est *symbolon*, elle ne reproduit pas, elle ajointe en ajoutant. D'où cette double comparaison (*Vergleich*), tous ces tours et suppléments métaphoriques : (1) « De même que la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive et en un

seul point et que c'est ce contact, non le point, qui lui assigne la loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa marche en ligne droite, ainsi la traduction touche à l'original de façon fugitive et seulement en un point infiniment petit du sens, pour suivre ensuite sa marche la plus propre, selon la loi de fidélité dans la liberté du mouvement langagier. » Chaque fois qu'il parle du contact (*Berührung*) entre le corps des deux textes au cours de la traduction, Benjamin le dit « fugitif » (*Flüchtig*). Au moins à trois reprises, ce caractère « fugitif » est souligné, et toujours pour situer le contact avec le sens, le point infiniment petit du sens que les langues effleurent à peine (« L'harmonie entre les langues y est si profonde [il s'agit des traductions de Sophocle par Hölderlin] que le sens n'est touché par le vent du langage qu'à la manière d'une harpe éolienne. »). Que peut être un point infiniment petit du sens ? À quelle mesure l'évaluer ? La métaphore même est à la fois la question et la réponse. Et voici l'autre métaphore, la métaphore qui ne concerne plus l'extension en ligne droite et infinie mais l'agrandissement par ajointement selon les lignes brisées du fragment. (2) « Car, de même que les débris d'une amphore, pour qu'on puisse reconstituer le tout, doivent être contigus dans les plus petits détails, mais non identiques les uns aux autres, ainsi au lieu de se rendre semblable au sens de l'original, la traduction doit bien plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, faire passer dans sa propre langue le mode de visée de l'original : ainsi, de même que les débris deviennent reconnaissables comme fragments d'une même amphore, original et traductions deviennent reconnaissables comme fragments d'un langage plus grand. »

Accompagnons ce mouvement d'amour, le geste de cet aimant (*Liebend*) qui œuvre dans la traduction. Il ne reproduit pas, ne restitue pas, ne représente pas, pour l'essentiel il ne *rend* pas le sens de l'original sauf en ce point de contact ou de caresse, l'infiniment petit du sens. Il étend le corps des langues, il met la langue en expansion symbolique ; et symbolique ici veut dire que, si peu de restitution qu'il y ait à accomplir, le plus grand, le nouvel ensemble plus vaste doit encore *reconstituer* quelque chose. Ce n'est peut-être pas un tout, mais c'est un ensemble dont l'ouverture ne doit pas contredire l'unité. Comme la cruche qui donne son topos poétique à tant de méditations sur la chose et la langue, de Hölderlin à Rilke et à Heidegger, l'amphore est une avec elle-même tout en s'ouvrant au-dehors – et cette ouverture ouvre l'unité, elle la rend possible et lui interdit la totalité. Elle lui permet de recevoir et de donner. Si la croissance du langage

doit aussi reconstituer sans représenter, si c'est là le symbole, la traduction peut-elle prétendre à la vérité? Vérité, sera-ce encore le nom de ce qui fait encore la loi pour une traduction?

Nous touchons ici – en un point sans doute infiniment petit – à la limite de la traduction. L'intraduisible pur et le traductible pur y passent l'un dans l'autre – et c'est la vérité, « elle-même matériellement ».

Le mot de « vérité » apparaît plus d'une fois dans « La tâche du traducteur » : il ne faut pas se hâter de s'en saisir. Il ne s'agit ni de la vérité d'une traduction en tant qu'elle serait conforme ou fidèle à son modèle, l'original. Ni davantage, du côté de l'original ou même de la traduction, de quelque adéquation de la langue au sens ou à la réalité, voire de la représentation à quelque chose. Alors de quoi s'agit-il sous le nom de vérité? Et sera-ce nouveau à ce point?

Repartons du « symbolique ». Rappelons la métaphore ou l'ammétaphore : une traduction épouse l'original quand les deux fragments ajoints, aussi différents que possible, se complètent pour former une langue plus grande, au cours d'une survie qui les change tous les deux. Car la langue maternelle du traducteur, nous l'avons noté, s'y altère également. Telle est du moins mon interprétation – ma traduction, ma « tâche du traducteur ». C'est ce que j'ai appelé le contrat de traduction : hymen ou contrat de mariage avec promesse de produire un enfant dont la semence donnera lieu à histoire et croissance. Contrat de mariage comme séminaire. Benjamin le dit, dans la traduction l'original grandit, il croît plutôt qu'il ne se reproduit – et j'ajouterai comme un enfant, le sien sans doute mais avec la force de parler tout seul qui fait d'un enfant autre chose qu'un produit assujetti à la loi de la reproduction. Cette promesse fait signe vers un royaume à la fois « promis et interdit où les langues se réconcilient et s'accompliront ». C'est la note la plus babelienne d'une analyse de l'écriture sacrée comme modèle et limite de toute écriture, en tout cas de toute *Dichtung* dans son être-à-traduire. Le sacré et l'être-à-traduire ne se laissent pas penser l'un sans l'autre. Ils se produisent l'un l'autre au bord de la même limite.

Ce royaume n'est jamais atteint, touché, foulé par la traduction. Il y a de l'intouchable et en ce sens la réconciliation est seulement promise. Mais une promesse n'est pas rien, elle n'est pas seulement marquée par ce qui lui manque pour s'accomplir. En tant que promesse, la traduction est déjà un événement, et la signature décisive d'un contrat. Qu'il soit ou non honoré n'empêche pas l'engagement d'avoir lieu et de léguer son archive, Une traduction qui arrive,

qui arrive à promettre la réconciliation, à en parler, à la désirer ou faire désirer, une telle traduction est un événement rare et considérable.

Ici deux questions avant d'aller plus près de la vérité. En quoi consiste l'intouchable, s'il y en a ? Et pourquoi telle métaphore ou ammétaphore de Benjamin me fait penser à l'hymen, plus visiblement à la robe de mariage ?

1. Le toujours intact, l'intangible, l'intouchable (*Unberührbar*), c'est ce qui fascine et oriente le travail du traducteur. Il veut toucher à l'intouchable, à ce qui reste du texte quand on en a extrait le sens communicable (point de contact, on s'en souvient, infiniment petit), quand on a transmis ce qui se peut transmettre, voire enseigner : ce que je fais ici, après et grâce à Maurice de Gandillac, sachant qu'un reste intouchable du texte benjaminien restera, lui aussi, intact au terme de l'opération. Intact et vierge malgré le labeur de la traduction, et si efficiente, si pertinente qu'elle soit. Ici la pertinence ne touche pas. Si on peut risquer une proposition en apparence aussi absurde, le texte sera encore plus vierge après le passage du traducteur, et l'hymen, signe de virginité, plus jaloux de lui-même après l'autre hymen, le contrat passé et la consommation du mariage. La complétude symbolique n'aura pas eu lieu jusqu'à son terme et pourtant la promesse de mariage sera advenue – et c'est la tâche du traducteur, en ce qu'elle a de très aigu comme d'irremplaçable.

Mais encore ? En quoi consiste l'intouchable ? Étudions encore les métaphores ou les ammétaphores, les *Übertragungen* qui sont des traductions et des métaphores de la traduction, des traductions (*Übersetzungen*) de traduction ou des métaphores de métaphore. Étudions tous ces passages benjaminien. La première figure qui vient ici, c'est celle du noyau et de l'écorce et du fruit et de l'enveloppe (*Kern, Frucht/Schale*). Elle décrit en dernière instance la distinction à laquelle Benjamin ne voudra jamais renoncer ni même consacrer quelques questions. On reconnaît un noyau (l'original en tant que tel) à ceci qu'il peut se laisser de nouveau traduire et retraduire. Une traduction, elle, ne le peut pas *en tant que telle*. Seul un noyau, parce qu'il résiste à la traduction qu'il aimante, peut s'offrir à une nouvelle opération traductrice sans se laisser épuiser. Car le rapport du contenu à la langue, on dirait aussi du fond à la forme, du signifié au signifiant, peu importe ici (dans ce contexte Benjamin oppose teneur [*Gehalt*] et langue ou langage [*Sprache*]), diffère du texte original à la traduction. Dans le premier, l'unité en est aussi serrée, stricte, adhérente qu'entre le fruit et sa peau, son écorce ou sa pelure. Non qu'ils soient inséparables, on doit pouvoir les

distinguer en droit, mais ils appartiennent à un tout organique et il n'est pas insignifiant que la métaphore soit ici végétale et naturelle, naturaliste :

« Ce royaume, il [l'original en traduction] ne l'atteint jamais complètement, mais c'est là que se trouve ce qui fait que traduire est plus que communiquer. Plus précisément on peut définir ce noyau essentiel comme ce qui, dans la traduction, n'est pas à nouveau traduisible. Car, autant qu'on en puisse extraire du communicable pour le traduire, il reste toujours cet intouchable vers quoi s'oriente le travail du vrai traducteur. Il n'est pas transmissible comme l'est la parole créatrice de l'original [*übertragbar wie das Dichterwort des Originals*], car le rapport de la teneur au langage est tout à fait différent dans l'original et dans la traduction. Dans l'original, teneur et langage forment une unité déterminée, comme celle du fruit et de l'enveloppe.

Décortiquons un peu plus la rhétorique de cette séquence. Il n'est pas sûr que le « noyau » essentiel et le « fruit » désignent la même chose. Le noyau essentiel, ce qui n'est pas, dans la traduction, à nouveau traduisible, ce n'est pas la teneur mais cette adhérence entre la teneur et la langue, entre le fruit et l'enveloppe. Cela peut paraître étrange ou incohérent (comment un noyau pourrait-il se situer entre le fruit et l'enveloppe?) Il faut sans doute penser que le noyau est d'abord l'unité dure et centrale qui fait tenir le fruit à l'enveloppe, le fruit à lui-même aussi ; et surtout que, au cœur du fruit, le noyau est « intouchable », hors d'atteinte et invisible. Le noyau serait la première métaphore de ce qui fait l'unité des deux termes dans la seconde métaphore. Mais il y en a une troisième, et cette fois elle n'a pas de provenance naturelle. Elle concerne le rapport de la teneur à la langue dans la traduction, et non plus dans l'original. Ce rapport est différent et je ne crois pas céder à l'artifice en insistant sur cette différence pour dire qu'elle est précisément celle de l'artifice à la nature. Qu'est-ce que Benjamin note en effet, comme au passage, par commodité rhétorique ou pédagogique ? Que « le langage de la traduction enveloppe sa teneur comme un manteau royal aux larges plis. Car il est le signifiant d'un langage supérieur à lui-même et reste ainsi, par rapport à sa propre teneur, inadéquat, forcé, étranger ». C'est très beau, une belle traduction : hermine blanche, couronnement, sceptre et démarche majestueuse. Le roi a bien un corps (et ce n'est pas ici le texte original mais ce qui constitue la teneur du texte traduit) mais ce corps est seulement promis, annoncé et dissimulé par la traduction. L'habit sied mais ne serre pas assez strictement la personne royale. Ce n'est pas une faiblesse, la meilleure traduction ressemble à ce manteau royal. Elle reste séparée du corps auquel cependant elle se conjoint, l'épousant sans l'épouser. On

peut certes broder sur ce manteau, sur la nécessité de cette *Übertragung*, de cette traduction métaphorique de la traduction. Par exemple on peut opposer cette métaphore à celle de l'écorce et du noyau comme on opposerait la technique à la nature. Un vêtement n'est pas naturel, c'est un tissu et même, autre métaphore de la métaphore, un texte, et ce texte d'artifice apparaît justement du côté du contrat symbolique. Or si le texte original est demande de traduction, le fruit, à moins que ce ne soit le noyau, exige ici de devenir le roi, ou l'empereur qui portera les habits neufs : sous ses larges plis, *in weiten Falten*, on le devinera nu. Le manteau et les plis protègent sans doute le roi contre le froid ou les agressions naturelles ; mais d'abord, surtout, c'est, comme son sceptre, la visibilité insigne de la loi. C'est l'indice du pouvoir et du pouvoir de faire la loi. Mais on en infère que ce qui compte, c'est ce qui se passe sous le manteau, à savoir le corps du roi, ne dites pas tout de suite le phallus, autour duquel une traduction affine sa langue, fait des plis, moule des formes, coud des ourlets, pique et brode. Mais toujours amplement flottante à quelque distance de la teneur.

2. Plus ou moins strictement, le manteau épouse le corps du roi, mais pour ce qui se passe sous le manteau, il est difficile de séparer le roi du couple royal. C'est lui, ce couple d'époux (le corps du roi et sa robe, la teneur et la langue, le roi et la reine) qui fait la loi et garantit tout contrat depuis ce premier contrat. C'est pourquoi j'ai pensé à une robe de mariage. Benjamin, on le sait, ne pousse pas les choses dans le sens où je les traduis moi-même, le lisant toujours déjà en traduction. Plus ou moins fidèlement j'ai pris quelque liberté avec la teneur de l'original, autant qu'avec sa langue, et encore avec l'original qu'est aussi pour moi, maintenant, la traduction de Maurice de Gandillac. J'ai ajouté un manteau à l'autre, ça flotte encore plus, mais n'est ce pas la destination de toute traduction ? Si du moins une traduction se destinait à arriver.

Malgré la distinction entre les deux métaphores, l'écorce et le manteau (le manteau royal, car il a dit « royal » là où d'autres auraient pu penser qu'un manteau suffisait), malgré l'opposition de la nature et de l'art, dans les deux cas il y a *unité* de la teneur et de la langue, unité naturelle dans un cas, unité symbolique dans l'autre. Simplement dans la traduction l'unité fait signe vers une unité (métaphoriquement) plus « naturelle », elle promet une langue ou un langage plus originaires et comme sublimes, sublimes dans la mesure démesurée où la promesse elle-même, à savoir la traduction, y reste inadéquate (*unangemessen*), violente et forcée (*gewaltig*) et étrangère (*fremd*). Cette

« brisure » rend inutile, « interdit » même toute *Übertragung*, toute « transmission » dit justement la traduction française : le mot joue aussi, comme la transmission, avec le déplacement transférentiel ou métaphorique. Et le mot *Übertragung* s'impose encore quelques lignes plus loin : si la traduction « transplante » l'original sur un autre terrain de langue « ironiquement » plus définitif, c'est dans la mesure où l'on ne pourrait plus le déplacer de là par aucun autre « transfert » (*Übertragung*) mais seulement l'« ériger » (*erheben*) à nouveau sur place « en d'autres parties ». Il n'y a pas de traduction de la traduction, voilà l'axiome sans lequel il n'y aurait pas la « tâche du traducteur ». Si on y touchait, on toucherait, et il ne le faut pas, à l'intouchable de l'intouchable, à savoir ce qui garantit à l'original qu'il reste bien l'original.

Cela n'est pas sans rapport avec la vérité. Elle est apparemment au-delà de toute *Übertragung* et de toute *Übersetzung* possible. Elle n'est pas la correspondance représentative entre l'original et la traduction, ni même adéquation première entre l'original et la traduction et quelque objet ou signification hors de lui. La vérité serait plutôt le *langage pur* en lequel le sens et la lettre ne se dissocient plus. Si un tel lieu, l'avoir-lieu de tel événement restait introuvable, on ne pourrait plus, fût-ce en droit, distinguer entre un original et une traduction. En maintenant à tout prix cette distinction, comme la donnée originaire de tout contrat de traduction (au sens quasi-transcendantal dont nous parlions plus haut), Benjamin répète le fondement du droit. Ce faisant il exhibe la possibilité d'un droit des œuvres et d'un droit d'auteur, celle-là même sur laquelle prétend s'appuyer le droit positif. Celui-ci s'effondre dès la moindre contestation d'une frontière rigoureuse entre l'original et la version, voire de l'identité à soi ou de l'intégrité de l'original. Ce que dit Benjamin de ce rapport entre original et traduction, on le retrouve, traduit dans une langue de bois mais fidèlement reproduit en son sens au seuil de tous les traités juridiques concernant le droit positif des traductions. Et cela qu'il s'agisse des principes généraux de la différence original/traduction (celle-ci étant « dérivée » de celui-là) ou qu'il s'agisse des traductions de traduction. La traduction de traduction est dite « dérivée » de l'original et non de la première traduction. Voici quelques extraits du droit français ; mais il ne semble pas y avoir de ce point de vue opposition entre celui-ci et d'autres droits occidentaux (il reste qu'une enquête de droit comparé devrait aussi concerner la traduction des textes de droit). On va le voir, ces propositions en appellent à la polarité expression/exprimé, signifiant/signifié,

forme/fond. Benjamin commençait aussi par dire : la traduction est une forme ; et le clivage symbolisant/symbolisé organise tout son essai. Or en quoi ce système d'opposition est-il indispensable à ce droit ? C'est que seul il permet, à partir de la distinction entre l'original et la traduction, de reconnaître quelque originalité à la traduction. Cette originalité est déterminée et c'est un des nombreux philosophèmes classiques au fondement de ce droit, comme originalité de l'*expression*. Expression s'oppose à contenu certes, et la traduction, censée ne pas toucher au contenu, doit n'être originale que par la langue *comme expression* ; mais expression s'oppose aussi à ce que les juristes français appellent la *composition* de l'original. En général on situe la composition du côté de la forme, mais ici la forme d'expression dans laquelle on peut reconnaître de l'originalité au traducteur et à ce titre un droit d'auteur-traducteur, c'est seulement la forme d'expression linguistique, le choix des mots dans la langue, etc., mais rien d'autre de la forme. Je cite Claude Colombet (*Propriété littéraire et artistique*, 1976), dont j'extrais seulement quelques lignes, conformément à la loi du 11 mars 1957, rappelée à l'ouverture du livre et « n'autorisant [...] que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration », car « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite », constituant « donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal » :

54. Les traductions sont des œuvres qui sont originales seulement par l'expression¹ ; l'article 4 de la loi les cite parmi les œuvres protégées ; en effet il a toujours été

1. Restriction très paradoxale : la pierre angulaire du droit d'auteur, c'est en effet que seule la forme peut devenir propriété, et non les idées, les thèmes, les contenus, qui sont propriété commune et universelle. (Voir tout le chapitre 1 de ce livre : L'absence de protection des idées par le droit d'auteur.) Si une première conséquence est bonne, puisque c'est cette forme qui définit l'originalité de la traduction, une autre conséquence en pourrait être ruineuse car elle devrait conduire à abandonner ce qui distingue l'original de la traduction si, à l'exclusion de l'expression, il revient à une distinction de fond. À moins que la valeur de composition, si peu rigoureuse qu'elle soit, ne reste l'indice du fait qu'entre l'original et la traduction le rapport n'est ni d'expression ni de contenu mais d'autre chose au-delà de ces oppositions. À suivre l'embarras des juristes – parfois comique dans sa subtilité casuistique – pour tirer les conséquences des axiomes du type « Le droit d'auteur ne protège pas les idées ; mais celles-ci peuvent être, parfois

admis que le traducteur fait preuve d'originalité dans le choix des expressions pour rendre au mieux en une langue le sens du texte en une autre langue. Comme le dit M. Savatier : « Le génie de chaque langue donne à l'œuvre traduite une physionomie propre ; et le traducteur n'est pas un simple ouvrier. Il participe lui-même à une création dérivée dont il porte la responsabilité propre » ; c'est qu'en effet la traduction n'est pas le résultat d'un processus automatique ; par les choix qu'il opère entre plusieurs mots, plusieurs expressions, le traducteur fait une œuvre de l'esprit ; mais, bien entendu, il ne saurait modifier la composition de l'œuvre traduite, car il est tenu au respect de cette œuvre.

Dans sa langue, Desbois dit la même chose, avec quelques précisions supplémentaires :

Les œuvres dérivées qui sont originales par l'expression. Point n'est besoin que l'œuvre considérée, pour être *relativement originale* [souligné par Desbois], porte l'empreinte d'une personnalité à la fois par la composition et l'expression comme les adaptations. Il suffit que l'auteur, tout en suivant pas à pas le développement d'une œuvre préexistante, ait fait acte personnel dans l'expression : l'article 4 en fait foi, puisque, dans une énumération non-exhaustive des œuvres dérivées il situe à la place d'honneur les *traductions*. *Traduttore, traditore*, disent volontiers les Italiens, en une boutade, qui, comme toute médaille, a un avers et un revers : s'il est de mauvais traducteurs, qui multiplient les contresens, d'autres sont cités grâce à la perfection de leur tâche. Le risque d'une erreur ou d'une imperfection a pour contrepartie la perspective d'une version authentique, qui implique une parfaite connaissance des deux langues, une foison de choix judicieux, et partant un effort créateur. La consultation d'un dictionnaire ne suffit qu'aux candidats médiocres au baccalauréat ; le traducteur consciencieux et compétent « met du sien » et crée tout comme le peintre qui fait la copie d'un modèle. La vérification de cette conclusion est fournie par la comparaison de plusieurs traductions d'un seul et même texte : chacune pourra différer des autres, sans qu'aucune contienne un contre-sens ; la variété des modes d'expression d'une même pensée démontre, par la possibilité d'un choix, que la *tâche* du traducteur donne prise à des manifestations de personnalité. [*Le Droit d'auteur en France*, Paris, Dalloz, 1978]

On relèvera au passage que la *tâche du traducteur*, confinée dans le duel des langues (jamais plus de deux langues), ne donne lieu qu'à « effort créateur » (effort et tendance plutôt qu'achèvement, labeur artisanal plutôt que performance d'artiste), et quand le traducteur « crée », c'est comme un peintre qui copie son modèle (comparaison saugrenue à plus d'un titre, est-il utile de l'expliquer ?). Le retour du mot « tâche » est assez remarquable en tout cas, par

indirectement, protégées par d'autres moyens que par la loi du 11 mars 1957 », *ibid.*, p. 21, on mesure mieux l'historicité et la fragilité conceptuelle de cette axiomatique.

toutes les significations qu'il tisse en réseau, et c'est toujours la même interprétation évaluatrice : devoir, dette, taxe, redevance, impôt, charge d'héritage et succession, noble obligation mais labeur à mi-chemin de la création, tâche infinie, inachèvement essentiel, comme si le présumé créateur de l'original n'était pas lui aussi, endetté, taxé, obligé par un autre texte, *a priori* traducteur.

Entre le droit transcendantal (tel que Benjamin le répète) et le droit positif tel qu'il se formule si laborieusement et parfois si grossièrement dans les traités du droit d'auteur ou du droit des œuvres, l'analogie peut être suivie très loin, par exemple en ce qui concerne la notion de dérivation et les traductions de traductions : celles-ci sont toujours dérivées de l'original et non de traductions antérieures. Voici une note de Desbois :

Le traducteur ne cessera pas même de faire œuvre personnelle, lorsqu'il ira puiser conseil et inspiration dans une précédente traduction. Nous ne refuserons pas la qualité d'auteur d'une œuvre dérivée, *par rapport à des traductions antérieures*, à celui qui se serait contenté de choisir, entre plusieurs versions déjà publiées, celle qui lui paraît la plus adéquate à l'original : allant de l'une à l'autre, prenant un passage à celle-ci, un autre à celle-là, il créerait une œuvre nouvelle, par le fait même de la combinaison, qui rend son ouvrage différent des productions antécédentes. Il a fait acte de création, puisque sa traduction reflète une forme nouvelle, résulte de comparaisons, de choix. Le traducteur serait encore, selon nous, digne d'audience, malgré qu'il eût été conduit par ses réflexions au même résultat qu'un devancier, dont il aurait par hypothèse ignoré le travail : sa réplique involontaire, loin de constituer un plagiat, porterait la marque de sa personnalité, présenterait une « nouveauté subjective », qui appellerait protection. Les deux versions, accomplies à l'insu, séparément l'une de l'autre, ont donné lieu séparément et isolément, à des manifestations de personnalité. La seconde sera une œuvre dérivée vis-à-vis de l'œuvre qui a été traduite, non vis-à-vis de la première. [*Ibid.*, p. 41 ; j'ai souligné cette dernière phrase.]

De ce droit à la vérité, quel est le rapport ?

La traduction promet un royaume à la réconciliation des langues. Cette promesse, événement proprement symbolique ajointant, accouplant, mariant deux langues comme les deux parties d'un tout plus grand, en appelle à une langue de la vérité (*Sprache der Wahrheit*). Non pas à une langue vraie, adéquate à quelque contenu extérieur, mais à une vraie langue, à une langue dont la vérité ne serait référée qu'à elle-même. Il s'agirait de la vérité comme authenticité, vérité d'acte ou d'événement qui appartiendrait à l'original plutôt qu'à la traduction, même si l'original est déjà en situation de demande ou de dette. Et s'il y avait une telle authenticité et une telle force d'événement dans ce qu'on appelle couramment une traduction, c'est

qu'elle se produirait de quelque façon comme œuvre originale. Il y aurait donc une manière originale et inaugurale de s'endetter, ce serait le lieu et la date de ce qu'on appelle un original, une œuvre.

Pour bien traduire le sens intentionnel de ce que veut dire Benjamin quand il parle de « langue de la vérité », peut-être faut-il entendre ce qu'il dit régulièrement du « sens intentionnel » ou de la « visée intentionnelle » (*Intention der Meinung, Art des Meinens*). Comme le rappelle Maurice de Gandillac, ce sont là des catégories empruntées à la scolastique par Brentano et Husserl. Elles jouent un rôle important, sinon toujours très clair dans « La tâche du traducteur ».

Qu'est-ce qui paraît visé sous ce concept de visée (*Meinen*)? Reprenons au point où dans la traduction semble s'annoncer une parenté des langues, au-delà de toute ressemblance entre un original et sa reproduction, et indépendamment de toute filiation historique. D'ailleurs la parenté n'implique pas nécessairement la ressemblance. Cela dit, en écartant l'origine historique ou naturelle, Benjamin n'exclut pas, en un tout autre sens, la considération de l'origine en général, pas plus que ne le font dans des contextes et par des mouvements analogues un Rousseau ou un Husserl. Benjamin le précise même littéralement : pour l'accès le plus rigoureux à cette parenté ou à cette affinité des langues « le concept d'origine [*Abstammungsbegriff*] reste indispensable ». Où chercher alors cette affinité originaire? Nous la voyons s'annoncer dans un ploiement, un reploiement et un co-déploiement des visées. À travers chaque langue quelque chose est visé qui est le même et que pourtant aucune des langues ne peut atteindre séparément. Elles ne peuvent prétendre l'atteindre, et se le promettre, qu'en co-employant ou co-déployant leurs visées intentionnelles, « le tout de leurs visées intentionnelles complémentaires ». Ce co-déploiement vers le tout est un reploiement car ce qu'il vise à atteindre, c'est « le langage pur » (*die reine Sprache*), ou la pure langue. Ce qui est alors visé par cette co-opération des langues et des visées intentionnelles n'est pas transcendant à la langue, ce n'est pas un réel qu'elles investiraient de tous côtés comme une tour dont elles tenteraient de faire le tour. Non, ce qu'elles visent intentionnellement chacune et ensemble dans la traduction, c'est la langue même comme événement babelien, une langue qui n'est pas la langue universelle au sens leibnizien, une langue qui n'est pas davantage la langue naturelle que chacune reste de son côté, c'est l'être-langue de la langue, la langue ou le langage *en tant que tels*, cette unité sans aucune identité à soi qui fait qu'il y a des langues, et que ce sont des langues.

Ces langues se rapportent l'une à l'autre dans la traduction selon un mode inouï. Elles se complètent, dit Benjamin ; mais aucune autre complétude au monde ne peut représenter celle-ci, ni cette complémentarité symbolique. Cette singularité (non représentable par rien qui soit dans le monde) tient sans doute à la visée intentionnelle ou à ce que Benjamin essaie de traduire dans le langage scolastico-phénoménologique. À l'intérieur de la même visée intentionnelle il faut rigoureusement distinguer entre la chose visée, le visé (*Gemeinten*), et le mode de la visée (*die Art des Meinens*). La tâche du traducteur, dès qu'il prend en vue le contrat originaire des langues et l'espérance de la « langue pure », exclut ou laisse entre parenthèses le « visé ».

Le mode de visée seul assigne la tâche de traduction. Chaque « chose », dans son identité présumée à soi (par exemple le pain *lui-même*) est visée selon des modes différents dans chaque langue et dans chaque texte de chaque langue. C'est entre ces modes que la traduction doit chercher, produire ou reproduire une complémentarité ou une « harmonie ». Et dès lors que compléter ou compléter ne revient à la sommation d'aucune totalité mondaine, la valeur d'harmonie convient à cet ajustement, à ce qu'on peut appeler ici l'accord des langues. Cet accord laisse résonner, l'annonçant plutôt qu'il ne le présente, le pur langage, et l'être-langue de la langue. Tant que cet accord n'a pas lieu, le pur langage reste caché, célé (*verborgen*), muré dans l'intimité nocturne du « noyau ». Seule une traduction peut l'en faire sortir.

Sortir et surtout développer, faire croître. Toujours selon le même motif (d'apparence organiciste ou vitaliste), on dirait alors que chaque langue est comme atrophiée dans sa solitude, maigre, arrêtée dans sa croissance, infirme. Grâce à la traduction, autrement dit à cette supplémentarité linguistique par laquelle une langue donne à l'autre ce qui lui manque, et le lui donne harmonieusement, ce croisement des langues assure la croissance des langues, et même cette « sainte croissance des langues » « jusqu'au terme messianique de l'histoire ». Tout cela s'annonce dans le processus traducteur, à travers « l'éternelle survie des œuvres » (*am ewigen Fortleben der Sprachen*) ou « la renaissance [*Aufleben*] infinie des langues ». Cette perpétuelle reviviscence, cette régénérescence constante (*Fortleben* et *Aufleben*) par la traduction, c'est moins une révélation, la révélation elle-même, qu'une annonce (une alliance et une promesse).

Ce code religieux est ici essentiel. Le texte sacré marque la limite, le modèle pur, même s'il est inaccessible, de la traductibilité pure, l'idéal à

partir duquel on pourra penser, évaluer, mesurer la traduction essentielle, c'est à dire poétique. La traduction, comme sainte croissance des langues, annonce le terme messianique, certes, mais le signe de ce terme et de *cette croissance* n'y est « présent » (*gegenwärtig*) que dans le « savoir de cette distance », dans l'*Entfernung*, l'éloignement qui nous y rapporte. Cet éloignement, on peut le savoir, en avoir le savoir ou le pressentiment, on ne peut le vaincre. Mais il nous met en rapport avec cette « langue de la vérité » qui est le « véritable langage » (*so ist diese Sprache der Wahrheit – die wahre Sprache*). Cette mise en rapport a lieu sur le mode du « pressentiment », sur le mode « intensif » qui rend présent ce qui est absent, laisse venir l'éloignement comme éloignement, *fort-da*. Disons que la traduction est l'expérience, ce qui se traduit ou s'éprouve aussi : l'expérience est traduction.

L'à-traduire du texte sacré, sa pure traductibilité, voilà ce qui donnerait à *la limite* la mesure idéale de toute traduction. Le texte sacré assigne sa tâche au traducteur, et il est sacré *en tant qu'il s'annonce* comme traductible, simplement traductible, à-traduire ; ce qui ne veut pas toujours dire immédiatement traduisible, au sens commun qui fut écarté dès le début. Peut-être faut-il distinguer ici entre le traductible et le traduisible. La traductibilité pure et simple est celle du texte sacré dans lequel le sens et la littéralité ne se discernent plus pour former le corps d'un événement unique, irremplaçable, intransférable « matériellement la vérité ». Jamais l'appel à la traduction, la dette, la tâche, l'assignation ne sont plus impérieuses. Jamais il n'y a plus traductible, mais en raison de cette indistinction du sens et de la littéralité (*Wörtlichkeit*), le traductible pur peut s'annoncer, se donner, se présenter, se laisser traduire comme intraduisible. Depuis cette limite, à la fois intérieure et extérieure, le traducteur en vient à recevoir tous les signes de l'éloignement (*Entfernung*) qui le guide en sa démarche infinie, au bord de l'abîme, de la folie et du silence : les dernières œuvres de Hölderlin comme traductions de Sophocle, l'effondrement du sens « d'abîme en abîme », et ce danger n'est pas celui de l'accident, c'est la traductibilité, c'est la loi de la traduction, l'à-traduire comme loi, l'ordre donné, l'ordre reçu – et la folie attend des deux côtés. Et comme la tâche est impossible aux abords du texte sacré qui vous l'assigne, la culpabilité infinie vous absout aussitôt.

C'est ce qui se nomme ici désormais Babel : la loi imposée par le nom de Dieu qui du même coup vous prescrit et vous interdit de traduire en vous montrant et en vous déroband la limite. Mais ce n'est pas seulement la situation babelienne, pas seulement une scène ou une structure.

C'est aussi le statut et l'événement du texte babelien, du texte de la Genèse (texte à cet égard unique) comme texte sacré. Il relève de la loi qu'il raconte et qu'il traduit exemplairement. Il fait la loi dont il parle, et d'abîme en abîme il déconstruit la tour, et chaque tour, les tours en tous genres, selon un rythme.

Ce qui se passe dans un texte sacré, c'est l'événement d'un *pas de sens*. Et cet événement est aussi celui à partir duquel on peut penser le texte poétique ou littéraire qui tend à racheter le sacré perdu et s'y traduit comme dans son modèle. *Pas de sens*, cela ne signifie pas la pauvreté mais pas de sens qui soit lui-même, sens, hors d'une « littéralité ». Et c'est là le sacré. Il se livre à la traduction qui s'adonne à lui. Il ne serait rien sans elle, elle n'aurait pas lieu sans lui, l'un et l'autre sont inséparables. Dans le texte sacré « le sens a cessé d'être la ligne de partage pour le flot du langage et pour le flot de la révélation ». C'est le texte absolu parce qu'en son événement il ne communique rien, il ne dit rien qui fasse sens hors de cet événement même, Cet événement se confond absolument avec l'acte de langage, par exemple la prophétie. Il est littéralement la littéralité de sa langue, le « langage pur », Et comme aucun sens ne s'en laisse détacher, transférer, transporter, traduire dans une autre langue comme tel (comme sens), il commande aussitôt la traduction qu'il semble refuser. Il est traductible et intraduisible. Il n'y a que de la lettre, et c'est la vérité du langage pur, la vérité comme langage pur.

Cette loi ne serait pas une contrainte extérieure, elle accorde une liberté à la littéralité. Dans le même événement, la lettre cesse d'opprimer dès lors qu'elle n'est plus le corps extérieur ou le corset de sens. Elle se traduit aussi d'elle-même, et c'est dans ce rapport à soi du corps sacré que se trouve engagée la tâche du traducteur. Cette situation, pour être celle d'une pure limite, n'exclut pas, au contraire, les degrés, la virtualité, l'intervalle et l'entre-deux, le labeur infini pour rejoindre ce qui pourtant est passé, déjà donné, ici même, entre les lignes, déjà signé.

Comment traduiriez-vous une signature ? Et comment vous en absten-driez-vous, qu'il s'agisse de Iaweh, de Babel, de Benjamin quand il signe tout près de son dernier mot ? Mais à la lettre, et entre les lignes, c'est aussi la signature de Maurice de Gandillac que pour finir je cite en posant ma question : peut-on citer une signature ? « Car, à un degré quelconque, toutes les grandes écritures, mais au plus haut point l'Écriture sainte, contiennent entre les lignes leur traduction virtuelle. La version intralinéaire du texte sacré est le modèle ou l'idéal de toute traduction. »