

Critique des théories de la communication

Les réflexions de Walter Benjamin concernant le langage se situent à contre courant des perspectives linguistiques ouvertes, à la même époque, par les travaux de Ferdinand de Saussure¹. Et cela concerne aussi bien les premiers écrits, d'inspiration théologique, se référant à un modèle adamique du langage, que les écrits plus tardifs davantage axés sur une psycho-sociologie matérialiste de l'acquisition du langage par l'être humain. En effet, selon Benjamin, contrairement aux fondements même de la linguistique saussurienne, le langage ne saurait, être considéré comme une collection de signes arbitraires ou immotivés. Le lien qui unit le nom et la chose n'est pas d'ordre conventionnel, mais de nature essentielle. Le langage n'est pas assimilable à un code dont les mots seraient les éléments conventionnels. Le nom est ce par quoi l'essence langagière de la chose se manifeste. En conséquence, dans le langage, l'homme ne communique pas un sens arbitraire, mais dévoile l'essence langagière des choses. Or, dans la mesure où chez l'homme, l'essence spirituelle et l'essence langagière coïncident, on peut dire que, par le langage, l'être humain révèle sa propre essence :

L'essence langagière des choses est leur langage ; cet énoncé, appliqué à l'homme signifie que l'essence langagière de l'homme est son langage. C'est dire que l'homme communique sa propre essence spirituelle *dans* son langage².

« *Dans* le langage » souligne Benjamin et non « *par* le langage » ; en d'autres termes le langage n'est considéré ici ni comme un moyen, ni comme un outil ou un instrument. Le langage n'est pas conçu comme un code au service d'une signification dont il serait le simple convoyeur. Force est donc de constater que la conception benjaminienne du langage n'est pas centrée autour de la question de la communication d'un message, ni de la transmission d'une information. Le langage n'est jamais envisagé par Benjamin comme le véhicule d'un contenu (d'une signification) qui lui serait extérieur :

Dire que l'essence spirituelle se communique *dans* le langage et non *par* le langage, c'est dire qu'elle n'est pas, de l'extérieur, identique à l'essence langagière.³

1 Texte posthume, le *Cours de linguistique générale* paraît en 1916, il est rédigé à partir de notes prises durant plusieurs années par les étudiants de Ferdinand de Saussure.

2 « Sur le langage en général et sur le langage humain » (1916), traduction Frédéric Joly, in Walter Benjamin *Philosophie du langage*, Paris 2020, Petite Bibliothèque Payot p. 40.

3 Ibid p. 38.

En d'autres termes, l'essence spirituelle des choses se trouve immédiatement présente dans leur essence langagière, c'est pourquoi le langage ne communique finalement rien d'autre que lui-même :

Le langage communique l'essence langagière des choses. Mais le langage lui-même est la manifestation la plus claire de cette essence. La réponse à la

question « que communique le langage ? » est donc la suivante : *tout langage se communique lui-même.* »¹

Il n'est pas abusif d'affirmer que, dans l'optique benjaminienne, l'essence spirituelle et l'essence langagière des choses forment non pas un signe mais une constellation qui n'a rien à voir avec la dichotomie du signifié et du signifiant fondatrice de la linguistique saussurienne. Dans ces conditions, c'est l'ensemble des thèses qui prétendent assimiler le langage humain à un système de signes conventionnels qui se trouvent disqualifiées aux yeux de Benjamin :

Le verbe humain est le nom des choses. Il est ainsi tiré un trait définitif sur la conception bourgeoise du langage selon laquelle le mot n'entretrait avec la chose qu'un rapport aléatoire, selon laquelle il ne serait qu'un signe des choses (ou de leur savoir) posé par une quelconque convention.²

L'expression « conception bourgeoise » apparaît, en l'occurrence, fondamentale. En effet, il est possible de dégager une analogie entre les théories linguistiques qui font du langage un système de signes conventionnels permettant aux hommes d'échanger des informations et les théories économiques qui – au moins depuis Aristote – font reposer sur l'institution de la monnaie la possibilité d'échanger des marchandises en conférant à des objets hétérogènes une valeur commensurable³. Cette analogie, qui remonte à l'antiquité grecque, permet au passage de comprendre pourquoi, dans nos sociétés dites de la communication, l'information est si aisément convertible en marchandise. Cette conversion de l'information en marchandise, telle qu'elle s'accomplit par exemple dans la presse, implique une disjonction de l'énoncé et de l'expérience :

Si la presse avait eut pour dessin de permettre au lecteur d'incorporer à sa propre expérience les informations qu'elle fournit, elle serait loin du compte. Mais c'est tout le contraire qu'elle veut, et qu'elle obtient. Son propos est de présenter les événements de telle sorte qu'ils ne puissent pénétrer dans le domaine où ils concerneraient l'expérience du lecteur.⁴

Or, cette disjonction du message et de l'expérience est rendue possible par le fait que le langage est pour sa part envisagé comme le simple véhicule de contenus qui lui sont à la fois extérieurs et indifférents.

Le rejet global par la philosophie du langage benjaminienne des théories de la communication trouvera son illustration dans l'avant-propos à la version allemande des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire, intitulé *Die Aufgabe des Übersetzers (La tâche du traducteur)*⁵, qu'il faut considérer comme une sorte de manifeste benjaminien de la traduction, publié en 1923. Nous nous attarderons plus loin sur ce texte fondateur qu'il faut lire comme l'autre face de l'essai *Sur le langage...* de 1916.

1 Ibid p. 38.

2 Ibid p. 52.

3 « Toutes les choses faisant l'objet d'une transaction doivent être, d'une façon quelconque, commensurables. C'est à cette fin que la monnaie a été introduite, devenant une sorte de moyen terme, car elle mesure toutes choses [...] La monnaie est pour nous une sorte de gage donnant l'assurance que l'échange sera possible. » Aristote : *Ethique à Nicomaque*, 1133a 19 -1133 b 11, traduction J. Tricot, Paris, 1959, Vrin. p. 240-242.

4 Walter Benjamin *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traduction Jean Lacoste, Paris, 2021, Petite Bibliothèque Payot p. 153-154.

5 In *Œuvres I* Traduction Maurice de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, Paris, 2000 Gallimard p. 244-262.

La prévalence du nom

Selon Benjamin, l'essence langagière des choses ne se manifeste pas à travers la communication d'un sens par des phrases, mais tient à leur désignation dans un nom. L'essence du langage réside dans l'acte de nommer les choses par leur nom propre car : « Le nom propre est la communauté de l'homme avec le Verbe *créateur* de Dieu »¹.

Pour comprendre cette approche du fait linguistique, il faut revenir au récit de la *Genèse* qui raconte la façon dont les noms et les choses ont été étroitement tissés dans l'acte de la création. « Au commencement était le Verbe », et c'est le Verbe divin qui dans sa toute puissance performative crée le monde. Il suffit à Dieu de nommer les choses pour qu'elles existent. « Dieu dit : 'Que la lumière soit', et la lumière fut ». Puis, une fois créée par le Verbe, la chose est évaluée : « Dieu vit que la lumière était bonne »². La chose est enfin désignée par un nom propre ; ainsi Dieu appelle la lumière « jour » et les ténèbres « nuit »³. Dans l'acte de nommer se révèlent simultanément le surgissement immédiat de la création, la contemplation de la chose créée et le savoir de cette chose qui parachève l'acte du verbe créateur. Ce savoir est tout entier contenu dans le nom ; le nom de la chose créée, vient parachever le Verbe créateur.

Dans ce « que soit fait » et dans « il nomma, au début et à la fin de ses actes apparaît chaque fois le rapport profond, évident, de l'acte créateur au langage. C'est par la toute-puissance créatrice du langage qu'il débute et c'est à la fin le langage qui s'incorpore pour ainsi dire le créé en le dénommant. Le langage est donc ce qui crée, ce qui paracheve, il est Verbe et nom⁴.

Or, en ce qui concerne l'homme et contrairement au reste de l'univers, ce dernier n'a pas été créé par le Verbe divin. Dieu – rapporte le récit biblique – a pris de la glaise pour façonner la créature humaine, puis il lui a insufflé l'haleine de vie : « C'est – souligne Benjamin – dans tout le récit de la création le seul passage où il est question d'un matériau créateur »⁵ et Benjamin poursuit :

Dieu n'a pas créé l'homme à partir du Verbe, et il ne l'a pas nommé. C'est qu'il n'entendait pas le soumettre au langage, mais libérer en lui le langage, qui avait fait office pour *lui* de médium de la Création. Ayant déposé en l'homme son pouvoir créateur, Dieu se reposa. Dépouillé de sa nature divine, ce pouvoir créateur devint connaissance. L'homme est celui qui connaît dans le langage même dans lequel Dieu est créateur. Dieu l'a créé à son image, il a créé celui qui connaît à l'image de celui qui crée.⁶

En insufflant le langage à l'homme et en lui conférant la faculté de parler *en même temps que la vie même*, Dieu a confié une mission à Adam : nommer les choses de la création, formuler leur nom véritable. C'est-à-dire rendre hommage par la parole à la

1 *Sur le langage en général* op. cit p. 52.

2 Il faut remarquer que cette évaluation n'est pas, en l'occurrence un *jugement* qui se formule mais une *révélation* qui se contemple.

3 *Genèse I*, 3-4. Traduction Émile Osty avec la collaboration de Georges Trinquet, 1973, Seuil,

4 *Sur le langage en général* op. cit p. 49.

5 *Ibid* p. 48.

6 *Ibid* p. 50. « Dieu dit : "faisons l'homme à notre image" ». *Genèse I*, 26, trad. Osty.

création divine en nommant les choses créées : « dans le langage même dans lequel Dieu est créateur »¹. Nommées par leur nom propre, grâce à la parole adamique, les choses de la création participent au langage divin : « car le nom propre est la communauté avec le Verbe *créateur* de Dieu »². En appelant les choses par leur nom l'homme, qui a été créé à l'image de Dieu, mime en quelque sorte l'acte de la création, dans le langage. Le nom n'est pas le Verbe créateur, il est l'image du Verbe divin dans l'homme et son écho dans les choses nommées.

Dieu, qui désormais se repose – et donc se tait – a insufflé le langage en l'homme pour qu'en nommant simplement les choses, ce dernier continue de faire participer l'univers au Verbe divin. Le nom – qui est toujours un nom *propre* – vient ainsi estampiller la chose du sceau de la création divine :

La création divine se parachève lorsque les choses reçoivent leur nom de l'homme, le seul, le seul en nom duquel le langage parle. On peut dire du nom qu'il est le langage du langage [...] et, en ce sens, en effet l'homme parce qu'il parle en le nom est locuteur du langage, et donc aussi, pour cette raison son unique locuteur.³

Nommer les choses c'est tout à la fois les (re)connaître, les contempler et rendre par là hommage à leur créateur « dans la magie muette de la nature »⁴. Par les noms des choses que profère Adam, la nature silencieuse révèle son unité avec le Verbe divin et accède au langage :

Ce lien entre contemplation et dénomination renvoie intimement à la muette communication des choses (et des animaux), laissant entendre qu'elle aspirerait au langage verbal de l'homme qui les accueille dans le nom⁵

Dans le nom proféré des choses, le langage humain se manifeste comme le *medium* du Verbe divin, qui une fois son œuvre accomplie se tient désormais en retrait de l'univers.

La chute dans le savoir

« La Bible introduit le mal avec le concept de savoir. Être de ceux « qui connaissent le bien et le mal », telle est la promesse du serpent »⁶. Or, dans la mesure où le jardin d'Éden est le lieu du bien absolu, cette offre du serpent s'avère sans objet : il n'y a en effet aucune espèce de mal à connaître dans le monde issu du Verbe divin et que Dieu a remis à Adam. Le texte de la *Genèse*, confirme explicitement cette inexistence du mal puisque, selon le récit biblique, au soir du sixième jour : « Dieu vit ce qu'il avait fait, et voici que cela était très bon »⁷. En conséquence souligne Benjamin :

1 Ibid. p. 50,

2 Ibid. p.52.

3 Ibid p. 43.

4 Ibid. p.53.

5 Ibid. p. 53.

6 Walter Benjamin : *Origine du drame baroque allemand*, traduction Sibylle Muller, Paris1985, Flammarion col. Champs p. 321.

7 *Genèse I, 31*, trad. Osty.

La connaissance du mal n'a donc pas d'objet. Elle n'est pas dans le monde. Elle ne commence à exister que dans l'homme lui-même, avec le plaisir de la connaissance ou plutôt du jugement¹.

Pour qu'Adam et Ève puissent avoir accès à la connaissance du bien et du mal, promise par le serpent, il est nécessaire d'introduire le mal au sein de la création qui en ignore l'existence, et donc de pervertir et de corrompre le Verbe divin en y introduisant, de l'extérieur, par le biais du langage humain, un sens dont n'est pas initialement porteur le nom posé comme image du Verbe divin :

Le savoir du bien et du mal abandonne le nom, il est un savoir de l'extérieur, l'imitation non créatrice du Verbe créateur »².

Une fois que l'être humain a goûté le fruit de l'arbre de la connaissance, ce dernier renoncera de plus en plus à utiliser le langage pour nommer, mais l'emploiera essentiellement afin de juger – en bien ou en mal, en vrai ou en faux, en juste ou en injuste, en beau au laid, etc. – en construisant des propositions. Or, le nom ne suffit pas pour conférer un sens à une proposition : en effet si le sens du langage adamique est tout entier contenu dans l'énoncé du nom, la signification d'une proposition est extérieure aux termes qui la composent. La proposition nécessite une syntaxe adventice³ et c'est pourquoi :

Il se constate [...] une identité fondamentale entre le Verbe qui reconnaît le bien et le mal, selon la promesse du serpent et celui qui communique vers l'extérieur.⁴

De plus le mot que l'on utilise pour bâtir un jugement ou une proposition ne peut plus être uniquement un nom propre, un nom qui ne réfère qu'au concret de ce qu'il nomme. Le langage de la proposition exige, la plupart du temps, la souplesse des noms communs qui implique une référence au genre à l'espèce ou à la classe, et cela même lorsqu'ils désignent un individu⁵.

La nécessité de juger impose une orientation du langage vers l'abstraction :

Pour les langues, le nom n'est qu'un fondement dans lequel s'enracinent les éléments concrets. Mais les éléments abstraits du langage s'enracinent dans la parole qui juge, dans le décret⁶.

Pour être communicable et présenter *son* contenu de vérité, le jugement ne peut se satisfaire de l'immédiateté concrète du nom : tout jugement implique argumentation, démonstration, et s'articule volontiers sur des exemples et des analogies. En accédant au jugement, le langage se médiatise par le sens dans la communication qui juge et sombre inexorablement dans ce que Benjamin appelle un bavardage :

L'homme a abandonné l'immédiateté dans la communication du concret, du nom, et est tombé dans l'abîme de la médiateté propre à toute communication, propre aux mots comme moyens, aux mots creux – dans l'abîme du bavardage⁷

1 *Origine du drame baroque* op cit p. 321

2 *Sur le langage en général*, op. cit. p. 57.

3 C'est précisément dans ce supplément syntaxique nécessaire aux propositions qu'émerge la possibilité d'une métaphysique posée comme « science » du *différent*. Nous touchons là à la proximité de Benjamin et de Heidegger, mais ceci exigerait de longs développements.

4 *Ibid.* p. 57.

5 Lorsque j'énonce la proposition suivante : « je vois un lapin », au-delà de simplement nommer l'animal que je vois, je juge que celui-ci appartient à la classe des lapins. Je le reconnais (à tort ou à raison) comme un élément pouvant être rangé dans la classe (ou l'espèce) des lapins. Il s'agit non pas d'une nomination mais d'une subsumption.

6 *Origine du drame baroque*, op cit. p. 322.

7 *Sur le langage en général* op. Cit p. 59.

Une fois devenu simple outil de médiation le langage se diversifie inexorablement en une multiplicité de jugements qui s'affirment comme autant de points de vue sur les choses. Du fait de cette diversification des points de vue, les choses ne sont plus appelées par leur nom propre, mais arbitrairement désignées par des signes. L'éclatement du langage originel en un assortiment bigarré de langues étrangères les unes aux autres devient alors inéluctable :

Après le péché originel, qui, en faisant du langage un outil de médiation, avait fondé sa pluralité, la confusion des langues ne pouvait que constituer l'étape suivante. Les hommes ayant porté atteinte à la pureté du nom, il suffisait que soit rejetée cette intuition qu'ont les hommes de leur langage pour que leur échappe le fondement commun de l'esprit du langage, déjà bien ébranlé.¹

Avec l'éparpillement babélien des langues humaines, la nature se trouve irrémédiablement séparée du langage. En effet, l'homme, le seul être auquel Dieu a donné la parole, a été investi d'une mission – son unique tâche au jardin d'Éden – nommer chaque élément de la création, c'est-à-dire de transmettre aux choses leur nom divin. En nommant les êtres qui se présentent à lui, Adam les estampille de l'image du Verbe divin, leur permettant, par procuration, d'accéder au langage.

Or, une fois la langue originelle émietée en de multiples idiomes, le véritable nom des choses se dilapide dans la multiplicité et finalement se perd. Incapable elle-même de parler, la nature se voit dès lors privée de tout accès au langage, ce qui est pour elle la source d'une incommensurable souffrance². Paradoxalement donc, le langage du jugement, en substituant les propositions aux noms, fait accéder l'homme à la science, mais sépare la nature de la vérité et la rend d'une certaine manière inconnaissable, par un processus de « surdénomination », inhérent à la prolifération des langues humaines :

C'est en Dieu seul que les choses ont un nom propre. Car c'est bien sûr dans le Verbe créateur que Dieu les a appelées par leur nom propre. Alors que dans le langage humain elles sont surdénomées. Le rapport des langages humains au langage des choses contient quelque chose qu'il est permis de désigner approximativement comme une « surdénomination »³

Cette pléthore de noms, imposée aux choses par la diversité des langues, attriste la nature et la fait souffrir. La « surdénomination » s'impose pour la nature comme « l'essence de l'état de tristesse »⁴.

Le messianisme de la traduction

L'essai *Sur le langage en général et sur le langage humain*, s'achève par le constat suivant :

1 Ibid. p. 59-60.

2 « La privation du langage : telle est la grande souffrance de la nature » *Sur le langage en général* op. cit p. 61.

3 Ibid. p. 62.

4 Ibid. p. 62.

Tout langage supérieur est traduction du langage inférieur, jusqu'à ce que se développe dans son l'ultime clarté le Verbe de Dieu, qui est l'unité de ce mouvement du langage⁵.

Cette conclusion du texte de 1916 est de nature programmatique. On peut considérer qu'elle pose la problématique de la théorie de la traduction que va développer Benjamin, sept ans plus tard, dans *La tâche du traducteur*² (*Die Aufgabe des Übersetzers*). Il faut entendre cet essai majeur – publié en avant-propos de la version allemande des *Tableaux Parisiens* de Charles Baudelaire parue 1923 – à la fois comme une sorte de manifeste benjaminien de la traduction et comme une ouverture vers une rédemption du langage humain, disséminé en de multiples langues depuis la Tour de Babel.

Le texte de 1923 se fonde en effet sur les thèses mises au jour dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*, qui font de la communication un aspect secondaire du langage. En effet, dans cette profession de foi que constitue *La tâche du traducteur*, Benjamin insiste sur le fait que, dans la mesure où – à l'instar de toute œuvre d'art – une œuvre littéraire n'est pas, par nature, destinée à un récepteur³, l'essentiel de cette œuvre ne se trouve ni dans la communication, ni dans le message :

Mais que « dit » une œuvre littéraire ? Que communique-t-elle ? Très peu à qui la comprend. Ce qu'elle a d'essentiel n'est pas communication, n'est pas message. Une traduction qui cependant cherche à transmettre ne pourrait transmettre que la communication, et donc quelque chose d'inessentiel. C'est là d'ailleurs, l'un des signes auxquels se reconnaît la mauvaise traduction⁴.

En conséquence, la traduction – qui est en soi une forme⁵ – n'a pas pour finalité première de transmettre ou de communiquer un message, mais : « consiste, en fin de compte, à exprimer le rapport le plus intime entre deux langues »⁶. Or, dans la mesure où ce rapport est « caché à lui-même », il est impossible pour une traduction de le révéler : « mais elle peut le représenter en le réalisant en germe ou intensivement. »⁷. S'il est néanmoins possible de représenter ce rapport dissimulé, c'est dans la mesure où toutes les langues convergent implicitement dans ce qu'elles veulent dire⁸. Il ne semble pas abusif de soutenir que, de la même façon que Riegl parle d'un « vouloir-être-art » – un *Kunstswollen* – qui manifeste une affinité *a priori* entre les œuvres, le « vouloir-dire » des langues, invoqué par Benjamin, serait la base *a priori* de leur affinité mutuelle. La tâche d'une traduction, en tant que forme, serait alors de tendre à expliciter cette convergence implicite des langues vers ce secret vouloir-dire commun qui tisse leur parenté mutuelle. Or, cette parenté entre toutes les

5 Op. cit. p. 64.

2 In *Œuvres I* Traduction Maurice de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, Paris, 2000, Gallimard p. 244-262.

3 « En aucun cas, devant une œuvre d'art ou une forme d'art, la référence au récepteur ne se révèle fructueuse pour la connaissance de cette œuvre. Non seulement toute relation à un public déterminé ou à ses représentants induit en erreur, mais même le concept de récepteur « idéal » nuit à tous les exposés théoriques sur l'art » *La tâche du traducteur*, op. cit. p. 244.

4 Ibid. p. 244-245.

5 Ibid. p. 245.

6 Ibid. p. 248.

7 Ibid. p. 248.

8 « Les langues ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais *a priori* et abstraction faite de toutes relations historiques, apparentées en ce qu'elles veulent dire. » *ibid.* p. 248.

langues repose elle-même sur la visée commune d'un vouloir-dire idéal qui ne peut être atteint en lui-même par aucune d'entre elles à titre individuel. Dans cette visée commune d'une vouloir-dire idéal, les langues sont donc complémentaires :

Toute parenté transhistorique entre les langues repose bien plutôt sur le fait qu'en chacune d'entre elles, prise comme un tout, une seule et même chose est visée qui, néanmoins, ne peut être atteinte par aucune d'entre elles isolément mais seulement par la totalité de leurs intentions complémentaires, autrement dit le pur langage.¹

Si l'on prend l'allemand « brot » et le français « pain » – nous dit Benjamin² – la différence ne tient pas à l'objet visé (à la dénotation) – qui dans les deux cas est le même – mais à la manière de viser cet objet. De sorte que : « Tandis que la manière de viser est en opposition dans ces deux mots, elles se complètent dans les deux langues d'où ils proviennent »³.

Les langues, prises une à une, ne sont jamais en mesure d'atteindre ce qu'en secret elles visent, à savoir la pure langue (*reine Sprache*). C'est en se renouvelant continuellement au fil du temps que les langues s'acheminent vers le terme messianique de leur histoire. Toutefois, dans les œuvres littéraires, qui sont, par nature, définitives, la langue reste à jamais figée à un état de son histoire. C'est pourquoi, dans la mesure où la traduction, contrairement à l'œuvre littéraire, ne vise par essence rien de définitif, c'est à elle qu'incombe, de période en période, le renouvellement de la langue figée dans l'œuvre originelle. C'est donc la traduction qui en définitive, assure la survie de l'œuvre et en oriente la langue vers sa fin messianique :

C'est à la traduction qui tire la flamme de l'éternelle survie des œuvres et de la renaissance indéfinie des langues, qu'il appartient de mettre toujours derechef à l'épreuve cette sainte croissance des langues, pour savoir à quelle distance de la Révélation se tient ce qu'elles dissimulent⁴

Du fait de sa nature essentiellement transitoire, la traduction s'avère en mesure d'acheminer, par étapes, la langue de l'œuvre traduite vers la « langue pure » et donc de racheter la langue de l'œuvre traduite :

Racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, libérer en le transportant le pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur⁵

Il s'agit bien, pour le traducteur, d'opérer – au sens propre – une véritable réparation de ce qui a été brisé avec l'éclatement des langues depuis l'épisode calamiteux de la tour de Babel. En effet, chaque traduction représente pour Benjamin une façon de mettre au jour un fragment du pur langage, embusqué dans l'œuvre traduite, et de le rapprocher de tous les autres, comme on procéderait pour recoller les morceaux épars d'un vase brisé :

De même que les débris d'un vase, pour qu'on puisse reconstituer le tout doivent s'accorder dans les plus petits détails, mais non être semblables les un aux autres, ainsi au lieu de s'assimiler au sens de l'original, la traduction doit bien plutôt amoureuxment et jusque dans le détail, adopter dans sa propre langue le mode de visée de l'original afin de rendre l'un et l'autre

1 Ibid. p. 250-51.

2 Ibid. p.251.

3 Ibid p. 251.

4 Ibid. p. 251.

5 Ibid p. 259

reconnaissable comme fragments d'un même vases, comme fragment d'un même langage plus grand ¹

Ce n'est donc ni la teneur du message, ni la communicabilité du texte qui confère sa traductibilité à une œuvre littéraire, mais la part secrète de pur langage qu'elle abrite, souvent à son insu, et dont chaque traduction découvre et présente un nouveau fragment. C'est en cela, nous dit Benjamin, que « la traductibilité doit être essentielle à certaines œuvres »². Chaque fragment de langue pure ressemble à une étoile que fait scintiller le traducteur au sein de l'œuvre traduite. Au fil des traductions se reconstitue la constellation (le vase) du pur langage. Il n'est pas indifférent que le processus de la traduction soit ancré dans l'histoire : le vase de la langue pure, progressivement reconstitué par le traducteur, est du même ordre que l'image dialectique qui fulgure et constelle dans le travail de l'historiographe. Ainsi, dans un processus similaire au travail de l'historiographe – dont le récit réalise le télescopage du passé et du présent – en accomplissant sa tâche le traducteur « laisse [...] tomber sur l'original le pur langage comme renforcé par son propre médium »³. Ce faisant, de la même manière que l'historiographe, le traducteur prend également l'histoire à rebrousse-poil. Il s'agit pour lui de réparer les effets de la catastrophe que constitue l'éclatement du langage originel en de multiples langues ; un désastre consécutif à la chute de l'homme hors du jardin d'Éden. La tâche du traducteur est, par un choc en retour, de faire choir le pur langage sur la langue de l'œuvre qu'il traduit. Nous restons dans l'ordre de l'effet de choc, du télescopage ; en dépit des apparences, nous n'avons donc pas quitté la problématique de la syncope à l'origine de ce travail.

Langage et mimétique : la ressemblance non sensible

Avec la conception mimétique de l'acquisition de la faculté du langage chez l'homme – élaborée à partir de 1933 – nous quittons, en apparence, le plan théologique de la langue adamique originelle pour nous tourner vers une étude plus « matérialiste », fondée sur une phénoménologie du processus par lequel l'homme accède au langage. Quitte à se fonder sur l'histoire (putative) de la culture humaine et non plus sur la légende biblique, cette nouvelle perspective, de nature à la fois phylogénique et ontogénique, n'annule en rien l'ancrage théologique et messianique

1 Ibid p. 256-257.

2 Ibid. p. 246. Dans un article intitulé « Une volonté explosive de bonheur » : Walter Benjamin et l'Éros de la traduction » Robert Kahn précise à juste titre : « Il s'agit non pas « d'amphores », comme le voulait la première traduction française, mais des vases de la mystique juive, qui connaîtront à l'horizon messianique la réparation de leur brisure originelle, « qui réunifie et restaure l'être original des choses », ce qui correspond d'après Scholem, au concept cabalistique de « Tikkun ». » article paru dans, Loxias 29, mis en ligne le 15 juin 2010, URL : <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=6181>. Pour davantage de précisions concernant l'influence de la tradition juive sur *La tâche du traducteur*, cf. Francine Kaufmann : « Walter Benjamin et la traduction comme œuvre messianique : une lecture juive » in *On Repentance and Redemption (Mélanges Benjamin GrossDov Schwarz et ArielGross, 2008, éd., Presses de l'université Bar Ilan, 45-73.*

3 Ibid. p. 257. Plus loin dans le texte Benjamin dit des traduction de Sophocle par Hölderlin « Le sens y tombe, de précipice en précipice jusqu'à risquer de se perdre dans les gouffres sans fond de la langue. » p. 261 (c'est moi qui met en italique).

des textes antérieurs. Il tendrait plutôt à leur conférer un prolongement à la fois matériel, historique et culturel.

Notre étude va s'articuler essentiellement à partir de deux textes rédigés en 1933 : « Théorie de la ressemblance »¹ et « Sur le pouvoir d'imitation »², ainsi que sur le « compte rendu collectif » intitulé « Problèmes de sociologie du langage » datant de 1935³, mais également sur le texte clé de 1936 intitulé « le narrateur »⁴ ou le « conteur »⁵ que l'on peut considérer comme une mise en œuvre pratique des analyses abordées dans les textes précédents.

D'un point de vue théorique, l'approche mimétique de l'acquisition du langage par l'espèce humaine doit s'entendre, au premier chef, comme un complément de la critique benjaminienne de la thèse de « l'arbitraire du signe », prévalente dans la linguistique saussurienne. Selon Benjamin cette approche mimétique de l'acquisition du langage se fonde sur l'importance que revêt la plasticité mimétique dans le développement de l'être humain.

C'est même grâce à son aptitude à imiter bien plus développée que chez les autres espèces animales que l'homme est en mesure d'acquiescer de l'expérience et de la transmettre :

C'est chez l'homme que se trouve la plus aptitude à produire des ressemblances. Il n'y a peut-être aucune de ses fonctions supérieures qui ne soit déterminée dans une mesure décisive par la faculté mimétique. »⁶

Or, l'aptitude au langage participe incontestablement aux « fonctions supérieures » qui caractérisent l'être humain. Anne Boissière a donc raison de souligner que :

L'histoire du langage n'est autre pour Benjamin que les modalités de l'évolution de cette production humaine de ressemblance qui se différencient jusqu'à devenir « ressemblances non sensibles. »⁷

Ce rôle opératoire des « ressemblances non sensibles, explique pourquoi, contrairement aux philosophes et aux linguistes que l'on pourrait qualifier de « naturalistes », Benjamin prend d'emblée ses distances avec la conception d'une origine onomatopéique du langage. En effet, si cette perspective n'est pas à rejeter en bloc, les thèses onomatopéiques de l'accession au langage reposent sur l'impératif trop spontané d'une éventuelle ressemblance sensible du mot à la chose qu'il est censé désigner et restent à ce titre trop « sévèrement cantonnées au domaine habituel, sensible, de la ressemblance »⁸. C'est pourquoi, afin de dépasser le cadre trop étroit d'une approche exclusivement onomatopéique, il convient, selon Benjamin, de

1 Paru en 1972 dans *Zur Aktualität Walter Benjamin* (Surkamp) et traduite en dans le numéro consacré à Walter Benjamin dans *La Revue d'Esthétique*, nouvelle série n° 1 1981, Privat, traduction Michel Valois, p 61-65.

2 Paru en 1955 dans *Schriften I* (Surkamp). Pour la traduction française j'utiliserai la traduction de Frédéric Joly dans le recueil *Philosophie du langage* p.69-74.

3 Texte publié dans *Zeitschrift für Sozialforschung* n° 4 1935, p. 248-268. Traduction française par Maurice de Gandillac revue par Pierre Rusch in *Œuvres III*, Paris, 2000, Gallimard p. 7-43.

4 Texte traduit par Walter Benjamin lui-même et paru en 1952 au Mercure de France, regroupé in *Œuvres françaises*, Paris, 1991 Gallimard p. 205-229.

5 Texte publié initialement dans *Orient und Occident* n° 3 octobre 1936, traduction Maurice de Gandillac revue par Pierre Rush in *Œuvres III*, Paris, 2000, Gallimard p.114-151.

6 « Théorie de la ressemblance » in *Revue d'esthétique* nouvelle série, n° 1, 1981, traduction Michel Valois, Privat, p. 62a (la lettre « a » désigne la colonne).

7 *La part gestuelle du sonre : expression parlée, expression dansée. Main et narration chez Walter Benjamin*, Déméter, juin 2004, www.univ-lille3.fr/revues/demeter/manieres/boissiere.pdf.

8 « Sur le pouvoir d'imitation » in *Philosophie du langage* op. cit. p. 71-72.

mobiliser le concept de « ressemblance non sensible ». Pour ce faire, Walter Benjamin propose une expérience :

Le concept de ressemblance non-sensible recèle une clé qui permet de pleinement éclairer cette thèse. Si l'on ordonnait les mots des différentes langues ayant même signification autour d'un centre constitué par le signifié commun, il faudrait voir dans quelle mesure ils se ressemblent tous – alors qu'ils n'ont pas entre eux la moindre ressemblance, souvent – à ce signifié placé au milieu.¹

Non seulement cette convergence mimétique entre les mots des différentes langues en direction d'un signifié commun n'est pas sans rappeler la thèse développée dans « La tâche du traducteur », mais elle permet d'envisager un lien empirique effectif entre la science philologique et les approches théologiques du langage. La ressemblance non sensible entre les mots des différentes langues permet en effet d'envisager de manière quasi empirique leur convergence vers une langue unique:

Pareille conception, à l'évidence, s'apparente étroitement aux théories mystiques ou théologiques du langage sans être pour autant étrangères à la philologie empirique.²

En outre, pour Benjamin, cette convergence dans une ressemblance non sensible ne se manifeste pas tant dans réalisation sonore du mot – d'où la limite du modèle onomatopéique – que dans sa graphie :

Il est remarquable que c'est dans le rapport de l'aspect graphique des mots ou des lettres avec le signifié qu'elles rendent compte – mieux encore peut-être que certains ensembles phonétiques – de l'existence d'une ressemblance non sensible³

De sorte que :

L'écriture est ainsi devenue, à côté de la parole une vaste réserve de ressemblance non sensible, de correspondances non sensibles »⁴

C'est, en particulier, en se matérialisant dans la graphie que le langage a pris le relais de l'ancienne divination, cette pratique d'une lecture datant d'avant le langage ; cette graphie d'avant l'écriture, qui discernait des ressemblances non sensibles et « lisait » des significations à partir de l'observation de certains éléments de la nature : astre, entrailles des animaux, vol des oiseaux, etc. :

« Lire ce qui n'a jamais été écrit ». Cette lecture-là est la plus ancienne : l'acte de lecture précédant le langage, dans les entrailles, les étoiles ou les danses⁵

Au fil de l'histoire de la culture humaine, le recours aux runes, au hiéroglyphes, puis aux divers caractères qui ont progressivement constitué l'écriture, jusqu'à notre écriture alphabétique ont pris le relais des anciennes pratiques divinatoires. L'écriture est devenue le processus de médiation des ressemblances non sensibles. En se substituant aux anciennes pratiques divinatoires, le langage, et particulièrement le langage écrit, a concentré à son profit l'aptitude mimétique de l'homme, lui permettant de liquider la magie

1 « Théorie de la ressemblance » op. cit. p. 63b. Sur le pouvoir de l'imitation propose la même expérience en ces termes : « Que l'on classe en effet les mots de divers langages signifiant la même chose autour de ce signifié en tant que leur centre commun et l'on pourra étudier en quoi ces mots – qui bien souvent ne partagent rien entre eux – se montrent tous semblables à ce signifié central » op. cit. p.72.

2 « Théorie de la ressemblance » p. 63b.

3 Ibid.

4 Ibid. p. 64a.

5 « Sur le pouvoir d'imitation » op. cit. p. 74.

C'est ainsi que le langage constituerait le stade le plus élevé du comportement mimétique et l'archive la plus parfaite de la ressemblance non sensible : un médium ayant entièrement accueilli en lui les anciennes forces de génération et de conception mimétique, jusqu'à liquider celles de la magie.¹

Opinion que confirme et précise le texte quasiment contemporain : « Théorie de la ressemblance », qui mérite également d'être cité :

Le langage serait ainsi la suprême application de la faculté mimétique : un médium dans lequel se seraient fondues sans reste les anciennes capacités de percevoir la ressemblance, de telle sorte qu'il représente maintenant le milieu où les choses se rencontrent, non plus comme avant dans l'esprit du voyant ou du prêtre, mais dans leur essence, leurs substances les plus fugitives et les plus subtiles, dans leurs parfums même et entrent en relations les unes avec les autres. Bref, c'est à l'écriture et à la langue que la voyance a abandonnée au cours de l'histoire ses anciens pouvoirs²

Avant donc que Derrida en ait thématiqué le concept, on peut considérer que la philosophie du langage benjaminienne tend, pour une large part, vers une « grammatologie ». Une grammatologie qui s'installerait avant même l'émergence du langage³ au moment où s'impose pour l'homme l'impératif de savoir lire les signes non écrits de l'univers : « Cette lecture-là est la plus ancienne : l'acte de lecture précédant tout langage dans les entrailles, les étoiles ou la danse »⁴. Le langage s'avère pour l'homme un moyen de déchiffrer la façon dont l'univers (le macrocosme) se trouve intimement inscrit en lui (le microcosme)⁵.

La danse des mots

Ce rôle archéologique, chez l'homme, de la faculté de générer des ressemblances non sensibles se manifeste d'abord avec la danse qui doit se comprendre comme une manière gestuelle d'imiter les phénomènes cosmiques :

Il faut l'admettre, fondamentalement : dans un passé reculé, les phénomènes célestes comptaient au nombre des phénomènes dont on considérait qu'ils étaient imitables. La danse, d'autres cérémonies culturelles étaient autant d'occasions de mettre en œuvre une ressemblance⁶.

En tant que forme stylisée de la danse, la graphie joue un rôle déterminant dans l'acquisition et le développement du langage humain. Pour Benjamin, davantage que l'articulation sonore et l'empreinte acoustique des signifiants, la rythmique du geste est déterminante dans la fixation des significations et l'acquisition du langage. Avant

1 Ibid. p. 74.

2 « Théorie de la ressemblance op. cit p. 64 b. Ce n'est donc pas un hasard si Walter Benjamin s'intéressait à la graphologie qui : « nous a appris à reconnaître dans les écritures manuscrites des images, ou plus exactement des images devinettes qu'y cache l'inconscient du scripteur » (ibid p. 64a).

3 Ce qui n'est, je pense, pas le cas pour Derrida.

4 « Sur le pouvoir d'imitation » op. Cit. p. 74.

5 « Il est bien connu que la sphère qui semblait jadis réglée par la loi de la ressemblance était de grande envergure : elle régnait dans le microcosme comme dans le macrocosme » « Sur le pouvoir d'imitation » op. cit. p. 70.

6 « Sur le pouvoir d'imitation » op. cit. p. 71.

d'être un produit de la voix, le langage émergerait, chez l'homme à partir d'une origine essentiellement mimico-gestuelle. Le langage humain chercherait d'abord à transposer le rythme de la danse. En conséquence, du fait de son implication motrice – tant du scripteur que du lecteur – l'écriture, davantage que la voix serait organiquement liée à l'acquisition et à la diffusion du langage. C'est pourquoi souligne Benjamin pour les théories mystiques du langage :

C'est dans le rapport de l'aspect graphique des mots ou des lettres avec le signifié, c'est-à-dire l'objet générateur de désignation qu'elles rendent compte – mieux encore peut-être que certains ensembles phonétiques – de l'existence de ressemblances sensibles.¹

Cette aptitude du mot écrit à condenser des ressemblances en les mimant manuellement pour faire jaillir les significations, explique pourquoi l'écriture apparaît comme l'outil privilégié de toute réflexion :

La réflexion, de manière générale, ne peut se cantonner au mot parlé. Bien plutôt, elle a tout autant à voir avec le mot écrit. Et il est remarquable que celui-ci – dans de nombreux cas, peut-être de façon plus prégnante – éclaire l'essence de la ressemblance non sensible à travers le rapport de sa forme graphique au signifié.²

Si la réflexion se projette plus facilement dans l'écriture que dans la parole, ce n'est pas, pour Benjamin parce que le mot écrit favoriserait une mise à distance du sensible propice à l'abstraction. Au contraire, ancré dans notre appareil sensori-moteur, l'acte d'écrire serait en connexion directe avec la faculté mimétique d'où procède la danse. Se déployant dans un cadre essentiellement gestuel, l'écriture gouvernée par notre sensibilité tactile et proprioceptive, permettrait précisément à la pensée de dépasser le cadre du sonore, donnant à la signification sa pleine dimension rythmique. Par opposition à la relative lenteur de l'expression parlée, la rapidité de la lecture³ permet de faire jaillir le sens de manière soudaine et quasiment inopinée. C'est dans la mesure où l'écriture est une activité de nature sensori-motrice – tant pour le scripteur que pour le lecteur – que la signification peut y fulgurer « avec la soudaineté de l'éclair »⁴. Pour Benjamin, l'émergence de la signification ne va pas, pour l'être humain, sans une forme d'effet de choc :

Le tempo, la rapidité de la lecture ou de l'écriture – éléments que l'on ne peut guère dissocier d'elles – représenterait alors, en quelque sorte, l'effort, la capacité pour faire participer l'esprit du rythme selon lequel les ressemblances jaillissent fugitivement du fleuve des choses, étincèlent en un instant et de nouveau s'y engoutissent.⁵

Dans son surgissement inattendu, la signification peut s'assimiler à une forme de syncope. À ce titre, le contenu sémantique véhiculé par le langage, et singulièrement par le langage écrit, serait un avatar de la nature éminemment rythmique de notre relation première avec le monde.

1 « Théorie de la ressemblance » op. cit. p. 63a

2 Ibid p. 73.

3 Rappelons qu'un lecteur formé à la lecture rapide peut lire intégralement une page en moins de trois secondes ; c'était, à ce qu'il paraît, le cas de Balzac.

4 Ibid p. 74.

5 « Théorie de la ressemblance » op. cit. p. 64b.

Dans son « compte rendu de collectif » daté de 1935 pour la *Zeitschrift für Sozialforschung*, intitulé « Problèmes de sociologies du langage »¹, Benjamin a trouvé chez plusieurs chercheurs des échos en accord avec sa propre théorie d'une origine essentiellement gestuelle du langage. En particulier dans les recherches du britannique Richard Paget pour qui « l'élément phonétique est fondé sur l'élément mimico-gestuel »², ainsi que dans les thèses sur l'origine dansée du langage avancées par le père jésuite Marcel Jousse. Même si Benjamin ne partage pas le rejet de l'écriture affiché par Jousse, il apprécie chez lui sa façon d'associer l'origine du langage à la danse dont la scansion rythmique va engendrer ce que Jousse appelle « des gestes propositionnels », à partir desquels le son va ultérieurement émerger par un mimétisme du larynx³. Pour Jousse le langage se construit à partir de « verbo-moteurs » donnant naissance à ce que ce dernier appelle « Le style oral rythmique et mnémotechnique »⁴ Ce qui retient l'attention de Benjamin c'est que les thèses de Paget, comme celles de Marcel Jousse, permettent de dépasser le cadre trop étroit de la genèse onomatopéique du langage :

À la théorie dépassée de l'onomatopée, qu'on peut caractériser comme mimétique au sens étroit, les interprétations de Paget et de Jousse opposent une théorie mimétique en un sens beaucoup plus large.⁵

Comme le fait remarquer à juste titre Anne Boissière :

« Benjamin apparemment n'a pas une connaissance directe de Marcel Jousse et la référence qu'il fait à son travail est celle du commentaire de Frédéric Lefèvre (*Marcel Jousse une nouvelle psychologie du langage* Paris, Librairie de France, Les Cahiers d'Occident 1926, p. 1-10)⁶.

Mais ce que Benjamin retient des travaux de Jousse – à partir du compte rendu précis de Frédéric Lefèvre – c'est que, à l'instar du geste technique, le geste linguistique révèle une origine manuelle et une nature artisanale fondée sur une expérience acquise capable de se transmettre oralement parmi les membres d'une communauté : « car l'expérience passe de bouche en bouche »⁷

L'artisanat du diseur de contes et la communauté mimétique.

Dans un texte postérieur à la recension de Benjamin concernant l'état des recherches sur divers « problèmes de sociologie du langage » et quasiment contemporain de son

- 1 Traduction Maurice de Gandillac revue par Pierre Rusch in *Oeuvres III*, Paris, 2000, Gallimard p.7-43.
- 2 « Problèmes de sociologie du langage » op. cit. p. 38.
- 3 Ibid p. 39.. s.
- 4 *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, Archives de philosophie, volume II, 1924, Cahier IV, Etude de psychologie linguistique, Paris, Beauchesne consultable en ligne <https://docplayer.fr/26322947-Marcel-jousse.html>.
- 5 Ibid. p. 40.
- 6 Anne Boissière, op. cit. p. 3.
- 7 « Le conteur », traduction Maurice de Gandillac revue par Pierre Rush p. 116 (voir note suivante).

article au sujet de l'œuvre de Nicolas Leskov¹, on trouve, sous la plume de Marcel Jousse, les propos suivant :

Dans un grand nombre de milieux ethniques, en effet, la gesticulation significative laryngo-buccale n'est vraiment et totalement compréhensible que si l'on connaît la gesticulation manuelle dont elle dérive et continue à dépendre sémantiquement l.²

Or, selon Benjamin, cette articulation qui coordonne l'émission phonétique et les gestes de la main se trouve au fondement même de l'art de raconter des histoires :

Le conteur imprime sa marque au récit, comme le potier laisse sur la coupe d'argile l'empreinte de sa main. [...] L'art de conter présente un caractère artisanal.³

Ce qui rend recevable cet artisanat de la parole, c'est que le conteur s'adresse à une communauté elle-même constituée d'artisans et dont chaque membre est familier de l'ancestrale « coordination de l'âme de l'œil et de la main »⁴ propre au travail manuel.

Dans la narration, s'accomplit un branchement mnémotechnique entre le conteur et chaque membre de l'assistance qui dépasse le cadre habituel de la compréhension ou de l'interprétation. En effet, en sollicitant une mémoire gestuelle commune, la participation au récit s'organise inconsciemment par le biais d'un « processus d'assimilation qui se déroule au plus profond de nous-mêmes »⁵. Située en marge de la compréhension, cette assimilation du récit à travers l'interaction manifestée entre le conteur et son public, n'est pas d'ordre conceptuel. Et l'on pourrait ajouter que cette assimilation du récit est davantage de nature sensitive que perceptive ; elle déborde du cadre d'une relation gnosique au monde et à autrui. Fondée sur le rythme d'une gestualité ancestrale source d'une mémoire motrice partagée par chacun, l'assimilation, du récit par cette « communauté mimétique » s'avère de nature éminemment pathique. En d'autres termes, elle se constitue en dehors de la relation sujet-objet, qui reste à l'horizon de toute volonté de compréhension. L'assimilation du récit n'est pas de nature intentionnelle :

Plus l'auditeur s'oublie lui-même, plus les mots qu'il entend s'inscrivent profondément en lui. Lorsque le rythme du travail l'occupe tout entier, il prête l'oreille aux histoires de telle façon que lui échoit naturellement le don de les raconter à son tour.⁶

Anne Boissière, qui pointe précisément le doigt sur la proximité théorique en la matière entre les analyses proposées par Marcel Jousse et celles de Benjamin souligne à quel point :

1 Article initialement publié en allemand dans la revue suisse *Orient und Occident* n°3, octobre 1936, et traduit en français par Benjamin sous le titre « Le narrateur », publié dans la revue *Mercure de France* en 1952, repris dans *Ecrits Français*, Gallimard, 1991 p. 205-229 et sous le titre « Le conteur », traduction Maurice de Gandillac, revue par Pierre Rusch in *Oeuvre III*, 2000, Gallimard p 114-151.

2 Marcel Jousse: « Le mimisme humain et l'anthropologie du langage » *Revue d'Anthropologie* 46^e année, nos 7-9, juillet-septembre, 1936, p 201-215 (publication consultable en ligne sur le site : <http://classiques.uqac.ca/>).

3 « Le conteur » op. cit. p. 127.

4 Ibid. p. 150.

5 Ibid p. 125-126

6 Ibid. p. 126.

À travers le sonore de la narration, c'est une gestuelle commune, intersubjective qui s'actualise dans le rapport qui lie l'écoute ou la réception à la production sonore langagière.⁷

Toutefois, cette « intersubjectivité » suscitée par le récit du conteur ne doit pas être confondue avec l'intersubjectivité husserlienne qui se construit comme la résultante des intentionnalités particulières, mobilisées autour de la conscience *de* quelque chose – autrement dit d'un objet. De même que la danse est un déplacement dans l'espace sans but, cette « gestuelle commune » rameutée par le conteur s'avère sans objet. C'est essentiellement une *interactivité* qui se constitue dans une conscience collective se déployant, *avec* le récit, *avec* le récitant, *avec* le groupe et renforce l'individuation collective. Les schèmes gestuels par lesquels la communauté s'assimile le récit qu'il écoute sont comme les pas d'une danse qui pour être connue de tous n'en est pas moins réjouissante à exécuter.

7 Anne Boissière, op. cit. p. 7.