

Francine Kaufmann

WALTER BENJAMIN ET LA TRADUCTION COMME OEUVRE MESSIANIQUE

UNE LECTURE JUIVE

« On peut lire tout un pan de l'œuvre de Benjamin comme un unique et subtil livre des passages du religieux au politique et du politique au religieux. Le messianique en est le chiffre, comme on sait. Mais au moins autant comme « messianisation » des textes et des pratiques, c'est-à-dire comme paradigme herméneutique et politique, que comme force pratico-historique proprement dite » (Gérard Bensussan)¹.

Dans son dernier livre sur *L'aventure du langage – l'alliance de la parole dans la pensée juive* (2003), Benjamin Gross évoque plusieurs grandes figures de la philosophie juive allemande qui évoluaient dans le Berlin de l'après guerre. Parmi leurs principaux thèmes, on trouve une réflexion sur le langage, nourrie par une approche juive. Ainsi, dans un chapitre consacré à Franz Rosenzweig sous le titre : « Le judaïsme comme fondement d'une théorie du langage », Gross montre que l'auteur de *L'Etoile de la Rédemption*² opposait la fonction du langage dans la tradition juive à celle de la pensée dans la philosophie occidentale. A la même époque, Martin Buber développait sa philosophie dialogale et Guershom Scholem son histoire du messianisme juif et de la Kabbale. Walter Benjamin, critique et philosophe, est évoqué en notes³. Il est vrai que si Rosenzweig, Buber et Scholem sont considérés comme faisant partie intégrante de l'intelligentsia juive et occupent une place incontestée dans l'histoire de la philosophie juive en général et de la philosophie juive du langage en particulier, ce n'est que récemment que Benjamin y est peu à peu intégré, notamment depuis la publication de l'ouvrage de Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire* (1992) qui associe dans une même étude Rosenzweig, Scholem et Benjamin, soulignant leur approche parallèle bien que différente de l'Histoire (et du langage) comme utopie messianique⁴.

Né à Berlin en 1892 dans une famille juive assimilée, exilé en France à l'avènement d'Hitler, Walter Benjamin se suicida à Port-Bou en 1940, de crainte d'être livré aux nazis par les passeurs qui devaient l'introduire en Espagne. Mais au-delà de cette fin tragique qui le lie indissolublement au destin juif, c'est son intérêt passionné pour la pensée et la littérature juives qui l'inscrit dans une filiation spirituelle indéniable. Reconnu aujourd'hui comme l'un des esprits les plus féconds et les plus originaux de son temps, il est devenu une référence

incontournable dans bien des domaines : philosophie, critique littéraire, critique d'art, et même traductologie grâce à un texte fondateur : *Die Aufgabe des Übersetzers*, « La tâche du traducteur », paru en octobre 1923, en introduction à sa traduction des *Tableaux parisiens* de Baudelaire. Son ami Gershom Scholem estimait que ce texte « représente une sorte de point culminant de la période où il manifeste une orientation franchement théologique en matière de philosophie du langage. Il attachait une importance particulière à ces quelques pages car il y voyait quelque chose comme son credo personnel » (Scholem 1981, p. 142).

Nous démontrerons, dans un prochain article, comment cette philosophie du langage a été profondément influencée par la mystique juive du langage, notamment la Kabbale, dont Scholem et Benjamin ne cessaient de s'entretenir au moment de l'écriture de ce texte. Contentons-nous de préciser ici que « La tâche du traducteur » s'inscrit dans une démarche qui conduit Benjamin à rechercher un « pur langage » (*reine Sprache*) non plus dans la nostalgie de la langue adamique, langage unique de l'humanité « brouillé » à Babel, mais dans une langue épurée, résultat d'un processus historique de régénération « messianique » qui s'effectue par le travail des poètes, et plus particulièrement par celui des traducteurs (Cf. Mosès, 1992, p. 102 et 104-105).

Nous tenterons ici de nous livrer à une étude de texte qui éclairera l'essai sur la traduction sous le seul prisme d'une certaine tradition mystique juive. Si cette approche risque de sembler partielle voire partiale à certains, souvenons-nous que Benjamin écrivait, en 1931 : « Jamais je n'ai pu chercher et penser autrement que dans un sens, si j'ose ainsi parler, théologique, c'est-à-dire conformément à la tradition talmudique des 49 degrés de signification de chaque passage de la Thora »⁵.

Qu'on veuille bien considérer notre contribution comme un coup de projecteur dirigé sur l'une des facettes de l'œuvre, focalisé sur l'un des 49 degrés de lecture de ce texte qui a déjà donné lieu à des dizaines d'éclairages différents, chacun tout aussi légitime.

1. LA TÂCHE DU TRADUCTEUR SELON WALTER BENJAMIN

Nous venons d'affirmer que « La tâche du traducteur » consiste à faire émerger une langue idéale, une langue bien humaine mais en devenir, en manque, qui germe et mûrit à partir de « la semence enfouie d'un langage supérieur », qui ne coïncide pas avec la langue divine de l'origine (en hébreu : *lechone ha-kodèch*), la « langue du sacré », celle qui a présidé à la

Création du monde. Pour Walter Benjamin, la quête, ou « nostalgie » (*Sehnsucht*), porte non pas sur un état archaïque situé dans un passé idéalisé, mais elle se projette dans l'histoire. Ayant bénéficié d'une Révélation (*Offenbarung*), elle utilise le vecteur de la traduction pour aller de l'avant, s'éloigner (*entfernen*), faire germer, par la « croissance sacrée» (*heilige Wachstum*) de l'ensemble des langues, les graines qui après maturation engendreront, au « terme messianique de leur histoire » la *reine Sprache*, la pure langue ou « pur langage » :

*So lange bleibt es in den Sprachen verborgen. Wenn aber diese derart bis **ans messianische Ende** ihrer Geschichte wachsen, so ist es die Übersetzung , welche am ewigen Fortleben der Werke und am unendlichen Aufleben der Sprachen sich entzündet, immer von neuem die Probe auf jenes **heilige Wachstum** der Sprache zu machen : wie weit ihr Verborgenes von der **Offenbarung** entfernt sei, wie gegenwärtig es im Wissen um diese Entfernung werden mag (p. 14).*

Jusque là, il (le 'visé') reste caché dans la langue. Mais lorsque dans leur croissance celles-ci touchent au **terme messianique** de leur histoire, c'est à la traduction dont la flamme se nourrit à la **survivance éternelle** (*ewigen Fortleben*) des œuvres et au **renouveau infini** (*unendlichen Aufleben*) des langues, qu'il appartient de faire constamment la preuve de cette **croissance sacrée** (*heilige Wachstum*) des langues : combien loin de la **révélation** (*Offenbarung*) se tient ce qu'elles cachent, combien actuel peut-il devenir dans le savoir de cet éloignement » (trad. Nouss, 1989, p. 19-20)⁶.

Les traductions seules permettent à l'original de continuer à vivre et aux langues de se renouveler (trois verbes sont employés dans l'ensemble du texte : *überleben*, continuer à vivre, survivre, mais aussi *fortleben*, durer, et *aufleben* : se renouveler). Mais elles n'ont pas pour objet de « recomposer » un original « parfait », de reconstituer une langue divine et originelle, aujourd'hui silencieuse, ni même de retrouver la langue (déjà humaine) de la Révélation dont elles ne cessent au contraire de s'éloigner. Derrida l'avait bien compris qui, analysant ce texte parlait de logique 'séminale' et remarquait : « 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 sans faute, plein, complet, total, identique à soi » (Derrida, 1987, p. 222).

Dans la célèbre métaphore de l'amphore, l'original coexiste à côté de ses traductions, fragments d'un même ensemble qui, une fois accolés, restent discernables comme parties d'un tout :

Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der Eigenen Sprache sich an bilden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen (p. 18).

En effet, de même que les débris d'une amphore, pour être réassemblés, doivent correspondre les uns aux autres dans les plus petits détails, sans être pour autant identiques, ainsi la traduction, au lieu de se mouler sur le sens de l'original, doit-elle plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, reproduire son mode de viser dans la forme de sa propre langue, de telle façon qu'à l'instar des débris formant les fragments d'une même amphore, original et traduction deviennent reconnaissables comme les fragments d'un langage supérieur. (Traduction Nous, 1997, p. 24)⁷.

Les exégètes de Benjamin savent aujourd'hui que ce passage porte l'empreinte de la kabbale lourianique. Il fait référence à la « brisure des vases » (*chevirath hakèlim*) qui enfermaient la lumière originelle, rétractée dans les dix *sephiroth* (dix 'sphères' spirituelles). Il évoque la nécessité d'effectuer un *tikkoun* (une « Réparation/Rédemption) en recherchant à travers le monde les *nitsotsoth* (les étincelles) dispersées, mêlées aux *kelipoth* (les écorces de matière), pour les rassembler, pour les délivrer, dans un « mouvement d'amour ».

C'est ainsi qu'il faut comprendre, à notre avis, cette phrase de Walter Benjamin sur la tâche du traducteur :

Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers (p. 19).

Rédimer dans sa propre langue ce pur langage, exilé dans la langue étrangère, le libérer par la réécriture de sa captivité dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur (trad. Nous, p. 26).

En d'autres termes, il appartient au traducteur d'effectuer le *tikkoun* qui produira la Rédemption (*erlösung*). Il lui appartient de libérer les « étincelles » de la pure langue, exilées (*im fremde gebannt*), prisonnières (*gefangene*) dans les *kelipoth*, l'écorce des œuvres, les textes de chaque langue particulière et qui, libérées, permettront d'engendrer la « langue de vérité », la « vraie langue » (*diese Sprache der Wahrheit – die Wahre Sprache*)⁸.

La traduction n'est donc pas tant un travail sur les textes qu'un travail sur les langues. La véritable tâche/mission/vocation de la traduction consiste à véhiculer ce qui est « intraduisible », c'est-à-dire, ce que la langue d'arrivée n'avait jamais exprimé auparavant, tant qu'elle n'avait pas été au contact de la langue étrangère. En d'autres termes, les langues (celle de l'original et toutes celles dans lesquelles il sera traduit) s'enrichissent et se complètent. Véritable 'jeu de langues', la traduction est, selon l'expression hébraïque, un *lachone nofel 'al lachone* (« une langue qui tombe sur l'autre »)⁹, à la manière d'un hologramme ou d'une ombre chinoise, qui projettent ailleurs dans l'espace la présence d'un objet (ici la langue étrangère) inscrite sous forme d'ombre ou de relief. Elle révèle et libère la lumière de la langue étrangère qu'elle complète au lieu de la masquer, de l'oblitérer, de la supplanter, de la remplacer :

Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern läßt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen (p.18).

La vraie traduction est transparente, elle ne cache pas l'original, ne bloque pas sa lumière mais c'est le pur langage, comme renforcé par son propre médium, qu'elle fait tomber d'autant plus pleinement sur l'original (trad. Nouss, p. 25).

C'est pourquoi l'art du traducteur consiste non pas à « copier » l'original en reproduisant le sens ; dans ce cas il se contenterait de « communiquer ». De même, seul « le mauvais traducteur » croit bien faire en ramenant la langue étrangère à du connu : il germanise, (ou francise) l'étranger, maquille l'exotique. Il donne l'illusion que le texte a été créé dans la langue d'arrivée. Or « l'erreur fondamentale du traducteur est de s'en tenir à l'état aléatoire de sa propre langue, au lieu d'être animé par le mouvement puissant de la langue étrangère. (...) Il doit élargir sa propre langue grâce à la langue étrangère ». Cette dernière citation est de Rudolf Panwitz, que Benjamin considère (avec Goethe) comme le meilleur théoricien de la traduction en Allemagne¹⁰. La même approche se retrouve chez Franz Rosenzweig, (lui-même traducteur de poèmes hébraïques et, avec Buber de la Bible en allemand) : « Ce n'est que

lorsqu'une œuvre est traduite qu'elle se fait vraiment entendre et s'inscrit d'une façon indélébile dans le monde »¹¹ et : « Le traducteur se fait le porte-voix de la voix étrangère qu'il fait entendre par dessus l'abîme de l'espace et du temps. Si la voix étrangère a quelque chose à dire, il faut alors que la langue, dans le temps d'après, apparaisse autre que dans le temps d'avant » (p. 173)¹².

Si Panwitz est oublié, si Rosenzweig est encore mal reconnu en traductologie, il est indéniable que par la « canonisation » du texte de Benjamin, l'approche du romantisme allemand qui aspire à faire émerger l'étranger dans la langue s'est imposée comme l'une des voies majeures dans l'optique post-moderniste de la réflexion sur la traduction¹³. Au lieu de produire l'illusion d'un original en le re-produisant, la traduction selon Benjamin provoque la libération du « pur langage » au prix d'une violation de la langue-cible, ou, selon Derrida, « en transgressant les limites de la langue traduisante, en la transformant à son tour » (*ibid.* p. 222)¹⁴. Mais cette approche est complétée par l'approche de la mystique juive, qu'il est temps de présenter ici.

2. DIX PAROLES DIVINES, SOIXANTE-DIX LANGUES HUMAINES

Dans son essai, Walter Benjamin (comme Franz Rosenzweig) met en avant trois temps forts de l'Histoire et de l'évolution du langage : la Création (évoquée notamment par une citation transcrite en alphabet grec de *l'Evangile selon St Jean*), la Révélation et la Rédemption au terme messianique de l'histoire. Ces trois thèmes centraux de la théologie juive s'inscrivent dans sa théorie du langage, enracinés dans de nombreux textes rabbiniques.

Les premiers mots de *l'Evangile de Jean*, « Au commencement était le Logos », (insérés en grec dans son texte par Benjamin) sont d'une certaine manière une démonstration du pouvoir de la « traduction » dans le contact entre les langues : contact entre le grec et l'allemand à travers un premier contact entre le grec et l'hébreu puisque ces mots « traduisent » les premiers versets hébraïques de la *Genèse*, telle que les interprétait à la même époque la *Michna* dans le traité *Avoth V, 1* : *Be'assara ma'amaroth nivra ha'olam*, « le monde a été créé par dix paroles »... Ce que l'Evangile appelle le 'Logos' (Parole liée à la lumière et à la vie, trois thèmes récurrents dans le texte de Benjamin), ce que le français appelle : le 'Verbe'...est, en hébreu *ma'amaroth*, paroles créatrices de Dieu qui « dit » (*vayomer*) et appelle à l'être. C'est ainsi que « Dieu dit (*vayomer*) : « Que la lumière soit ». Et

la lumière fut » (*Genèse* I, 3). Les *midrachim* aboutissent au chiffre de dix Paroles en énonçant tous les versets du récit biblique de la Création où figurent le verbe « dire »¹⁵.

Le *Zohar* sur le *Lévitique* (*Vayikra*, 11b) et le midrach *Lèka'h tov* sur *Genèse* I, 1 mettent en parallèle ces dix Paroles divines (*ma'amaroth* : 'dits', de la racine *aleph, mèm, rèch*) par lesquelles le monde a été créé (avant l'apparition d'Adam) et les dix Paroles prononcées par Dieu au mont Sinaï, devant le peuple d'Israël réuni (irruption divine dans le temps historique, appelée « Révélation »), dix *devarim* ou *dibroth*, improprement traduites par : dix « commandements », de la racine *daleth, beyth, rèch* : parler, *davar* = parole, chose, événement. Or déjà Rabbi Yo'hanan disait dans le Talmud que durant la Révélation du Sinaï : « Toute parole que prononça le Tout-puissant (*hagvoura*) **se fractionna** (*nè'hèlak*) en soixante-dix langages (*lechonoth*) ». Et à l'école de Rabbi Ismaël, l'un des maîtres de l'herméneutique juive (IIème siècle), on commentait ainsi ce verset : "Ma parole n'est-elle pas comme un marteau qui fait voler en éclats le rocher ?" (*Jérémie* XXIII, 29). De même que le roc vole en éclats sous les coups du marteau, de même chaque parole que Dieu a prononcée s'est fragmentée en soixante-dix langages (*TB Chabbat* 88b).

Cette même parabole de la transmission d'un message linguistiquement éclaté au moment même où il s'énonce figure dans le *Yalkout Chimoni* (XIIIème siècle) mais avec une variante importante : « Rabbi Yo'hanan dit : Toute parole que prononça le Saint béni-soit-Il **se transforma** (*nehefa'kh*) en soixante-dix langages (*lachone*) ». Rabbi Yehochoua ben Lévy dit : "c'est comme l'homme qui frappe sur l'enclume et les étincelles (*nitsotsoth*) fusent de toutes parts"; Rabbi Yossey bar 'Hanina dit : "c'est comme l'homme qui frappe la pierre avec un marteau, et les éclats (*tsroroth*) volent de toutes parts ».

Dans la première hypothèse, l'outil et le destinataire restent « inchangés » mais du contact entre eux naît une énergie nouvelle et des 'rafales' de lumière jaillissent. Dans la seconde interprétation, l'outil fractionne la pierre en mille (ou en 'soixante-dix') éclats matériels¹⁶.

Il faut remarquer que *lachone*, en hébreu, a deux acceptions, et peut signifier : façons de dire, expression, formulation, aussi bien que langue (idiome). La parole divine est à la fois polysémique et polyglotte¹⁷. Ces deux sens apparaissent dans les interprétations données à ces textes, mais le *midrach Tanhouma* (sur *Exode*, *simane* 25, parag. 5) est univoque : « (Il est écrit : « Le peuple entier voyait les voix » ; le mot 'voix' est au pluriel. Rabbi Yo'hanan disait que toute voix sortait et se fractionnait (*nè'hèlak*) en sept voix et ces sept voix en soixante-dix langages (*lachone*) pour que toutes les nations entendent et que chaque nation entende Sa voix dans sa propre langue »¹⁸.

Nous pensons trouver là une source secondaire qui éclaire le passage de l'essai de Walter Benjamin sur les fragments de l'amphore. Certes, nous l'avons vu, la cabbale lourianique représente également la lumière primordiale, enfermée dans des *kèlim* (les « vases », les récipients) au moment du *tsimtsoum* (de la « contraction de l'Être de Dieu pour laisser place au monde). Identifiés avec les dix *sephiroth*, (elles aussi mises en relation avec les Dix paroles de la création), les *kèlim* n'ont pas tous résisté à l'intensité de la lumière et certains ont explosé. Des étincelles (*nitsotsoth* : le même mot est employé dans notre texte du Talmud et dans la Kabbale), se sont échappées des « vases brisés » et se sont dispersées « de toutes parts », à travers l'univers. En tout cas, l'idée talmudique de la parole divine se révélant à l'homme au Sinäi dans une parole (et dans un texte écrit) qui éclate en se proférant en autant de fragments qu'il existe de langues humaines (ou en autant d'éclats de lumière) a sans doute inspiré l'image kabbalistique des vases brisés aux temps de la Création. Elle éclaire l'image des fragments de l'amphore qu'il faut rassembler, des langues qu'il faut rédimer, dans la pensée benjaminienne. Les deux images ont pu coexister et Benjamin en a probablement eu connaissance avant même d'élaborer son texte.

3. SOIXANTE-DIX LANGUES, SOIXANTE-DIX PEUPLES, SOIXANTE-DIX FACETTES DE LA TORA

L'idée d'une Révélation polyphonique en soixante-dix langues (orales et écrites) se retrouve dans de nombreux textes juifs. C'est ainsi que Rachi (1040-1105) interprète le verset du *Deutéronome* I, 5 : « De l'autre côté du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse commença à expliquer (*ba'er* = clarifier) cette Torah » - Rachi : « C'est en soixante-dix langues qu'il la leur expliqua » (le *bè'our* étant compris comme induisant la traduction)¹⁹.

De même, selon Onkelos, le texte biblique écrit par Josué sur des pierres enduites de chaux (cf. *Josué* VIII, 30), conformément à l'ordre donné par Moïse (« Tu écriras sur les pierres les paroles de cette loi en les expliquant bien » (*baèr heytev*), *Deutéronome* XXV, 2-8), se lisait dans une langue et se traduisait dans les soixante-dix langues : « Vous écrirez sur les pierres toutes les paroles de cette Torah, écrit, gravé et bien expliqué, se lisant dans une langue et se traduisant dans 70 langues ». (Version araméenne du *Targoum* ; Cf. aussi *TB Sota* 36a).

Dans tous les textes cités, on trouve l'affirmation que la parole créatrice ou la parole révélée crée une réalité unique qui porte néanmoins, d'entrée de jeu, l'ensemble des virtualités de la réalité à venir. Adam a été créé unique et de lui sont nés tous les peuples. La Parole est

apparue dans une langue unique, mais qui portait simultanément en germe toutes les langues du monde. La Torah s'exprime dans une formulation unique (figée dans l'écrit), mais le texte sacré se déploie dans une infinitude de significations cachées dans sa lettre et transmises oralement, avec un système complexe de règles herméneutiques.

Il faut préciser que dans la tradition juive, le nombre 'soixante-dix' représente symboliquement l'ensemble de l'humanité²⁰, et, en général, de la pluralité. Il existe soixante-dix nations, soixante-dix langues et soixante-dix manières d'interpréter la Torah (70 « facettes » ou « visages » (*panim*) du texte révélé)²¹. La Parole divine est capable à la fois de se faire comprendre simultanément par l'ensemble des civilisations et de s'adapter à la compréhension de chaque auditeur en particulier, y compris de ceux qui ne sont pas encore nés...

C'est ce qu'exprime avec clarté Elie Benamozegh, un savant juif du XIX^e siècle :

Les soixante-dix aspects de la Torah sont peut-être à mettre en rapport avec les soixante-dix nations qui composent l'humanité. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que le nombre des nations est parallèle au nombre des langues, chaque nation correspondant à une langue. Et comme les rabbins affirment que la Torah a été promulguée dans ces soixante-dix langues, on est en droit d'admettre que les soixante-dix aspects de la Torah font pendant aux soixante-dix langues et que les langues et les aspects sont eux-mêmes en corrélation avec les soixante-dix nations. Chaque nation posséderait donc non seulement sa langue spécifique, mais en plus, un aspect particulier de la Torah²².

Chaque peuple incarne donc une certaine manière d'être homme, qui s'exprime notamment à travers sa langue, sa manière de découper et de désigner la réalité²³. C'est ce que le judaïsme exprime en disant que chaque peuple se caractérise par une *midah* (une 'qualité' qui lui est particulière) et possède son '*sar*', son ange tutélaire²⁴. Cette conception, mêlée à l'expérience tragique de l'exil du peuple d'Israël parmi les nations (la *Galouth*) va produire de nombreuses théories interprétatives pour expliquer ou justifier l'Exil, la dispersion d'Israël, surtout après le traumatisme que cause l'expulsion d'Espagne, en 1492. L'une d'elle semble inspirer directement le texte de Benjamin.

4. LA PAROLE EN EXIL DANS LES SOIXANTE-DIX LANGUES

Bien des exégètes attribuent à la *Galouth*, au-delà de son aspect punitif, une tâche positive. L'exil d'Israël à travers le monde, 'exil – châtement', pour faire payer ses fautes au peuple rebelle, mais aussi 'exil-purification' jusqu'au *Tikkoun* qui permettra le rassemblement messianique des exilés, a également pour but de faire vivre Israël à travers toutes les identités des soixante-dix nations et de ramener à Sion, à la fin des temps, toutes les « *midot* » (les caractères intrinsèques) de chaque nation, y compris leurs cultures et leurs langues, voire leurs mélodies... Seule la dispersion des exilés à travers l'espace et le temps permet de retrouver les étincelles perdues et de les ramener, de les réunir à Sion, d'assembler les fragments de l'amphore brisée en un formidable *Tikkoun* qui aboutit aussi à une rédemption de la pure langue.

La kabbale lourianique met en relation la '*Galouth*-purification' avec le péché d'Adam :

Lorsque Adam, le premier homme, commit son péché, il porta atteinte à tous les mondes ; des étincelles saintes se sont détachées de lui, sont tombées, se sont éparpillées, emportées par les quatre vents du monde, parmi les soixante-dix nations dont chacune a pris sa part. [...] Par ses bonnes actions et ses prières, Israël les fait sortir, épurées, et monter... En vérité, Israël a été contraint de partir en *galouth* avec la *Chekhina*, dans les soixante-dix nations où sont disséminées les étincelles saintes, afin de les recueillir²⁵.

Cette conception nourrit la mystique juive, qui propose une nouvelle lecture des textes sacrés dans cette optique. Ainsi, Jacob descend en Egypte (le premier long exil d'Israël) : « Car il y a (*chever*) en Egypte » (*Genèse XLII*, 2). On traduit généralement par : « il y a du grain en Egypte », et il est vrai que la famine règne en Canaan. Mais *chever* signifie d'abord : brisure, fracture, cassure (comme dans *chevirath hakèlim* : brisure des vases).

Selon Jacob Gordin (1896-1947), qui consacre un texte fondateur à la *Galouth* et à sa fonction rédemptrice, y compris au niveau des langues, « Jacob s'est aperçu qu'il y a de la « casse » en Egypte (...) les débris du monde cassé, car des étincelles de sainteté y sont cachées dans l'obscurité » (Gordin 1995, p. 168-9). Il a dit : Allons, sous les écorces (*klipeoth*) chercher les étincelles emprisonnées, de même qu'on cherche sous l'écorce du grain la nourriture assimilable (*ibid.*). Déjà le maître 'hassidique, Dov Baer de Mezeritch (1704-1772) expliquait que Jacob avait compris « que des étincelles de sainteté étaient tombées dans la « brisure » et qu'il fallait les faire remonter par l'intermédiaire de la *Galouth*. C'est pourquoi Joseph a dit : « car c'est pour le salut que Dieu m'a envoyé » (*Genèse XLV*, 5), c'est-à-dire pour rendre la vie aux étincelles saintes en Egypte »²⁶. Gordin fait remarquer que « lorsque la

famille de Jacob entra en Egypte pour y commencer le cheminement du salut dans le monde, elle comprenait soixante-dix membres (de même que) le *Sanhedrin*, lui aussi, comprenait soixante-dix membres, ayant chacun sa spécialité, chacun « affecté » à l'une des soixante-dix nations, devant en parler la langue, en connaître la musique, la mélodie intérieure. (...) Etre élu, c'est s'identifier avec le monde entier ; telle est la *galouth* qui chante les soixante-dix langues »²⁷.

Il serait fastidieux de citer par ailleurs tous les textes qui, comme celui de Gordin (*op. cit.* p. 174) mettent en relation, par un jeu traditionnel sur les lettres et les racines, les mots *galouth* et *gueoula* (exil et rédemption). En effet si *galouth* vient de *guimel*, *lamed*, *hey* et signifie : exiler, éloigner mais aussi : dévoiler, révéler, découvrir ! (fonction qui place la *galouth* entre la Révélation et la Rédemption), la racine *guimel*, *aleph*, *lamed* signifie d'abord « libérer ». Le *goël* est, au sens premier, celui qui rachète un esclave et en fait un homme libre, qui rachète une dette (par ex. *Lévitique* XXVII, 13, 19 et 31 et *Isaïe* XLIV, 23 ou XLVIII, 20). Puis *goël* s'applique au Rédempteur, Dieu qui délivre, rachète et sauve, avant de désigner le Messie. La délivrance messianique (que les chrétiens appellent : le Salut) est la *Gueoula* (délivrance et Rédemption). Ce double sens, à la fois mystique et métaphorique, d'un Exil qui porte dans son nom même la virtualité de la Rédemption, semble inspirer la phrase de Benjamin déjà citée qui mentionne dans un même souffle l'exil et la rédemption :

Rédimer (*erlösen*) dans sa propre langue ce pur langage (*reine Sprache*), **exilé** dans la langue étrangère, le **libérer** (*zu befreien*) par la réécriture de sa captivité dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur (trad. Nouss, p. 26).

5. LA REINE SPRACHE ET LA SAFA BROURA

Quelle est donc cette *reine Sprache*, en exil dans la langue étrangère et que le traducteur délivre de son écorce et rédime en l'inscrivant dans la *midah* du génie de son propre peuple, jusqu'à ce que toutes les traductions virtuelles finissent par la purifier et l'engendrer dans un processus messianique ?

Elle semble trouver sa source dans la kabbale d'Aboulafia (dont Benjamin discute avec Scholem en 1920). Abraham Aboulafia (1240-1290) donne le primat au langage. Il conçoit la création, la Révélation et la prophétie comme déploiement du verbe divin et affirme que le prophète perçoit le discours divin « par l'intermédiaire du **langage parfait** où sont **contenues**

les soixante-dix langues»²⁸. Selon lui, cette langue est le *Lechone ha-kodèch* (littéralement : la ‘langue du sacré’, l’hébreu), matrice première de la création, dont toutes les langues humaines ont émergé : « Toute la terre avait une seule langue (*safa a’hat*) et les mêmes mots (*devarim a’hadim*). » (*Genèse XI*, 1). La plupart des commentateurs juifs de la Bible disent également qu’il s’agit de l’hébreu et mettent en relation la ‘*safa a’hat*’ (la langue unique des hommes d’avant Babel) avec la ‘*safa broua*’ (la langue claire, épurée de la fin des temps) annoncée par le prophète Sophonie. Dieu déclare en effet, par la bouche du prophète, qu’Il a résolu, au jour de sa colère, « de rassembler les nations, de rassembler les royaumes, pour répandre sur eux ma fureur [...]. Alors je transformerai (la langue des) peuples en **langue pure**, (*safa broua*) afin qu’ils invoquent tous le nom de l’Éternel, pour le servir d’un commun accord (*Sophonie III*, 8-9). La *King James* traduit : « *For then will I turn to the people a pure language, that they may all call upon the name of the LORD, to serve him with one consent* »²⁹. Cette promesse, cette annonce messianique d’une rédemption des 70 langues a peut-être inspiré à Benjamin la dénomination de la “*reine Sprache*”. D’autant plus que dans le même passage, Sophonie promet que : « Les restes d’Israël ne commettront point d’iniquité, ils ne diront *point de mensonges* et il ne se trouvera pas dans leur bouche une *langue trompeuse* » (*Sophonie III*, 13). Or Benjamin appelle aussi la *reine Sprache* : « langue de vérité, la vraie langue » : *Sprache der Wahrheit – die Wahre Sprache*³⁰.

Au-delà d’un simple emprunt ‘sémantique’, du ‘nom’ qui la désigne, la *reine Sprache* correspond, selon nous, à la *safa broua* par plus d’un trait. Ibn Ezra (1089-1164), expliquait déjà que le jour viendrait où toute la terre parlerait à nouveau une seule langue, où tous glorifieraient le nom de l’Éternel dans une langue Une, langue du sacré (l’hébreu)³¹. Citant Ibn Ezra, R. David Kimchi (Radak, 1160-1235) pense, quant à lui, qu’après la guerre de Gog et Magog, chaque peuple continuera à parler sa propre langue, mais qui sera alors « épurée » au point qu’il pourra l’utiliser pour invoquer le Dieu Un et non plus les faux dieux.

Le *Zohar* (XIII^e siècle ?) met clairement en relation la confusion des langues et la dispersion spatiale de l’humanité de la génération de Babel, avec le rassemblement des peuples et leur usage d’une langue ‘claire’ à la fin des temps³². S’appuyant sur le *Zohar*, mais aussi sur des interprétations de la kabbale lourianique, un commentateur contemporain, R. ‘Hanokh Enoch Teitelbaum (1884-1943) écrit : « A la fin des temps, après que les étincelles (*nitsotsin*) auront été triées (*yitbarerou*), le bien n’étant plus mélangé aux catégories du mal, alors la langue sera transformée en *safa broua*, qui est la langue du sacré (l’hébreu) »³³.

Cette interprétation met en relation l’adjectif *broua* avec l’un des sens de la racine du verbe (*yitbarerou*) : l’action de trier, de tamiser, de ‘séparer le bon grain de l’ivraie’. (Cette

action *-Borer-* est d'ailleurs l'un des 39 travaux interdits le chabbat)³⁴. Pour l'herméneutique juive, la langue « *broura* » est bien le renversement par Dieu (Sophonie emploie le verbe : *lahafokh* : transformer, renverser) de la langue humaine que Dieu a « embrouillée » (*balal*) à Babel. Dans le texte biblique, la racine *BLL* au sens concret signifie d'ailleurs : 'mouiller' ou 'mélanger' dans un liquide (semoule *soleth* ou pain '*hala*, généralement malaxés à l'huile, produisant une « mixture »)³⁵. A la fin des temps, la « bouillie », le « mélange », le « brouillage » des langues, qui entraîne la dispersion des peuples, trouvera son *tikkoun* dans un rassemblement des nations et un « écrémage » des langues du monde qui redeviendront à la fois vraies, pures, claires et limpides, selon les sens divers que la tradition juive a donné à un autre verset biblique : « C'est avec droiture de coeur que je vais parler, *veda'ate sefatay* (*plur.*) *barour milèlou*, et c'est la vérité pure qu'exprimeront mes lèvres" ou : « je vais m'exprimer distinctement » (*Job XXXIII, 3*)³⁶.

Dans la mystique juive, la langue purifiée de la fin des temps (*safa broura*) n'est pas simplement la restitution par Dieu de la langue unique (*safa a'hat*) des débuts de l'histoire du langage humain. C'est une langue qui a été « transformée » après diverses étapes : éclatement en soixante-dix visages, tribulations de l'exil, maturation, tamisage pour écarter les scories du langage-bavardage, (langue des apparences mensongères) ; enfin, au terme de l'Histoire, *tikkoun* où seules ont été filtrées et retenues les étincelles de vérité qui étaient captives dans chacun des langages nationaux, les éléments du pur langage.

Selon Benjamin, c'est au traducteur qu'il appartient d'effectuer le travail de « *bèroure* » qui consiste à éliminer les scories du sens inessentiel (pur objet de « communication »), de trier et sélectionner les particules de *reine Sprache* en faisant éclater les *klioth*, les écorces matérielles des diverses langues qui, mises, en contact, révèlent leur complémentarité³⁷. Chaque original d'un 'grand' texte et toutes ses traductions passées et à venir représentent ensemble les matériaux dont sont constitués les fragments de l'amphore jadis brisée. C'est ainsi qu'on peut comprendre le passage suivant, où Benjamin distingue la tâche du traducteur de la création poétique : l'Intentio du traducteur vise :

[...] une langue dans son intégralité, saisie à travers le prisme d'une œuvre d'art particulière conçue dans une langue étrangère [...] Son labeur trouve en effet sa justification dans le paradigme d'une intégration de la pluralité des langues dans une seule qui soit porteuse de vérité. [Labeur] à la faveur duquel, néanmoins, **les langues elles-mêmes en viennent à s'accorder, à se compléter et se réconcilier** dans leur mode de visée. Si, de quelque autre façon, il existe un **langage de la vérité** où les

ultimes secrets vers lesquels s'efforce toute pensée sont conservés, libres de toute tension et d'eux-mêmes voués au silence, **tel est ce langage de la vérité – le langage vrai** »³⁸.

En d'autres termes la *reine Sprache* correspond à la *safa broua*.

6. UNE TRADUCTION INTERLINÉAIRE³⁹

Au terme de cette étude, il nous apparaît que bien d'autres passages, bien des thèmes et des concepts de l'essai sur la traduction gagneraient à être éclairées par les sources juives. Peut-être y consacrerons-nous un jour un autre travail.

On ne peut néanmoins refermer cet article sans se pencher sur le dernier paragraphe du texte de Walter Benjamin, qui lui sert de conclusion. Passage touffu, étonnant, que nous tentons ici de 'paraphraser' : il évoque le 'péril originel de toute traduction', à partir de l'exemple des traductions de Hölderlin : d'abîme en abîme, le gouffre sans fond de la 'langue' risque d'y engloutir le 'sens' et de réduire le traducteur au silence, même s'il s'y trouve un point d'arrêt (ou d'ancrage : *es gibt ein Halten*). Seul le texte sacré reste traduisible car il n'est plus du tout soumis à la loi du sens qui « a cessé d'être la ligne de partage pour les flots du langage et ceux de la révélation » et ce, non « pour son propre bénéfice, mais uniquement pour celui des langues ». Il nous semble retrouver ici des images empruntées au récit de la Création du monde précédée du chaos, de l'abîme et du silence qui régnaient avant l'intervention du langage divin, alors que « La terre était informe et vide; il y avait des ténèbres à la surface de l'**abîme** et le souffle de Dieu planait à la surface des eaux » (*Genèse* I, 2). C'est alors que Dieu prononça sa première parole, créa la lumière, avant de créer une zone qui *sépare les eaux* d'en haut (ce qui est au dessus des cieux) des eaux d'en bas (v. 4). L'abîme et le partage des eaux précèdent la création de la terre et de l'homme, de même que le 'sens' sert de ligne de partage des flots entre le langage humain (« inférieur ») et celui de la Révélation (« supérieur »). Mais quand ce point d'arrêt s'annule, le texte sacré n'est plus « limité »⁴⁰, l'harmonie des langues se révèle, dans « un lien qui unit en lui langage et révélation ». (Au-delà du silence du chaos, des dix Paroles divines de la Création et des dix Paroles destinées à l'homme dans la Révélation, apparaît l'harmonie qui tend vers le terme messianique de la *safa broua*). Pour y accéder, la vraie tâche du traducteur consiste à fondre

*littéralité et liberté (qui) doivent ne faire qu'un sous la forme de la version interlinéaire. 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 interlinéaire du texte sacré est l'archétype ou l'idéal de toute traduction*⁴¹.

Cette conclusion a surpris plus d'un traductologue, stupéfait, comme Jean-René Ladamiral du « caractère totalement abrupt de l'irruption – que rien ne laissait prévoir – de l'invocation du Texte sacré, qui fait en l'occurrence figure proprement de *deus ex machina*, à la dernière ligne du texte de Benjamin (au point qu'à la première lecture, on se prend à douter qu'on ait bien compris ce qu'on vient de lire)» (Ladamiral, 1990², p. 125).

Rappelons pourtant que Walter Benjamin ne parle, tout au long de son essai, que de ces textes qui ont obtenu une « gloire » même posthume, donc des « grands textes » dont le Texte sacré est le paradigme... Il affirme, d'entrée de jeu, qu'il ne s'intéresse pas ici aux textes « pragmatiques » qui se prêtent à une simple traduction-communication du sens (inessentiel). Or Derrida l'a bien compris : le « 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 » (*op. cit.*, p. 233). L'à traduire du texte sacré n'est pas pour autant immédiatement « traduisible », mais il est « traductible » parce qu'en lui « le sens et la littéralité ne se discernent plus pour former le corps d'un événement unique, irremplaçable, intransférable, « matériellement la vérité ». Appel à la traduction : la dette, l'assignation, la tâche ne sont jamais plus impérieuses » (*ibid.* p. 234).

On a évidemment beaucoup glosé sur la signification de l'image d'une « *version interlinéaire* », dans laquelle l'original contient sa traduction virtuelle entre les lignes, dans une harmonie idéale entre liberté et littéralité. On a fait remarquer que, de toute façon aucun traducteur contemporain ne pratiquait la traduction interlinéaire et que Walter Benjamin avait recours à ce concept dans son « discours » sur la traduction, sans intention prescriptive. Il faut tout de même remarquer que ce texte introduit une traduction réalisée en allemand par Walter Benjamin des *Tableaux parisiens* de Baudelaire. Et qu'à son éditeur, il avait demandé que l'édition soit bilingue. Sans être *stricto sensu* « interlinéaire », elle s'en approchait, juxtaposant en regard l'original et sa traduction dans un dialogue entre les langues⁴².

Il suffit pourtant d'observer la manière dont le judaïsme entrelace, dans l'usage pédagogique et rituel, l'original et la traduction du texte sacré pour entrevoir ce que suggère

Benjamin : le texte hébreu reste toujours présent, oralement ou sur la page du livre, et dialogue avec les paroles qui le déploient et qui sont à la fois traduction et clarification (*bè'our*), exégèse (*parchanoute*) et développement (par exemple : *midrach*). Une page du *Pentateuque* apparaît entourée du *targoum*, la traduction araméenne d'Onkelos et de nombreux commentaires, de même que le texte du Talmud (tradition orale transmise au Sinaï comme la Torah écrite) est imprimé avec les textes de ses interprètes traditionnels. Dans le rituel synagogal, la lecture du Texte sacré s'accompagne d'une traduction orale verset par verset (au moins jusqu'au X^e – XII^e siècle, et jusqu'à ce jour, chez les juifs yéménites)⁴³. Dans la pédagogie traditionnelle, l'enfant juif apprend à lire et comprendre la Bible et les prières grâce à une traduction interlinéaire où la langue profane accompagne mot à mot la langue sacrée, dans laquelle elle s'intercale, sur la page du livre ou dans l'enseignement oral du maître⁴⁴.

Cette coprésence concrète des langues et des contextes de l'original et de la culture cible rend visible l'altérité dans un échange fécond entre les textes. Elle rend impossible l'illusion d'une traduction-copie du 'même', susceptible de masquer l'original, de lui être substitué. Au lieu de s'appropriier l'original, de l'annexer pour mieux le supplanter, on engage un dialogue où chacun sort gagnant (l'original étant 'enrichi' et complété dans une sorte de « post-maturation » prônée par Benjamin)⁴⁵. Les diverses approches proposées dans chaque traduction-interprétation provisoire et partielle sont 'transparentes', présentées en même temps que s'énonce l'original, à la fois éternel et toujours renouvelé. Comme dans l'image de l'amphore, l'original reste reconnaissable aux côtés des fragments de la forme idéale constituée par toutes les traductions virtuelles, passées et à venir, qui font progresser et se réconcilier les langues du monde...

7. LITTÉRALITÉ ET LIBERTÉ, CONSONNES ET VOYELLES, FEU NOIR SUR FEU BLANC

Mais au-delà de l'aspect concret des modalités interlinéaires de la pratique traduisante dans le judaïsme, il existe de nombreuses sources qui nourrissent une approche théorique d'une interlinéarité essentielle du texte sacré, lecture simultanée mariant les couples dont Benjamin écrit qu'ils ne doivent faire qu'un dans la version idéale, interlinéaire : « langage et révélation, littéralité et liberté ».

L'une des données qui sous-tendent l'interlinéarité de la lecture biblique est l'écriture hébraïque : consonantique, elle ne note pas les voyelles, qui sont transmises par tradition. Même si la position de chaque mot suggère généralement une lecture « logique », cette 'indétermination' du sens permet une pluralité de lectures, conçue comme une richesse infinie puisqu'elle empêche le texte de rester figé, clos :

Le rouleau de la Torah est écrit sans voyelles afin de permettre à l'homme de l'interpréter conformément à ses vœux [...] car lorsque les consonnes sont sans les voyelles, elles supportent plusieurs interprétations et elles peuvent être subdivisées de multiples façons. C'est la raison pour laquelle il nous a été ordonné de ne pas vocaliser le rouleau de la Torah, car la signification de chaque mot est conforme à sa vocalisation et quand il est vocalisé, il n'a qu'une unique signification ; mais sans les voyelles l'homme peut y déceler de multiples sens, merveilleux et sublimes⁴⁶.

Lorsqu'on saura que 'consonne' se dit en hébreu *'itsour* (d'une racine qui signifie : arrêter, stopper ; la consonne est le point d'arrêt ou d'ancrage du mot) tandis que la voyelle se dit *tenou'a* (littéralement : mouvement, tremplin de la mobilité et de l'évolution dans l'espace-temps), on comprendra l'un des aspects de l'interlinéarité : la coexistence d'une fixation de l'original dans sa littéralité (matérialisée par l'écriture des consonnes) avec une liberté infinie d'interprétations, incarnée dans la souplesse orale, le souffle des voyelles. Dans la lecture synagogale, le *mikra* est à la fois le texte à lire et l'acte de lire. Le texte à lire (l'original) est enfermé dans l'écrit. Il est intemporel, éternel, immuable. Il retient le sens dans une forme figée, prisonnière des consonnes. L'acte de lire réalise l'actualisation en temps réel d'un sens renouvelé dans un lieu déterminé, oralisé à travers le gosier bien vivant mais éphémère de celui qui donne vie aux consonnes en prononçant les voyelles (ou du vivant « fini et mortel » producteur du texte, selon l'image de Derrida, qui définit ainsi l'auteur et le traducteur par opposition au texte, en situation de survie, *op. cit.*, p. 218). Cette double condition correspond bien à la formule de Benjamin : « Littéralité et liberté doivent ne faire qu'un sous la forme de la version interlinéaire » et explique par ailleurs qu'à l'image du modèle sacré, les traductions soient éphémères et non traductibles alors que les originaux demandent indéfiniment à être traduits.

Bien plus, au-delà de l'aspect « intersticiel » de l'outil langagier, l'hébreu dont les racines consonantiques permettent un jeu infini sur les lettres (qui sont en même temps des « chiffres », comme dans l'alphabet romain)⁴⁷, le texte biblique a été, lui aussi, révélé dans un

dialogue entre l'oral et l'écrit, entre le figé et le fluctuant, entre l'hébreu et les soixante-dix langues. Cette nature « interlinéaire » s'exprime dans une tradition, réaffirmée depuis le Talmud dans de très nombreux textes du *midrach* et de la kabbale, selon laquelle la Torah a été donnée à Moïse « feu noir sur feu blanc » : « Lorsque le Saint-béni soit-Il créa son monde, il consulta la Torah et créa le monde ... Et la Torah, avec quoi était-elle écrite ? Sur du feu blanc avec du feu noir » (*Midrach Tan'houma* sur *Genèse* 1).

L'image du feu noir des lettres hébraïques s'inscrivant sur le support blanc de la pierre des Tables traduit l'infinitude de la parole, le flot de la Révélation gravé avec du feu noir, parole intersticielle puisqu'elle s'appuie non seulement sur un support lui-même incandescent et rayonnant (le feu blanc, assimilé au parchemin dans un passage parallèle du Talmud de Jérusalem : *Sota*, p. 22, col. 4, *halakha* 3), mais aussi sur les vides, les blancs, les espaces, les silences lacunaires, les transparences et les sous-entendus, qui exigent d'être interprétés eux aussi. Le feu noir gravé sur les Tables données à Moïse fait aussi pendant à une autre image : celle des vagues immenses de la parole (la littéralité), déferlant au Sinaï entre les vaguelettes de non-dit (la liberté) :

'Hananya ben A'hi Rabbi Yehochoua disait : « Entre deux paroles (*Dibbour* de Dieu écrites sur les Tables d'Alliance, au Sinaï) il y a les nuances et les allusions (littéralement : la syntaxe et les lettres⁴⁸) de la Torah, « fourrées » de *Tarchich*, (des interprétations de la Loi orale) comme l'océan. Rabbi Chimon ben Lakich disait : " Tu m'as appris quelque chose de beau, 'Hananya. De même que dans la mer entre deux hautes lames, il y a de petites vagues, de même entre chacune des dix Paroles (*Dibber* de Dieu, prononcées au Sinaï), il y a la syntaxe et les lettres (...). Rabbi Pin'has disait au nom de Rabbi Chimon ben Lakich : La Torah que le Saint béni Soit-Il donna à Moïse, il la lui a donnée sous forme de feu blanc gravée sur du feu noir : un feu fondu dans du feu, extraite du feu et donnée du feu" (*TJ Cheqalim* 6, 1 – chap. 6, page 49, col. 4, *halacha* 1).

Selon ce texte (qui nécessiterait une longue analyse) la version interlinéaire permet de ménager à la fois le caractère sacré du texte original, de la lettre immuable et de favoriser son renouvellement permanent, le jaillissement du vivant dans sa multiplicité de visages. Nous avons vu que les signes de la pluralité : langues, peuples, facettes ou façons d'interpréter, sont au nombre de 70, chiffre que la numérogie (la *guematria*) met en relation avec le mot *SOD*, le secret⁴⁹, niveau ésotérique de lecture du texte sacré. Tous ces aspects semblent avoir inspiré

la conclusion du texte de Benjamin et sa théorie théologique de la traduction. L'œuvre survit et continue à mûrir à travers l'ensemble de ses traductions potentielles, fragments de la mosaïque des langues qui contribuent à faire affleurer la *reine Sprache*. Selon le calembour d'Abraham Aboulafia, le '*Olam ha-Otiyoth* (littéralement : le monde des lettres) correspond au '*alma de'athi* (en araméen : 'le monde qui vient', c'est-à-dire le monde de l'ère messianique ; Rojzman 1986, p. 88). L'art combinatoire des lettres permet de hâter la venue du monde futur. Or la valeur numérique des deux expressions : *Tserouf Ha-Othioth* (combinaison des lettres) et *chiv'im lechonoth* (les soixante-dix langues) est la même⁵⁰. Le travail sur les lettres et sur les langues est un « travail » qui engendre le Messie. Nous avons vu que les mystiques juifs assignent à l'histoire humaine un but qui consiste à rassembler dans l'exil et à libérer les *nitsotsoth*, les étincelles de lumière, de leurs *kelipoth* (les « écorces » matérielles qui les emprisonnent), à rassembler les étincelles emprisonnées dans les 70 langues. Dans leur sillage, Walter Benjamin affirme que dans l'œuvre générale de rédemption, vers l'aboutissement 'messianique' de l'histoire, le travail sur les langues, destiné à engendrer le Pur Langage, dans un « mouvement d'amour » qui allie littéralité et liberté, est bien la tâche spécifique du traducteur.

Bibliographie

- Alter, Robert (1991) *Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafak, Benjamin and Scholem*, Harvard University Press. En français : (2001), *Les anges nécessaires : Kafka, Benjamin et Scholem, entre tradition et modernité*, trad. Isabelle Rozenbaum, Paris, Belles lettres.
- Banon, David (1987) *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil.
- Benjamin, Walter (2000) *Oeuvres*, traduit de l'allemand et annoté par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 3 vol., (dont bibliographie sur Walter Benjamin en français, *Oeuvres I*, 53-88 et « La tâche du traducteur », *ibid.*, 244-265).
- Buber, Martin und Rosenzweig, Franz (1936) *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin, Schocken. En anglais : (1994) *Scripture and Translation*, (translated by Lawrence Rosenwald with Everett Fox), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

- Derrida, Jacques (1987) « Des tours de Babel », *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 203-235.
- Ferreira Duarte, João (1995) "The Power of Babel: 'Pure Language' as Intertranslation", *Perspectives: Studies in Translatology*, 1995 (2), 271-282.
- Gordin, Jacob (1950) « La galout », in « Aspects du génie d'Israël », *Cahiers du sud*, 105-125, repris dans : Jacob Gordin (1995) *Ecrits ; le renouveau de la pensée juive en France*, Albin Michel, coll. Présences du judaïsme, 167-192.
- Gross, Benjamin (2003) *L'aventure du langage – l'alliance de la parole dans la pensée juive*, Albin Michel, coll. Présences du judaïsme. En hébreu (2004) *Brith Halachone. Hadibour bema'hchéveth Yisraël*, Reouven Mass, Jérusalem.
- Kaufmann, Francine (1995-96) « Le discours rabbinique sur la traduction juive de la Bible », *Koiné*, Anno V-VI (Université d'Urbino, Italie). Numéro spécial sur *La traduction des textes sacrés*, 261-273.
- Kaufmann, Francine (1997) « De la traduction juive de quelques noms propres hébraïques du livre de la Genèse », Dirk Delabastita, ed., *Traductio. Essays on Punning and Translation*, St. Jerome Publishing & Presses Universitaires de Namur, 95-136.
- Kaufmann, Francine (2002) « La coprésence de l'original et de sa traduction », in : *Identité, altérité, équivalence ? La traduction comme relation*, Fortunato Israël éd., Paris, éditions Minard, 323-338.
- Kaufmann, Francine (2005) « Contribution à l'histoire de l'interprétation consécutive : le *Metourguemane* dans les synagogues de l'Antiquité », in « Le prisme de l'histoire », Georges Bastin éd., *META*, vol 50 (3), août 2005, 972-986.
- Ladmiral, Jean-René (1990¹) « Entre les lignes, entre les langues », *Revue d'Esthétique* n° 1, « Walter Benjamin », (réédition augmentée et actualisée), 67-78.
- Ladmiral, Jean-René (1990²) « Pour une théologie de la traduction », in *La traduction des textes sacrés : le domaine biblique*, *TTR*, III (2), 121-138.
- Mopsik, Charles (2003) *Cabale et cabalistes*, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, édition de poche ; première édition : Bayard, 1997.
- Mosès, Stéphane (1992) *L'Ange de l'Histoire ; Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, Coll. « La couleur des idées ».
- Nouss, Alexis, dir. (1997) *L'essai sur la traduction de Walter Benjamin. Traductions critiques*, *TTR* X (2).
- Nouss, Alexis (1997) « La réception de l'essai sur la traduction de Walter Benjamin. Traductions critiques », *TTR* X (2), 71-85.

- Rendall, Steven (1997) "Translation, Quotation, Iterability." *TTR* X (2), 167-189.
- Rojtman, Betty (1986) *Feu noir sur feu blanc*, Verdier.
- Rosenzweig, Franz (1937) *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlin. En français (1998) *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface J.L. Evard, Paris, PUF.
- Safran, Alexandre (1986) *Sagesse de la Kabbale*, 3 vol., Paris, Stock, coll. Judaïsme/Israël.
- Scholem, Gershom (1966) *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, Bibliothèque scientifique.
- Scholem, Gershom (1981) *Walter Benjamin, Histoire d'une amitié*, traduit de l'allemand par Paul Kessler, Paris, Calmann Lévy, coll. Diaspora/ Pocket, « Agora », 1989 / Hachette Littératures, « Pluriel », 2001. En anglais (1981) *Walter Benjamin. The Story of a Friendship* (translated by Harry Zohn), Philadelphia, Jewish Publication Society of America.
- Scholem, Gershom (1983) *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, Bibliothèque historique, coll. Histoire des religions.
- Zohar* (*Le Zohar*, Tome 1, suivi du *Midrach Ha Néélam*) (1981), traduction, annotation et avant-propos de Charles Mopsik, Paris, Verdier, coll. « Les Dix Paroles ».

NOTES

- ¹ Gérard Bensussan, « De la dénaturation », *Magazine littéraire* (2002), n° 408, p. 50.
- ² *Der Stern der Erlösung*, paru en 1921. L'œuvre a été traduite en français par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, Coll. « Esprit », 1982.
- ³ Gross (2003), pp. 248-9, note 21 et p. 279-280, note 45.
- ⁴ Voir aussi l'étude de Robert Alter (1991) qui associe Benjamin et Scholem à Kafka dans son analyse d'une modernité qui n'a pas besoin, pour se construire et s'affirmer, de rompre totalement avec la tradition et qui s'édifie sur la mémoire et la Révélation.
- ⁵ Cité par Pascal Elias dans « L'ange de l'histoire », in *Tribune juive* n° 1207, 24/9/92. Scholem raconte dans son *Histoire d'une amitié* que, dès 1915, alors qu'ils venaient à peine de se rencontrer, il lui avait parlé « des 'cinquante portes de la sagesse' qui, selon le Talmud, se seraient toutes ouvertes devant Moïse sauf la dernière ; curieusement, ce récit fit une forte impression sur Benjamin » (*H.A.*, p. 26). Benjamin « confond » les 'cinquante portes de la sagesse' avec les quatre degrés d'interprétation et les 70 facettes de la Thora (dont nous parlons plus loin).
- ⁶ Les mots en gras, dans l'original et dans la traduction, sont soulignés par nous.
- ⁷ Ici, Benjamin continue : « C'est justement pourquoi elle doit renoncer au projet de communiquer quoi que ce soit, faire abstraction du sens dans une très large mesure, et à cet égard, l'original ne lui est essentiel que pour autant qu'il a déjà affranchi le traducteur et son œuvre de l'effort et de la contrainte d'un contenu à

communiquer » (trad. Nouss).

⁸ Dans une note écrite en 1920-1921, Benjamin explique que la doctrine mystique n'envisage pas la multiplicité des langues comme une dégradation et une dissolution de la « vraie langue », mais comme le résultat d'une perte de sa puissance, de sorte que la « vraie langue » « ne serait pas apparue comme la langue originelle réellement parlée, mais beaucoup plus comme l'harmonie qui à l'origine s'est rendue perceptible à partir de toutes les langues parlées » (Nouss, 1997, p. 65).

⁹ Cf. Kaufmann, 1997, p. 97-99. Comme expressions qui 'trébuchent' l'une sur l'autre, nous avons donné l'exemple des 'noms' de la même racine qui désignent l'homme et la femme *ich/icha*, et l'homologie « signifiée » entre le serpent/*saraf*, son synonyme : *na'hach* et l'airain/*ne'hochète* dans l'épisode du 'serpent d'airain : *na'hach ne'hochète*, *Nombres XXI*, 8-9. Ce faisant, le calembour 'manifeste' l'analogie, établie dans la langue, entre le mot et la chose. Mais *lachone* signifie aussi 'langue, langage' et le « jeu de mots » peut devenir « jeu de langues ».

¹⁰ Remarquons, avec Steven Rendal (1997, pp. 179-180), que Panwitz, (tout comme Mallarmé, cité en français dans le même essai) malmène la syntaxe et le vocabulaire de sa propre langue pour lui faire émettre un son nouveau.

¹¹ Cité par B. Gross (2003), p. 172. Il s'agit d'une lettre de Rosenzweig datée du 1^{er} octobre 1917.

¹² *Ibid.*, p. 173. Extrait des *Kleinere Schriften* (1937), Schoken, Berlin, p. 202.

¹³ Voir à ce sujet l'analyse très éclairante de João Ferreira Duarte (1995) : "The Power of Babel: 'Pure Language' as Intertranslation".

¹⁴ Cette transgression, qui donne le pas au mot sur la syntaxe, n'est pas du goût de tous. Cf. L'Admiral : « La traduction devient une sorte de marqueterie langagière qui fait violence à la langue-cible. Elle fonctionne comme un dispositif de transgression néologique et même, pourrait-on dire, *glottoclastique* ! » (1990¹, p. 74).

¹⁵ Par exemple : *Avoth derabbi Nathan*, chap. 36 et *Genèse Rabba XVII*, 1. Commentant *Genèse I*, 27, Rachi fait remarquer que pour créer l'homme, Dieu ne se contente pas de parler : « Tout a été créé par la parole de Dieu. L'homme seul a été créé (« *vayivra* »), en quelque sorte, de la 'main' de Dieu ». En dehors de la *Genèse*, bien d'autres textes bibliques parlent de la parole créatrice de Dieu, ainsi le *Psaume 33*, 9 : « Oui, il dit, tout est ; il ordonne, tout naît » ; ou le *Psaume 148*, 4-5 : « Louangez-le, ciels des ciels, et les eaux au-dessus des ciels ! Ils louangent le nom de IHVH-Adonai ; oui, il l'ordonne et ils sont créés ». Ou encore *Isaïe 48*, 12-13 : « Ma Main a fondé la terre, et ma droite a étendu les cioux. Je les appelle, et aussitôt ils se présentent ».

¹⁶ Cf. *Yalkout Chimoni* sur *Psaumes*, *Remez 795*. Nous avons développé ailleurs ce thème d'une Révélation linguistiquement éclatée qui inscrit la traduction dans le Projet divin. Cf. Kaufmann (1995-96).

¹⁷ Le *Yalkout Chimoni* sur *Jérémie*, *Remez 306*, énonce deux interprétations de *Jérémie XXIII*, 29 : Le marteau se « divise » en soixante-dix étincelles « de même qu'un verset développe plusieurs sens » ou « de même que chaque Parole que prononçait le Saint béni-soit-Il se transformait en soixante-dix *lechoth*/langues ».

¹⁸ Cf. aussi *Sifré* sur *Deut. Vezoth Habrakha* : « Lorsque Le Saint Béni-soit-Il se révéla pour donner la Torah à Israël, il ne se révéla pas dans une seule langue, mais dans quatre : l'hébreu (Sinaï), le latin (Séir), l'arabe (Paran) et l'araméen » (*rivevoth kodèch*).

¹⁹ Benjamin Gross (2003) fait allusion à cette exégèse de Rachi dans deux notes différentes et commente : « Traduction de la Tora selon le point de vue des nations, exposé de sa signification propre à toutes les diversités de l'universel humain » (note 13, p. 263). « Possibilité de traduction de la Tora en toutes langues »,

note 49, pp. 283-4). Par la suite, le *'bè'our'* fut plutôt associé à l'idée de 'commentaire éclairant'. On ne s'étonnera pas si en 1780-83, Moïse Mendelssohn accompagnait sa traduction de la Torah (dans un allemand transcrit en caractères hébraïques) d'un « *Biour* » en hébreu. Et Samson Raphaël Hirsch qualifiait son exégèse de 'clarification' : *Der Pentateuch übersetzt und erkläert* (1867-78).

²⁰ C'est pourquoi, durant la fête de *Souccoth*, on sacrifiait au Temple de Jérusalem soixante-dix jeunes bœufs pour l'ensemble de l'humanité. Notons que dans les tribunaux (*sanhedrin*) où l'on jugeait une affaire criminelle pouvant entraîner la peine de mort, il était interdit de recourir aux services d'un interprète et c'est la raison pour laquelle chaque tribunal devait, selon Rabbi Yehouda, comprendre au moins deux juges qui « parlaient les 70 langues » et un membre supplémentaire qui les comprenait (*TB Sanhedrin* 17b). Selon Rabbi Yo'hanan, il semble que **tous** les juges d'un Sanhédrin devaient être polyglottes (*ibid.*, 17a). Signalons que le *Sefer Habahir* (XII^{ème} siècle) parle de « soixante-douze langues », qui constituent « douze échelles dont chacune renferme six puissances » et qui sont mises en relation avec les soixante-douze noms de Dieu. (Cf. *Le Bahir*, Le livre de la clarté, trad. Joseph Gottfarstein, Paris, Verdier, coll. Les dix paroles, p. 75 parag. 94).

²¹ Cette notion apparaît dans *Bamidbar Rabba*, 13, par. 15, et est repris par Ibn Ezra (1089-1164) dans l'introduction à son commentaire biblique, par Na'hamanide (1194-1270) dans son commentaire de *Genèse* VIII, 4. Scholem signale que les soixante-dix facettes de la Thora reparaissent très clairement dans un traité semi-mystique de l'époque post-talmudique (sans doute écrit entre le VII^{ème} et le IX^{ème} siècle), *L'Alphabet de Rabbi Akiba* qui dit : « Tous les trésors de la sagesse furent donnés à l'archange de la sagesse Segansagaël et ils furent tous ouverts pour Moïse sur la montagne du Sinaï, de sorte que la Tora fut enseignée pendant les quarante jours qu'il passa là-bas, **sous ses soixante-dix aspects, dans les soixante-dix langues** » (Scholem (1966), p. 74 et note 67, p. 102 ; souligné par nous). On retrouve aussi à plusieurs reprises l'image dans le *Zohar*, mais Scholem affirme que « plus tard on laissa tomber les soixante-dix langues » (*ibid.* p. 74). Nos recherches (et les citations de Benamozegh et de Gordin que nous produisons) montrent que la corrélation établie entre les soixante-dix langues et les soixante-dix « facettes » de la Torah reste bien vivante jusqu'à l'époque contemporaine.

²² Elie Benamozegh, Livourne, 1823-1900, *Israël et l'humanité*, chapitre intitulé « Le type et la loi de l'organisation humaine », pp. 1215-1216 du manuscrit original. Cité par Charles Mopsik (2003, p. 172). Benamozegh écrit aussi : « Plus marquante encore est l'identification ou plutôt la corrélation que les rabbins établissent entre les soixante myriades (six cent mille) de significations que peut revêtir la Torah et les soixante myriades d'israélites qui l'ont reçue. Cela ressemble assez à la théorie de Spinoza selon laquelle chaque âme n'est qu'une idée de Dieu ». (La Bible dit que 600 000 Hébreux quittèrent l'Égypte et furent présents lors de la Révélation du Sinaï. Scholem (1966, p. 77), explique que l'École de Safed considère, « d'après les lois de la migration des âmes et la division des étincelles dans lesquelles l'âme se disperse (que) ces 600 000 âmes premières » se retrouvent dans chaque génération et les rabbins mettent en relation leur nombre avec l'infinité des lectures possibles du texte sacré, chacun « recevant le texte à sa manière ». Cf. aussi l'article *Kabbala*, écrit par Scholem dans *l'Encyclopaedia Judaica*, T. 10, col. 623.

²³ La Bible hébraïque associe souvent le peuple et sa langue (*'am velachone*). Déjà dans le Talmud, les rabbins disputaient des mérites respectifs des langues, qui correspondaient aux caractéristiques des civilisations. C'est ainsi que : « Yonathan de Beyt-Gouvriane, affirmait : Il y a quatre langues dont il sied que le monde fasse usage

: le grec (laaz) pour le chant, le latin pour la polémique, le syriaque (l'araméen) pour l'élégie, l'hébreu pour la parole ; certains ajoutent : et l'assyrien pour l'écriture », *TJ Meguila*, I, hal. 7 ; Voir aussi *Esther Rabba* 4, 12. La mystique juive va plus loin en leur attribuant une étincelle de sainteté.

²⁴ Cf. Na'hmanide sur *Nombres* XI, 16 : il met en relation les soixante-dix Sages, conseillers de Moïse dans le désert, avec les soixante-dix nations dont chacune a « son destin/*mazal* inscrit dans les cieux et son 'sar', son ange tutélaire 'en haut', comme il est dit dans *Daniel* X, 13 : « et l'ange du royaume de Perse » et *Daniel* X, 20 : « Et voici qu'apparaît l'ange de Yavan / la Grèce ».

²⁵ Cité par Safran (1986), T. II, p. 254. Le texte, traduit par Safran, est extrait du *Peri Eits 'Hayim*, p. 28b, œuvre de 'Haïm Vital (1543-1620), le disciple qui a recueilli et mis par écrit les enseignements du fondateur de la kabbale lourianique, Isaac Louria (1534-1572/74 ?). La *Chekhina* est la Présence divine immanente.

²⁶ Cité et traduit par Safran, *ibid.* Le texte est extrait du *Maguid devarav leYa'akov*, 70, pp. 119-120.

²⁷ Gordin (1995), p. 177. Voir ci-dessus la note 28. L'identification des 70 membres de la famille de Jacob avec les 70 nations se trouve notamment dans le *Zohar* (cf. *Zohar* II, 5b, cité par Safran, *ibid.*, p. 211).

²⁸ Cité par Gross (2003), p. 87, souligné par nous. Extrait de *Or Hasekkel*, ms de Munich 92 folio 66b.

²⁹ Il faut signaler une tradition de traduction, essentiellement dans le monde chrétien, qui incite à traduire dans ce verset, *safa broua* par « des lèvres pures ». Segond traduit : Alors je donnerai aux peuples des lèvres pures, Osterwald : Alors je changerai les lèvres des peuple en des lèvres pures, (ital. dans le texte), Osty : Car alors je rendrai aux peuples des lèvres pures, Luther : *Alsdann will ich den Völkern reine Lippen geben* ». (Si Chouraqui traduit : Je transformerai les peuples d'une lèvre claire, il faut signaler qu'il traduit partout *safa* par 'lèvres', y compris dans l'épisode de la Tour de Babel : Et c'est toute la terre, une seule lèvre, des paroles unies) ; seule la Bible du Rabbinate français traduit : *un idiome épuré*. Nous supposons que cette tradition de traduction provient du rapport intertextuel établi par les théologiens avec la vision d'Isaïe VI, 5-7 : « Alors je dis: Malheur à moi ! Je suis perdu, car je suis un homme dont les lèvres sont impures (*Ich temé sefatayim*), j'habite au milieu d'un peuple dont les lèvres sont impures (*Am temé sefatayim*), et mes yeux ont vu le Roi, l'Éternel des armées. Mais l'un des séraphins vola vers moi, tenant à la main une pierre ardente, qu'il avait prise sur l'autel avec des pincettes. Il en toucha ma bouche (*vayiga 'al pi*), et dit: Ceci a touché *tes lèvres* (*hiné, naga zé 'al sefatekha* ; sg.); ton iniquité est enlevée, et ton péché est expié » (traduction Segond). Pourtant, le contraire de « lèvres impures » serait des lèvres « pures » = *safoth tehoroth* et non pas *safa broua* (*sefatayim* étant au pluriel du duel désigne les lèvres, alors que *safa*, au sg. signifie aussi : la langue/langage, comme dans *Genèse* XI, 1 *safa a'hat*, une langue unique.

³⁰ Le Livre des *Proverbes* (XII, 19) connaît aussi « *sefat-émet* », une langue de vérité : « La langue de vérité sera établie pour toujours, la langue de mensonge pour un instant ».

³¹ Commentaire sur *Deutéronome* VI, 4. Ibn Ezra établit un lien entre le verset de *Zacharie* XIV, 9 qui promet qu'à la fin des temps, le Nom de l'Éternel sera UN sur toute la terre et le verset de *Sophonie* III, 9 qui annonce que le monde entier parlera une seule langue et invoquera le Nom de l'Éternel. Pour Ibn Ezra, le monde parlera l'hébreu et prononcera le nom de Dieu en hébreu... Donc son Nom sera à nouveau UN.

³² Cf. *Zohar* (1981), sur *Noa'h*, 76b, p. 385-386. On pourra lire l'ensemble du développement sur Babel dans la traduction de Charles Mopsik, *Zohar*, p. 373-386.

³³ *Mefa'anèa'h né'élamim, simane aleph, daf* 5. Il cite 'Haïm Vital et Israël Zaruk, disciples du Ari (R. Isaac Louria).

³⁴ Cf. *Michna Chabbat*, chap. 7, *Michna 2*.

³⁵ Sur les sens de la racine *BLL* et sa place dans l'épisode de Babel, voir notre étude : Kaufmann (1997), pp. 107, 110-111, 119, 123, 127-128, 130. *BLL* apparaît une quarantaine de fois dans le *Pentateuque*, par exemple dans le *Lévitique* II, 5, et les *Nombres* XV, 4 et 9, notamment dans l'expression *baloul bachémen* : 'pétri à l'huile'. Mais on trouve déjà le sens abstrait de 'mélanger' dans *Osée* VII, 8 *Ephraïm ba'amim, hou yitbolel* : Ephraïm se mêlera (s'assimilera) aux peuples. Ce n'est que dans l'hébreu talmudique qu'apparaît (sans doute sous l'influence de l'araméen) la racine quadrilitère *BLBL* qui inclut toutes les acceptions abstraites de 'mélanger', y compris la 'confusion' et le 'brouillage', ce qui permet à Onkelos de traduire *BLL* par *BLBL* et de désigner *Bavel* comme le lieu d'un 'mélange' des langues (qui les réduit en 'bouillie').

³⁶ L'opposition de « *baloul* » et de son antonyme « *barour* » est courante en hébreu moderne au sens de « confus » et « distinct », de « clair » et de « trouble ». *Baloul* apparaît dans le Talmud au sens concret de « trouble », nébuleux, opposé à clair, limpide, pour désigner une journée d'arrière-saison : TB *Baba Batra* 147a. Mais il a également le sens figuré de *barour kachemech* (TB *Sanhedrin* 72a) : « clair comme le soleil = aveuglant de vérité » (cf. en français : clair comme de l'eau de roche). *Barour* signifie également « choisi », au sens de « sélectionné, le meilleur... », de *BRR* : distinguer, séparer, vérifier, clarifier : *mitbarer* : il s'avère ; *bèrou* : vérification, éclaircissement. Les écrivains de la renaissance hébraïque créent l'expression « *safa bloula* », langue confuse, indistincte, embrouillée, marmonnée, opposée à « *safa broua* », langue claire, distincte (ainsi Bialik dans son poème « A cause d'une pomme »), mais aussi langue 'correcte' opposée à un jargon qui mélange la langue maternelle à la langue étrangère : cf. Agnon ('*hazar rabbi Abraham vessiper belachone bloula, biyehoudith vegoyith*, « reb Abraham raconta à nouveau son histoire, dans un mélange de yiddish et de langue locale » (littéralement : dans une langue moitié juive moitié goy, *Elou ve'lou*). Même emploi chez Berditchevski : *Oumedaber belachone bloula, 'hetsia yehoudith ve'hetsia goyith* (« parlant dans une langue 'mixte' »).

³⁷ Derrida commente Benjamin en parlant de révéler « l'accord des langues » : « 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 » (Derrida 1987, p. 233).

³⁸ Trad. Nouss (1997, 22). Voici l'original : *Urteile [...] in welcher jedoch die Sprachen selbst miteinander, ergänzt und versöhnt in der Art ihres Meinens, übereinkomen. Wenn anders es aber eine Sprache der Wahrheit gibt, welcher die Letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannunglos, und selbst schweigend aufbewahrt sind, so ist dieses Sprache der Wahrheit – die Wahre Sprache* (souligné par nous).

³⁹ Les trois traducteurs en français de l'essai de W. Benjamin : M. de Gandillac, M. Broda et A. Nouss ont tous trois traduit *Die Interlinearversion* par : « la version intralinéaire », formule reprise par Derrida et par d'autres commentateurs. Nous préférons, avec J. M. Ladmiral (1990¹, 73) traduire par « version interlinéaire », plus en accord avec le terme allemand et avec le contexte : *zwischen den Zeilen*, « entre les lignes », et avec l'histoire de la traduction des textes sacrés évoquée ici. Cf. Ladmiral, *ibid.* 73-74 et la définition du *Petit Robert* : « 'traduction interlinéaire', où chaque ligne du texte est accompagnée de sa traduction dans l'interligne ».

⁴⁰ Cf. ce texte kabbalistique du XIII^e siècle : « Le principe de tous les principes est de savoir que, de la même manière que le Nom, béni soit-Il, n'a ni début ni fin ni aucune limite, sa Torah parfaite, celle qui nous a été

transmise, n'a pour nous ni fin ni extrémité. (...) Comme il est dit : « **L'abîme déclare, elle n'est pas en moi** » (*Job*, 28, 14). Cité par Charles Mopsik (2003), 168-69.

⁴¹ *Denn in irgendeinem Grade enthalten alle großen Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung. Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung.*

⁴² Nous avons étudié ailleurs (Kaufmann 2002) les divers aspects pragmatiques d'une traduction qui se voudrait 'interlinéaire' en proposant le concept de « coprésence » de l'original et de sa traduction.

⁴³ Nous avons longuement décrit la manière dont fonctionnait cette traduction orale « interlinéaire », notamment dans le chapitre intitulé : « une partition à deux voix » de notre article sur les *metourguemanim*, les interprètes qui officiaient en consécutive, dans les synagogues (Kaufmann 2005).

⁴⁴ Cf. J. M. Ladmiral, (1990¹), p. 73-74. Il cite les études de Haïm-Vidal Sephiha sur les versions interlinéaires en judéo-langues dans la pratique juive (judéo-espagnol, yiddish etc.), nourrissant une « linguistique juive », sous-ensemble de la « linguistique de contact ».

⁴⁵ Toute une tradition « post-moderniste », « post-colonialiste », « éthique » de la traduction se nourrit de cet essai de Benjamin (respecter l'autre dans sa différence et dialoguer à travers la traduction, révéler « l'autre » dans la langue)... Nous nous sommes contentés d'une étude en amont, sur les sources qui ont pu inspirer Benjamin. L'étude en aval, de sa « postérité » et de l'influence concrète qu'il exerce encore a déjà été réalisée par d'autres que nous...

⁴⁶ Cf. R. Bahya ben Acher, *Commentaire sur la Torah, Nombres* 11, 29, éd. Chavel, III, Jérusalem 1977, p. 62. L'auteur est un kabbaliste du XIII^e siècle : cité par Mopsik (2003), p. 168.

⁴⁷ Cf. Banon (1987), p. 177 et p. 196, (ainsi que p. 196, note 1 sur la comparaison avec une autre langue à écriture consonantique : l'arabe). Cf. aussi : Scholem (1966), 86-87. Pour les multiples sens de la racine *SFR*, notamment livre (*sefer*), chiffre (*sifra*) et récit (*sippour*), voir Banon (1987) p. 190 et l'extrait du commentaire du *Sefer Yetsira* par Rabbi Moshé Boutareil, 1, 1, p. 17a, cité par Safran (1986), T. II, p. 127.

⁴⁸ Il y a 'jeu de mots' car *dikdouk* désigne à la fois la grammaire, les règles contraignantes de la langue, et les détails précis (*ledakdek* = entrer dans les détails, être précis), tandis que *otiyoth* désigne les lettres de l'alphabet, *ot* au singulier signifiant à la fois la lettre, le signe, le signal, l'annonce...

⁴⁹ *Sod* (le secret), s'écrit en hébreu : *samèkh* (valeur numérique : 60), *vav* (= 6), *daleth* (=4). La valeur additionnée des trois consonnes donne 70.

⁵⁰ Cf. Scholem 1983, p. 390, note 53. En calculant la valeur numérique de chacune des consonnes composant les deux expressions et en les additionnant, on constate que la somme des consonnes est la même pour chacune des expressions, ce qui permet une exégèse qui les met en relation.

Références de la publication

Kaufmann, Francine (2008) « Walter Benjamin et la traduction comme œuvre messianique. Une lecture juive », dans *On Repentance and Redemption (Mélanges Benjamin Gross)*, sous la direction de Dov Schwarz et Ariel Gross, Presses de l'université Bar Ilan, 45-73.
