

Difference in Translation

Edited with an Introduction by

JOSEPH F. GRAHAM

CORNELL UNIVERSITY PRESS

Ithaca and London

1985

Derrida occupies a critical position within his own philosophical tradition analogous to the one that these neopragmatists would claim to occupy within their own epistemological tradition. Yet this is hardly sufficient to make of Derrida a pragmatist of any sort. Better we should simply admit that *la philosophie*, even in translation, is not philosophy, which is not to say that each tradition may not profit from a greater familiarity with the other.

Des Tours de Babel

JACQUES DERRIDA

Translated by Joseph F. Graham

“Babel”: first a proper name, granted. But when we say “Babel” today, do we know what we are naming? Do we know whom? If we consider the sur-vival of a text that is a legacy, the narrative or the myth of the tower of Babel, it does not constitute just one figure among others. Telling at least of the inadequation of one tongue to another, of one place in the encyclopedia to another, of language to itself and to meaning, and so forth, it also tells of the need for figuration, for myth, for tropes, for twists and turns, for translation inadequate to compensate for that which multiplicity denies us. In this sense it would be the myth of the origin of myth, the metaphor of metaphor, the narrative of narrative, the translation of translation, and so on. It would not be the only structure hollowing itself out like that, but it would do so in its own way (itself *almost* untranslatable, like a proper name), and its idiom would have to be saved.

The “tower of Babel” does not merely figure the irreducible multiplicity of tongues; it exhibits an incompleteness, the impossibility of finishing, of totalizing, of saturating, of completing something on the order of edification, architectural construction, system and architectonics. What the multiplicity of idioms actu-

ally limits is not only a "true" translation, a transparent and adequate interexpression, it is also a structural order, a coherence of construct. There is then (let us translate) something like an internal limit to formalization, an incompleteness of the constructure. It would be easy and up to a certain point justified to see there the translation of a system in deconstruction.

One should never pass over in silence the question of the tongue in which the question of the tongue is raised and into which a discourse on translation is translated.

First: in what tongue was the tower of Babel constructed and deconstructed? In a tongue within which the proper name of Babel could also, by confusion, be translated by "confusion." The proper name Babel, as a proper name, should remain untranslatable, but, by a kind of associative confusion that a unique tongue rendered possible, one thought it translated in that very tongue, by a common noun signifying what *we* translate as confusion. Voltaire showed his astonishment in his *Dictionnaire philosophique*, at the *Babel* article:

I do not know why it is said in *Genesis* that Babel signifies confusion, for *Ba* signifies father in the Oriental tongues, and *Bel* signifies God; Babel signifies the city of God, the holy city. The Ancients gave this name to all their capitals. But it is incontestable that Babel means confusion, either because the architects were confounded after having raised their work up to eighty-one thousand Jewish feet, or because the tongues were then confounded; and it is obviously from that time on that the Germans no longer understand the Chinese; for it is clear, according to the scholar Bochart, that Chinese is originally the same tongue as High German.

The calm irony of Voltaire means that Babel means: it is not only a proper name, the reference of a pure signifier to a single being—and for this reason untranslatable—but a common noun related to the generality of a meaning. This common noun means, and means not only confusion, even though "confusion" has at least two meanings, as Voltaire is aware, the confusion of tongues, but

also the state of confusion in which the architects find themselves with the structure interrupted, so that a certain confusion has already begun to affect the two meanings of the word "confusion." The signification of "confusion" is confused, at least double. But Voltaire suggests something else again: Babel means not only confusion in the double sense of the word, but also the name of the father, more precisely and more commonly, the name of God as name of father. The city would bear the name of God the father and of the father of the city that is called confusion. God, the God, would have marked with his patronym a communal space, that city where understanding is no longer possible. And understanding is no longer possible when there are only proper names, and understanding is no longer possible when there are no longer proper names. In giving his name, a name of his choice, in giving all names, the father would be at the origin of language, and that power would belong by right to God the father. And the name of God the father would be the name of that origin of tongues. But it is also that God who, in the action of his anger (like the God of Böhme or of Hegel, he who leaves himself, determines himself in his finitude and thus produces history), annuls the gift of tongues, or at least embroils it, sows confusion among his sons, and poisons the present (*Gift-gift*). This is also the origin of tongues, of the multiplicity of idioms, of what in other words are usually called mother tongues. For this entire history deploys filiations, generations and genealogies: all Semitic. Before the deconstruction of Babel, the great Semitic family was establishing its empire, which it wanted universal, and its tongue, which it also attempts to impose on the universe. The moment of this project immediately precedes the deconstruction of the tower. I cite two French translations. The first translator stays away from what one would want to call "literality," in other words, from the Hebrew figure of speech for "tongue," where the second, more concerned about literality (metaphoric, or rather metonymic), says "lip," since in Hebrew "lip" designates what we call, in another metonymy, "tongue." One will have to say multiplicity of lips and not of

tongues to name the Babelian confusion. The first translator, then, Louis Segond, author of the Segond Bible, published in 1910, writes this:

Those are the sons of Sem, according to their families, their tongues, their countries, their nations. Such are the families of the sons of Noah, according to their generations, their nations. And it is from them that emerged the nations which spread over the earth after the flood. All the earth had a single tongue and the same words. As they had left the origin they found a plain in the country of Schinear, and they dwelt there. They said to one another: Come! Let us make bricks, and bake them in the fire. And brick served them as stone, and tar served as cement. Again they said: Come! Let us build ourselves a city and a tower whose summit touches the heavens, and let us make ourselves a name, so that we not be scattered over the face of all the earth.

I do not know just how to interpret this allusion to the substitution or the transmutation of materials, brick becoming stone and tar serving as mortar. That already resembles a translation, a translation of translation. But let us leave it and substitute a second translation for the first. It is that of Chouraqui. It is recent and wants to be more literal, almost *verbum pro verbo*, as Cicero said should not be done in one of those first recommendations to the translator which can be read in his *Libellus de Optimo Genera Oratorum*. Here it is:

Here are the sons of Shem
for their clans, for their tongues,
in their lands, for their peoples.
Here are the clans of the sons of Noah for their exploits,
in their peoples:
from the latter divide the peoples on earth, after the flood.

And it is all the earth: a single lip, one speech.
And it is at their departure from the Orient: they find a canyon,
in the land of Shine'ar.
They settle there.
They say, each to his like:
"Come, let us brick some bricks.

Let us fire them in the fire."
The brick becomes for them stone, the tar, mortar.
They say:
"Come, let us build ourselves a city and a tower.
Its head: in the heavens.
Let us make ourselves a name,
that we not be scattered over the face of all the earth."

What happens to them? In other words, for what does God punish them in giving his name, or rather, since he gives it to nothing and to no one, in proclaiming his name, the proper name of "confusion" which will be his mark and his seal? Does he punish them for having wanted to build as high as the heavens? For having wanted to accede to the highest, up to the Most High? Perhaps for that too, no doubt, but incontestably for having wanted thus to *make a name for themselves*, to give themselves the name, to construct for and by themselves their own name, to gather themselves there ("that we no longer be scattered"), as in the unity of a place which is at once a tongue and a tower, the one as well as the other, the one as the other. He punishes them for having thus wanted to assure themselves, by themselves, a unique and universal genealogy. For the text of Genesis proceeds immediately, as if it were all a matter of the same design: raising a tower, constructing a city, making a name for oneself in a universal tongue which would also be an idiom, and gathering a filiation:

They say:
"Come, let us build ourselves a city and a tower.
Its head: in the heavens.
Let us make ourselves a name,
that we not be scattered over the face of all the earth."

YHWH descends to see the city and the tower
that the sons of man have built.

YHWH says:
"Yes! A single people, a single lip for all:
that is what they begin to do! . . .
Come! Let us descend! Let us confound their lips,
man will no longer understand the lip of his neighbor."

Then he disseminates the Sem, and dissemination is here deconstruction:

YHWH disperses them from here over the face of all the earth.
They cease to build the city.
Over which he proclaims his name: Babel, Confusion,
for there, YHWH confounds the lip of all the earth,
and from there YHWH disperses them over the face of all the earth.

Can we not, then, speak of God's jealousy? Out of resentment against that unique name and lip of men, he imposes his name, his name of father; and with this violent imposition he opens the deconstruction of the tower, as of the universal language; he scatters the genealogical filiation. He breaks the lineage. He *at the same time* imposes and forbids translation. He imposes it and forbids it, constrains, but as if to failure, the children who henceforth *will bear* his name, the name that *he* gives to the city. It is from a proper name of God, come from God, descended from God or from the father (and it is indeed said that YHWH, an unpronounceable name, *descends* toward the tower) and by him that tongues are scattered, confounded or multiplied, according to a descentance that in its very dispersion remains sealed by the only name that will have been the strongest, by the only idiom that will have triumphed. Now, this idiom bears within itself the mark of confusion, it improperly means the improper, to wit: Babel, confusion. Translation then becomes necessary and impossible, like the effect of a struggle for the appropriation of the name, necessary and forbidden in the interval between two absolutely proper names. And the proper name of God (given by God) is divided enough in the tongue, already, to signify also, confusedly, "confusion." And the war that he declares has first raged within his name: divided, bifid, ambivalent, polysemic: God deconstructing. "And he war," one reads in *Finnegans Wake*, and we could follow this whole story from the side of Shem and Shaun. The "he war" does not only, in this place, tie together an incalculable number of phonic and semantic threads, in the immediate context and throughout this

Babelian book; it says the declaration of war (in English) of the One who says I am the one who am, and who thus was (*war*); it renders itself untranslatable in its very performance, *at least in the fact* that it is enunciated in more than one language at a time, at least English and German. If even an infinite translation exhausted its semantic stock, it would still translate into *one* language and would lose the multiplicity of "he war." Let us leave for another time a less hastily interrupted reading of this "he war," and let us note one of the limits of theories of translation: all too often they treat the passing from one language to another and do not sufficiently consider the possibility for languages to be implicated *more than two* in a text. How is a text written in several languages at a time to be translated? How is the effect of plurality to be "rendered"? And what of translating with several languages at a time, will that be called translating?

Babel: today we take it as a proper name. Indeed, but the proper name of what and of whom? At times that of a narrative text recounting a story (mythical, symbolic, allegorical; it matters little for the moment), a story in which the proper name, which is then no longer the title of the narrative, names a tower or a city but a tower or a city that receives its name from an event during which YHWH "proclaims his name." Now, this proper name, which already names at least three times and three different things, also has, this is the whole point, as proper name the function of a common noun. This story recounts, among other things, the origin of the confusion of tongues, the irreducible multiplicity of idioms, the necessary and impossible task of translation, its necessity *as* impossibility. Now, in general one pays little attention to this fact: it is in translation that we most often read this narrative. And in this translation, the proper name retains a singular destiny, since it is not translated in its appearance as proper name. Now, a proper name as such remains forever untranslatable, a fact that may lead one to conclude that it does not strictly belong, for the same reason as the other words, to the language, to the system of the language, be it translated or translating. And yet "Babel," an event in a single

tongue, the one in which it appears so as to form a "text," also has a common meaning, a conceptual generality. That it be by way of a pun or a confused association matters little: "Babel" could be understood in one language as meaning "confusion." And from then on, just as Babel is at once proper name and common noun, confusion also becomes proper name and common noun, the one as the homonym of the other, the synonym as well, but not the equivalent, because there could be no question of confusing them in their value. It has for the translator no satisfactory solution. Recourse to apposition and capitalization ("Over which he proclaims his name: Bavel, Confusion") is not translating from one tongue into another. It comments, explains, paraphrases, but does not translate. At best it reproduces approximately and by dividing the equivocation into two words there where confusion gathered in potential, in all its potential, in the internal translation, if one can say that, which works the word in the so-called original tongue. For in the very tongue of the original narrative there is a translation, a sort of transfer, that gives immediately (by some confusion) the semantic equivalent of the proper name which, by itself, as a pure proper name, it would not have. As a matter of fact, this intralinguistic translation operates immediately; it is not even an operation in the strict sense. Nevertheless, someone who speaks the language of Genesis could be attentive to the effect of the proper name in effacing the conceptual equivalent (like *pierre* [rock] in *Pierre* [Peter], and these are two absolutely heterogeneous values or functions); one would then be tempted to say *first* that a proper name, in the proper sense, does not properly belong to the language; it does not belong there, *although and because* its call makes the language possible (what would a language be without the possibility of calling by a proper name?); consequently it can properly inscribe itself in a language only by allowing itself to be translated therein, in other words, *interpreted* by its semantic equivalent: from this moment it can no longer be taken as proper name. The noun *pierre* belongs to the French language, and its translation into a foreign language should in principle transport

its meaning. This is not the case with *Pierre*, whose inclusion in the French language is not assured and is in any case not of the same type. "Peter" in this sense is not a *translation* of *Pierre*, any more than *Londres* is a translation of "London," and so forth. And *second*, anyone whose so-called mother tongue was the tongue of Genesis could indeed understand Babel as "confusion"; that person then effects a *confused* translation of the proper name by its common equivalent without having need for another word. It is as if there were two words there, two homonyms one of which has the value of proper name and the other that of common noun: between the two, a translation which one can evaluate quite diversely. Does it belong to the kind that Jakobson calls intralingual translation or rewording? I do not think so: "rewording" concerns the relations of transformation between common nouns and ordinary phrases. The essay *On Translation* (1959) distinguishes three forms of translation. *Intralingual* translation interprets linguistic signs by means of other signs of the *same* language. This obviously presupposes that one can know in the final analysis how to determine rigorously the unity and identity of a language, the decidable form of its limits. There would then be what Jakobson neatly calls translation "proper," *interlingual* translation, which interprets linguistic signs by means of some other language—this appeals to the same presupposition as intralingual translation. Finally there would be *intersemiotic* translation or *transmutation*, which interprets linguistic signs by means of systems of nonlinguistic signs. For the two forms of translation which would not be translations "proper," Jakobson proposes a definitional equivalent and another word. The first he translates, so to speak, by another word: intralingual translation or *rewording*. The third likewise: *intersemiotic* translation or *transmutation*. In these two cases, the translation of "translation" is a definitional interpretation. But in the case of translation "proper," translation in the ordinary sense, *interlinguistic* and *post-Babelian*, Jakobson does not translate; he repeats the same word: "interlingual translation or translation proper." He supposes that it is not necessary to translate; every-

one understands what that means because everyone has experienced it, everyone is expected to know what is a language, the relation of one language to another and especially identity or difference in fact of language. If there is a transparency that Babel would not have impaired, this is surely it, the experience of the multiplicity of tongues and the "proper" sense of the word "translation." In relation to this word, when it is a question of translation "proper," the other uses of the word "translation" would be in a position of intralingual and inadequate translation, like metaphors, in short, like twists or turns of translation in the proper sense. There would thus be a translation in the proper sense and a translation in the figurative sense. And in order to translate the one into the other, within the same tongue or from one tongue to another, in the figurative or in the proper sense, one would engage upon a course that would quickly reveal how this reassuring tripartition can be problematic. Very quickly: at the very moment when pronouncing "Babel" we sense the impossibility of deciding whether this name belongs, properly and simply, to *one* tongue. And it matters that this undecidability is at work in a struggle for the proper name within a scene of genealogical indebtedness. In seeking to "make a name for themselves," to found at the same time a universal tongue and a unique genealogy, the Semites want to bring the world to reason, and this reason can signify simultaneously a colonial violence (since they would thus universalize their idiom) and a peaceful transparency of the human community. Inversely, when God imposes and opposes his name, he ruptures the rational transparency but interrupts also the colonial violence or the linguistic imperialism. He destines them to translation, he subjects them to the law of a translation both necessary and impossible; in a stroke with his translatable-untranslatable name he delivers a universal reason (it will no longer be subject to the rule of a particular nation), but he simultaneously limits its very universality: forbidden transparency, impossible univocity. Translation becomes law, duty and debt, but the debt one can no longer discharge. Such insolvency is found marked in the very name of Babel:

which at once translates and does not translate itself, belongs without belonging to a language and indebts itself to itself for an insolvent debt, to itself as if other. Such would be the Babelian performance.

This singular example, at once archetypal and allegorical, could serve as an introduction to all the so-called theoretical problems of translation. But no theorization, inasmuch as it is produced in a language, will be able to dominate the Babelian performance. This is one of the reasons why I prefer here, instead of treating it in the theoretical mode, to attempt to translate in my own way the translation of another text on translation. The preceding ought to have led me instead to an early text by Walter Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man" (1916), translated by Maurice de Gandillac (*Mythe et Violence*, Paris: Denoël, 1971). Reference to Babel is explicit there and is accompanied by a discourse on the proper name and on translation. But given the, in my view, overly enigmatic character of that essay, its wealth and its overdeterminations, I have had to postpone that reading and limit myself to "The Task of the Translator" (also translated by Maurice de Gandillac in the same volume). Its difficulty is no doubt no less, but its unity remains more apparent, better centered around its theme. And this text on translation is also the preface to a translation of the *Tableaux parisiens* by Baudelaire, and I refer first to the French translation that Maurice de Gandillac gives us. And yet, translation—is it only a theme for this text, and especially its primary theme?

The title also says, from its first word, the task (*Aufgabe*), the mission to which one is destined (always by the other), the commitment, the duty, the debt, the responsibility. Already at stake is a law, an injunction for which the translator has to be responsible. He *must* also acquit himself, and of something that implies perhaps a fault, a fall, an error and perhaps a crime. The essay has as horizon, it will be seen, a "reconciliation." And all that in a discourse multiplying genealogical motifs and allusions—more or less than metaphorical—to the transmission of a family seed.

The translator is indebted, he appears to himself as translator in a situation of debt; and his task is to *render*, to render that which must have been given. Among the words that correspond to Benjamin's title (*Aufgabe*, duty, mission, task, problem, that which is assigned, given to be done, given to render), there are, from the beginning, *Wiedergabe*, *Sinnwiedergabe*, restitution, restitution of meaning. How is such a restitution, or even such an acquittance, to be understood? Is it only to be restitution of meaning, and what of meaning in this domain?

For the moment let us retain this vocabulary of gift and debt, and a debt which could well declare itself insolvent, whence a sort of "transference," love and hate, on the part of whoever is in a position to translate, is summoned to translate, with regard to the text to be translated (I do not say with regard to the signatory or the author of the original), to the language and the writing, to the bond and the love which seal the marriage between the author of the "original" and his own language. At the center of the essay, Benjamin says of the restitution that it could very well be impossible: insolvent debt within a genealogical scene. One of the essential themes of the text is the "kinship" of languages in a sense that is no longer tributary of nineteenth-century historical linguistics without being totally foreign to it. Perhaps it is here proposed that we think the very possibility of a historical linguistics.

Benjamin has just quoted Mallarmé, he quotes him in French, after having left in his own sentence a Latin word, which Maurice de Gandillac has reproduced at the bottom of the page to indicate that by "genius" he was not translating from German but from the Latin (*ingenium*). But of course he could not do the same with the third language of this essay, the French of Mallarmé, whose untranslatability Benjamin had measured. Once again: how is a text written in several languages at a time to be translated? Here is the passage on the insolvent (I quote as always the French translation, being content to include here or there the German word that supports my point):

Philosophy and translation are not futile, however, as sentimental artists allege. For there exists a philosophical genius, whose most proper characteristic is the nostalgia for that language which manifests itself in translation.

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.

If the reality that these words of Mallarmé evoke is applicable, in full rigor, to the philosopher, translation, with the seeds [*Keimen*] that it carries within itself of such a language, is situated midway between literary creation and theory. Its work has lower relief, but it impresses itself just as profoundly on history. If the task of the translator appears in this light, the paths of its accomplishment risk becoming obscure in an all the more impenetrable way. Let us say more: of this task that consists, in the translation, in ripening the seed of a pure language ["den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen"], it seems impossible ever to acquit oneself ["diese Aufgabe . . . scheint niemals lösbar"]; it seems that no solution would permit defining it ["in keiner Lösung bestimmbar"]. Does not one deprive it of any basis if rendering meaning ceases to be the standard?

Benjamin has, first of all, forgone translating the Mallarmé; he has left it shining in his text like the medallion of a proper name; but this proper name is not totally insignificant; it is merely welded to that whose meaning does not allow transport without damage into another language or into another tongue (and *Sprache* is not translated without loss by either word). And in the text of Mallarmé, the effect of being proper and thus untranslatable is tied less to any name or to any truth of adequation than to the unique occurrence of a performative force. Then the question is posed: does not the ground of translation finally recede as soon as the restitution of meaning ("Wiedergabe des Sinnes") ceases to provide the measure? It is the ordinary concept of translation that becomes problematic: it implied this pro-

cess of restitution, the task (*Aufgabe*) was finally to render (*wiedergeben*) what was first *given*, and what was given was, one thought, the meaning. Now, things become obscure when one tries to accord this value of restitution with that of maturation. On what ground, in what ground, will the maturation take place if the restitution of the meaning given is for it no longer the rule?

The allusion to the maturation of a seed could resemble a vitalist or geneticist metaphor; it would come, then, in support of the genealogical and parental code which seems to dominate this text. In fact it seems necessary here to invert this order and recognize what I have elsewhere proposed to call the "metaphoric catastrophe": far from knowing first what "life" or "family" mean whenever we use these familiar values to talk about language and translation; it is rather starting from the notion of a language and its "sur-vival" in translation that we could have access to the notion of what life and family mean. This reversal is operated expressly by Benjamin. His preface (for let us not forget: this essay is a preface) circulates without cease among the values of seed, life, and especially "sur-vival." (*Überleben* has an essential relation with *Übersetzen*.) Now, very near the beginning, Benjamin seems to propose a simile or a metaphor—it opens with "just as . . ."—and right away everything moves in and about *Übersetzen*, *Übertragen*, *Überleben*:

Just as the manifestations of life are intimately connected with the living, without signifying anything for it, a translation proceeds from the original. Indeed not so much from its life as from its survival [*Überleben*]. For a translation comes after the original and, for the important works that never find their predestined translator at the time of their birth, it characterizes the stage of their survival [*Fortleben*, this time, sur-vival as continuation of life rather than as life post mortem]. Now, it is in this simple reality, without any metaphor ["in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit"], that it is necessary to conceive the ideas of life and survival [*Fortleben*] for works of art.

And according to a scheme that appears Hegelian, in a very circumscribed passage, Benjamin calls us to think life, starting

from spirit or history and not from "organic corporeality" alone. There is life at the moment when "sur-vival" (spirit, history, works) exceeds biological life and death: "It is rather in recognizing for everything of which there is history and which is not merely the setting for history that one does justice to this concept of life. For it is starting from history, not from nature . . . , that the domain of life must finally be circumscribed. So is born for the philosopher the task [*Aufgabe*] of comprehending all natural life starting from this life, of much vaster extension, that is the life of history."

From the very title—and for the moment I stay with it—Benjamin situates the *problem*, in the sense of that which is precisely *before oneself* as a task, as the problem of the translator and not that of translation (nor, be it said in passing, and the question is not negligible, that of the translator). Benjamin does not say the task or the problem of translation. He names the subject of translation, as an indebted subject, obligated by a duty, already in the position of heir, entered as survivor in a genealogy, as survivor or agent of sur-vival. The sur-vival of works, not authors. Perhaps the sur-vival of authors' names and of signatures, but not of authors.

Such sur-vival gives more of life, more than a surviving. The work does not simply live longer, it lives more and better, beyond the means of its author. Would the translator then be an indebted receiver, subject to the gift and to the given of an original? By no means. For several reasons, including the following: the bond or obligation of the debt does not pass between a donor and a donee but between two texts (two "productions" or two "creations"). This is understood from the opening of the preface, and if one wanted to isolate theses, here are a few, as brutally as in any sampling:

1. The task of the translator does not announce itself or follow from a *reception*. The theory of translation does not depend for the essential on any theory of reception, even though it can inversely contribute to the elaboration and explanation of such a theory.

2. Translation does not have as essential mission any *communication*. No more than the original, and Benjamin maintains, secure from all danger of dispute, the strict duality between the original and the version, the translated and the translating, even though he shifts their relation. And he is interested in the translation of poetic or sacred texts, which would here yield the essence of translation. The entire essay extends between the poetic and the sacred, returning from the first to the second, the one that indicates the ideal of all translation, the purely transferable: the intralinear version of the sacred text, the model or ideal (*Urbild*) of any translation at all possible. Now, this is the second thesis: for a poetic text or a sacred text, communication is not the essential. This putting into question does not directly concern the communicative structure of language but rather the hypothesis of a communicable content that could be strictly distinguished from the linguistic act of communication. In 1916, the critique of semiotism and of the "bourgeois conception" of language was already directed against that distribution: means, object, addressee. "There is no content of language." What language first communicates is its "communicability" ("On Language as Such," trans. M. de Gandillac, 85). Will it be said that an opening is thus made toward the performative dimension of utterances? In any case this warns us against precipitation: isolating the contents and theses in "The Task of the Translator" and translating it otherwise than as the signature of a kind of proper name destined to ensure its sur-vival as a work.

3. If there is indeed between the translated text and the translating text a relation of "original" to version, it could not be *representative* or *reproductive*. Translation is neither an image nor a copy.

These three precautions now taken (neither reception, nor communication, nor representation), how are constituted the debt and the genealogy of the translator? Or first, how those of that which is *to-be-translated*, of the to-be-translated?

Let us follow the thread of life or sur-vival wherever it communicates with the movement of kinship. When Benjamin chal-

lenges the viewpoint of reception, it is not to deny it all pertinence, and he will undoubtedly have done much to prepare for a theory of reception in literature. But he wants first to return to the authority of what he still calls "the original," not insofar as it produces its receiver or its translators, but insofar as it requires, mandates, demands or commands them in establishing the law. And it is the structure of this demand that here appears most unusual. Through what does it pass? In a literary—more strictly speaking in this case, "poetic"—text it does not pass through the said, the uttered, the communicated, the content or the theme. And when, in this context, Benjamin still says "communication" or "enunciation" (*Mitteilung, Aussage*), it is not about the act but about the content that he visibly speaks: "But what does a literary work [*Dichtung*] 'say'? What does it communicate? Very little to those who understand it. What it has that is essential is not communication, not enunciation."

The demand seems thus to pass, indeed to be formulated, through the *form*. "Translation is a form," and the law of this form has its first place in the original. This law first establishes itself, let us repeat, as a demand in the strong sense, a requirement that delegates, mandates, prescribes, assigns. And as for this law as demand, two questions can arise; they are different in essence. First question: in the sum total of its readers, can the work always find the translator who is, as it were, capable? Second question and, says Benjamin, "more properly" (as if this question made the preceding more appropriate, whereas, we shall see, it does something quite different): "by its essence does it [the work] bear translation and if so—in line with the signification of this form—, does it require translation?"

The answers to these two questions could not be of the same nature or the same mode. *Problematic* in the first case, not necessary (the translator capable of the work may appear or not appear, but even if he does not appear, that changes nothing in the demand or in the structure of the injunction that comes from the work), the answer is properly *apodictic* in the second case: necessary, a priori, demonstrable, absolute because it comes

from the internal law of the original. The original requires translation even if no translator is there, fit to respond to this injunction, which is at the same time demand and desire in the very structure of the original. This structure is the relation of life to sur-vival. This requirement of the other as translator, Benjamin compares it to some unforgettable instant of life: it is lived as unforgettable, it *is* unforgettable even if in fact forgetting finally wins out. It will have been unforgettable—there is its essential significance, its apodictic essence; forgetting happens to this unforgettableness only by accident. The requirement of the unforgettable—which is here constitutive—is not in the least impaired by the finitude of memory. Likewise the requirement of translation in no way suffers from not being satisfied, at least it does not suffer in so far as it is the very structure of the work. In this sense the *surviving* dimension is an a priori—and death would not change it at all. No more than it would change the requirement (*Forderung*) that runs through the original work and to which only “a thought of God” can respond or correspond (*entsprechen*). Translation, the desire for translation, is not thinkable without this *correspondence* with a thought of God. In the text of 1916, which already accorded the task of the translator, his Aufgabe, with the response made to the gift of tongues and the gift of names (“Gabe der Sprache,” “Gebung des Namens”), Benjamin named God at this point, that of a correspondence authorizing, making possible or guaranteeing the correspondence between the languages engaged in translation. In this narrow context, there was also the matter of the relations between language of things and language of men, between the silent and the speaking, the anonymous and the nameable, but the axiom held, no doubt, for all translation: “the objectivity of this translation is guaranteed in God” (trans. M. de Gandillac, 91). The debt, in the beginning, is fashioned in the hollow of this “thought of God.”

Strange debt, which does not bind anyone to anyone. If the structure of the work is “sur-vival,” the debt does not engage in relation to a hypothetical subject-author of the original text—

dead or mortal, the dead man, or “dummy,” of the text—but to something else that represents the formal law in the immanence of the original text. Then the debt does not involve restitution of a copy or a good image, a faithful representation of the original: the latter, the survivor, is itself in the process of transformation. The original gives itself in modifying itself; this gift is not an object given; it lives and lives on in mutation: “For in its survival, which would not merit the name if it were not mutation and renewal of something living, the original is modified. Even for words that are solidified there is still a postmaturation.”

Postmaturation (*Nachreife*) of a living organism or a seed: this is not simply a metaphor, either, for the reasons already indicated. In its very essence, the history of this language is determined as “growth,” “holy growth of languages.”

4. If the debt of the translator commits him neither with regard to the author (dead insofar as his text has a structure of survival even if he is living) nor with regard to a model which must be reproduced or represented, to what or to whom is he committed? How is this to be named, this what or who? What is the proper name if not that of the author finite, dead or mortal of the text? And who is the translator who is thus committed, who perhaps finds himself *committed* by the other before having committed himself? Since the translator finds himself, as to the survival of the text, in the same situation as its finite and mortal producer (its “author”), it is not he, not he himself as a finite and mortal being, who is committed. Then who? It is he, of course, but in the name of whom or what? The question of proper names is essential here. Where the act of the living mortal seems to count less than the sur-vival of the text in the *translation*—translated and translating—it is quite necessary that the signature of the proper noun be distinguished and not be so easily effaced from the contract or from the debt. Let us not forget that Babel names a struggle for the sur-vival of the name, the tongue or the lips.

From its height Babel at every instant supervises and surprises my reading: I translate, I translate the translation by

Maurice de Gandillac of a text by Benjamin who, prefacing a translation, takes it as a pretext to say to what and in what way every translator is committed—and notes in passing, an essential part of his demonstration, that there could be no translation of translation. This will have to be remembered.

Recalling this strange situation, I do not wish only or essentially to reduce my role to that of a passer or passerby. Nothing is more serious than a translation. I rather wished to mark the fact that every translator is in a position to speak *about* translation, in a place which is more than any not second or secondary. For if the structure of the original is marked by the requirement to be translated, it is that in laying down the law the original begins by indebteding itself *as well* with regard to the translator. The original is the first debtor, the first petitioner; it begins by lacking and by pleading for translation. This demand is not only on the side of the constructors of the tower who want to make a name for themselves and to found a universal tongue translating itself by itself; it also constrains the deconstructor of the tower: in giving his name, God also appealed to translation, not only between the tongues that had suddenly become multiple and confused, but first of *his name*, of the name he had proclaimed, given, and which should be translated as confusion to be understood, hence to let it be understood that it is difficult to translate and so to understand. At the moment when he imposes and opposes his law to that of the tribe, he is also a petitioner for translation. He is also indebted. He has not finished pleading for the translation of his name even though he forbids it. For Babel is untranslatable. God weeps over his name. His text is the most sacred, the most poetic, the most originary, since he creates a name and gives it to himself, but he is left no less destitute in his force and even in his wealth; he pleads for a translator. As in *La folie du jour* by Maurice Blanchot, the law does not command without demanding to be read, deciphered, translated. It demands transference (Übertragung and Übersetzung and Überleben). The *double bind* is in the law. Even in God, and it is necessary to follow rigorously the consequence: *in his name*.

Insolvent on both sides, the double indebtedness passes between names. It surpasses a priori the bearers of the names, if by that is understood the mortal bodies which disappear behind the survival of the name. Now, a proper noun does and does not belong, we said, to the language, not even, let us make it precise now, to the corpus of the text to be translated, of the to-be-translated.

The debt does not involve living subjects but names at the edge of the language or, more rigorously, the trait which contracts the relation of the aforementioned living subject to his name, insofar as the latter keeps to the edge of the language. And this trait would be that of the to-be-translated from one language to the other, from this edge to the other of the proper name. This language contract among several languages is absolutely singular. First of all, it is not what is generally called a language contract: that which guarantees the institution of *one* language, the unity of its system, and the social contract which binds a community in this regard. On the other hand it is generally supposed that in order to be valid or to institute anything at all, a contract must take place in a single language or appeal (for example, in the case of diplomatic or commercial treaties) to a transferability already given and without remainder: there the multiplicity of tongues must be absolutely dominated. Here, on the contrary, a contract between two foreign languages as such engages to render possible a translation which *subsequently* will authorize every sort of contract in the ordinary sense. The signature of this singular contract needs no written document or record: it nevertheless takes place as trace or as trait, and this place takes place even if its space comes under no empirical or mathematical objectivity.

The topos of this contract is exceptional, unique, and practically impossible to think under the ordinary category of contract: in a classical code it would have been called transcendental, since in truth it renders possible every contract in general, starting with what is called the language contract within the limits of a single idiom. Another name, perhaps, for the origin of

tongues. Not the origin of language but of languages—before language, languages.

The translation contract, in this transcendental sense, would be the contract itself, the absolute contract, the contract form of the contract, that which allows a contract to be what it is.

Will one say that the kinship among languages presupposes this contract or that the kinship provides a first occasion for the contract? One recognizes here a classic circle. It has always begun to turn whenever one asks oneself about the origin of languages or society. Benjamin, who often talks about the kinship among languages, never does so as a comparatist or as a historian of languages. He is interested less in families of languages than in a more essential and more enigmatic connection, an affinity which is not sure to precede the trait or the contract of the to-be-translated. Perhaps even this kinship, this affinity (*Verwandtschaft*), is like an alliance, by the contract of translation, to the extent that the sur-vivals which it associates are not natural lives, blood ties, or empirical symbioses.

This development, like that of a life original and elevated, is determined by a finality original and elevated. Life and finality—their correlation apparently evident, yet almost beyond the grasp of knowledge, only reveals itself when the goal, in view of which all singular finalities of life act, is not sought in the proper domain of that life but rather at a level more elevated. All finalized vital phenomena, like their very finality, are, after all, finalized not toward life but toward the expression of its essence, toward the representation [*Darstellung*] of its signification. Thus translation has finally as goal to express the most intimate relation among languages.

A translation would not seek to say this or that, to transport this or that content, to communicate such a charge of meaning, but to re-mark the affinity among the languages, to exhibit its own possibility. And that, which holds for the literary text or the sacred text, perhaps defines the very essence of the literary and the sacred, at their common root. I said “re-mark” the affinity among the languages to name the strangeness of an “expression”

(“to express the most intimate relation among the languages”), which is neither a simple “presentation” nor simply anything else. In a mode that is solely anticipatory, annunciatory, almost prophetic, translation renders *present* an affinity that is never present in this presentation. One thinks of the way in which Kant at times defines the relation to the sublime: a presentation inadequate to that which is nevertheless presented. Here Benjamin’s discourse proceeds in twists and turns:

It is impossible that it [the translation] be able to reveal this hidden relation itself, that it be able to reconstitute [*herstellen*] it; but translation can represent [*darstellen*] that relation in actualizing it in its seed or in its intensity. And this representation of a signified [“*Darstellung eines Bedeuteten*”] by the endeavor, by the seed of its restitution, is an entirely original mode of representation, which has hardly any equivalent in the domain of non-linguistic life. For the latter has, in analogies and signs, types of reference [*Hindeutung*] other than the intensive, that is to say anticipatory, annunciatory [*vorgreifende, andeutende*] actualization. But the relation we are thinking of, this very intimate relation among the languages, is that of an original convergence. It consists in this: the languages are not foreign to one another, but, a priori and abstracted from all historical relations, are related to one another in what they mean.

The entire enigma of that kinship is concentrated here. What is meant by “what they mean”? And what about this presentation in which nothing is presented in the ordinary mode of presence?

At stake here are the name, the symbol, the truth, the letter.

One of the basic foundations of the essay, as well as of the 1926 text, is a theory of the name. Language is determined starting from the word and the privilege of naming. This is, in passing, a very strong if not very conclusive assertion: “the originary element of the translator” is the word and not the sentence, the syntactic articulation. As food for thought, Benjamin offers a curious “image”: the sentence (*Satz*) would be “the wall in front of the language of the original,” whereas the word, the word for word, literality (*Wörtlichkeit*), would be its “arcade.” Whereas

the wall braces while concealing (it is *in front of* the original), the arcade supports while letting light pass and the original show (we are not far from the Parisian passages). This privilege of the word obviously supports that of the name and with it what is proper to the proper name, the stakes and the very possibility of the translation contract. It opens onto the *economic* problem of translation, whether it be a matter of economy as the law of the proper or of economy as a quantitative relation (is it translating to transpose a proper name into several words, into a phrase or into a description, and so forth?).

There is some to-be-translated. From both sides it assigns and makes contracts. It commits not so much authors as proper names at the edge of the language, it essentially commits neither to communicate nor to represent, nor to keep an already signed commitment, but rather to draw up the contract and to give birth to the pact, in other words to the *symbolon*, in a sense that Benjamin does not designate by this term but suggests, no doubt with the metaphor of the amphora, let us say, since from the start we have suspected the ordinary sense of metaphor with the ammetaphor.

If the translator neither restitutes nor copies an original, it is because the original lives on and transforms itself. The translation will truly be a moment in the growth of the original, which will complete itself *in* enlarging itself. Now, it has indeed to be, and it is in this that the "seminal" logic must have imposed itself on Benjamin, that growth not give rise to just any form in just any direction. Growth must accomplish, fill, complete (*Ergänzung* is here the most frequent term). And if the original calls for a complement, it is because at the origin it was not there without fault, full, complete, total, identical to itself. From the origin of the original to be translated there is fall and exile. The translator must redeem (*erlösen*), absolve, resolve, in trying to absolve himself of his own debt, which is at bottom the same—and bottomless. "To redeem in his own tongue that pure language exiled in the foreign tongue, to liberate by transposing this pure language captive in the work, such is the task of the translator."

Translation is a poetic transposition (*Umdichtung*). We will have to examine the essence of the "pure language" that it liberates. But let us note for the moment that this liberation itself presupposes a freedom of the translator, which is itself none other than relation to that "pure language"; and the liberation that it operates, eventually in transgressing the limits of the translating language, in transforming it in turn, must extend, enlarge, and make language grow. As this growth comes also to complete, as it is *symbolon*, it does not reproduce: it adjoins in adding. Hence this double simile (*Vergleich*), all these turns and metaphoric supplements: (1) "Just as the tangent touches the circle only in a fleeting manner and at a single point, and just as it is this contact, not the point, that assigns to the tangent the law according to which it pursues to infinity its course in a straight line, so the translation touches the original in a fleeting manner and only at an infinitely small point of meaning, to follow henceforth its proper course, according to the law of fidelity in the liberty of language movement." Each time that he talks about the contact (*Berührung*) between the bodies of the two texts in the process of translation, Benjamin calls it "fleeting" (*flüchtig*). On at least three occasions, this "fleeting" character is emphasized, and always in order to situate the contact with meaning, the infinitely small point of meaning which the languages barely brush ("The harmony between the languages is so profound here [in the translations of Sophocles by Hölderlin] that the meaning is only touched by the wind of language in the manner of an Eolian lyre"). What can an infinitely small point of meaning be? What is the measure to evaluate it? The metaphor itself is at once the question and the answer. And here is the other metaphor, the metamphora, which no longer concerns extension in a straight and infinite line but enlargement by adjoining along the broken lines of a fragment. (2) "For, just as the fragments of the amphora, if one is to be able to reconstitute the whole, must be contiguous in the smallest details, but not identical to each other, so instead of rendering itself similar to the meaning of the original, the translation should rather, in a movement of love and

in full detail, pass into its own language the mode of intention of the original: thus, just as the debris become recognizable as fragments of the same amphora, original and translations become recognizable as fragments of a larger language."

Let us accompany this movement of love, the gesture of this loving one (*liebend*) that is at work in the translation. It does not reproduce, does not reconstitute, does not represent; as to the essential, it does not *render* the meaning of the original except at that point of contact or caress, the infinitely small of meaning. It extends the body of languages, it puts languages into symbolic expansion, and symbolic here means that, however little restitution there be to accomplish, the larger, the new vaster aggregate, has still to *reconstitute* something. It is perhaps not a whole, but it is an aggregate in which openness should not contradict unity. Like the urn which lends its poetic topos to so many meditations on word and thing, from Hölderlin to Rilke and Heidegger, the amphora is one with itself though opening itself to the outside—and this openness opens the unity, renders it possible, and forbids it totality. Its openness allows receiving and giving. If the growth of language must also reconstitute without representing, if that is the symbol, can translation lay claim to the truth? Truth—will that still be the name of that which still lays down the law for a translation?

Here we touch—at a point no doubt infinitely small—the limit of translation. The pure untranslatable and the pure transferable here pass one into the other—and it is the truth, "itself materially."

The word "truth" appears more than once in "The Task of the Translator." We must not rush to lay hold of it. It is not a matter of truth for a translation in so far as it might conform or be faithful to its model, the original. Nor any more a matter, either for the original or even for the translation, of some adequation of the language to meaning or to reality, nor indeed of the representation to something. Then what is it that goes under the name of truth? And will it be that new?

Let us start again from the "symbolic." Let us remember the metaphor, or the ammetaphor: a translation espouses the origi-

nal when the two adjoined fragments, as different as they can be, complete each other so as to form a larger tongue in the course of a sur-vival that changes them both. For the native tongue of the translator, as we have noted, is altered as well. Such at least is my interpretation—my translation, my "task of the translator." It is what I have called the translation contract: hymen or marriage contract with the promise to produce a child whose seed will give rise to history and growth. A marriage contract in the form of a seminar. Benjamin says as much, in the translation the original becomes larger; it grows rather than reproduces itself—and I will add: like a child, its own, no doubt, but with the power to speak on its own which makes of a child something other than a product subjected to the law of reproduction. This promise signals a kingdom which is at once "promised and forbidden where the languages will be reconciled and fulfilled." This is the most Babelian note in an analysis of sacred writing as the model and the limit of all writing, in any case of all *Dichtung* in its being-to-be-translated. The sacred and the being-to-be-translated do not lend themselves to thought one without the other. They produce each other at the edge of the same limit.

This kingdom is never reached, touched, trodden by translation. There is something untouchable, and in this sense the reconciliation is only promised. But a promise is not nothing, it is not simply marked by what it lacks to be fulfilled. As a promise, translation is already an event, and the decisive signature of a contract. Whether or not it be honored does not prevent the commitment from taking place and from bequeathing its record. A translation that manages, that manages to promise reconciliation, to talk about it, to desire it or make it desirable—such a translation is a rare and notable event.

Here two questions before going closer to the truth. Of what does the untouchable consist, if there is such a thing? And why does such a metaphor or ammetaphor of Benjamin make me think of the hymen, more visibly of the wedding gown?

1. The always intact, the intangible, the untouchable (*unberührbar*) is what fascinates and orients the work of the translator. He wants to touch the untouchable, that which remains of

the text when one has extracted from it the communicable meaning (point of contact which is, remember, infinitely small), when one has transmitted that which can be transmitted, indeed taught: what I do here, after and thanks to Maurice de Gandillac, knowing that an untouchable remnant of the Benjaminian text will also remain intact at the end of the operation. Intact and virgin in spite of the labor of translation, however efficient or pertinent that may be. Pertinency has no bearing here. If one can risk a proposition in appearance so absurd, the text will be even more virgin after the passage of the translator, and the hymen, sign of virginity, more jealous of itself after the other hymen, the contract signed and the marriage consummated. Symbolic completeness will not have taken place to its very end and yet the promise of marriage will have come about—and this is the task of the translator, in what makes it very pointed as well as irreplaceable.

But again? Of what does the untouchable consist? Let us study again the metaphors or the ammetaphors, the Übertragungen which are translations and metaphors of translation, translations (Übersetzungen) of translation or metaphors of metaphor. Let us study all of these Benjaminian passages. The first figure which comes in here is that of the core and the shell, the fruit and the skin (*Kern, Frucht/Schale*). It describes in the final analysis the distinction that Benjamin would never want to renounce or even bother to question. One recognizes a core (the original as such) by the fact that it can bear further translating and retranslating. A translation, *as such*, cannot. Only a core, because it resists the translation it attracts, can offer itself to further translating operations without letting itself be exhausted. For the relation of the content to the language, one would also say of the substance to the form, of the signified to the signifier—it hardly matters here (in this context Benjamin opposes tenor, *Gehalt*, and tongue or language, *Sprache*)—differs from the original text to the translation. In the first, the unity is just as dense, tight, adherent as between the fruit and its skin, its shell or its peel. Not that they are inseparable—one should be able to distinguish them by

rights—but they belong to an organic whole, and it is not insignificant that the metaphor here be vegetal and natural, naturalistic:

This kingdom it [the original in translation] never fully attains, but it is there that is found what makes translating more than communicating. More precisely one can define this essential core as that which, in the translation, is not translatable again. For, as much as one may extract of the communicable in order to translate it, there always remains this untouchable towards which is oriented the work of the true translator. It is not transmissible, as is the creative word of the original [“übertragbar wie das Dichterswort des Originals”], for the relation of this tenor to the language is entirely different in the original and in the translation. In the original, tenor and language form a determinate unity, like that of the fruit and the skin.

Let us dissect a bit more the rhetoric of this sequence. It is not certain that the essential “core” and the “fruit” designate the same thing. The essential core, that which in the translation is not translatable again, is not the tenor, but this adherence between the tenor and the language, between the fruit and the skin. This may seem strange or incoherent (how can a core be situated between the fruit and the skin?). It is necessary no doubt to think that the core is first the hard and central unity that holds the fruit to the skin, the fruit to itself as well; and above all that, at the heart of the fruit, the core is “untouchable,” beyond reach and invisible. The core would be the first metaphor of what makes for the unity of the two terms in the second metaphor. But there is a third, and this time one without a natural provenance. It concerns the relation of the tenor to the language in the translation and no longer in the original. This relation is different, and I do not think I give in to artifice by insisting on this difference in saying that it is precisely that of artifice to nature. What in fact is it that Benjamin notes, as if in passing, for rhetorical or pedagogical convenience? That “the language of the translation envelops its tenor like a royal cape with large folds. For it is the signifier of a language superior to itself and so

remains, in relation to its own tenor, inadequate, forced, foreign." That is quite beautiful, a beautiful translation: white ermine, crowning, scepter, and majestic bearing. The king has indeed a body (and it is not here the original text but that which constitutes the tenor of the translated text), but this body is only promised, announced and dissimulated by the translation. The clothes fit but do not cling strictly enough to the royal person. This is not a weakness; the best translation resembles this royal cape. It remains separate from the body to which it is nevertheless conjoined, wedding it, not wedded to it. One can of course embroider on this cape, on the necessity of this *Übertragung*, of this metaphoric translation of translation. For example, one can oppose this metaphor to that of the shell and the core just as one would oppose technology to nature. An article of clothing is not natural; it is a fabric and even—another metaphor of metaphor—a text, and this text of artifice appears precisely on the side of the symbolic contract. Now, if the original text is demand for translation, then the fruit, unless it be the core, insists upon becoming the king or the emperor who will wear new clothes: under its large folds, *in weiten Falten*, one will imagine him naked. No doubt the cape and the folds protect the king against the cold or natural aggressions; but first, above all, it is, like his scepter, the eminent visibility of the law. It is the index of power and of the power to lay down the law. But one infers that what counts is what comes to pass under the cape, to wit, the body of the king, do not immediately say the phallus, around which a translation busies its tongue, makes pleats, molds forms, sews hems, quilts, and embroiders. But always amply floating at some distance from the tenor.

2. More or less strictly, the cape weds the body of the king, but as for what comes to pass under the cape, it is difficult to separate the king from the royal couple. This is the one, this couple of spouses (the body of the king and his gown, the tenor and the tongue, the king and the queen) that lays down the law and guarantees every contract from this first contract. That is why I thought of a wedding gown. Benjamin, we know, does not

push matters in the direction that I give to my translation, reading him always already in translation. More or less faithfully I have taken some liberty with the tenor of the original, as much as with its tongue, and again with the original that is also for me, now, the translation by Maurice de Gandillac. I have added another cape, floating even more, but is that not the final destination of all translation? At least if a translation is destined to arrive.

Despite the distinction between the two metaphors, the shell and the cape (the royal cape, for he said "royal" where others could have thought a cape sufficed), despite the opposition of nature and art, there is in both cases a *unity* of tenor and tongue, natural unity in the one case, symbolic unity in the other. Simply in the translation the unity signals a (metaphorically) more "natural" unity; it promises a tongue or language more originary and almost sublime, sublime to the distended extent that the promise itself—to wit, the translation—there remains inadequate (*unangemessen*), violent and forced (*gewaltig*), and foreign (*fremd*). This "fracture" renders useless, even "forbids," every *Übertragung*, every "transmission," exactly as the French translation says: the word also plays, like a transmission, with trans-ferential or metaphorical displacement. And the word *Übertragung* imposes itself again a few lines down: if the translation "transplants" the original onto another terrain of language "ironically" more definitive, it is to the extent that it could no longer be displaced by any other "transfer" (*Übertragung*) but only "raised" (*erheben*) anew on the spot "in other parts." There is no translation of translation; that is the axiom without which there would not be "The Task of the Translator." If one were to violate it, and one must not, one would touch the untouchable of the untouchable, to wit, that which guarantees to the original that it remains indeed the original.

This is not unrelated to truth. Truth is apparently beyond every *Übertragung* and every possible *Übersetzung*. It is not the representational correspondence between the original and the translation, nor even the primary adequation between the origi-

nal and some object or signification exterior to it. Truth would be rather the *pure language* in which the meaning and the letter no longer dissociate. If such a place, the taking place of such an event, remained undiscoverable, one could no longer, even by right, distinguish between an original and a translation. In maintaining this distinction at all cost, as the original given of every translation contract (in the quasi-transcendental sense we discussed above), Benjamin repeats the foundation of the law. In so doing he exhibits the possibility of copyright for works and author, the very possibility by which actual law claims to be supported. This law collapses at the slightest challenge to a strict boundary between the original and the version, indeed to the identity or to the integrity of the original. What Benjamin says about this relation between original and translation is also found translated in a language rather wooden but faithfully reproduced as to its meaning at the opening of all legal treatises concerning the actual law of translations. And then whether it be a matter of the general principles of the difference original/translation (the latter being "derived" from the former) or a matter of the translations of translation. The translation of translation is said to be "derived" from the original and not from the first translation. Here are some excerpts from the French law; but there does not seem to be from this point of view any opposition between it and the rest of Western law (nevertheless, a study of comparative law should also concern the translation of legal texts). As we shall see, these propositions appeal to the polarity expression/expressed, signifier/signified, form/substance. Benjamin also began by saying: translation is a form, and the symbolizer/symbolized split organizes his whole essay. Now, in what way is this system of oppositions indispensable to this law? Because only it allows, starting from the distinction between original and translation, acknowledgment of some originality in the translation. This originality is determined, and this is one of the many classic philosophemes at the foundation of this law, as originality of *expression*. Expression is opposed to content, of course, and the translation, which is not supposed to touch the content, must be

original only in its language as *expression*; but expression is also opposed to what French jurists call the *composition* of the original. In general one places composition on the side of form, but here the form of expression in which one can acknowledge some originality to the translator, and for this reason the rights of author-translator, is only the form of linguistic expression, the choice of words in the language, and so forth, but nothing else of the form. I quote Claude Colombet, *Propriété littéraire et artistique* (Paris: Dalloz, 1976), from which I excerpt only a few lines, in accordance with the law of March 11, 1957, recalled at the opening of the book and "authorizing . . . only analyses and short quotations for the purpose of example or illustration," because "every representation or reproduction, integral or partial, made without the consent of the author or of his beneficiaries or executors, is illegal," constituting "therefore an infraction punishable under articles 425 and following of the Penal Code."

54.—Translations are works which are original only by expression; [very paradoxical restriction: the cornerstone of copyright, it is indeed that only the form can become property, and not the ideas, the themes, the contents, which are common and universal property. (Compare all of chapter 1 in this book, *L'absence de protection des idées par le droit d'auteur*.) If a first consequence is good, since it is this form that defines the originality of the translation, another consequence could be ruinous, for it would lead to abandoning that which distinguishes the original from the translation if, excluding expression, it amounts to a distinction of substance. Unless the value of composition, however lax it may be, were still to indicate the fact that between the original and the translation the relation is neither of expression nor of content but of something else beyond these oppositions. In following the difficulty of the jurists—sometimes comic in its casuistic subtlety—so as to draw the consequences from axioms of the type "Copyright does not protect ideas; but these can be, sometimes indirectly, protected by means other than the law of March 11, 1957" (*ibid.*, 21), one measures better the historicity and conceptual fragility of this set of axioms] article 4 of the law cites them among the protected works; in fact it has always been admitted that a translator demonstrates originality in the choice of

expressions to render best in one language the meaning of the text in another language. As M. Savatier says, "The genius of each language gives the translated work its own physiognomy; and the translator is not a simple workman. He himself participates in a derived creation for which he bears his own responsibility"; it is that in fact translation is not the result of an automatic process; by the choices he makes among several words, several expressions, the translator fashions a work of the mind; but, of course, he could never modify the composition of the work translated, for he is bound to respect that work.

In his language, Desbois says the same thing, with some additional details:

Derived works which are original in expression. 29. The work under consideration, to be *relatively original* [emphasized by Desbois], need not bear the imprint of a personality at once in composition and expression, like adaptations. It is enough that the author, while following step by step the development of a preexistent work, have performed a personal act in the expression: article 4 attests to this, since, in a nonexhaustive enumeration of derived works, it puts *translations* in the place of honor. "Traduttore, traditore," the Italians are wont to say, in a bit of wit, which, like every coin, has two sides: if there are bad translators, who multiply misreadings, others are cited for the perfection of their task. The risk of a mistake or an imperfection has as counterpart the perspective of an authentic version, which implies a perfect knowledge of the two languages, an abundance of judicious choices, and thus a creative effort. Consulting a dictionary suffices only for mediocre candidates to the baccalaureate: the conscientious and competent translator "gives of himself" and *creates* just like the painter who makes a copy of a model.—The verification of this conclusion is furnished by the comparison of several translations of one and the same text: each may differ from the others without any one containing a misreading; the variety in modes of expression for a single thought demonstrates, with the possibility of choice, that the task of the translator gives room for manifestations of personality. [*Le droit d'auteur en France* (Paris: Dalloz, 1978)]

One will note in passing that the *task of the translator*, confined to the duel of languages (never more than two languages), gives

rise only to a "creative effort" (effort and tendency rather than achievement, artisan labor rather than artistic performance), and when the translator "creates," it is like a painter who copies his model (a ludicrous comparison for many reasons; is there any use in explaining?). The recurrence of the word "task" is remarkable enough in any case, for all the significations that it weaves into a network, and there is always the same evaluative interpretation: duty, debt, tax, levy, toll, inheritance and estate tax, nobiliary obligation, but labor midway to creation, infinite task, essential incompleteness, as if the presumed creator of the original were not—he too—indebted, taxed, obligated by another text, and *a priori* translating.

Between the transcendental law (as Benjamin repeats it) and the actual law as it is formulated so laboriously and at times so crudely in treatises on copyright for author or for works, the analogy can be followed quite far, for example in that which concerns the notion of derivation and the translations of translations: these are always derived from the original and not from previous translations. Here is a note by Desbois:

The translator will not even cease to fashion personal work when he goes to draw advice and inspiration from a preceding translation. We will not refuse the status of author for a work that is derived, *in relation to anterior translations*, to someone who would have been content to choose, among several versions already published, the one that seemed to him the most adequate to the original: going from one to the other, taking a passage from this one, another from that one, he would create a new work, by the very fact of the combination, which renders his work different from antecedent productions. He has exercised creativity, since his translation reflects a new form and results from comparisons, from choices. The translator would still deserve a hearing in our opinion, even if his reflection had led him to the same result as a predecessor, whose work, by supposition, he would not have known: his unintentional replica, far from amounting to plagiarism, would bear the mark of his personality, would present a "subjective novelty," which would call for protection. The two versions, accomplished separately and each without knowledge of the other, gave rise, separately and individually, to manifesta-

tions of personality. *The second will be a work derived vis-à-vis the work that has been translated, not vis-à-vis the first.* [ibid., 41; my emphasis in the last sentence]

Of this right to the truth, what is the relation?

Translation promises a kingdom to the reconciliation of languages. This promise, a properly symbolic event adjoining, coupling, marrying two languages like two parts of a greater whole, appeals to a language of the truth ("Sprache der Wahrheit"). Not to a language that is true, adequate to some exterior content, but to a true tongue, to a language whose truth would be referred only to itself. It would be a matter of truth as authenticity, truth of act or event which would belong to the original rather than to the translation, even if the original is already in a position of demand or debt. And if there were such authenticity and such force of event in what is ordinarily called a translation, it is that it would produce itself in some fashion like an original work. There would thus be an original and inaugural way of inebting oneself; that would be the place and date of what is called an original, a work.

To translate well the intentional meaning of what Benjamin means to say when he speaks of the "language of the truth," perhaps it is necessary to understand what he regularly says about the "intentional meaning" or the "intentional aim" ("Intention der Meinung," "Art des Meinens"). As Maurice de Gandillac reminds us, these are categories borrowed from the scholastics by Brentano and Husserl. They play a role that is important if not always very clear in "The Task of the Translator."

What is it that seems intended by the concept of intention (Meinen)? Let us return to the point where in the translation there seems to be announced a kinship among languages, beyond all resemblance between an original and its reproduction and independently of any historical filiation. Moreover, kinship does not necessarily imply resemblance. With that said, in dismissing the historical or natural origin, Benjamin does not exclude, in a wholly different sense, consideration of the origin in

general, any more than a Rousseau or a Husserl did in analogous contexts and with analogous movements. Benjamin specifies quite literally: for the most rigorous access to this kinship or to this affinity of languages, "the concept of origin [*Abstammungsbegriff*] remains indispensable." Where, then, is this original affinity to be sought? We see it announced in the plying, replying, co-deploying of intentions. Through each language something is intended which is the same and yet which none of the languages can attain separately. They can claim, and promise themselves to attain it, only by coemploying or codeploying their intentional modes, "the whole of their complementary intentional modes." This codeployment toward the whole is a replying because what it intends to attain is "the pure language" ("die reine Sprache"), or the pure tongue. What is intended, then, by this co-operation of languages and intentional *modes* is not transcendent to the language; it is not a reality which they would besiege from all sides, like a tower that they would try to surround. No, what they are aiming at intentionally, individually and jointly, in translation is the language itself as a Babelian event, a language that is not the universal language in the Leibnizian sense, a language which is not the natural language that each remains on its own either; it is the being-language of the language, tongue or language *as such*, that unity without any self-identity, which makes for the fact that there are languages and that they are languages.

These languages relate to one another in translation according to an unheard-of mode. They complete each other, says Benjamin; but no other completeness in the world can represent this one, or that symbolic complementarity. This singularity (not representable by anything in the world) comes no doubt from the intentional mode or from what Benjamin tries to translate in a scholastico-phenomenological language. Within the same intentional aim it is necessary to distinguish rigorously between the thing intended, the intended (Gemeinten), and the mode of intention ("die Art des Meinens"). As soon as he sights the original contract of languages and the hope for the "pure tongue," the

task of the translator excludes the intended or leaves it between brackets.

The mode of intention alone assigns the task of translation. Every "thing," in its presumed self-identity (for example, bread *itself*) is intended by way of different modes in each language and in each text of each language. It is among these modes that the translation should seek, produce or reproduce, a complementarity or a "harmony." And since to complete or complement does not amount to the summation of any worldly totality, the value of harmony suits this adjustment, and what can here be called the accord of tongues. This accord lets the pure language, and the being-language of the language, resonate, announcing it rather than presenting it. As long as this accord does not take place, the pure language remains hidden, concealed (*verborgen*), immured in the nocturnal intimacy of the "core." Only a translation can make it emerge.

Emerge and above all develop, make grow. Always according to the same motif (in appearance organicist or vitalist), one could then say that each language is as if atrophied in its isolation, meager, arrested in its growth, sickly. Owing to translation, in other words to this linguistic supplementarity by which one language gives to another what it lacks, and gives it harmoniously, this crossing of languages assures the growth of languages, even that "holy growth of language" "unto the messianic end of history." All of that is announced in the translation process, through "the eternal sur-vival of languages" ("am ewigen Fortleben der Sprachen") or "the infinite rebirth [Aufleben] of languages." This perpetual reviviscence, this constant regeneration (Fort- and Auf-leben) by translation is less a revelation, revelation itself, than an annunciation, an alliance and a promise.

This religious code is essential here. The sacred text marks the limit, the pure even if inaccessible model, of pure transferability, the ideal starting from which one could think, evaluate, measure the essential, that is to say poetic, translation. Translation, as holy growth of languages, announces the messianic end, surely, but the sign of that end and of that growth is

"present" (*gegenwärtig*) only in the "knowledge of that distance," in the *Entfernung*, the *remoteness* that relates us to it. One can know this remoteness, have knowledge or a presentiment of it, but we cannot overcome it. Yet it puts us in contact with that "language of the truth" which is the "true language" ("so ist diese Sprache der Wahrheit—die wahre Sprache"). This contact takes place in the mode of "presentiment," in the "intensive" mode that renders present what is absent, that allows remoteness to approach as remoteness, *fort:da*. Let us say that the translation is the experience, that which is translated or experienced as well: experience is translation.

The to-be-translated of the sacred text, its pure transferability, that is what would give *at the limit* the ideal measure for all translation. The sacred text assigns the task to the translator, and it is sacred *inasmuch as* it announces itself as transferable, simply transferable, to-be-translated, which does not always mean immediately translatable, in the common sense that was dismissed from the start. Perhaps it is necessary to distinguish here between the transferable and the translatable. Transferability pure and simple is that of the sacred text in which meaning and literality are no longer discernible as they form the body of a unique, irreplaceable, and untransferable event, "materially the truth." Never are the call for translation, the debt, the task, the assignation, more imperious. Never is there anything more transferable, yet by reason of this indistinction of meaning and literality (*Wörtlichkeit*), the pure transferable can announce itself, give itself, present itself, let itself be translated as untranslatable. From this limit, at once interior and exterior, the translator comes to receive all the signs of remoteness (*Entfernung*) which guide him on his infinite course, at the edge of the abyss, of madness and of silence: the last works of Hölderlin as translations of Sophocles, the collapse of meaning "from abyss to abyss," and this danger is not that of accident, it is transferability, it is the law of translation, the to-be-translated as law, the order given, the order received—and madness waits on both sides. And as the task is impossible at the approaches to the

sacred text which assigns it to you, the infinite guilt absolves you immediately.

That is what is named from here on Babel: the law imposed by the name of God who in one stroke commands and forbids you to translate by showing *and* hiding from you the limit. But it is not only the Babelien situation, not only a scene or a structure. It is also the status and the event of the Babelian text, of the text of Genesis (a unique text in this regard) as sacred text. It comes under the law that it recounts and translates in an exemplary way. It lays down the law it speaks about, and from abyss to abyss it deconstructs the tower, and every turn, twists and turns of every sort, in a rhythm.

What comes to pass in a sacred text is the occurrence of a *pas de sens*. And this event is also the one starting from which it is possible to think the poetic or literary text which tries to redeem the lost sacred and there translates itself as in its model. *Pas de sens*—that does not signify poverty of meaning but no meaning that would be itself, meaning, beyond any “literality.” And right there is the sacred. The sacred surrenders itself to translation, which devotes itself to the sacred. The sacred would be nothing without translation, and translation would not take place without the sacred; the one and the other are inseparable. In the sacred text “the meaning has ceased to be the divide for the flow of language and for the flow of revelation.” It is the absolute text because in its event it communicates nothing, it says nothing that would make sense beyond the event itself. That event melds completely with the act of language, for example with prophecy. It is literally the literality of its tongue, “pure language.” And since no meaning bears detaching, transferring, transporting, or translating into another tongue as such (as meaning), it commands right away the translation that it seems to refuse. It is transferable and untranslatable. There is only letter, and it is the truth of pure language, the truth as pure language.

This law would not be an exterior constraint; it grants a liberty to literality. In the same event, the letter ceases to oppress

insofar as it is no longer the exterior body or the corset of meaning. The letter also translates itself of itself, and it is in this self-relation of the sacred body that the task of the translator finds itself engaged. This situation, though being one of pure limit, does not exclude—quite the contrary—gradations, virtuality, interval and in-between, the infinite labor to rejoin that which is nevertheless past, already given, even here, between the lines, already signed.

How would you translate a signature? And how would you refrain, whether it be Yahweh, Babel, Benjamin when he signs right next to his last word? But literally, and between the lines, it is also the signature of Maurice de Gandillac that to end I quote in posing my question: can one quote a signature? “For, to some degree, all the great writings, but to the highest point sacred Scripture, contain between the lines their virtual translation. The interlinear version of the sacred text is the model or ideal of all translation.”

Translator's Note

Translation is an art of compromise, if only because the problems of translation have no one solution and none that is fully satisfactory. The best translation is merely better than the worst to some extent, more or less. Compromise also precludes consistency. It would have been possible, and it once seemed plausible, to maintain regular equivalents at least for those terms that figure prominently in the argument. But the result was not worth the sacrifice. There was consolation for so much effort to so little effect in that whatever we did, we were bound to exhibit the true principles of translation announced in our text. And so this translation is exemplary to that extent. To the extent that we were guided in translation, the principles were also those found in the text. Accordingly, a silhouette of the original appears for effect in many words and phrases of the translation.

Publication of the French text is also significant in telling of our situation. Among the many differences in this translation, a few appear already in the original.

The quotations from Walter Benjamin are translated from the French, not the German. The biblical passages are also translated from their French versions, since Derrida works from translations in both cases.

Here are some of the problems for which I found solutions least satisfactory:

“Des Tours de Babel.” The title can be read in various ways. *Des* means “some”; but it also means “of the,” “from the,” or “about the.” *Tours* could be towers, twists, tricks, turns, or tropes, as in a “turn” of phrase. Taken together, *des* and *tours* have the same sound as *détour*, the word for detour. To mark that economy in language the title has not been changed.

langue/langage. It is difficult to mark this difference in English where “language” covers both. Whenever possible, “tongue” has been used for *langue*, and “language” only in those cases that are clearly specific rather than generic. *Langage* is then translated as “language” in the singular and without modifier, though not always. The German *Sprache* introduces further complications.

survie. The word means “survival” as well as “afterlife”; its use in the text also brings out the subliminal sense of more life and more than life. The hyphenation of “sur-vival” is an admitted cheat.

performance. The French has not the primarily dramatic connotation of the English but rather the sense of prowess and success; its use here also relates to the “performative” of speech acts.

pas-de-sens. With this expression Derrida combines the *pas* of negation with the *pas* of step in a most curious figure. My English suggested a skip.

De ce droit à la vérité quel est le rapport? This sentence could be translated by any and all of the following: What is the relation between this law and the truth? What is the gain from this law to the truth? What is the relation between this right to the truth and all the rest?

Appendix

Des Tours de Babel

JACQUES DERRIDA

*

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 originairement 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 "lèvre" puisqu'en hébreu on désigne par "lèvre" 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 pre-

mier 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 cañon,
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 inprononçable, 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'an-

glais 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. A 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 *intralinguale* 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 *interlinguale* qui interprète des signes linguistiques au moyen d'une autre langue, ce qui en appelle à la même présupposition que la traduction intralinguale. 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 *intralinguale* 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 intralinguale 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*, Denoël, 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 M. 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 que métaphoriques—à la transmission d'une sémence 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^{ème} 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 oeuvre 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 oeuvres 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 un-metaphorischer Sachlichkeit"] qu'il faut concevoir pour les oeuvres 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 oeuvres) 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 circonscrire 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 oeuvres, 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'oeuvre 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" tr. M. 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 oeuvre.

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 oeuvre 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'oeuvre 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'oeuvre] supporte-t-elle et s'il en est ainsi—conformément à la signification de cette forme—, exige-t-elle d'être traduite?"

A 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'oeuvre 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'oeuvre), la réponse est proprement *apodictique* dans le second cas: nécessaire, apriori, 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

finir 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'oeuvre. En ce sens la dimension *survivante* est un apriori—et la mort n'y changerait rien. Pas plus qu'à l'exigence (*Forderung*) qui traverse l'oeuvre 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" (tr. M. de Gandillac, p. 91). La dette, au commencement, se forme dans le creux de cette "pensée de Dieu."

Etrange dette, qui ne lie personne à personne. Si la structure de l'oeuvre 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 apparentement 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 (*Verwandschaft*), 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 original 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, etc?).

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'oeuvre, 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 tangeante 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? A quelle mesure l'évaluer? La métaphore même est à la fois la question et la réponse. Et voici l'autre métaphore, la métamphore, 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 oeuvre 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? Etudions 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. Etudions 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 aime, 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 traduc-

tion. 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. La 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 coeur 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 affaire 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 originaux 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 oeuvres 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*, Paris: Dalloz, 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 oeuvres qui sont originales seulement par l'expression; [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. (Cf. 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. A 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. A 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 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] l'article 4 de la loi les cite parmi les oeuvres protégées; en effet il a toujours été 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'oeuvre 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 oeuvre de l'esprit; mais, bien entendu, il ne saurait modifier la composition de l'oeuvre traduite, car il est tenu au respect de cette oeuvre.

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

Les oeuvres dérivées qui sont originales par l'expression. 29. Point n'est besoin que l'oeuvre 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 oeuvre préexistante, ait fait acte personnel dans l'expression: l'article 4 en fait foi, puisque, dans une énumération non-exhaustive des oeuvres 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 contre-sens, 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 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 oeuvres, 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 oeuvre personnelle, lorsqu'il ira puiser conseil et inspiration dans une précédente traduction. Nous ne refuserons pas la qualité d'auteur d'une oeuvre 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 oeuvre nouvelle, par le fait même de la combinaison, qui rend son ouvrage différent des productions antérieures. 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 "nouveau 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 oeuvre dérivée vis-à-vis de l'oeuvre 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 oeuvre 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 oeuvre.

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 repliement et un co-déploiement des visées. A 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 repliement 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. A 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 langues" ("am ewigen Fortleben der Sprachen") ou "la renaissance [Aufleben] infinie des langues." Cette perpétuelle reviviscence, cette régénérescence constante (Fort- et Auf-leben) 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 se 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 oeuvres 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 dérochant 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 abstiendriez-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."

Contributors

Alan Bass received his Ph.D. from the Johns Hopkins University and then went on to psychoanalytic training in New York City, where he is now a practicing analyst. He has translated and annotated four books by Jacques Derrida and has lectured and written widely on deconstruction and psychoanalysis.

Cynthia Chase, assistant professor of English at Cornell University, has published essays on Freud, Wordsworth, Rousseau, and George Eliot. She is currently working on intertextual relationships in romantic writing.

Jacques Derrida is director of studies at L'École des Hautes Études and also directs the Collège International de Philosophie. His work already translated includes *Speech and Phenomena* (1973), *Of Grammatology* (1976), *Writing and Difference* (1978), *Spurs* (1978), *Archeology of the Frivolous* (1980), *Dissemination* (1981), *Positions* (1981), and *Margins of Philosophy* (1982).

Joseph F. Graham teaches French at Tulane University. He has written mostly about theories of language and literature. His new work will appear first in *Onomatopoeitics* and later in *Principles for Literary Criticism*.