

„ЗАДАЧАТА НА ПРЕВОДАЧА“ НА ВАЛТЕР БЕНЯМИН И НЕВЪЗМОЖНОСТТА ЗА ПРЯКО СЪОБЩЕНИЕ

Доц. д-р Кристиян Енчев
Българска академия на науките

Резюме. В текста са анализирани възможностите да бъде мислен чистият език като указан при сговарянето на начини на имане предвид в превода. Този език е в определен смисъл „регулативна идея“ и следва да бъде освободен в преводната дейност. Съществено е разграничаването на начините на имане предвид и иманото предвид, на назованото в чистия език и „преназованото“ в човешките езици. Една от тезите в този текст – че езикът в самоотнасянето си претърпява автомодализация, – осъществява връзката с разбирането на Киркегор относно невъзможността за пряко съобщение. Указването на непреводимото е възможност в езика на преводача да се вмъкне като указано изплъзващото се в превода и по този начин да се въведе употребата на един пречупен език. Събуждането на „ехото на оригинала“ означава едно „мислене повече“ (по Кант) посредством фигурата.

Ключови думи: чист език; човешки език; регулативна идея; автомодализация; пречупен език; фигура

В настоящата експериментална работа си поставям за цел да предложа избирателен прочит на някои от постановките в „Задачата на преводача“ (1923) в светлината на един по-ранен текст на Валтер Бенямин – „За езика изобщо и за човешкия език“ (1916). Изтеглянето на отделни постановки в посока към Съорен Киркегор е продиктувано от иманентни на споменатите съчинения на Бенямин мотиви и интенции; въпреки това известен спрямо строгите прочити произвол в построяването на връзки е продиктуван от търсенето на съизмеримост с регулативните принципи на Кант и с въвличането на фигурата с оглед на невъзможността за пряко съобщение. Методологическият залог се състои в търсенето на такива опорни точки, които да послужат като „формални указания“ за многообразието от начини, по които ветрилото от въвлечени в този експериментален прочит произведения би могло да бъде мислено като конструирано единство във виртуален план (методологически дължа тази възможност на Дарин Тенев) с оглед на това как тези произведения, моделиращи

активно самите себе си, встъпват в различни възможности за взаимно съизмерване и сговаряне. В резултат на метода на формалното указване и въвеждането на проблема за фигуративния език ще бъде открито като ключова тезата, че този език изпълнява указателна функция спрямо непреводимото.

Съгласно текста на Бенямин „Задачата на преводача“ най-същественото за превода на една литературна творба не е изразеното, съобщеното, препредаденото. Волността на преводача, опитващ се да предаде фигуративно съобщението – това е „неточно предаване на несъществено съдържание“ (Benjamin 2000a, 48). За съществен въпрос Бенямин обявява следния: дали спрямо същността на творбата тя се поддава на превод? Това „се поддава“ обаче не се отнася до самия превод на езикова единица от един човешки език на друг. Преводимостта, като съществен момент на превода, се състои в това: „определено значение, което пребивава в оригинала, намира израз в неговата преводимост“ (Ibid., 49; „(...) eine bestimmte Bedeutung, die den Originalen innewohnt, sich in ihrer Übersetzbarkeit äußere.“ – Benjamin 1972, 10). Дали обаче значението – *Bedeutung* – е взето само за себе си като значение в езика на оригинала? То по-скоро е взето откъм „чистия език“ като „иманото предвид“ (*das Gemeinte*). Но дали иманото предвид е преводимо като такова? По-скоро то е „изпълзващото се“, в сговарянето на начините на имане предвид в езика на оригинала и езика на превода то е само указано. Преводът съдейства по този начин за „съзряването на скритите в езиците семена до висш растеж“ (Benjamin 2000a, 53), но сам по себе си не допринася с нищо за разбирането на оригинала. Така общността на взаимно допълващите се интенции на езиците – чистият език – може да бъде мислен по аналогия с регулативната идея на Кант: доближаване до един максимум, който не е предаваем в превода.

1. Чистият език като регулативна идея. Изплуването на иманото предвид като „чист език от хармонията на всички онези начини на имане предвид“ не се мисли като актуална даденост – „оригиналът се въздига до една (...) висша и чиста въздушна зона на езика“, той „най-малкото сочи [hinbedeutet] тази зона“, но „не може я достигне в своята цялост“; в тази зона „пребивава всичко онова от превода, което е повече от препредаване“ – същностното ядро, „непреводимото само по себе си“ (Benjamin 2000a, 53). Така в превода се сговарят начини на имане предвид, от който сговор произтича изплуването на „по-висш“ език, доближаващ се в някаква степен, но никога не напълно съвпадащ с чистия език. Езикът на превода е „по-висш, отколкото всъщност е“: такъв не е самият език на превода, а онзи чист език, прикован към оригинала и освобождаем от сговарянето на начини на имане предвид. Бенямин си служи с метафората на глинения съд: „Както за да могат да бъдат слепени отломките от един съд, е нужно те да си съответстват и в най-дребните детайли, без да са идентични, така преводът, вместо да се уподобява на оригинала,

трябва с обич и в подробности да възплъти неговия начин на имане предвид в собствения език, за да могат двата да се припознаят като елемент от един по-голям език, както отломките се свързват като елемент от глинения съд“ (Ibid., 56).¹⁾ Така „месианският финал“ на езиковите истории никога не е напълно достижим²⁾: „великият мотив на интеграцията на множество езици в един истинен“ (Ibid., 55) задвижва прехода (незавършим) от човешкия език на думите като средства за съобщаване към именния език, в който, а не *чрез* който човек съобщава себе си – това е езикът на нещата, получили „името си от човека, от когото езикът сам говори в името“ (Benjamin 2014a, 12)³⁾. Бенямин говори за скрити в езиците „семена“ и съзряването им до „висш растеж“ (Benjamin 2000a, 53) – това са семената на чистия език, „оживени“ в превода, освободени за растеж и избуяване. Това е неподлежащото на съобщаване, но освобождаемо при превода и оставащо като нередуцируем символ зад сговарящите се в хармония начини на имане предвид. Като неосвободен, все още „скрит зародиш“, чистият език на имената е само символизиращ езиковите фигури на сговора. Като освободен, той става символизиран от фигуративното движение в начините на имане предвид. Много важен за разбирането на чистия език на имената като зародиш, който подлежи на развитие, е следният пасаж: „В името Божието слово не е останало творящо, станало е частично приемащо, макар и езиково приемащо. Това приемане [*Empfängnis*]⁴⁾ – зачеване] е насочено към езика на самите неща, от които, от своя страна, беззвучно и в нямата магия на природата струи Божието слово“⁵⁾ (Benjamin 2014a, 19 – 20).

2. Виртуалността на превода. „Нещата нямат собствени имена, освен в Бога. Защото в създаващата дума Бог наистина ги извиква със собствените им имена. Но в езика на хората те са преназовани [*überbenannt*]“. (Benjamin 2014a, 25) – затова иманото предвид (*das Gemeinte*) и начинът на имане предвид (*die Art des Meinens*) са разграничени (Benjamin 2000a, 52; Benjamin 1972, 14). Напускането на именния език при грехопадението обяснява защо проблемът на множеството езици е в множеството начини на имане предвид. **Иманото предвид сякаш „прескача“ в полето на чистия език**, когато става дума за хармонизиране в превода на различни начини на имане предвид. Как иманото предвид съучаства на преводача? В края на „Задачата на преводача“ Бенямин пише, че „всички велики писания (...) крият между редовете си своя виртуален превод“ (Benjamin 2000a, 59). Така че би могло да се каже, че иманото предвид на чистия език е активна потенция, едновременно скрит генератор и открит хоризонт пред сговарянето на езиците. Самото сговаряне на езиците е динамично взаимоотношение, в него непрекъснато се ректифицира едно приближаване до иманото предвид до степен на безкрайно малка разлика. Тук поемам риска да допусна, че е мислим граничен преход, който отбелязва преминаването в езиков режим от по-висока степен и означава пречупва-

нето на езика. Това пречупване обхваща граничната зона – „междуместие“ – където се разиграва многообразие от препращания между начини на имане предвид, оставащо отворено и незавършимо. Езикът в самоотнасянето си претърпява автомодализация⁶⁾, става пречупен език⁷⁾, в чийто фигуративен модус бива указвано недостижимото имано предвид в чистия език спрямо езиковия сговор между начините на имане предвид в човешките езици. Хипотеза: иманото предвид в своята динамика става пречупено, в своята неизчерпаемост и непредзададеност позволява да мислим за езика – по аналогия с активно моделиращото самото себе произведение – като за „самоотнасящо повторение“, „което има своето единство само виртуално“ (Tenev 2016, 34). От тази гледна точка, вече в близост до разбирането на Бенямин, мисленето за превода като за виртуален може да бъде поставено в контекста на хипотезата за самоотнасящото повторение („бременно с отклонение“), за автохетероафекцията на езика, разкриваща неговите потенции за автопойезисни разширения.⁸⁾

3. Проблемът с името е проблем на равнище дума – оттам първичният проблем на преводача за Бенямин е на това равнище: „Истинският превод е прозрачен, той не скрива оригинала, не препятства неговата светлина, а позволява на чистия език, като че усилен от собствения си медиум, още по-пълно да облива оригинала. Това може да постигне преди всичко буквалността в предаването на синтаксиса и именно тя изтъква думата, а не изречението, като първичен елемент на преводача. Защото изречението е стената пред езика на оригинала, а буквалността – аркадата“ (Benjamin 2000a, 57). С това освобождаването на чистия език означава освобождаване на самите имена на нещата, взети в тяхната отделност, обособеност. Това е специфична метафизика на езика, при която всяка езикова същност, надхвърляща равнището на истинните имена, остава извън полезрението. Ако на основата на тази метафизика би бил изграждан модел на фигурата, то той би останал на равнището на отделната дума, свързана с името. Бихме имали например епифора на името. Ако такъв модел на фигурата играе ролята на надреден принцип, под който да бъде поставен за илюстрация конкретен фигуративен пример, то изплъзващите се значения при това подвеждане отново биха останали като склонение/отклонение на думи в човешките езици, сами по себе си неспособни да назовават, а само да преназовават.

4. Непрякото съобщение и празнословието. Знанието за добро и зло е безименно. За него не може да се говори в райския език: „Познанието, към което изкушава змията, знанието, което е добро и зло, е безименно“ (Benjamin 2014a, 22). „Познанието на нещата почива в името, познанието за доброто и злото обаче е в дълбокия смисъл, в който Киркегор схваща тази дума, „празнословие“⁹⁾ [*Geschwätz*], и познава само едно изчистване и

извисяване, на което и бива подчинен празнословният човек, грешникът: на съда. (...) съдещото слово наказва собственото си събуждане като единствената, най-дълбока вина – и го очаква“; „(...) в грехопадението човекът напуска непосредствеността на съобщаването на конкретното, името, и пропада в бездната на косвеността на всяко съобщаване на словото като средство, суетното слово, в бездната на празнословието“ (Ibid., 22 – 23; 24). Какъв тип слово е заплахата с наказание за човека, ако вкуси от плода за познаване на доброто и злото, съгласно разказа за грехопадението в Битие? „Така когато в Битие се казва, че Бог рекъл на Адам: „само от дървото на познанието за добро и зло не бива да ядеш“, то от само себе си следва, че Адам всъщност не е разбрал тези му слова; понеже как би могъл да разбере той различаването според добро и зло, когато това разделение се е установило едва с вкусването на плода“ (Kierkegaard 1992, 54) – „Несъвършенството на разказа, – че някому би могло да хрумне да говори на Адам нещо, дето този по същество не може да разбере, отпада, ако съобразим, че говорещият е Езикът, и значи сам Адам е тоз, що говори“ (Ibid., 58). Казано иначе, Езикът говори в Адам, Адам се движи в собственото пространство на Езика. Но какъв език е това? Ако е съден език (съдещото слово), то в него познанието на добро и зло е непосредствено. Непосредствено празнословие? На първо място, това е език, който не назовава по име, не назовава, език празен откъм името спрямо доброто и злото. Адам се движи в пространството на език, в който отсъствието на назоваване е съчетано с отсъждане: ако ядеш от дървото на познанието, непременно ще умреш. Съдещото слово изрича присъда над самото себе си: то самото употребява безименен модус, говорейки за познанието на доброто и злото. Съдещото слово се събужда в собственото си провинение от произнасянето на празнословие (слово, в което името вече не живее ненакърнено) – „доброто и злото стоят като неназовими, като безименни, извън именния език, който човек напуска тъкмо в бездната [*Abgrund*], отворена чрез тази постановка на въпроса“ (Benjamin 2014a, 23). Адам може да „чуе“ езика на съда само ако излезе от именния език. **Излизането от именния език е грехопадението.** Така езикът на съда – съдещото слово – прави непряко съобщение. Излизането от именния език води до пропадане в празнословие, а оттам – и до невъзможност за пряко съобщение. Така е и според Киркегор с оглед на неузнаваемостта на Бого-Човека след отпадането на човека от именния език: „Ако някой каже направо: аз съм Бог, Отца ми и аз сме едно, това ще е пряко съобщение. Ала ако този, що го казва, съобщаващият, е ето този отделен човек, един отделен човек, не по-различен от другите, то това съобщение не е съвсем пряко; защото един отделен човек не ще да е направо самият Бог – докато това, което казва, е казано съвсем направо. Със съобщаващия в съобщението се внася едно противоречие, то става индиректно съобщение (...)“ (Kierkegaard 1994, 138)¹⁰. Затова и самата

заплаха със смърт, отправена от Бог към Адам относно вкусването от плода на дървото *на* познанието, е непряко съобщение, направено в един пречупен в себе си език, доколкото доброто и злото остават безименни спрямо райския език. Означава ли това, че Божието слово, ако следваме в тази линия на мислене Бенямин и Киркегор, пропада в празнословие? Празнословието сякаш засяга в основни линии най-вече това, че в именния език на Адам няма непосредствено познаване на доброто и злото, те не са назовани в него. Адам се движи в език, в който празнословието е модус, маркиращ отвън границите на този именен език, при което съдният език встъпва в правата си, наказвайки собственото си събуждане. Съдещото слово наказва себе си като празнословие в отношението си на непряко съобщение спрямо Адам. С последното обаче езикът като субект се пречупва: срещайки себе си, се разцепва; неразпознавайки се в своето друго, той става него.¹¹⁾

5. Назоваването на чистия език е невъзможно в пряко съобщение на човешки език. Това е така, защото за него не може да се говори в човешките езици, в които има само „преназоваване“, а не назоваване. В една теория за езика, която припознава в думата възможност да се укаже името като неподлежащо на съобщаване, въпросът за превода може да се разглежда откъм сговарянето на начини на имане предвид, които не дават пълна представа, а само указват иманото предвид като истинно име в чистия език. Затова изречението за Бенямин е „стената пред езика на оригинала, а буквалността – аркадата“ (Benjamin 2000a, 57). Така „празнословието“ на препредаването в превода, което е несъществено, се състои в подмяната на иманото предвид с начини на имане предвид на думата. Един фигуративен език следователно има своето място в указателен смисъл: да бъде указано непреводимото. Фигурата е възможност в езика на преводача да се вмъкне като указано изплъзващото се в превода и по този начин да се въведе употребата на един пречупен език. От тази гледна точка, интенцията на преводния език, събуждаща „ехото на оригинала“, събужда едно „мислене повече“ (по Кант) посредством фигурата. Това е прочит отвъд Бенямин, но и в опит за мислене заедно с него. Когато в буквалността на превода не се намеси фигурата, остава единствено предаваемото съдържание – тоест несъщественият елемент на превода. При Бенямин неподлежащото на съобщаване е символизиращо само в крайните фигури на езиците: говоренето за него обаче не в именния (или чистия) език, на който то е присъщо, е възможно в един пречупен език, в който се намесва фигуративен модус на изразяване (най-малкото като отклонение от обичайната езикова употреба).¹²⁾ Ситуацията става аналогична на неназовимите (и като такива непреводими) добро и зло – ако бъде напълно „вкусено“ непреводимото, тоест ако би било възможно непреводимото да надмогне модуса на „празнословие“ в един пречупен език, би настъпила „смъртта“ както на превода, така и на

оригинала, за сметка на пълната изява на чистия език: „В този чист език – който вече няма предвид нищо и не изразява нищо, а по-скоро като безизразно и творческо слово, е иманото предвид на всички езици – най-сетне всяко съобщаване, всеки смисъл и всяка интенция се сблъскват с един слой, в който са предопределени да се разтворят“ (Benjamin 2000a, 58). Затова и отнасянето на превода към оригинала с оглед на „пленения в творбата“ чист език е възможно само като кайротично „незримо докосване“ в „безкрайно малка точка“ на оригиналния смисъл, който не лежи в сферата на човешките езици, но намира израз в тяхното автопойезисно разширяване, в тяхното „казване повече“. Последното обаче ги надскача като указващо чистия език. Мълчанието, което е надвиснало „магически“ над преводача като възможна невъзможност за превод, е обратната страна на празнословието.

NOTES

1. Камелия Спасова в книгата си „Модерният мимесис. Саморефлексията в литературата“ подчертава, че тези отломки „не се уподобяват на оригинала, а следват идеята за несетивно уподобяване около празен център, доколкото и оригиналът е също допълнителен елемент, той е просто една от отломките“ (Spasova 2021, 102).
2. Както подчертава Андреас Грайерт, „действителният предмет на всички преводи може да бъде само „спомен за Бога“ (Greiert 2012, 365) – така „месианският край на историята“ указва безкрайно малката точка на близост между преводите и събудения в „ехото на оригинала“ чист език. Това е теологически фундирано „обезценяване“ на историческия човек, заедно с преводите в човешките езици, принадлежащи на неговия свят (see Wohlfarth 2001, 80)
3. „Was der Mensch in der Sprache und nicht durch sie benennt, ist der Name des jeweiligen Körpers, in dem die göttliche Kreativität des Wortes mitschwingt.“ – „Каквото хората назовават в езика, а не чрез езика, това е името на съответното тяло, в което резонира божественото сътворяване на света“ (Telsnig 2011, 11).
4. Този термин Бенямин употребява и в „Дъгата. Разговор за въображението“ (1915), където определя въображението като „дарбата на чистото поражда не като цяло, подобно на зачеването“ (Benjamin 2018, 111).
5. В подобен смисъл и Уокър Пърси възприема назоваването, когато сме в сблъсък с магията на неизразимото при явяването на нещо ново и неочаквано пред погледа, но с оглед на фигуративния език, в който се формира „катахрезисна метафора“: „the metaphor arises from the symbolic act in which the emotional cry of the beholder becomes the vehicle by which the thing is conceived, the name of the thing“ (Percy 1989, 69).
6. Боян Манчев нарича „сила на автомодализацията“ „невъзможността (на един субект или на един субстрат) да остане идентичен на себе си, да се

съдържа в себе си“ (Manchev 2017, 11). Аналогично езикът в своето самотнасяне може да бъде мислен като дизюнктивен синтез от повторение и отклонение спрямо една „алтер-потенция, която модализира потенциата и я склонява в нов фронт“ (Ibid., 10). Несъмнено тук става въпрос за иманентната модализация на модалността, за понятието като *dynamis*, за фигуративните пробиви в понятието като „мислене повече“ (по Кант), за устояващото като алтер-потенция езиково пречупване (относно пречупването вж. бел. 7).

7. Във връзка с начина, по който разбирам пречупването (един специално проведен регресивен анализ, за какъвто няма място в рамките на настоящата работа, би могъл да достигне в обхвата си изрази като „пречупена [gebrochen] увереност“, „пречупено потвърждение“ и „раздвоено пречупена действителност“ от прословутия параграф от Хегеловото съчинение „Феноменология на духа“, посветен на нещастното съзнание), ще се позова накратко на работата на Светлана Събева „Пречупената социалност. Преосмисляне на разбиращата социология“, където тя откроява във връзка с „екзистенциалната фигура на пречупеността“ три структурни момента от Хайдегеровото съчинение „Основни понятия на метафизиката. Свят – крайност – самота“: „1) „оставеност-в-празното“ (Leergelassenheit) (от страна на биващото, което не изчезва, но ни отказва нещо очаквано, а това означава формиране на „празнота“; 2) „прикованост“ (Hingehaltenheit) (към останалите неразгърнати, неопределени възможности, към които нашето Dasein бива тласкано); 3) единството, „фугата“ (Fuge) на двата структурни момента (...)“ (Sabeva 2010, 151); „вгъването на фугата“ – или „изместването“ на Dasein във вътрешното му пречупване – е и децентриране: „човекът е децентриран, изместен, отдалечен и все пак тук“ (Heidegger 1983, 95). Фугата отбелязва минималната разлика, пречупеността на ставането в самото себе си. Къде е тук езикът? Ницшевата декларация: „Аз казах словото си, пречупвам се о своята дума [ich zerbreche an meinen Wort]: тъй го иска моята вечна орис – като предвестник загивам!“ (Nietzsche 1990: 139 – курсивираният израз е предаден с лека промяна спрямо превода на Мара Белчева), която сякаш обещава възможен отговор, обаче не се отнася до глагола brechen, а до zerbrechen – пречупвам се, но и счупвам се, разбивам се на малки парчета. В перспективата на Аленка Зупанчич Ницшевата декларация може да се прочете така: на първа стъпка, „умиране“ в ставането-друго при декларацията; на втора стъпка, езиково разделяне (вероятно спрямо различни модални склонения) на неразделните в дизюнктивния синтез субектен и обектен полюс (тук би могло вероятно да се привлече като съюзник и оперативното езикознание на Красимир Манчев и Христо Тодоров – българските „гийомисти“): пречупване, раздвояване, децентриране в една декларация на декларацията.
8. Тук може да бъде отворена темата за евентуалното съотнасяне на хипотезата за автохетероафекцията на езика с една различна спрямо „Задачата на преводача“ линия на осмисляне на проблема за превода: откъм „мета-

форичното разширение“ на деконструктивисткото понятие за превод „в по-тесен смисъл“ до понятие като Gender (see Abel 2014, 7). Това е също интересна за мен тема, но изисква отделно изследване и затова ще остане незасегната в рамките на този текст.

9. В „Болка за умиране“ Киркегор отнася „празната бърливост“ към състояние не под определението на духа: „Всяка екзистенция, която е под определението на духа, дори когато тя е само на собствена отговорност и ответственост, има в съществото си консеквенция в себе си и консеквенция в нещо височайшо, най-малкото в една идея“ (Киркегор 1991, 105) – тоест това означава напускане на непосредствеността; в „Понятието страх“ оставането при непосредственото (посочено във връзка с Хегеловата логика) е „пустословие“ в догматиката: „в догматиката става пустословие, понеже на кого би могло (...) и през ум да мине да остане в непосредственото, щом като то (...) се сменя в същия миг, в който го назовеш“ (Kierkegaard 1992, 11).
10. Във „Философски трохи“ Киркегор за първи път въвежда категорията „възмущение“ (Forargelse), където Йоханес Климакус идентифицира anstød (нарушение, престъпление, обида) с гръцката дума skandalon – спънка. At tage anstød или at tage forargelse означава за получаващия непряко съобщение да се остави на възмущението като възможност; това е престъплението на пасивно приетата обида (tager anstød) (вж. Walsh 2005, 54). Сблъскването с абсолютния парадокс в непрякото съобщение, доколкото влече невъзможност за директно съобщение, дава зелена светлина за употребата на пречупен език, в който „дреме“ в пасивен смисъл възмущението или, казано другояче, това да се оставиш на заблудата да те завладее.
11. В „Най-късата сянка. Ницшевата философия на двете“ Аленка Зупанчич илюстрира разцепването на субекта чрез „фоторомана“ на Крис Маркер „La Jetée“ и в тази връзка разглежда трансформацията на структурата „Х-събитие-субект“ в „субект-събитие-субект“: „мястото на субективността като включена в събитието (...) се субективира едва впоследствие или ретроактивно в и от събитието“ (Zupančič 2006, 27). С оглед на тази препратка бих цитирал и думите на Бенямин: „Едва чрез нея [камерата – б.м.] ние научаваме за оптически-несъзнателното, както за инстинктивно-несъзнателното [Triebhaft-Unbewußten] научаваме чрез психоанализата“ (Benjamin 2000b, 153). Аналогично спрямо езика, който се пречупва, бихме могли да кажем: събитието на събуждането за себе си на съдещото слово работи с обратна сила, то субективира ретроактивно „празнословието“ на език, който става своето друго – съдещото слово.
12. В писмото си до Мартин Бубер от 17 юли 1916 година Бенямин говори за разкриването на неизразимото в езика като за разкриване на „неизразимо чиста нощ“ – това е един пречупен, фигуративен език, който в термините на крайното указва безкрайното – но нали така работи „интензивното насочване на словото към сърцевината на най-съкровеното занемяване“ (Benjamin 2014b, 30).

ЛИТЕРАТУРА

- Бенямин, В., 2014а. За езика изобщо и за човешкия език. В: Конерсман, Р. (съст.), *Кайрос*. Критика и хуманизъм, 7 – 27.
- Бенямин, В. 2014б. До Мартин Бубер, Мюнхен, 14 юли 1916. В: Конерсман, Р. (съст.), *Кайрос*. Критика и хуманизъм, 28 – 31.
- Бенямин, В., 2018. Дъгата. Разговор за въображението. В: Бенямин, В., *Избрана проза*. София: Гутенберг, 105 – 117.
- Бенямин, В., 2000а. Задачата на преводача. В: Бенямин, В., *Озарения*. София: Критика и хуманизъм, 49 – 59.
- Бенямин, В., 2000б. Художественото произведение в епохата на неговата техническа възпроизводимост. В: Бенямин, В., *Озарения*. София: Критика и хуманизъм, 127 – 161.
- Зупанчич, А., 2006. *Най-късата сянка. Ницшевата философия на двете*. София: Колекция „Критическо обвързване“, специално издание на „Кръг“.
- Киркегор, С., 1991. *Болка за умиране*. София: Стено.
- Киркегор, С., 1992. *Понятието страх*. София: Стено.
- Киркегор, С., 1994. *Въдворение в християнството*. София: Стено.
- Манчев, Б., 2017. Възможността, която желае (за една динамична онтология). *Философски алтернативи* (2 – 3), 5 – 16.
- Ницше, Фр. 1990. *Тъй рече Заратустра. Книга за всички и никого*. София: Логис/Коמו.
- Спасова, К., 2021. *Модерният мимесис. Саморефлексията в литературата*. София: Св. Климент Охридски.
- Събева, С., 2010. *Пречупената социалност. Преосмисляне на разбиращата социология*. София: Изток – Запад.
- Тенев, Д., 2016. Моделиране, метаморфоза: формалните указания на Кафка. В: Манчев, Б., Д. Тенев, Е. Стоянов, К. Спасова, М. Калинова, Р. Коларов (автори) 2016. *Времето на метаморфозата*. София: Изток – Запад, 33 – 58.

REFERENCES

- Abel, J., 2014. *Walter Benjamins Übersetzungsästhetik. 'Die Aufgabe des Übersetzers' im Kontext von Benjamins Frühwerk und seiner Zeit*. Bielefeld: Aisthesis.
- Benjamin, W., 1972. Die Aufgabe des Übersetzers. In: ders. *Gesammelte Schriften Bd. IV1*, 9 – 21. Frankfurt/Main.
- Benjamin, W., 2014a. Za ezika izobshto i za choveshkia ezik. In: Konersman, R. (Ed.), *Kayros*. Kritika i humanizam, 7 – 27. [In Bulgarian]
- Benjamin, V. 2014b. Do Martin Buber, Munich, 14 Juli 1916. In: Konersman, R. (Ed.), *Kayros*. Kritika i humanizam, 28 – 31. [In Bulgarian]

- Benjamin, W., 2018. Dagata. Razgovor za vaobrazhenieto. In: Benjamin, W., *Izbrana proza*. Sofia: Gutenberg, 105 – 117. [In Bulgarian]
- Benjamin, W., 2000a. Zadachata na prevodacha. In: Benjamin, W., *Ozarenia*. Sofia: Kritika i humanizam, 49 – 59. [In Bulgarian]
- Benjamin, W., 2000b. Hudozhestvenoto proizvedenie v epohata na negovata tehicheska vazproizvodimost. In: Benjamin, W., *Ozarenia*. Sofia: Kritika i humanizam, 127 – 161. [In Bulgarian]
- Greiert, A., 2012. Geschichte als Katastrophe: Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 64, No. 4, pp. 359 – 376.
- Heidegger, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kierkegaard, S., 1991. *Bolka za umirane*. Sofia: Steno. [In Bulgarian]
- Kierkegaard, S., 1992. *Ponyatiето strah*. Sofia: Steno. [In Bulgarian]
- Kierkegaard, S., 1994. *Vadvorenie v hristiyanstvoto*. Sofia: Steno. [In Bulgarian]
- Manchev, B., 2017. Vazmozhnostta, koyato zhelaе (za edna dinamichna ontologia). *Filosofski alternativi* (2 – 3), 5 – 16. [In Bulgarian]
- Nietzsche, F. 1990. *Tay reche Zaratustra. Kniga za vsichki i nikogo*. Sofia: Logis/Komo. [In Bulgarian]
- Percy, W., 1989. Metaphor As Mistake. In: *The Message in the Bottle: How Queer Man Is, How Queer Language Is, and What One Has to Do With the Other*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Sabeva, S. 2010. *Prechupenata sotsialnost. Preosmislyane na razbirashтата sotsiologia*. Sofia: Iztok – Zapad. [In Bulgarian]
- Spasova, K., 2021. *Moderniyat mimesis. Samorefleksiyata v literaturata*. Sofia: Sv. Kliment Ohridski. [In Bulgarian]
- Telsnig, F., 2011. *Mediationen über die nicht-instrumentelle Sprachphilosophie Walter Benjamins* (Diplomarbeit). Wien: Universität Wien.
- Tenev, D., 2016. Modelirane, metamorfoza: formalnite ukazania na Kafka. In: Manchev, B., D. Tenev, E. Stoyanov, K. Spasova, M. Kalinova, R. Kolarov (avtori) 2016. *Vremeto na metamorfozata*. Sofia: Iztok – Zapad, 33 – 58. [In Bulgarian]
- Walsh, S., 2005. *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Wohlfarth, I., 2001. Das Medium der Übersetzung, In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), *Übersetzen: Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2001, S. 80 – 130.

Zupančič, A., 2006. *Nay-kasata syanka. Nitsshevata filosofia na dvete*. Sofia: Kolektsia „Kritichsko obvarzvanе“, spetsialno izdanie na „Krag“. [In Bulgarian]

WALTER BENJAMIN'S "THE TASK OF THE TRANSLATOR" AND THE IMPOSSIBILITY OF DIRECT COMMUNICATION

Abstract. The text analyzes the possibilities to think of pure language as indicated in the harmonization of modes of intention in the translation activity. This language is, in a sense, a regulative idea and it have to be liberated in translation. It is essential to distinguish between the modes of intention and intended objects, between what is named in pure language and what is „overnamed“ in human languages. One of the theses in this text – that language in its auto-relation undergoes auto-modalization – makes the connection with Kierkegaard's understanding of the impossibility of direct communication. The indication of the untranslatable is an opportunity in the language of the translator to insert as indicated the elusive in the translation and thus to introduce the use of a broken language. Awakening of the “echo of the original” means a “thinking more” (according to Kant) through the figure.

Keywords: pure language; language of man; regulative idea; auto-modalization; broken language; figure

✉ **Dr. Kristiyan Enchev, Assoc. Prof.**

ORCID iD: 0000-0002-9512-5695

Web of Science Researcher ID: AAQ-4181-2021

Institute of Philosophy and Sociology

Bulgarian Academy of Sciences

Sofia, Bulgaria

E-mail: chris.enchev@gmail.com