

## Traduction et politique. J. Derrida lecteur de la philosophie benjaminienne du langage

**Oriane Petteni**

Université de Liège

opetteni@ulg.ac.be

**Abstract** The aim of this article is to evaluate the impact of the benjaminian philosophy of language on Derrida's work, mainly on his political aspect. We would like to argue that Benjamin's essay about translation « The task of the translator' » and Derrida's meticulous reading of it in the article « Des tours de Babel » (Babel towers) might be useful to think the main political challenges that contemporary philosophy is facing. Considering the fact that translation might be understood in a conservative way, as a « colonial » transfert of the authority of one language into another, Benjamin's non-utilitarist conception of translation might lead to a new conception of the « relatedness » between languages. The deconstruction of the natural scheme usually founding the concept of « relatedness », used to metaphorically conceptualize relationships between citizens or states may on that perspective offer us a new comprehension of what « community » means.

**Keywords:** J. Derrida, W. Benjamin, translation, political philosophy, community, *factum loquendi*, *factum pluralitatis*, Babel Tower, deconstruction

### 1. Introduction

La question de la traduction, des langues majeures et mineures, des dialectes et des sociolectes est un thème qui revient de manière récurrente dans la recherche philosophique contemporaine française<sup>1</sup>. Elle est plus précisément liée à des questions de philosophie politique comme celle de la communauté, du rapport entre citoyens et populations marginalisées, sous-représentées et d'une communauté transnationale (voire « globale ») à venir. J. Derrida est l'un des philosophes français contemporain qui a le plus entrelacé ces problématiques entre elles, mêlant philosophie du langage et philosophie politique tout au long de son œuvre, avec en basse continue, plus ou moins audible, une large dette à l'égard de W. Benjamin. Les allusions à l'œuvre du philosophe et traducteur allemand sont clairement présentes dans *Force de loi* et *Des tours de Babel* mais imprègnent également plus subtilement le livre *Politiques de l'amitié* (DERRIDA 1994), tiré du séminaire éponyme de 88-89 ou encore l'entretien *De l'hospitalité* donné à Anne Defourmentelle en 97.

---

<sup>1</sup> Mais également italienne, notamment chez Giorgio Agamben dans des œuvres comme *La communauté qui vient*, *Théorie de la singularité quelconque*, *Moyens sans fins*.

Ainsi dans cet ouvrage le philosophe français s'interroge sur le concept d'hospitalité conditionnelle. Si l'arrivant est supposé déjà connaître la langue du pays d'accueil (littérale et figurée, c'est-à-dire juridique), alors est-il encore un étranger au sens strict ? L'étranger n'est-ce pas comme dans les récits mythologiques grecs, celui dont on ne connaît pas le nom, celui qui ne connaît pas les coutumes du pays et à qui on doit un accueil inconditionnel ? Dès lors, l'hospitalité conditionnelle qui exige de la part de l'étranger une capacité quasi-immédiate à la traduction apparaît comme une violence faite à l'étranger, exercée par la tradition, l'histoire et les processus de normativité utilisés à des fins politiques<sup>2</sup> qui constituent la langue parlée. La traduction semble alors incarner une dépendance à l'égard d'un ordre du discours qui fait autorité. En ce sens, le concept de traduction serait compris comme conservateur. Une tradition, qui fait autorité, gouvernerait une pratique de greffe (la traduction) de ce discours vers un discours étranger qui devrait la restituer et ce faisant, la perpétuer, dans un processus quasi-colonisateur. Cependant, face à ce règne autoritaire et conservateur de la langue nationale, qui imposerait une acception verticale et unilatérale de la traduction, se développent des phénomènes de résistance linguistique. Ainsi dans *Moyens sans fin* (AGAMBEN 2002), G. Agamben présente l'argot comme une langue frondeuse, celle d'une population dangereuse, en provenance des marges de la société, qui dénonce les frontières poreuses des langues nationales et de fait met en valeur l'idéologie autoritaire sous-jacente à la constitution de ces deux entités non-naturelles que sont le peuple et la langue<sup>3</sup>. Si dès lors toutes les langues sont argots et tous les peuples potentiellement perméables, alors ces deux entités apparaissent comme plurielles, c'est-à-dire tout à la fois comme *factum pluralitatis* (le simple fait que des êtres humains forment une communauté) et comme *factum loquendi*, (le simple fait qu'il y ait des êtres parlants, qui produisent des formations langagières). Nous pouvons dès lors soupçonner le coup que portent ces deux concepts aux formations étatiques et langagières gouvernées par une logique unitaire, centralisatrice et nationaliste. Le « *factum loquendi* » entretient d'étroits liens avec le concept de « pure langue » benjaminien, ce phénomène linguistique irréductible à une grammaire et à une langue particulière, mais qui doit pourtant s'exprimer à travers des langues singulières, à laquelle le philosophe allemand confiait « la forme de l'humanité sauvée » (AGAMBEN 2002: 80). Cette « pure langue benjaminienne » constitue également la trame de fond du texte de Derrida *Des tours de Babel*, qui traite explicitement de notre problématique puisqu'il se confronte au très beau texte de Benjamin intitulé « La tâche du traducteur ». Dans cet essai, le traducteur allemand des œuvres balzaciennes, proustiennes et baudelairiennes revient sur sa pratique et sur le lien complexe qui lie le texte original à sa traduction. L'intérêt de la lecture derridienne de cet essai est de faire émerger les

---

<sup>2</sup> Qu'on pense par exemple à l'institution de l'académie française en 1635 à des fins centralisatrices ou bien dans le cas turc, à l'imposition de l'alphabet latin à la fin de l'Empire Ottoman. A ce sujet voir PETTENI, Oriane (2012), « Le nomadisme et l'Etat. Un cas d'analyse à partir de l'aire géographique turcophone », in *Deleuze et la violence*, dir. V. Milisavljevic et G. Sibertin-blanc, coll. Champs&contreChamps, Editions Europhilosophie.

<sup>3</sup> A ce sujet voir PETTENI, Oriane, (mai 2013), « L'argot dans les discours hugolien et célinien. Une lecture symptômale des apories du concept de fraternité. », *Dissensus* [En ligne], Varia, N° 5, URL : <http://popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=1363>.

fortes virtualités politiques et éthiques contenues dans cette réflexion et de souligner les réponses possibles que celle-ci apportent aux problématiques de philosophie politique contemporaine que nous évoquons en début d'introduction. Il s'agira donc dans cet article tout à la fois d'explicitier le concept de « pur langue » et du rôle qu'il joue dans « La tâche du traducteur », d'esquisser les grandes lignes de la réception de la philosophie du langage benjaminienne dans la philosophie derridienne et de montrer son importance dans les réflexions actuelles sur la problématique de la communauté politique.

## **2. *Factum loquendi, factum pluralitatis* et tour de Babel**

W. Benjamin introduit son concept de « pur langue » dans la préface de sa traduction de Baudelaire intitulée « La tâche du traducteur ». Cet essai fera l'objet d'une minutieuse attention de la part de J. Derrida, qui lui consacre un article en 1985 dans sa contribution au recueil sur la traduction *Difference in translation* (DERRIDA 1985<sup>4</sup>). L'article intitulé « Des tours de Babel » commence par une évocation du célèbre épisode biblique, qu'il lit dans un premier temps comme une dénonciation de l'inadéquation des langues entre elles et de la « nécessité de la figuration, du mythe, des tropes, de la traduction inadéquate, pour suppléer à ce que la multiplicité nous interdit » (DERRIDA 1985: 1). Il s'agit donc d'un mythe qui porte sur la pluralité des langues dont nous parlions plus haut, et partant, sur le problème de la traduction. L'épisode noue ensemble le caractère multiple du fait langagier et l'impossibilité d'achever une édification architecturale, la tour de Babel, dont l'interruption est exigée par Dieu lui-même. Le Tout-Puissant limite donc à la fois l'idée d'une traduction transparente et adéquate, mais également celle de sa formalisation à travers la finalisation de la construction. La question se pose alors de savoir quels sont les enjeux de l'interdiction divine, scellée par la marque sur la ville de son nom propre, « Babel », qui signifie à la fois « Dieu le père » et « Confusion ». En insistant sur le rôle génétique de Dieu, Derrida nous permet de faire un lien plus profond qu'il n'y paraît entre le « *factum loquendi* » et le « *factum pluralitatis* ». L'épisode, insiste Derrida, met en effet en scène des « générations et des généalogies sémitiques. Avant la déconstruction de Babel, la grande famille sémitique était en train d'établir son empire, qu'elle voulait universel » (DERRIDA 1985: 3) et conséquemment, monolinguisque. Il y a donc un lien serré qui unit les langues et les familles devenues peuples. S'assurer le monopole de la langue permettrait d'asseoir la domination d'un peuple unique. L'épisode biblique illustre alors cette idée de « se faire un nom » pour éviter d'être dispersé sur la face de la terre et plus précisément, de se fédérer autour d'un nom propre, dont la propriété première est d'être intraduisible. C'est cette « intraductibilité », associée à la volonté d'avoir voulu s'assurer une généalogie « unique et universelle » qui, selon la lecture derridienne du mythe, déclencherait la punition divine sous la forme d'une confusion et d'une multiplication des langues et des peuples sémitiques. Le patriarche divin exige la traduction en même temps qu'il l'interdit par son nom même « Babel », dont les signifiés doubles (l'unicité du nom

---

<sup>4</sup> Je me référerai dans les notes suivantes, pour la pagination, à la version en ligne sur le site suivant : [http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/tours\\_babel.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/tours_babel.htm)

propre et la multiplicité de la confusion) co-existent et luttent dans un défi perpétuel à cette pratique. Cependant, la volonté des sémites de construire une langue et un peuple universel, donc de transcender la problématique de la traduction et de la pluralité des langues, peut être interprétée de deux façons apparemment opposées et pourtant absolument co-existantes : à la fois comme violence coloniale d'imposition d'un idiome universel, mais en même temps, comme tentative d'instaurer une « transparence pacifique de la communauté humaine » (DERRIDA 1985: 7). La tendance unificatrice et centralisatrice des langues et des peuples porte donc en elle cette tension entre pacifisme et fantasme de domination totale. En ce sens, le châtement divin peut être lu tout à la fois comme le refus d'une quelconque domination coloniale, mais également, comme le rejet de l'universalité absolue du langage, par l'interdiction de la transparence et de l'univocité. Il fait de ce fantasme d'une langue unique, qui transcenderait les langues plusieurs, pour parler comme Mallarmé, sa prérogative et de la traduction celle des êtres finis. La traduction a donc toujours à voir avec cette langue unique, elle est endettée envers elle comme sa condition de possibilité, pourtant à jamais inatteignable. Il nous faudra approfondir cette tension au cours de l'article.

### **3. La traduction comme dette**

C'est donc à travers le concept de dette que Derrida aborde le texte de Benjamin : le terme « tâche » signifie la dette à laquelle se trouve liée le traducteur, une tâche qui sonne peut-être comme une rédemption (l'essai s'achève sur une tonalité messianique), en tout cas comme une tentative de « réconciliation ». Or, c'est la raison pour laquelle cet essai nous intéresse particulièrement, Derrida souligne le vocabulaire généalogique, l'allusion à « la transmission d'une semence parentale » (DERRIDA 1985: 8), la présence de la métaphore de la parenté et de la famille qui sous-tend ce texte. Dans ce cas, le mythe de Babel pourrait bien être un sous-texte crucial de l'essai de Benjamin, ce qui nous permettrait de transposer ses réflexions sur la « parenté des langues » à une réflexion plus politique qui rejoindrait les préoccupations de Derrida sur l'hospitalité et la communauté, dans la veine de *Politiques de l'amitié*. Dans ce cas, nous pourrions alors lire cet essai comme une nouvelle conception de la « parenté » et de « l'étrangeté » et comprendre la dette non plus comme unilatérale mais comme réciproque. Le déplacement opéré par Benjamin sur la compréhension habituelle du lien entre original et traduction permettrait en effet une déconstruction du code « généalogiste ou parental » (DERRIDA 1985: 10) qui sous-tend de manière métaphorique la plupart des communautés politiques modernes. Nous aimerions donc montrer la fécondité politique du texte de Benjamin et la fortune qu'il trouve dans la lecture derridienne.

W. Benjamin commence tout d'abord par s'en prendre au préjugé courant qui voudrait que la traduction ait une vocation de communication et qu'elle soit purement utilitariste. Elle serait « faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original » (BENJAMIN 2000: 244). Elle aurait donc pour mission de faire circuler l'œuvre, de la transmettre, intacte, comme un bien de consommation en circulation dans le marché. Ce préjugé est lié à un autre, qui voudrait que l'on restitue le « sens » de l'œuvre, compris comme un « contenu » distinct du langage, figé par l'autorité de la

traduction et transmissible comme tel. Au contraire, Benjamin choisit de déplacer la conception conservatrice de la traduction (respecter l'autorité de l'original en la transmettant tel quel) en la concevant comme un travail porté sur la forme. Pour expliciter son propos, Benjamin forge la notion de « traductibilité », le potentiel traductible de l'original qui donnerait sa loi à la traduction et qui n'est pas réductible à un contenu « véhiculable ». C'est ainsi que Derrida lit la traduction comme un contrat engageant original et traduction. Mais pas n'importe quelle sorte de contrat. Toute sa complexité tient à la notion de *traductibilité*, qu'il nous revient d'examiner. Cette question a deux significations. La première, celle de savoir si l'œuvre pourra un jour trouver un traducteur à sa hauteur. La deuxième, qui nous intéresse plus par son caractère apodictique, celle de savoir si l'œuvre appelle la traduction. Il faut comprendre ce concept de *traductibilité* non comme quelque chose d'essentiel à l'œuvre, de faisable par l'homme, mais comme quelque chose de *réalisable*, même si ce n'est que par la divinité, même si dans toute la rigueur du concept de traduction, les œuvres étaient *intraductibles* pour les hommes. Même si la traduction ne signifie rien pour l'original, elle lui est intimement corrélée. C'est alors que Benjamin met en place un réseau de métaphores d'apparence vitaliste mais dont on verra bientôt qu'elles sont l'objet d'un retournement. La traduction procède moins de la *vie* de l'original que de sa *survie*.

#### 4. Traduction et parenté

Derrida souligne ainsi le parallèle entre le terme allemand « *Überleben* » (survivre) et « *Übersetzen* » (traduire). Le texte original doit donc sa survie au processus de traduction, c'est-à-dire à l'intervention d'un autre et à son devenir-étranger. Quelle est donc « l'essence et la représentation de sa signification » (BENJAMIN 2000: 248) ? La finalité de la traduction consisterait à montrer « le rapport le plus intime entre les langues » (BENJAMIN 2000: 248), c'est-à-dire leur parenté, terme dont il nous faudra examiner plus loin en quel sens Benjamin l'entend et comment il le déconnecte de tout signifiant biologique. Cette parenté ne se présente en premier lieu pas comme une révélation, comme quelque chose de déjà-là mais sous la forme d'un essai, la traduction même. Elle sera représentée « en germe » ou en intensité, par cet essai qu'est la traduction. Ici se trouve la tâche du traducteur, sa dette, son contrat. Mais de quelle parenté s'agit-il réellement ? Ou plutôt, demande Benjamin, en quoi peut consister cette parenté s'il ne s'agit pas de la « transmission la plus exacte possible de la forme et du sens de l'original » (BENJAMIN 2000: 249) ? Pour Benjamin, et c'est en cela qu'on peut parler de déplacement, celle-ci ne s'exprime pas en terme de copie exacte (donc en terme de reproduction), ni même de ressemblance (qu'il considère superficielle) entre deux textes. La survie consiste bien plutôt dans la *maturation*. Est-ce à dire le processus qui conduirait jusqu'à un stade final, la réconciliation des langues ? Si l'original survit dans la langue de l'écrivain, la traduction elle, subit la péremption du langage dans lequel elle est écrite, qui mute incessamment. Elle n'est donc pas, toujours en filant la métaphore généalogique, la « stérile équation de deux langues mortes ». Au contraire, l'idée de survie prédomine. La traduction vient vivifier l'original. En ce sens, comme le fait remarquer Derrida, ce n'est pas seulement la traduction qui est endettée envers l'original. Celui-ci

appelle également la traduction, afin de trouver une nouvelle vie, en concordance avec l'historicité de la langue et des peuples. Il y a donc un lien de réciprocité entre les deux textes et en réalité « l'original est le premier débiteur » (DERRIDA 1985: 14). D'après l'interprétation de Derrida en effet, dans l'épisode de la Tour de Babel, non seulement les familles sémites font usage de la traduction pour se comprendre entre elles, mais Dieu le Père lui est également redevable, lui dont le nom « Babel » doit être traduit par « confusion » pour être entendu. La loi de Dieu demande donc à être traduite pour être entendue, d'une traduction sans cesse réactualisée en fonction de l'historicité des peuples.

### **5. Visée des langues et réconciliation**

Qu'est donc alors la traduction, si elle n'est pas une stérile équation entre deux langues ? Quel contrat de mariage, pour reprendre la métaphore derridienne, précède à son enfantement ? Pour Benjamin, la parenté ne consiste en aucun cas en une ressemblance d'ordre « génétique ». Elle réside au contraire toute entière dans l'ajustement des différentes « visées » d'une langue. Si ce mode de visé est différent dans chaque langue pour un même signifiant, la traduction qui fait ressortir la parenté des langues permet de les compléter afin de « constituer le visé » (BENJAMIN 2000: 251). Les langues prises une à une sont irrémédiablement incomplètes, « imparfaites en cela que plusieurs » selon la célèbre expression de Mallarmé dans *Crise de Vers*. Mais lorsque la traduction s'efforce d'harmoniser (et non d'assimiler) les langues entre elles, donc d'ajuster leur mode de visée (tout en les maintenant chacune dans leur singularité) pour constituer *le visé*, dans une mutation constante, alors elle tend vers le « pur langage » c'est-à-dire non pas un langage universel à la Leibniz, mais vers « la langue même comme événement babélien (...) mais l'être-langue de la langue, cette unité *sans aucune identité à soi* qui fait qu'il y a des langues et que ce sont des langues » (DERRIDA 1985: 26). Il s'agit donc d'une unité qui permet à la différence et à la pluralité d'exister. Telle serait la réconciliation promise dans le langage pur. La traduction permet de faire croître le langage, de l'amplifier et non de le conserver, pour tendre à la réconciliation interdite des langues. Pour tendre à cet intouchable de la traduction.

Comment s'y prend-t-elle ? Benjamin use d'une métaphore afin de mieux faire comprendre le rapport entre la traduction et l'original. Alors que ce dernier est plongé dans la forêt langagière, se bat avec sa propre langue pour faire sens mais ne la considère jamais comme telle, la traduction elle, a un pas de recul en plus, elle se trouve hors de la forêt et « sans y pénétrer, y fait résonner l'original, au seul endroit chaque fois où elle peut faire entendre l'écho d'une œuvre écrite dans une langue étrangère » (BENJAMIN 2000: 254). Elle réinscrit donc cette œuvre d'art originale et son propre langage dans un contexte plus global, celui de la multiplicité des langues babéliennes. La traduction n'est plus pensée sur le mode de la copie donc de la « restitution », c'est-à-dire de l'assimilation et de l'intériorisation d'une autorité et d'une tradition, mais sur le mode plus complexe de l'écho. Ce dernier fonctionne par réflexion d'un son sur une paroi, qui peut tout aussi bien être atténué, distordu ou déformé. Il faut donc tendre l'oreille et laisser l'original résonner sans tenter de le réduire à soi. Le sens du texte, même classique, n'est pas immuable, il est sujet à

mutation, à réactualisation dans le présent du traducteur, qui peut se l'approprier et qui doit « réfléchir » (à la manière du son) l'œuvre dans sa propre langue.

Le langage de l'œuvre originale peut alors à la fois être considéré dans sa singularité et participer de l'harmonie des langues entre elles, ce que Benjamin illustre à l'aide d'une seconde métaphore. Il s'agit de la reconstitution d'un vase brisé, comme le ferait un archéologue. Afin de reconstituer le tout, il faut non pas que les morceaux soient exactement semblables mais plutôt qu'ils

s'accordent dans les plus petits détails (...) 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 reconnaissable comme fragment d'un même vase (BENJAMIN 2000: 257).

La langue de traduction doit donc écouter la langue-à-traduire et faire résonner en elle, à la manière d'un écho, le mode de visée de l'original afin de l'ajuster harmonieusement avec sa propre visée. Cela n'est pas sans rappeler la phrase de Derrida citée par Gayatri Spivak dans *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (SPIVAK 2009) à propos de la tendance du Sujet européen à produire un autre homogène, qui consoliderait son propre statut. Le philosophe adresse au contraire « une demande au tout autre de faire délirer la voix intérieure qui est la voix de l'autre en nous » (DERRIDA 1983: 33). Ce serait cela se faire le pur écho de l'original pour le traducteur. Respecter cette éthique de l'hospitalité. La traduction doit exprimer, nous dit Benjamin, « le grand désir d'une complémentarité entre les langues » (BENJAMIN 2000: 257). Toucher cet au-delà du communicable qui réside dans toute œuvre. Accompagner le mouvement même des langues qui tendent au pur langage. Ou comme le dit Benjamin, filant la métaphore de la dette,

racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, libérer en le transposant le pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur. Pour l'amour du pur langage, il brise les barrières vermoulues de sa propre langue (BENJAMIN 2000: 259).

C'est donc pour accueillir ce langage-à-traduire qu'il élargit les barrières de sa langue, qui sont plastiques de par son incessante mutation. Le « pur langage » est « exilé » dans la langue-à-traduire, il implore donc la traduction. Il est le débiteur du traducteur, qui est son libérateur. Il l'accueille et le laisse suivre son mouvement, sa trajectoire, tout en suivant également la sienne propre et en ne touchant l'original qu'à la manière de la tangente à une droite, c'est-à-dire de manière extrêmement fugitive.

Comme le fait remarquer fort à propos Derrida, c'est donc la traduction qui scelle cette parenté, cette affinité entre les langues, « alliance scellée par le contrat de traduction » (DERRIDA 1985: 22). Il n'est pas certain que la parenté et la familiarité entre les langues existe *avant* la traduction. C'est exactement pour cette raison que Derrida peut parler, comme nous l'avions évoqué plus haut, de déplacement des métaphores vitalistes, génétiques ou familiaristes dans la philosophie du langage benjaminienne. Il n'est pas sûr, suite à ce développement, que « nous sachions ce que signifie vie et 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 (DERRIDA 1985: 22). C'est donc la traduction qui, faisant l'effort de faire résonner la langue originale en soi, pour tendre vers le langage pur, l'être-de-la-langue, crée une familiarité, une « famille » entre les langues. Benjamin, dans la lecture qu'en fait Derrida, sépare donc la notion de famille de tout naturalisme et de tout lien biologique ou génétique.

## 6. Contrat et politique

La traduction est donc bien plutôt un pacte, un contrat liant les langues entre elles, assurant sa possibilité même. Il s'agit d'un contrat originaire garantissant la possibilité de tous les contrats, qui nécessitent tous, d'une manière ou d'une autre, une traduction. Si dans l'original, le rapport entre contenu et langage est celui du rapport entre un fruit et sa peau, c'est-à-dire quelque chose d'extrêmement ajusté, de presque impossible à désolidariser et de « naturel », dans la traduction on peut le comparer avec les « larges plis » que feraient un manteau royal sur le corps du roi (BENJAMIN 2000: 252). La métaphore fait d'emblée signe vers le politique. Le corps du roi, c'est le corps souverain, celui de la loi et du droit, et le manteau en est le symbole. Mais il n'est pas parfaitement ajusté, il est plus ample que le corps « naturel » du souverain, il l'enrobe et le re-présente comme loi et comme droit. De même, la traduction enrobe le corps naturel de l'original, l'amplifie de manière artificielle, re-présente sa propre possibilité et par là fonde toute possibilité de traduction. Celle-ci semble donc bien avoir un rapport avec la loi, le droit et la politique. Dieu refuse par la tour de Babel l'existence d'une langue unique, pour un peuple unique. Il refuse donc le repli communiel afin de disperser les peuples et les idiomes autour de la terre. Sa loi, pour être comprise, devra être traduite. La Tour de Babel s'élève donc contre ce schème de l'Un en politique dont parle H. Arendt, c'est-à-dire contre le fantasme communiel d'un peuple qu'on retrouve comme schème déterminant dans les totalitarismes et comme schème partiel dans les démocraties<sup>5</sup>. La traduction n'est rien d'autre que cet essai, cette visée d'atteindre une réconciliation des langues, une communauté originaire, sans pour autant les faire fusionner. Elle agit comme un message d'espoir vers lequel tendre.

Si la traduction est un contrat, il faut en effet souligner qu'il s'agit d'un contrat entre deux langues étrangères l'une à l'autre. Un contrat signant la traductibilité d'une langue à l'autre, *des* langues aux autres. Selon quelles règles ? Benjamin se réfère à Rudolf Panwitz, un écrivain allemand aux influences nietzschéennes :

Nos traductions partent d'un faux principe voulant germaniser le sanscrit (...) au lieu de sanscritiser l'allemand (...) l'erreur fondamentale du traducteur est de conserver l'état contingent de sa propre langue au lieu de la soumettre à la puissante action de la langue étrangère (...) on n'imagine pas jusqu'à quel degré une langue peut se transformer, à quel point de langue à langue il n'y a guère plus de différence que de dialecte à dialecte (PANWITZ 1917: 240-242).

---

<sup>5</sup> Il y a ici un écho possible avec la vision de l'être-ensemble politique des singularités et la création du monde commun arendtien. A ce sujet, voir TASSIN, Etienne (1999) *Le trésor perdu. Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris.

Il y a donc ici l'exigence de s'abandonner à l'autre, de faire « délirer la voix [puissante] de l'autre qui est en nous », sans craindre de se perdre soi-même puisque la traduction contribue elle-même puissamment à l'accroissement du langage, c'est-à-dire du *factum loquendi*. Nous retrouvons ici la thématique évoquée plus haut à propos de l'argot, des langues envisagées comme des dialectes. Il semble que ce soit seulement à cette condition que le contrat de « traductibilité » soit possible. En effet, comme nous l'avons souligné plus haut, la parenté entre les langues n'est pas donnée. Elle est seulement redevable de l'effort de traduction.

Cependant, comme le relève Benjamin à la fin de son texte, cette harmonisation des deux langues n'est pas sans danger. Si restituer le sens n'est pas le but visé par la traduction, si l'harmonie des deux langues ne doit effleurer le sens qu'à la manière d'une tangente passant par une droite, une harmonie complète telle que celle d'Hölderlin avec la langue de Sophocle risque bien de faire tomber le sens « de précipice en précipice, jusqu'à risquer de se perdre dans les gouffres sans fond de la langue » (BENJAMIN 2000: 261). Il est possible de se perdre entre deux langues et d'aboutir au silence, à l'aporie, voire à la folie, dans le combat que mènent pur langage et sens<sup>6</sup>. Il n'y a que dans le texte sacré que les deux sont réconciliés pour de bon, qu'ils sont absolument solidaires l'un de l'autre, incarnant ainsi la traduction idéale. La littérature est alors « débarrassée » du corset du sens, elle se fait « pur langage ». Le texte sacré se présente donc comme la limite de toute traduction, la ligne idéale vers laquelle chaque traducteur doit tendre, qu'on pourrait - pour reprendre le concept derridien « d'hospitalité inconditionnelle » (DERRIDA 1997) - nommer « traduction inconditionnelle ». On comprend mieux dès lors que ce concept de « pur langage » benjaminien ait trouvé fortune dans la tension conditionnel-inconditionnel, grand leitmotiv de la plupart des textes politiques de Derrida.

## **7. Philosophie benjaminienne du langage, droit et violence**

Derrida ne cessera en effet d'avoir recours à la philosophie benjaminienne du langage tout au long de ses réflexions relevant de la philosophie politique et de la philosophie du droit. Ainsi, il reprendra de manière allusive cette question de la conception benjaminienne du langage en faisant référence au texte *La tâche du traducteur* dans son livre *Force de loi* (DERRIDA 1994) paru en 1994 soit près de 10 ans plus tard que *Des tours de Babel*. Ce texte se penche sur les rapports entre violence, droit et justice, en partant de l'essai *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin. Derrida en arrive à la question benjaminienne de l'existence possible d'une toute autre violence, une violence pure, qui différerait des couples complices violence fondatrice/violence conservatrice du droit. Les concepts clefs qui lui ont permis jusqu'ici d'évoquer ces deux violences, qui entretiennent d'étroits rapports avec le droit, sont ceux de « moyen » et de « fin ». En définitive, souligne Benjamin, le

---

<sup>6</sup> Par sens on entend ici communication, une traduction qui serait envisagée classiquement de manière utilitariste.

dogme fondamental de ces théories juridiques reste l'idée de « moyens légitimes permettant d'atteindre des fins justes » (BENJAMIN 2000: 233).

Or se demande-t-il, que se passerait-il si une violence utilisant des moyens justes entrerait en conflit « inexpiable » avec des fins justes ? Comme il l'écrit plus haut, « toute idée d'un accomplissement des tâches humaines (...) reste irréalisable si l'on écarte totalement et par principe toute violence » (BENJAMIN 2000: 233). Quoiqu'il arrive, il apparaît donc difficile de liquider la violence. Mais ne peut-on pas imaginer, en vertu de la question posée ci-avant, une sorte de violence qui serait débarrassée d'un quelconque rapport de moyen (façon juridique d'envisager la violence) par rapport aux fins et qui entretiendrait avec elles de tout autres rapports ? C'est cette question qui permet à Benjamin dans la phrase suivante de mettre en lumière la singulière expérience qui correspond au caractère finalement indécidable de tout droit. Celui-ci ne peut décider réellement de la légitimité des moyens en vue des fins. Or quel est l'élément qui lui permet de passer de la question d'une violence débarrassée de tout rapport de moyen avec des fins à la conclusion d'une indécidabilité du droit ? L'élément réside dans la parenthèse qui suit, sur laquelle insiste Derrida.

Cette parenthèse évoque, comme en passant, une analogie entre le problème de la violence, du droit, et celui du langage, puisqu'il déclare que cette indécidabilité apparemment sans issue n'est pas sans rappeler « l'impossibilité où se trouvent les langues naissantes de décider de façon concluante sur le « correct » et le « faux » (BENJAMIN 2000: 233). Le signe linguistique ne peut être moyen au service d'une fin, il ne doit pas être envisagé comme « communicable » comme nous l'avons vu plus haut dans le problème de la traduction, c'est-à-dire comme faisant circuler un sens déjà fixe, d'une langue à l'autre. Il doit à peine effleurer le sens, tout comme la violence devrait à peine effleurer l'idée de moyen légitime en vue d'une fin. Il doit tendre à l'idéal du texte sacré où les deux langues ne font qu'une, ne sont que pur langage débarrassées du « corset du sens ». De la même façon, la violence doit tendre à cet idéal d'une pure violence, débarrassée du droit et alors nécessairement divine :

Ce qui décide, en effet, de la légitimité des moyens et de la justification des fins, ce n'est jamais la raison mais, pour la première, une violence qui a le caractère d'un destin et, pour la seconde, Dieu lui-même (BENJAMIN 2000: 233).

Tout comme la traduction ne devait pas être une froide copie de l'original, mais devait placer son idéal au de-là des langages particuliers, afin de tendre au modèle du texte sacré débarrassé de son rapport au langage, la violence doit également se placer au-dessus de la raison, qui n'est pas réellement au fondement de la décision souveraine<sup>7</sup>, comme l'a montré Benjamin précédemment. Celle-ci ne fait que s'approprier la violence à travers l'État pour des raisons tautologiques de conservation du pouvoir.

---

<sup>7</sup> Sur cette question de l'irrationalité de la décision souveraine, voir également DERRIDA, Jacques (2001), *La bête et le souverain*, Paris, Édition Galilée, Tome I, dont les principaux interlocuteurs, sur la question du décisionisme, sont W.Benjamin et C.Schmitt.

La « pure violence » au contraire ressort du divin, qui décide de la justification des fins, en un « autre, tout autre fondement mystique de l'autorité » (DERRIDA 1994: 119). Des fins que l'usage commun fait imaginer comme « celles d'un droit possible », c'est-à-dire qui seraient universalisables. Mais chaque situation est pour Benjamin, unique et ne peut donc universaliser ses fins. La violence telle que l'envisage Benjamin, débarrassée du droit, serait pure manifestation. Comme dans la colère, qui montre que le langage, tout comme la violence, avant d'être une médiation, est une manifestation, une épiphanie. La visée de la traduction, la « pure langue » doit nous permettre par analogie, et dans sa critique d'une vision utilitariste du langage, de penser cette « pure violence ». Celle-ci ressort de la justice divine et est débarrassée de toute problématique utilitaire, contrairement au rôle qu'elle joue dans le droit, où elle est essentiellement liée au pouvoir, à sa conservation et au maintien d'un ordre territorial et sécuritaire. Au contraire, comprise de manière « pure », elle serait dans ce cas la prérogative de la divinité. Elle apparaît alors selon la modalité de la manifestation, qui s'oppose à la décision entendue dans un sens schmittien, pour la transcender et montrer le caractère toujours indécidable, fini, de tous les problèmes de droit. Dans la mesure où la violence pure est destitutrice du droit, toute communauté politique doit envisager, au moins comme son idéal, en analogie avec la traduction idéale qui réconcilierait la visée de toutes les langues en un « pur langage », un dépassement du droit et de la violence conservatrice de droit, pour tendre vers la pure violence, qui en tant que manifestation empêcherait toute institution cristallisable en un droit conservateur.

## 8. Conclusion

Au terme de cet article, nous espérons avoir montré l'influence de la philosophie du langage de W. Benjamin sur J. Derrida, dont l'intérêt se cristallise tout d'abord autour de la question de la traduction. Celle-ci permet à Derrida, non seulement de rejouer la tension entre conditionnel et inconditionnel à travers la conception non-communicationnelle et non-utilitariste de la traduction par Benjamin, mais également de nouer ensemble les thèmes qui sont les leitmotifs de son œuvre de philosophie politique, notamment la question de la violence et de sa relation au droit et à l'étranger.

Mais surtout, le texte de Benjamin *La tâche du traducteur* lui permet de reconduire la question qu'il se posait tout au long de son ouvrage *Politiques de l'amitié*, à savoir, comment peut-on penser un lien entre membres d'une communauté qui n'obéirait pas au schème familialiste, à la métaphore naturaliste du semblable, du frère ? Derrida répond à cette question en partant de l'hypothèse du mythe de Babel comme sous-texte de *La tâche du traducteur de Benjamin*. Le pur langage serait en ce sens le langage d'avant la confusion babélique, à la fois donc l'interdit et l'inatteignable mais en même temps la nostalgie et le point d'unification de la visée de chaque langue particulière, qui deviennent de ce point de vue seulement les dialectes de ce « pur langage » d'avant Babel. Le problème de la conception « naturaliste » des langues nationales étaient, comme le souligne largement J. Derrida dans son ouvrage *Politiques de l'amitié*, la métaphore du nom du père, qui faisait de chaque communauté des communautés de frères, inassimilables les unes avec les autres. Cependant, dans la mesure où l'unification, la visée des langues est un point aveugle,

interdit par Dieu, dans la mesure où ce « pur langage » ne sera jamais dit mais nécessite la traduction, cela fait de Dieu<sup>8</sup> tout à la fois le créateur mais également le débiteur de la traduction, puisque sa loi, dès lors qu'il a placé le pur langage sous le signe de l'interdit en rendant les langues plurielles, exige d'être traduite. Dieu, en tant qu'il garantit l'intraductibilité de ce pur langage, garantit en même temps le statut de dialectes des langues particulières, qui ne peuvent que viser le pur langage, sans espérer l'atteindre. La traduction permet de faire converger les visées, sous le mode non de la copie ou de l'assimilation d'une langue par une autre, mais sur le mode de l'écho, sans pour autant jamais espérer que cette convergence excédera le pur langage, qui reste préservé par le sceau de l'interdiction. De là découle l'éthique de la traduction benjaminienne, qui peut ouvrir des pistes intéressantes concernant une pensée de la communauté dont la tendance actuelle est à la globalisation. Cette éthique exige de faire résonner la langue étrangère en soi et non de la ramener à soi, afin de rendre les langues complémentaires et non semblables. Afin de les faire tendre à cette communauté idéale des peuples pré-babéliens, dont la fusion, de par l'interdiction divine, est atopique, introuvable. Elle oblige donc en cela les langues et les peuples à effectuer ce perpétuel mouvement, cette perpétuelle tension qu'est la traduction, entre idéal de fusions des langues « imparfaites en cela que plusieurs » et célébration de leur pluralité sur le mode de l'écho et de la visée.

## Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio (2002), *Moyens sans fins*, Paris, Édition Payot & Rivage.

BENJAMIN, Walter (2000), *Œuvres I*, Paris, Editions Gallimard.

DERRIDA, Jacques (1997), *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy.

DERRIDA Jacques (1994-2000), *Force de loi*, Paris, Édition Galilée.

DERRIDA, Jacques (1985), *Difference in translation*, Cornell University Press, éd. Joseph Graham. [http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/tours\\_babel.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/tours_babel.htm)

DERRIDA, Jacques (1983), *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée.

PANWITZ, Rudolf (1917), *Werke t. II, Die Krisis der europaischen Kultur*, Nuremberg, Carl.

SPIVAK, Gayatri (2009), *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam.

---

<sup>8</sup> Tout comme l'hôte dans *De la traduction* est tout à la fois le créateur mais également le débiteur de l'étranger à qui il offre l'hospitalité, en tant que l'hôte est prisonnier de son ipséité, de son chez-soi et qu'il attend l'étranger sur le pas de sa porte. Derrida souligne donc la réciprocité de l'hospitalité, l'hôte est tout aussi bien otage de la venue de l'étranger que l'étranger de la venue de l'hôte.