UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'IM-POSSIBLE : AMÉRICANITÉ DE JACQUES DERRIDA

UNE CRITIQUE SÉMIOPOLITIQUE DE LA TRADUCTIBILITÉ D'UN AUTEUR

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SÉMIOLOGIE

PAR

RENÉ LEMIEUX

DÉCEMBRE 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Nous, traducteurs, sommes et resterons des Romains, même s'il nous faut lutter contre certains aspects de la romanité en nous; même si, dans une certaine mesure, il nous faut devenir des Grecs et des Juifs.

Antoine Berman

DÉDICACE

Je dédie cette thèse aux morts
qui m'ont accompagné tout au long de ce travail.
Je ne les nomme pas, ils se reconnaîtront.

AVANT-PROPOS*

Ce n'est parfois qu'à la toute fin du parcours universitaire qu'on se prend conscience de l'objet véritable de la recherche depuis tout ce temps. L'origine de la question qui m'anime depuis maintenant plus d'une dizaine d'années pourrait se retrouver dans une anecdote personnelle somme toute assez banale; elle est peut-être le moteur des questions que j'ai travaillées à la maîtrise comme au doctorat. Vers la fin de mon baccalauréat en science politique à l'Université d'Ottawa, alors que je suivais un cours donné par Gilles Labelle, j'ai entendu parler pour la première fois du philosophe français d'origine russe Alexandre Kojève. Après le cours, je m'étais rendu à la librairie du Soleil dans le marché By pour y trouver *Introduction à la lecture de Hegel*. Arrivé à la librairie, je suis allé voir un commis pour vérifier si la librairie avait bien le livre. M'ayant assuré que c'était le cas, je me suis mis à chercher le livre dans la section « philosophie » relativement grande pour une librairie généraliste, précisément aux alentours des livres dont le nom de famille de l'auteur commence par la lettre K. Ne trouvant pas le livre, je suis allé demander une aide au commis; nous nous sommes alors mis à chercher le livre dans la section où il devait pourtant se trouver. Le commis a tenté d'expliquer l'absence du livre : il a sans doute été « mal rangé ». On a alors commencé à fouiller chacun de notre côté, lui à gauche vers le début de l'alphabet,

---

* La présente partie est, après quelques corrections et ajustements, l'allocution prononcée lors de la soutenance de la thèse le 22 septembre 2015.

moi à droite vers la lettre Z. C'est lui qui a retrouvé l'*Introduction à la lecture de Hegel*, dans les livres dont le nom de famille de l'auteur commence par H – évidemment pour Hegel. Le commis m'a ainsi annoncé, un peu fier, qu'en effet, comme il le pensait, le livre avait été mal placé (par un autre commis sans doute). Une première question pourrait donc être formulée : le livre ayant pour titre *Introduction à la lecture de Hegel* était-il mal placé s'il se situait avec les livres de Hegel? Depuis le début, nous cherchions dans les K pour Kojève, puisque c'était le nom de l'auteur et que les livres sont généralement classés dans un ordre en fonction du nom de l'auteur, dans ce cas-ci, le nom du philosophe. Il y a toutefois des exceptions, par exemple, dans le cas de la philosophie, il faut que l'auteur soit considéré comme un philosophe. Il peut arriver que l'auteur soit plutôt vu comme un « commentateur » *d'un autre auteur*, lui, philosophe. Dans ce cas, c'est en fonction du nom de l'auteur commenté que le livre sera rangé. Le livre *Introduction à la lecture de Hegel* n'était pas « mal rangé » dans les H à côté de la *Phénoménologie de l'esprit* même si nous avions prévu le trouver à côté de Kierkegaard. Il était simplement rangé selon un ordre qui n'était pas celui auquel on s'attendait. La problématique que je suis en train de poser, à savoir, très simplement, le geste de placer un livre sur une tablette, je le vois comme un geste civilisationnel : le commis qui range un livre en fonction de Hegel plutôt que de Kojève n'est que la manifestation de l'importance accordée à un nom dans une culture donnée. Sous le nom d'un auteur se trouve souvent le nom d'un commentateur, et sous ce nom peut aussi se cacher le nom d'un éditeur*.

Le geste d'ordonner, au sens de mettre en ordre, n'est pas innocent. Il est le résultat du statut d'un nom dans une culture. Choisir H plutôt que K n'est que le

* Il y en a bien un dans le cas du livre *Introduction à la lecture de Hegel* puisque ce n'est pas Kojève qui a mis le texte en forme, mais bien Raymond Queneau qui assistait à son séminaire...

signe de l'indigence du nom « Kojève ». Cela n'a rien à voir ni avec l'influence de la pensée du philosophe ni avec la valeur que ses lecteurs lui accordent. Il s'agit simplement de reconnaître là que le nom « Kojève » attire (encore) moins d'investissement sur le marché livresque. Acquérir la dignité d'auteur au vu de la civilisation, obtenir « son nom », ça prend du temps. Or, si les noms sont ordonnés en fonction du prestige de leur porteur, ils sont aussi l'effet d'un ordre au sens d'une prescription : la nomination, c'est-à-dire l'acte de nommer, vient toujours de l'Autre. On ne se nomme jamais, on est appelé et cet appel est d'abord et avant tout un ordre qui nous est donné. Le nom n'appartient pas à son porteur, on ne possède pas son nom – sauf au sens où on « possède » une dette, c'est-à-dire au sens où on a littéralement moins que rien. Si on s'identifie à notre nom, ce n'est qu'à condition de prendre « identifier » au sens de l'identité de la « carte d'identité » : un signalement pour mieux assurer le contrôle des déplacements. L'ordre du symbolique dans lequel s'incrit les noms commande le fichage des individus, de leurs places désignés et de leurs relations autorisées.

Ce n'est qu'aujourd'hui, après l'écriture de la thèse, que je me rends compte du vrai thème de mon mémoire de maîtrise écrit sous la direction de Lawrence Olivier*. Je ne parlais finalement pas tant d'éthique que de la question du commentaire, et plus précisément du déplacement, chez Gilles Deleuze, de sa position d'auteur commentant vers un auteur commenté – ce qui ne signifie pas que cette question ne soit pas éthique, au contraire. Le problème de départ du mémoire était de questionner le moment où Deleuze avait cessé d'être perçu comme un (mauvais) commentateur pour devenir un philosophe. J'ai mentionné ci-dessus que sous le nom d'un philosophe pouvait se trouver le nom d'un

* René Lemieux, *Lecture de Deleuze : essai sur la pensée éthique chez Gilles Deleuze*, mémoire de maîtrise, Montréal, Département de science politique de l'UQAM, 2007.

commentateur ou d'une commentatrice. De la même manière, sous ces noms se trouve souvent le nom d'un traducteur – ou d'une traductrice. Comme les « mauvais » commentateurs deviennent parfois des philosophes (c'est le cas de Deleuze), les « mauvais » traducteurs – ou les « mauvaises » traductrices – deviennent parfois des auteurs. C'est le cas, rare, du poète Hölderlin avec sa traduction de Sophocle. Comment en arrive-t-on à ce changement de nature dont une des conséquences est de changer, à la librairie, les livres de place sur l'étagère? Cette question m'a amené, dans le cas de cette thèse, à interroger la condition « bibliogénétique » des noms propres dans notre culture. J'ai notamment posé comme principe structurel que la forme méta- ou hypertextuelle du commentaire et de la traduction participe des changements de nature des noms, c'est-à-dire que ce travail de la secondarité des textes qui parlent d'autres texte permet un *retour à* un nom qui, de cette manière, acquiert son autonomie. Un nom n'est qu'un nom qu'au moment où il est nommé, tout comme un auteur n'est qu'un auteur qu'au moment où on le désigne performativement comme tel. Le commentaire et la traduction sont nécessaires à l'institution de ces auteurs. La première partie plus épistémologique de la présente thèse tente de continuer ce questionnement sur ce travail livresque qu'est celui de l'université.

*
**

La deuxième partie de la thèse est assez différente dans son propos et relève plus directement du sujet annoncé dans le titre. Il s'agissait d'abord d'une étude de cas sur la réception américaine d'un auteur, en l'occurrence le philosophe français Jacques Derrida. Le pari de la thèse fut d'accomplir une étude de la réception par l'entremise de la traduction en anglais d'abord, dans d'autres langues par la suite. Méthodologiquement, l'étude de la traduction est donc en quelque sorte la

traduction à partir d'elle-même en vue d'une étude de la réception de l'auteur. L'auteur que j'ai choisi, Derrida, l'a été pour au moins deux raisons. La première était la grande quantité de matériel disponible, à la fois de Derrida avec ses écrits, mais aussi de sa réception extrêmement diversifiée. La deuxième raison, qualitative celle-là, provient de la particularité de sa pensée qui discrimine difficilement les idées de la langue dans laquelle elles ont été formulées, conçues, exprimées, ce qui représente un défi pour les traducteurs et les traductrices.

Cette deuxième partie qui comprend deux chapitres se voulait une enquête des mots ou des « lemmes » de Derrida dans les traductions, ce qu'il appelait dans son cas des « indécidables ». Le premier chapitre de cette partie analyse la manière qu'avait Derrida de découvrir en quelque sorte ces indécidables chez d'autres auteurs qu'il lisait : le « supplément » chez Rousseau ou le « *pharmakon* » chez Platon. J'ai aussi analysé un troisième indécidable, « entame », qui a servi de pierre de touche à la réflexion sur la retraduction abordée dès la première partie. Le chapitre qui suit s'intéressait plus spécidiquement au quasi-concept de « différance », cette fois en comparant la notion d'intraduisibilité évoquée par les traducteurs et les traductrices américaines avec quelques traductions tirées de la réception portugaise et, dans une moindre mesure, dans les réceptions polonaise et finnoise. Cette recherche m'a permis de découvrir qu'il est possible, grâce à l'analyse des traductions, de segmenter trois grandes périodes de réception américaine de Derrida. La première, entre 1966 et 1973, est caractérisée par une certaine rapidité de la traduction de textes, souvent courts, mais aussi par des modifications parfois considérables, y compris des coupures dans les textes. Au niveau du style, on peut remarquer que les traductions sont très « domesticantes » ou « acclimatantes », ce sont des traductions faites pour être faciles à lire. Au niveau des agents, lorsqu'ils sont nommés, ce qui est rare, on a des traducteurs et des traductrices peu connues à l'époque et qui ne se feront pas

vraiment connaître par la suite (il s'agit à l'occasion d'étudiants et d'étudiantes au doctorat). Ces traducteurs et ces traductrices traduiront souvent plusieurs auteurs différents; on peut même supposer qu'elles ne choisissent pas nécessairement les textes à traduire. En ce qui a trait aux lieux d'éditions, on peut remarquer une très grande diversité des publications (revues ou maisons d'édition), souvent liées au propos des textes traduits – par exemple un texte de Derrida sur Heidegger se retrouvera dans une publication sur Heidegger. On prend ainsi le texte pour *ce qu'il peut apporter*, plutôt que pour l'auteur qui l'a écrit.

La deuxième période, qu'on pourrait situer entre 1976 avec la publication de la traduction anglaise de *De la grammatologie* jusqu'à la fin des années 1980, voit apparaître des traducteurs et des traductrices qui, parfois grâce à leurs liens personnelles avec Derrida, auront des carrières universitaires assez importantes, notamment Gayatri Spivak, la traductrice de *De la grammatologie*, mais aussi Barbara Johnson et Alan Bass. Ce sont souvent des chercheurs et des chercheures reconnues dans leur champ; les lieux de diffusion de leurs traductions tendent à diminuer, mais demeurent assez diversifiés. On commence à traduire Derrida pour *qui il est*. Derrida obtient alors peu à peu une renommée internationale. Au niveau de la forme, on remarque immédiatement la grande présence des traducteurs et des traductrices : en préface – comme la préface d'une centaine de pages de Spivak – et en notes de bas de pages, très nombreuses par exemple dans la traduction de *La dissémination* par Barbara Johnson. Dans ces lieux paratextuels, les traducteurs et les traductrices discutent des concepts, parlent de leurs problèmes de traduction, expliquent leurs choix, et parfois, quoique rarement, comparent leurs solutions avec celles des autres. En d'autres mots, elles se rendent visibles et se mettent même en valeur. Leurs propositions de

traduction d'indécidables commencent à se fixer dans la réception et vont souvent servir de références pour les traductions à venir.

On pourrait faire débuter la dernière période avec ce qu'on a appelé le « tournant éthique et politique » de Derrida et la faire terminer avec son décès. Cette période de la réception derridienne pourrait se comprendre comme une forme d'autoréflexivité de la communauté des lecteurs et des lectrices, mais aussi une certaine prise de conscience de sa réception par Derrida lui-même. Pour ce qui est des traductions, on remarque une diminution du nombre des agents. Les traducteurs et les traductrices sont désormais des universitaires reconnues, très proche de Derrida. Les lieux d'édition sont très réduits – les séminaires posthumes de Derrida sont exclusivement publiés aux Presses de l'Université de Chicago. On continue d'utiliser des traductions devenues canoniques de concepts créées dans la deuxième période, mais surtout, la visibilité des traducteurs et des traductrices devient quasiment nulle. On verra à peine une demi-page pour une préface et, comparativement à la période précédente, on remarque immédiatement l'absence de notes de bas de page explicative des concepts ou des traductions.

À cette analyse de la réception en anglais, principalement aux États-Unis, j'ai ajouté de courtes analyses des traductions dans d'autres langues, surtout en portugais. Ces analyses m'ont permis d'abord de prendre conscience de démarches en traduction très différentes où la créativité dans l'élaboration des concepts en traduction est souvent plus riche. De plus, je me suis rendu compte que l'image d'un Derrida reconnu exclusivement aux États-Unis était fausse. Dans les pays lusophones ou en Italie, par exemple, il y a une réception de Derrida très tôt dans sa carrière et le nombre de traductions, dans un premier temps, est

souvent bien supérieur à ce qui se fera aux États-Unis. En outre, le rythme diffère : plusieurs traductions sont faites vers la fin des années 1960 et au début des années 1970. Alors qu'il n'y a qu'un seul livre de Derrida publié en anglais entre 1966 et 1975, il y en aura quatre en italien. Par la suite, toutefois, la vitesse diminue au point où les traductions de Derrida en italien ou en portugais s'arrêteront complètement, alors qu'en anglais, les traductions s'accélèrent de manière exponentielle. Si au départ, on pouvait retrouver les textes de Derrida en portugais ou en italien dans des publications sur Hegel ou sur Heidegger, ou dans des disciplines comme la sémiologie, lorsque la traduction de Derrida reprendra aux alentours de 1990, c'est-à-dire au moment du « tournant éthique et politique », le style de traduction se modifiera. On pourrait parler, à ce moment précis, de « mondialatinisation » de la pensée de Derrida, pour employer son expression. C'est le moment où Derrida devient un penseur international, mondialisé, et l'influence de l'anglais a eu des conséquences quant à la traduction des quasi-concepts qui seront souvent rendus par la suite sous forme d'emprunts. Une certaine intraduisibilité se met en place : alors qu'on retrouvait jusqu'alors une dizaine de traductions différentes de « différance », on ne lira plus désormais l'indécidable qu'en français dans le texte en langues étrangères. C'est donc dire qu'une réception définie dans une culture linguistique donnée (comme l'anglais) a aussi une influence pour la traduction d'un auteur dans d'autres langues.

Ces courtes analyses m'ont permis de formuler une proposition originale, et c'est là ma contribution la plus importante : la manière qu'on a de traduire un auteur est déterminée par l'état de sa réception et cette manière peut se présenter sous la forme de deux questions. Quand on a affaire à une traduction des sciences humaines et sociales, il est nécessaire de se demander si on traduit un texte en fonction de ce qu'il apporte à un champ ou en fonction de qui l'a écrit. En d'autres

termes, on pourrait reformuler ainsi : traduit-on quelque chose (ce que j'ai appelé le *quoi* du texte) ou traduit-on quelqu'un (son *qui*)?

Juri Lotman, dans *La sémiosphère*[*], propose de penser la réception d'un auteur traduit en termes de centre et de périphérie. Un auteur arrive en traduction à la périphérie, il peut alors, à travers les retraductions, s'approcher du centre. Ma thèse se proposait comme une application microscopique de cette formalisation. Or, à cette topologie en deux dimensions, il faut peut-être en ajouter une troisième : accéder au centre, c'est aussi s'élever, à la manière d'une ziggourat, l'image de la tour de Babel. Dans cette micro-sociologie des intellectuels et des intellectuelles actives dans la réception de Derrida, la traduction passe du *quoi* au *qui* : on *retraduit* Derrida pour *qui il est*. De plus, un phénomène semblable a lieu également dans la communauté des traducteurs et des traductrices puisqu'elles sont progressivement choisies, au fur et à mesure que la réception augmente, en fonction de leur savoir supposé de l'auteur plutôt que pour leur expérience dans la traduction en général. Ainsi, le *qui* compte aussi lorsqu'il s'agit de choisir le bon traducteur ou la bonne traducrice. Finalement, les rapports entre commentaire et traduction changent aussi puisqu'on peut observer que la communauté des lecteurs et des lectrices de Derrida – les commentateurs ou les commentatrices – génère elle-même ses propres traducteurs et traductrices.

*
**

[*] Juri [Youri] Lotman, *La sémiosphère*, trad. Anka Ledenko, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1999.

Je tiens à remercier tous ceux et celles qui m'ont accompagné ou m'ont quitté durant les trop nombreuses années d'écriture de cette thèse de doctorat.

Je remercie ma famille, ma mère, tous mes amis, amies et collègues, Jade et Simon en particulier pour leur écoute lors de nos séances de réflexion, Robert pour m'avoir fait confiance comme éditeur, Anna, Dagmara et Leandro pour leurs réponses à mes questions linguistiques. Ma gratitude va aussi à mon directeur Sylvano Santini pour sa diligence et ma directrice Dalie Giroux pour sa sagacité, tout comme aux évaluateurs de la thèse présents à la soutenance, Salah Basalamah, François Cusset et Lawrence Olivier pour leurs critiques, leurs commentaires et leurs suggestions. Un merci particulier à Diane Brabant, adjointe de recherche de la Chaire de recherche du Canada en esthétique et poétique, pour son écoute et ses paroles de soutien. Je remercie finalement les étudiantes qui ont assisté à mes cours à l'Université Concordia; elles ont souvent été les premières auditrices de mes réflexions sur la traduction.

1. Note sur la féminisation de la thèse

Il convient d'indiquer aux lectrices – et aux lecteurs – que la présente thèse a été féminisée. Ce n'est pas par « rectitude politique » que la féminisation a été entreprise, mais plus simplement parce qu'il s'agissait d'une problématique très concrète : aujourd'hui, la très grande majorité des traducteurs sont des traductrices et la très grande majorité des étudiants à qui j'ai enseignés sont des étudiantes. Selon les guides de féminisation, il est d'usage d'ajouter la forme

longue aux titres et fonctions : on emploiera alors « traducteurs et traductrices » ou « étudiants et étudiantes ». Mais qu'entend-t-on par « titre » et par « fonction »? On parlera sans doute, dans cette thèse, du « commentateur » ou de la « commentatrice », mais parlera-t-on de l'« héritier » ou de l'« héritière », de l'« auteur » ou de l'« auteure », de l'« agent » ou de l'« agente » de la traduction, « du ou de la » « philosophe », « du ou de la » « signataire »? Et doit-on adjoindre aux « morts » les « mortes », et aux « revenants » les « revenantes » – car il en sera aussi question. Les morts ne possèdent-ils pas le titre de *mort* (c'est peut-être le seul qu'ils leur restent) et les revenants n'ont-ils par pour fonction, très justement, de *revenir*? Jusqu'où ça va aller? On pourrait aussi se demander : pourquoi s'arrêter?

Le choix que j'ai fait a été commandé par des problèmes bien réels. Il est évident que la discipline sur laquelle se base mon étude, la philosophie, est très majoritairement dominée par des hommes. De même, on peut difficilement nommer des auteures discutées par Derrida – qui sont à peu près tous des auteurs. De plus, l'emploi du genre féminin pour certain « concept » peut sembler au mieux redondant, au pire contraire à l'usage (il est devenu commun, en sociologie, de parler d'« agent » ou d'« acteur », rarement sinon jamais parlera-t-on d'agente ou d'actrice). Et pourtant, je le répète, les traductrices de Derrida sont nombreuses, tout comme ses lectrices.

Il me fallait donc choisir : l'un, la neutralisation totale où le masculin l'emporte sur le féminin, ou l'autre, la féminisation absolue où le féminin prendra simplement la place du masculin. L'Un ou l'Autre... J'ai pourtant choisi les deux : j'ai tenté de pratiquer un genre hybride entre l'uniformisation neutralisante et la féminisation superfétatoire. Certains termes ne seront toujours qu'au masculin : philosophe et

auteur. D'autres seront employés surtout au féminin : traductrice, lectrice, commentatrice. La raison de la répartition des termes se trouve moins dans leur essence que dans l'idée que je me fais des personnes qu'ils représentent : quand j'écrivais cette thèse, je m'adressais d'abord à des traducteurs qui sont majoritairement des traductrices, et j'ai souvent eu en tête mes étudiants qui sont majoritairement des étudiantes – autant alors féminiser. Le féminin représente donc en quelque sorte ce qui est devant moi – *à l'à-venir*. Le masculin est alors ce qui est *passé, dépassé* : il représente l'antériorité, mais aussi l'autorité et peut-être la supériorité. Alors que le féminin est ce qui désigne des êtres « réels », de chair, le masculin s'applique à des êtres imaginaires ou fictifs, à tout le moins *fictionnés* : les auteurs, par exemple, ne sont auteurs qu'à condition de leur attribuer une autorité qui n'est jamais innée.

Aurait-on simplement là une division entre ce que l'on juge bon et ce que l'on juge mauvais, comme si on neutraliserait tout comme le conseille l'Académie, mais en faveur du féminin? N'obtiendrait-on pas là simplement le « masculin à valeur générique ou non marqué » du français moderne depuis le XVII^{e} siècle, mais en effet de miroir avec le féminin? Ne répéterait-on pas là la même dépréciation d'un genre au profit d'un autre, comme l'ont fait les académiciens? D'un autre côté, on pourrait soumettre des arguments diamétralement opposés : à poser le masculin pour l'auteur et le féminin pour la lectrice, ne perpétue-t-on pas la veille division entre d'une part le rationnel, l'intellectuel et le spirituel – l'esprit –, et de l'autre l'empirique, le matériel et le corps – ou la lettre; du côté du masculin, l'activité de celui qui parle ou qui écrit, du côté féminin, la passivité de la lecture? Si je reprends longuement cette question, c'est parce que s'est posé lors de la soutenance le problème de la secondarité de la traduction. On m'a demandé pourquoi je maintenais la caractéristique secondaire de la traduction et des agents de la traduction, pourquoi tant mettre l'accent sur le rapport hiérarchisé

entre l'original et la traduction, l'auteur et les traductrices? Sans offrir de réponse définitive, il m'a semblé que cette subalternité de la traduction que je semble perpétuer la laisse voir, plutôt qu'elle ne la cache, la découvre et la rend visible alors qu'on préfère souvent la dissimuler. On pourrait aussi y voir, sous la feinte, la feinte d'une feinte : la secondarité passive de la traduction, en la mettant de l'avant, se présente alors comme une activité.

Que ce soit le cas de la présente thèse avec son objet d'étude, la traduction, ou avec la féminisation comme cas particulier de l'usage du langage, il s'agissait pour moi d'une stratégie préliminaire, comme le proposait Derrida à propos d'une « stratégie générale de la déconstruction ». Une telle stratégie devrait « éviter à la fois de *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique et de *résider* simplement, en le confirmant, dans le champ clos de ces oppositions »* :

> Il faut donc avancer un double geste, selon une unité à la fois systématique et comme d'elle-même écartée, une écriture dédoublée, c'est-à-dire d'elle-même multipliée [...] : d'une part, traverser une phase de *renversement.* J'insiste beaucoup et sans cesse sur la nécessité de cette phase de renversement qu'on a peut-être trop vite cherché à discréditer. Faire droit à cette nécessité, c'est reconnaître que, dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un vis-à-vis, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur. Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c'est oublier la structure conflictuelle et subordonnant de l'opposition. C'est donc passer trop vite sans garder aucune prise sur l'opposition antérieure, à une *neutralisation* qui, *pratiquement*, laisserait le champ antérieur en l'état, se priverait de tout moyen d'y *intervenir* effectivement. [...]

---

* Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 56.

> Cela dit – et d'autres part –, s'en tenir à cette phase, c'est encore opérer sur le terrain et à l'intérieur du système déconstruits. Aussi faut-il, par cette écriture double, justement, stratifiée, décalée et décalante, marquer l'écart entre l'inversion qui met bas la hauteur, en déconstruit la généalogie sublimante ou idéalisante, et l'émergence irruptive d'un nouveau « concept », concept de ce qui ne se laisse plus, ne s'est jamais laissé comprendre dans le régime antérieur. Si cet écart, ce biface ou ce biphasage, ne peut plus être inscrit que dans une écriture bifide [...], il ne peut plus se marquer que dans un champ textuel que j'appellerai *groupé* : à la limite, il est impossible d'y *faire le point*; un texte unilinéaire, une *position* ponctuelle, une opération signée d'un seul auteur sont par définition incapables de pratiquer cet écart*.

Ma « position » sur la féminisation – ponctuelle – n'est ni une règle absolue ni une norme prescriptive, pour moi-même ou pour d'autres. Elle m'a simplement semblé nécessaire *ici, maintenant.* Elle pourra ne pas être répétée : il est en fait préférable qu'elle ne le soit pas – une stratégie « préliminaire » nécessite aussi que d'autres tactiques puissent être machinées, toujours différées. Ce n'est qu'à ce titre que l'ennemi peut être surpris.

---

* *Ibid.*, p. 56-58.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS iv

1. Note sur la féminisation de la thèse xiii

RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS xxiii

INTRODUCTION 1

1. État de la question 18

2. Proposition de recherche 36

3. Approche méthodologique 38

4. Indicateurs et opérationalisation de la méthode 43

5. Plan de la thèse 50

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE SÉMIOPOLITIQUE DES TRADUCTIONS 55

CHAPITRE PREMIER

ÉCONOMIE GÉNÉRALE DE LA TRADUCTION 56

1. Institution et philosophie 77

2. Archives et bibliothèque 88

3. Le problème théologico-politique des signatures 95

4. La critique des traductions et le concept de « retraduction » 116

CHAPITRE 2

SIGNATURE ET TRADUCTION 130

1. Une question de légitimité 130

1.1 La spécialisation de la traduction est-elle possible? 134

1.2 La spécialisation en sciences humaines et sociales 145

2. La signature et la contresignature 153

2.1 Le concept 159

2.2 La langue 169

2.3 L'auteur 196

DEUXIÈME PARTIE

UNE HISTOIRE AMÉRICAINE DES INDÉCIDABLES 207

CHAPITRE 3

LES INDÉCIDABLES COMME TRADUCTION 208

1. Paysage de la traduction de Derrida en Amérique 211

2. Bibliothèque et référence 227

3. Un problème de traduction chez Platon : le *pharmakon* 231

4. Le supplément dans l'œuvre de Rousseau 254

5. Une indécidabilité inentamée 274

6. Remarques conclusives 293

CHAPITRE 4

LA TRADUCTION D'UN INDÉCIDABLE : DIFFÉRANCE 296

1. Paysage mondial des traductions de Derrida 303

2. La traduction et le commentaire de différance en polonais 310

3. Une différance se différant : le cas du portugais 314

4. La différance en anglais : un refus institutionnalisé de la différance ..321

5. Mondialatinisation de la traduction de Derrida 331

6. La relève de la dette : à partir de Shakespeare 336

7. Remarques conclusives, ou (surtout pas) le dernier mot 346

8. « Allez, c'est le dernier! » : la déférence (en supplément) 349

CONCLUSION 357

1. L'à-venir aux revenants 365

2. Le re-tour de Babel 375

3. Une éthique et une politique de l'entre-deux 394

ANNEXE A

LES INDÉCIDABLES COMME TRADUCTION 400

1. Usage des termes « structuralisme » et « poststructuralisme » 400

2. Comparaison des indécidables derridiens (tableau et graphique) 401

3. Le terme « supplément » dans *Les Confessions* et dans *L'Émile* de Jean-Jacques Rousseau 403

4. Les termes « supplémentarité », « supplémentaire », « supplément » et « supplé* » dans *De la grammatologie* 409

5. Le mot « supplément » et ses dérivés dans *La voix et le phénomène* .. 419

6. Le terme « entame » et ses dérivés dans *De la grammatologie* 423

7. Le terme « entame » et ses dérivés dans *La voix et le phénomène* 429

ANNEXE B

LA TRADUCTION D'UN INDÉCIDABLE : DIFFÉRANCE 432

1. Moments de traduction des livres de 1967 et 1972 (et cumul) 432

2. Rythme des traductions en italien, en allemand et en espagnol 433

3. Comparaison des traductions entre l'anglais et le portugais, de 1967 à 1980 435

4. Comparaison des traductions entre l'anglais et le portugais, de 1981 à 1995 436

5. Tableau des traductions de « différance » en portugais 437

APPENDICE

TRADUCTION D'UN ARTICLE DE LAWRENCE VENUTI : « TRADUIRE DERRIDA SUR LA TRADUCTION : RELEVANCE ET RÉSISTANCE À LA DISCIPLINE » 438

1. L'unique et l'exemplaire 438

2. La traduction dans les *cultural studies* 447

3. La traduction dans les *translation studies* 457

4. Une traduction interventionniste 464

5. Traduire avec une fidélité abusive 469

6. La traduction et la politique de l'interprétation 480

BIBLIOGRAPHIE ET MÉDIAGRAPHIE 485

1. Livres de Jacques Derrida 485

2. Livres collectifs avec Jacques Derrida 492

3. Articles et textes de Jacques Derrida 493

4. Ouvrages de référence 499

5. Autres livres 500

6. Autres articles et chapitres de livres 520

7. Articles de journaux et billets de blogues 542

8. Numéros de revues 543

9. Thèses de doctorat et mémoires de maîtrise 544

10. Films et émissions de radio 546

RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS

Cette thèse tente de réfléchir à l'objet « traduction de Derrida » en proposant une critique sémiopolitique de la construction d'un tel objet, c'est-à-dire le processus par lequel il est pensable. Un tel processus ne va pas sans un jugement sur ce qui fait partie de la « traduction de Derrida » et ce qui en est exclu, sur ses bords ou ses limites, sur son développement et ses transformations dans l'espace et dans le temps, ainsi que sur sa reconnaissance par un lectorat. Or ce jugement, nécessairement éthique, puisqu'il délimite le bien traduire du mal traduire, repose sur une mesure. C'est cette dernière qu'il s'agit d'étudier, dans ce qui la constitue et la fomente, car la discrimination entre la bonne et la mauvaise traduction repose entièrement sur elle. Cette discrimination permet de déduire un espace de l'héritage duquel est déterminé le bon prétendant d'entre les rivaux.

La thèse ne porte donc pas de jugement sur la traduction, mais tente plutôt, à partir d'une nouvelle critique sémiopolitique des traductions, de comprendre comment *un jugement sur la traduction* est possible et en quoi *la traduction est jugement*. Pour ce faire, elle questionnera, à partir de grands « thèmes » et à chaque fois de manière différente, *ce qu'est une mesure*, et ce, en renouvelant l'objet « traduction de Derrida ».

La thèse se divise en deux parties. La première propose une formalisation de la constitution d'une mesure générale en traduction (chapitre 1), puis plus spécifiquement dans le cas de la traduction des sciences humaines et sociales, où

l'histoire des retraductions devient le théâtre diachronique des rivalités dans l'établissement de la « signature » de l'auteur (chapitre 2). Ensuite, dans la deuxième partie, la thèse met à l'épreuve cette mesure par l'étude systématique de certains indécidables derridiens : le *pharmakon*, le supplément et l'entame (chapitre 3), et propose une comparaison principalement entre les traductions anglaises et portugaises de différance (chapitre 4).

La mesure semble toujours hétérogène à ce qu'elle doit mesurer. Exorbitante, elle est en retrait par rapport à ce qui est en cause; et pourtant, cette mesure est toujours en construction. La thèse est une exploration de ce phénomène judicatif en tentant de contribuer, de manière originale, à une discussion sur la traduction des sciences humaines et sociales et, au-delà, aux « humanités » en ce qu'elles demeurent, parmi les signes les plus importants de notre civilisation, celles sur lesquelles notre rapport à la transmission inter-générationnelle est le plus fort.

MOTS-CLÉS : traduction; traductologie; sémiologie; critique des traductions; étude de réception; French Theory; Jacques Derrida, déconstruction.

INTRODUCTION

Le thème sur lequel portera ma thèse permet mal les *débuts* – il permet mal les débuts parce que son *commencement* est incertain, son origine inidentifiable. On ne sait trop où commencer lorsqu'on a pour thème la « lecture » et ses dérivés : compréhension, interprétation, réception, traduction et retraduction – *travailler la lecture lorsque celle-ci est le travail même*. Si de prime abord, il aurait pu sembler facile d'en parler, c'est parce que l'on pense trop facilement – rapidement – qu'il ne suffit que de lire. Pourtant, on se rend vite compte, à faire une thèse, qu'il y a toujours quelque chose qui précède la lecture, quelque chose comme une « non-lecture » ou « a-lecture ». Avant le regard de l'œil sur les lignes du texte, une voix peut-être en aura dirigé la voie : une rumeur, un bavardage, une médisance. Un bruit.

Ce bruit extérieur au travail de la lecture possède en même temps une richesse inouïe, de même est-il incompréhensible, de par cette richesse même, parce que non *différenciée* et non *différentiante*. Ce bruit composé d'éléments disparates, pourtant, pointe vers *quelque chose*, il *indique*, non pas vers une source, mais vers une question : c'est ce bruit qui, se laissant entendre, fait voir, invite, en tout cas, à regarder. Martin Heidegger consacre dans *Être et temps* plusieurs pages à ce problème de l'écoute et de la direction phénoménale nécessaire avec et contre le bruit. Je n'en cite préliminairement que quelques passages :

> C'est sur la base de ce pouvoir-entendre existentialement primaire qu'est possible quelque chose comme l'*écouter*, lequel est lui-même phénoménalement encore plus originaire que ce que l'on détermine « d'abord » en psychologie comme étant l'« ouïr », à savoir la perception de sons. L'écouter a lui aussi le mode d'être de l'entendre compréhensif. « De prime abord », nous n'entendons jamais des bruits et des complexes sonores, mais toujours la voiture qui grince ou la motocyclette. Ce qu'on entend, c'est la colonne en marche, le vent du nord, le pivert qui frappe, le feu qui crépite[1].
>
> En revanche, il est déjà besoin d'une attitude fort artificielle et compliquée pour « entendre » un « pur bruit ». Mais que nous entendions de prime abord des motocyclettes et des voitures, c'est la preuve phénoménale que le *Dasein* en tant qu'être-au-monde séjourne à chaque fois déjà *auprès de* l'à-portée-de-la-main intramondain, et non pas d'abord auprès de « sensations » dont le « fouillis » devrait être préalablement mis en forme pour confectionner le tremplin permettant au sujet d'atteindre enfin un « monde ». En tant qu'essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu'il comprend[2].

Ce bruit a aussi quelque chose de *moral*, en ce sens qu'il laisse entendre comme un *mal* : un transfert d'idées, avec la réception et la traduction, s'accompagne d'expressions ambiguës. Ce bruit – cette rumeur – auquel tout d'abord je dois m'intéresser, est celui qui précède toute lecture de Jacques Derrida : *autour* de lui, cette rumeur m'a fait connaître ce penseur et m'a donné le goût de l'étudier, mais c'est surtout cette rumeur qui devient rapidement *autour* de soi, dès qu'on commence à lire un auteur et que *ça se sait*, qui m'a convaincu de la nécessité d'investiguer. Ce bruit – cette moquerie, ce « mémérage » –, c'est aussi celui qui suit la seule évocation du nom « Derrida ». Avant comme après, le bruit défie le présent et la présence, disjoncte le temps en le faisant tourner sur lui-même : c'est

---

[1] Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Éditions Authentica [hors-commerce], § 34, p. 140 [163].

[2] *Ibid.*, § 34, p. 141 [164].

à partir de ce bruit qu'il s'agira de problématiser une question générale, et cette question générale se formulera comme *im-possibilité*[3], ce qui se dit aussi sous la formule du « peut-être ». Pour Derrida, il s'agit du dernier mot, tiré de « Comme si c'était possible, *"within such limits"*... », l'aphoristique I « Peut-être l'im-possible » dans *Papier Machine* :

> La déclaration qu'en langage très ordinaire je viens de risquer, je ne sais déjà plus comment elle peut se lire. Signe de pudeur ou grimace de présomption? [...] Peut-être orienterais-je alors les choses autrement. Par exemple vers une modalité irréductible du « peut-être ». Elle ferait trembler toute instance du « *dernier mot* ». [...] Or cette expérience du « peut-être » serait *à la fois* celle du possible *et* de l'impossible, du possible *comme* impossible. Si n'arrive que ce qui est déjà possible, donc anticipable et attendu, cela ne fait pas un événement. L'événement n'est possible que venu de l'impossible. Il arrive *comme* la venue de l'impossible, là où un « peut-être » nous prive de toute assurance et laisse l'avenir à l'avenir. Ce « peut-être » s'allie nécessairement à un « oui » : oui, oui à (ce) qui vient. Ce « oui » serait commun à l'affirmation et à la réponse, il viendrait avant même toute question. Un « peut-être » comme « *perhaps* » (*it may happen*, dirait-on) plutôt que dans la légèreté du « *vielleicht* », plutôt que l'appel à l'être ou

---

[3] La notion d'im-possible est une des notions-clés chez Jacques Derrida. Deux moments m'intéressent particulièrement. Le premier se trouve dans la conférence donnée par Derrida à New York sur invitation de Tom Bishop, « Deconstruction : The Im-possible », et publiée dans *French Theory in America* de Sylvère Lotringer et Sande Cohen (Routledge, 2001), conférence dans laquelle Derrida annonce son incompréhension devant la réception américaine de son œuvre. Le deuxième moment se trouve dans les réponses écrites de Derrida à des articles recueillis dans le *Revue internationale de philosophie*, et publié sous le titre « Comme si c'était possible, *"within such limits"*... ». Dans ce texte, Derrida réfléchit sur la question de la réponse – la réponse qu'on lui demande de donner aux commentateurs et commentatrices de son œuvre – et répond étrangement que la seule réponse cette fois possible est « peut-être ». On notera le renversement de l'argumentation d'Aristote dans les livres 8 et 9 (« êta » et « thêta », η' et θ') de la *Métaphysique* dans laquelle le « possible » se dédouble en *acte* et en *puissance*, à savoir la constitution de la notion d'« entéléchie ». Le dédoublement *en conséquence* chez Aristote est transféré chez Derrida dans le terme *au présent*, marqué par le trait d'union : l'*im-possible* possède déjà le « possible » qu'il incarne (dans son corps même). Le « peut-être » – « plus que le *maybe* ou le *Vielleicht* », rappelle Derrida, qui eux ne possèdent pas le *trait* – *répond* à l'*im-possible*. Pour une réflexion éthique sur l'im-possible, et un très bon résumé de son usage chez Derrida, on pourra lire François Raffoul, « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, nº 53, 2007/1.

> l'insinuation ontologique, le *to be or not to be* d'un « *maybe* », voilà peut-être ce qui, exposé comme le « oui » à l'événement, c'est-à-dire à l'expérience de ce qui arrive (*happens*) et de qui alors arrive (*arrives*), loin d'interrompre la question, lui donne sa respiration. [...] Le « peut-être » maintient la question en vie, il en assure, peut-être, la sur-vie. Que veut dire alors un « peut-être », à la jointure désarticulée du possible et de l'impossible? du possible *comme* im-possible?[4]

C'est dans ce questionnement sur le « peut-être » que j'entame la question de la réception et de la traduction de Jacques Derrida. Ce dernier est de ces auteurs qui ne laissent personne indifférent, particulièrement ceux qui ne l'ont pas lu. Ma première rencontre avec la rumeur « Derrida » eut lieu lorsque ce nom était évoqué en rapport au physicien Alan Sokal, connu pour avoir publié un article-canular dans la revue *Social Text* en 1996, revue alors de la première importance dans le domaine des *cultural studies* américaines qui s'entichaient pour les textes où les auteurs dits de la « French Theory ». Le canular de Sokal est un pastiche écrit dans une forme langagière utilisée dans certains milieux des sciences humaines. Dans ce collage de citations disparates – qui se voulait un ensemble des plus grandes absurdités écrites par les universitaires des *cultural studies* sur la science –, on retrouve bel et bien une citation de Jacques Derrida. Quelques mois plus tard, dans une revue concurrente à *Social Text*, *Lingua Franca*, Sokal écrit un deuxième texte très court, dans lequel il admet le canular[5]. Les articles en

---

[4] Jacques Derrida, *Papier Machine. Le ruban de machines à écrire et autres réponses*, Paris, Éditions Galilée, 2001, pp. 283-285.

[5] Voir l'article de David F. Bell (« Text, Context : Transatlantic Sokal », dans *Yale French Studies*, « France/USA : The Cultural Wars », n° 100, 2001) sur l'articulation des deux textes où est démontré, paradoxalement, que le « vrai » article scientifique était bel et bien le premier « canular » : l'argument étant qu'un texte scientifique ne possède pas intrinsèquement sa vérité puisque la vérité d'un texte doit être testée dans une communauté de chercheurs (d'où la nécessité de le publier). Avec son deuxième texte dans lequel il annonce la « fausseté » de son premier texte, Sokal contrevient au commandement implicite de la scientificité d'un texte qui veut que celui-ci n'énonce pas par lui-même sa vérité.

question, et les réactions qu'ils ont suscitées, ont été amplement traités ailleurs[6]. Mentionnons seulement que Sokal a admis avoir été injuste envers Derrida, puisque la citation ne provenait pas d'un de ses textes, mais d'une réponse que Derrida donnait lors d'un colloque à Cerisy-la-Salle alors qu'il utilisait les mots de Jean Hyppolite – sans les comprendre, évidemment, il l'admettra –, cette réponse s'étant retrouvée dans la retranscription du colloque sans son consentement, ni sa correction[7]. L'important est ailleurs.

Alan Sokal et Jean Bricmont, un physicien de Bruxelles, récidivent l'année suivante, cette fois avec un livre consacré aux philosophes français, tous – ou à peu près – de la même génération : le livre s'intitulera *Impostures intellectuelles*, d'abord publié en français (il sera publié en anglais sous le titre *Fashionable Nonsense*), et présentera les incohérences des philosophes lorsqu'ils parlent de science : un chapitre par philosophe, Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze et Félix Guattari, ainsi que Paul Virilio. Jacques Derrida n'est pas présent dans le livre, sinon pour rappeler qu'il n'est pas présent[8]. Il n'est pas utile de trop s'étendre sur la question sokalienne, mais je mentionne quand même dans les réactions – extrêmement virulentes, en faveur ou en défaveur de Sokal et Bricmont – que le nom « Derrida » reviendra, et ce, même si Derrida n'est pas mentionné par Sokal et Bricmont dans les exemples

---

[6] Notamment dans *The Sokal Hoax. The Sham that Shook the Academy*, édité par Lingua Franca, University of Nebraska Press, 2000, et *Impostures scientifiques*, dirigé par Baudouin Jurdant, Paris, La Découverte, 1998.

[7] Voir de Jacques Derrida « Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux » dans *Le Monde* du 20 novembre 1997, republié dans *Papier Machine*, et de Sokal, « Réponse à Jacques Derrida et Max Dorra », dans *Le Monde* du 12 décembre 1997.

[8] Les auteurs écrivent dans l'introduction : « Bien que la citation de Derrida reprise dans la parodie de Sokal soit assez amusante, elle semble être isolée dans son œuvre; nous n'avons donc pas inclus de chapitre sur Derrida dans ce livre. » (p. 43)

donnés dans leur livre. Dans les articles répertoriés dans la presse francophones (Québec et France), de la date de publication du livre (1997) à 2014 (Sokal demeure encore une référence majeure, surtout dans les critiques contre le « postmodernisme »), Derrida est un des auteurs les plus mentionnés : sur les 82 articles contenant les mots ou locutions « Sokal » et « Impostures intellectuelles », on retrouve 46 occurrences de Jacques Lacan, 33 de Julia Kristeva, suivie de près par Deleuze avec 32 occurrences, Jean Baudrillard avec 30 et Bruno Latour avec 27 occurrences. Jacques Derrida arrive sixième avec 24 occurrences. Lorsqu'on élimine l'expression « Impostures intellectuelles », les cooccurrences des noms propres varient un peu : Lacan arrive toujours premier (67 occurrences), suivi ex aequo de Kristeva et Derrida (46 occurrences), suivis de près par Deleuze (45), Baudrillard (43) et Latour (40)[9] : pourtant, et il vaut la

[9] En ordre décroissant, voici la liste des auteurs suivants répertoriés (par cooccurrences de « Sokal » avec les noms de familles : Michel Foucault (27), Paul Virilio (25), Régis Debray (24), Michel Serres et Pierre Bourdieu (22), Félix Guattari et Luce Irigaray (21), Jean-François Lyotard (19), Isabelle Stengers (13), Louis Althusser (10), Roland Barthes (6). Des auteurs comme Foucault, Bourdieu, Althusser ou Barthes ne sont pas mentionnés par Sokal et Bricmont (quoique Foucault, Althusser ou Barthes soient utilisés pour les dénigrer indirectement en les citant en exergue de certains chapitres, respectivement sur Deleuze, Lacan et Kristeva). Bourdieu a un autre statut dans le livre puisqu'il est remercié en introduction pour avoir fournis des exemples à Sokal et Bricmont (*ibid.*, p. 30). Pour ce qui est de Derrida, Sokal et Bricmont le citent en introduction : « Il faut néanmoins souligner qu'il y a une grande différence entre les auteurs cités dans leur attitude envers la science et l'importance qu'ils lui accordent. En effet, notre présentation risque d'encourager un amalgame entre les démarches, fort différentes, de ces auteurs, et nous voulons prévenir le lecteur contre une telle interprétation. Par exemple, bien que la citation de Derrida reprise dans la parodie de Sokal soit assez amusante, elle semble être isolée dans son œuvre; nous n'avons donc pas inclus de chapitre sur Derrida dans ce livre. » (*ibid.*, p. 43) Finalement, il faut noter l'absence, à la fois dans le livre de Sokal et Bricmont ainsi que dans la presse (avec le nom « Sokal », l'expression « Impostures intellectuelles » et leur nom de famille) de Gilles Lipovetsky, Michel Maffesoli et Gianni Vattimo, les trois penseurs du postmodernisme selon Yves Boisvert (*Le Postmodernisme*, Montréal, Éditions Boréal, 1995). Notons toutefois que « Maffesoli » et « Sokal » se côtoieront (sans « Impostures intellectuelles ») dans la presse francophone lorsque la thèse de sociologie d'Élizabeth Teissier, une astrologue populaire à la télévision française, ayant pour objet l'épistémologie de l'astrologie, sera soutenue avec succès le 7 avril 2001 en Sorbonne*.

* Je n'ai pas inclus les données de 2015 dans cette courte enquête. Il est fort probablement que le nom « Maffesoli » obtiendra un grand nombre d'occurrences suite au dévoilement d'un canular ourdi par les sociologues Manuel Quinon et Arnaud Saint-Martin dans un billet intitulé « Le maffesolisme, une "sociologie" en roue libre. Démonstration par l'absurde », le 7 mars 2015 dans

peine de le mentionner à nouveau, Derrida n'est pas cité dans le livre de Sokal et Bricmont. Comment a-t-on pu en arriver à ce regroupement facile entre Sokal et Bricmont d'une part, Derrida de l'autre? Derrida lui-même a répondu à Sokal et Bricmont, par l'entremise du *Monde* – ce qui n'a sans doute pas aidé son cas. Dans son texte, Derrida se plaint d'être associé à ces « gens qui ne sont pas sérieux » (l'expression deviendra le titre du texte). Il mentionne par exemple qu'un journal a publié un dossier sur ce qu'on appellera l'« Affaire Sokal » avec une photo et une caricature de lui, alors que son nom n'est mentionné nulle part :

> Quel est l'intérêt de ceux qui ont lancé cette opération, dans un certain monde universitaire et, souvent tout près de lui, dans l'édition ou dans la

---

le carnet *Zilsel. Sociologie, histoire, anthropologie et philosophie des sciences et des techniques*. Sous le pseudonyme « Jean-Pierre Tremblay », affilié à l'Université de Laval (*sic*) est publié l'article « Automobilités postmodernes : quand l'Autolib' fait sensation à Paris » dans la *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales* (4/2014, p. 115-124) jusque-là dirigé par Maffesoli. L'article canular qui se voulait un pastiche du style maffesolien et visait, selon le résumé, à « mettre au jour les soubassements imaginaires d'un objet socio-technique urbain contemporain » avec pour méthode « une enquête de terrain approfondie, elle-même couplée à une phénoménologie herméneutique consistante ». L'article sera rapidement supprimé du site du Cairn et un message de Maffesoli, qui démissionnera rapidement de la direction de la revue, remplace l'article : « La revue *Sociétés* a fait l'objet d'un canular qui a abouti à la publication d'un article parodique rédigé, non par Jean-Pierre Tremblay, mais par deux jeunes sociologues, anciens étudiants de Michel Maffesoli, et dont l'un a entamé un travail de thèse sur la sociologie de l'imaginaire il y a 12 ans. L'article a été relu par deux personnes; un avis a été négatif, l'autre favorable vue le sujet, réservé sur "le côté un peu jargonnant". S'agissant de la rubrique "Marges" de la revue, qui accueille des articles très divers, parfois de très jeunes auteurs ou d'auteurs non francophones, avec plus d'indulgence que le "dossier", cet article a été accepté et publié. C'est une erreur et je m'en excuse auprès de tous nos lecteurs. Ce "canular" n'entache cependant pas la qualité d'une revue, publiée depuis plus de 30 ans et qui compte de nombreux et fidèles abonnés. Gardons cette "affaire" dans les limites, comme le dit Descartes, de la droite raison et du bon sens réunis. » Concluons simplement que le terme « Sokal » est mentionné dans le corps du texte du billet sur *Zilsel* à neuf reprises (dix-neuf en incluant les notes) et « Derrida » à deux reprises, d'abord sur le « prêt-à-penser » de la référence, ensuite sur le style des textes publiés dans *Sociétés*, à propos d'un article publié dans le même numéro. Notons finalement que le « style » qui a permis aux deux « canulaires » de publier leur texte aurait été monté à partir du logiciel de textométrie *Iramuteq* auquel participe le sociologue Yves Gingras. À cet égard, ce dernier a promis, dans la foulée du canular, de publier une analyse textométrique de vingt ans de publication de la revue *Sociétés* pour le carnet *Zilsel* (Sylvestre Huet, « Michel Maffesoli visé par un canuar », *Libération*, blog « Sciences² : Archéo, sciences humaines et divers », 10 mars 2015).

> presse? Un hebdomadaire a ainsi publié deux images de moi (photo et caricature) pour illustrer tout un « dossier » où mon nom ne figurait pas une seule fois! Est-ce sérieux? Est-ce honnête? Qui avait intérêt à se précipiter sur une farce au lieu de participer au travail dont elle a tristement tenu lieu? Engagé depuis longtemps, ce travail se poursuivra ailleurs et autrement, je l'espère, de façon digne : à la hauteur des enjeux[10].

Même sans son nom, l'image de Derrida reste associée à celle de Sokal et Bricmont. Derrida leur reproche aussi une mauvaise foi à son égard : « L'une des falsifications qui m'ont le plus choqué consiste à dire aujourd'hui qu'ils n'ont jamais rien eu contre moi [...]. Ils me rangent précipitamment, désormais, dans la liste des auteurs épargnés. »[11] Derrida rappelle alors que son nom a été effacé de la version anglaise, traduite, du même texte publié dans le *Times Literary Supplement*. Sokal et Bricmont répliqueront à Derrida peu de temps après :

> Jacques Derrida nous fait un seul reproche concret : il relève quelques différences dont une qui le concerne entre les articles que nous avons publiés dans *Libération* (18-19 octobre [1997]) et dans le *Times Literary Supplement* (17 octobre [1997]). Il en conclut qu'il s'agit d'un « opportunisme » malhonnête : dire une chose aux Français et une autre aux Anglais. Malheureusement, la vérité est bien plus banale. Dans *Libération*, nous avons écrit : « Nous ne critiquons nullement toute la philosophie française contemporaine, nous n'abordons que les abus de concepts de physique et de mathématiques. Des penseurs célèbres tels qu'Althusser, Barthes, Derrida et Foucault sont essentiellement absents de notre livre. » Mais l'éditeur du *TLS* nous a demandé de formuler cette dernière phrase de façon affirmative; nous l'avons donc remplacée par : « Des penseurs célèbres tels qu'Althusser, Barthes et Foucault [...] apparaissent dans notre livre uniquement dans un rôle mineur, en tant qu'admirateurs de textes que

---

[10] Jacques Derrida, « Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux », *Le Monde*, jeudi 20 novembre 1997, p. 17; repris dans *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 281.

[11] *Ibid.*; dans *Papier Machine*, p. 280.

> nous critiquons. » Si nous avons omis Derrida dans cette dernière liste, c'est parce qu'il n'apparaît même pas dans notre livre dans ce rôle mineur!

La réponse de Sokal et Bricmont est en soi intéressante pour son aspect performatif. La première objection fait à la réplique de Derrida est que sa critique ne tient que sur une comparaison entre deux textes qu'il tient pour une traduction : aux Français et aux Anglais, les auteurs ne diraient pas la même chose, d'où un « opportunisme » malhonnête. Est-ce suffisant de faire cette critique? Engageons-nous vraiment le dialogue avec les arguments d'un auteur lorsqu'on compare ce qu'il dit dans une langue et ce qu'il dit dans une autre? La deuxième objection est que cette comparaison ne va pas assez loin : il aurait fallu relever qu'entre l'anglais et le français, une négation grammaticale originale a disparu. Au demeurant, conclue les deux auteurs, puisque son nom disparaît de la suite des auteurs, Derrida aurait dû en être reconnaissant. Il est vrai à cet égard que le mot « Derrida » est absent de la première édition des *Impostures intellectuelles* et n'apparaît que dans l'introduction à la seconde édition (de laquelle provient la version « de poche »). Paradoxalement, Sokal et Bricmont font la leçon sur le mauvais usage d'une comparaison entre le texte français et étatsunien, alors qu'ils sont les premiers à avoir, pourrait-on dire, *user d'une herméneutique transformative pour transgresser les frontières*[12]. Comment expliquer cet étrange

[12] C'est le titre, traduit, du texte du premier canular : « Transgressing the Boundaries : Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity », *Social Text*, nº 46/47, printemps/été 1996, p. 217-252; la traduction, « Transgresser les frontières : vers une herméneutique transformative de la gravitation quantique », a été publié en appendice aux *Impostures intellectuelles*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997, p. 305-367.

phénomène de co-constitution des catégorisations de noms propres dans l'espace public, entre la France et les États-Unis?[13]

Sokal et Bricmont avaient deux cibles en écrivant leur livre. La première était les intellectuels français mentionnés dans leur ouvrage et l'« abus réitéré de concepts et de termes provenant des sciences physico-mathématiques »[14]. Le deuxième était le « relativisme cognitif », à savoir l'idée « selon laquelle les affirmations de fait, qu'il s'agisse de mythe traditionnels ou des théories scientifiques modernes, ne peuvent être considérées comme vraies ou fausses que par rapport à une certaine culture »[15], idée qui – tiennent-ils à préciser – est bien plus répandue d'ailleurs dans le monde anglo-saxon qu'en France. Le lien entre les deux cibles est fort ambigu. Ce lien, disent Sokal et Bricmont, est de l'ordre de la *lecture* : « Le lien entre ces deux critiques est principalement sociologique : les auteurs français discutées ici sont à la mode dans les mêmes cercles universitaires anglo-saxons où le relativisme cognitif est monnaie courante. »[16] Et il est ajouté en note de bas de page :

> Cette coïncidence n'est qu'approximative. Ces auteurs français sont à la mode surtout dans les départements anglo-saxons de littérature, d'études culturelles (*cultural studies*) et d'études féministes (*women's studies*). Le relativisme cognitif est bien plus répandu et on le trouve également en

---

[13] Comme le rappelle Pierre Bourdieu, catégoriser, c'est accuser publiquement (*Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 180). C'est chez Heidegger que Bourdieu découvre ce sens premier : « [Κατηγορεῖσθαι] signifie d'abord : accuser publiquement, imputer quelque chose à quelqu'un à la face de tous. » (*Être et temps*, *op. cit.*, § 9, p. 56 [44].)

[14] Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, *op. cit.*, p. 37.

[15] *Ibid.*, p. 18.

[16] *Ibid.*, p. 19.

> anthropologie, en sociologie des sciences et en pédagogie, là où l'intérêt pour Lacan ou Deleuze est quasi inexistant[17].

Le lien est donc plus sociologique que logique. Implicitement, la cible de la critique est américaine, mais pour cette critique ait lieu, elle doit passer par la France. La cible est ainsi ce qui sera nommé comme le « postmodernisme », un mot inqualifiable, aux dires de Sokal et Bricmont, qui n'a pas à être qualifié : « De toute façon, la validité de nos critiques ne peut en aucun cas dépendre de l'usage d'un mot. »[18] Étrange renversement logique pour ce Don Quichotte et son Sancho Panza, pourfendeurs de l'usage immodéré des concepts scientifiques[19].

---

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, p. 50.

[19] « Postmodernisme », dans le monde des sciences sociales, est un cas exemplaire de « signifiant flottant » au sens de Claude Lévi-Strauss (comme « truc », « machin » ou « mana »). Avant d'être « épistémologique », le terme avait plutôt des connotations politiques. Aux États-Unis, selon certains critiques de Derrida ou de Foucault, le terme sert plutôt à désigner la condensation d'un certain réalignement des forces politiques observé à la fin des années 1980 : « The discourse of postmodernism is therefore best seen as the product of a socially mobile intelligentsia in a climate dominated by a retreat of the Western labour movement and the consumptionist dynamic of capitalism in the Reagan-Thatcher era. From this perspective, the term "postmodernism" would seem to be a floating signifier by means of which the intelligentsia has sought to articulate its political disillusionment and its aspiration to a consumption-oriented lifestyle. » (Alex Callinicos, « Reactionary Postmodernism », dans Roy Boyne et Ali Rattansi (dir.), *Postmodernism and Society*, Palgrave, 1990, p. 115.) « Le discours du postmodernisme est donc mieux compris comme produit d'une intelligentsia socialement mobile dans un climat dominé par un recul du mouvement ouvrier occidental et par la dynamique consumériste du capitalisme à l'ère Reagan-Thatcher. Dans cette perspective, le terme "postmodernisme" semble être un signifiant flottant au moyen duquel l'intelligentsia a cherché à articuler sa désillusion politique et son aspiration à un mode de vie axé sur la consommation. » (Ma traduction.) Bien sûr, je n'entends pas ici l'usage du mot « postmoderne » en littérature, en arts visuels ou en architecture, quoique cet usage soit tout autant problématique. Les caractéristiques qu'on accorde au postmodernisme comme mouvement artistique (par exemple l'aspect métanarratif des fictions, chez Linda Hutcheon, *The Narcissistic Narrative. The Metafictional Paradox*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1981; ou encore l'usage de multiples niveaux narratifs, des références à la culture populaire, et particulièrement de l'ironie, lié aux développements récents de la télévision, chez David Foster Wallace, « E Unibus Pluram : Television and U.S. Fiction », *Review of Contemporary Fiction*, vol. 13, nº 2, été 1993) se retrouvent toutefois très souvent dans les littératures antérieures, et déjà chez

Le plus important dans cette affaire est l'usage des noms propres comme indicateurs d'une pensée qu'on attribue à un groupe d'auteurs. « Derrida » comme mot, est utilisé de part et d'autre, soumis à une catégorisation. Cette catégorisation vient – c'est en tout cas ce qu'on soupçonne avec Sokal – de l'Amérique. Il s'agira de percevoir dans ce phénomène de rétro-réception ou rétro-transfert culturel le mode d'accès à un questionnement philosophique : que s'est-il passé avec les philosophes français en Amérique et, particulièrement, avec Jacques Derrida? Cette question doit toutefois être relativisée par une deuxième série de questions en rapport à la (non) lecture de Derrida de sa propre réception américaine. Robert Hébert offre une intéressante analyse d'un court passage de Derrida tiré de *La Carte postale* qui permet de passer à une « oto-biographie » américaine, une écriture de l'ouïe. Je cite d'abord un extrait de Derrida, ensuite le commentaire de Hébert :

> Hier au cours du symposium, un ami canadien me dit qu'à Montréal, au cours d'une conférence très suivie, Serge Doubrovsky avait voulu tirer un certain effet d'une nouvelle qu'il croyait pouvoir porter à la connaissance de son auditoire : je serais en analyse! Gonflé le mec, tu trouves pas? Un jour ou l'autre je lui en parle, en particulier pour le trajet. Cet ami dont je n'ai aucune raison de douter me dit que le contexte était à peu près le suivant : savez-vous que J. D. est en analyse, comme moi (S. D.) je l'ai été, c'est pourquoi j'ai écrit ce que j'ai écrit, on va bien voir avec lui!! Je te jure. L'énorme, ce qui à vrai dire me fascine dans cette histoire ce n'est pas la stupéfiante assurance avec laquelle ils inventent et trimballent le faux, c'est surtout qu'ils ne résistent pas au désir d'en tirer un effet avantageux (révélation, dénonciation, triomphe, enfermement, je ne sais pas, en tout cas quelque

---

Cervantès, par exemple, qui est considéré par plusieurs comme le fondateur du roman moderne (voir Milan Kundera, *L'art du roman*, Paris, Éditions Gallimard, 1986). Pour une critique de l'usage du préfixe « post- », voir notamment Carolina Ferrer, « Posts : de l'étymologie à la propagation », *Revue Postures* : « Post- », nº 12, automne 2010.

> chose qui se grandit tout à coup de ce que l'autre soit « ennanalyse » : ce qui est *vrai* en tout cas, c'est que ça ferait bien plaisir à S. D.)[20].

Si Derrida se désole, un peu plus loin, que le fait d'être *ennanalyse* (même si ce sont des ouï-dire) peut porter à la dérision (« ...les gens du séminaire riaient, paraît-il, d'entendre dire que quelqu'un était ennanalyse... »), on peut aussi y voir, outre un dédain pour qui s'identifie à lui, une reprise à son tour d'une rumeur pour la refaire fonctionner à son avantage (« ...un ami canadien me dit... »). Comment sortir de cette homéostasie du bruit, de l'écho de l'écho transatlantique (avec ou sans Narcisse)? C'est la question posée par Robert Hébert :

> Au fond, à propos d'un règlement de compte à la française avec l'institution psychanalytique (y compris Lacan) sur le champ de mars québécois d'un certain *gossiping*, Derrida met-il le doigt que le phénomène fondamental qui détermine depuis longtemps notre rapport à la pensée : la rumeur... Rumeur de lieux communs qui semblent inscrire chacun au cœur des problématiques universelles... Mais le chercheur sait aussi qu'il n'est plus possible de vivre dans une rumeur permanente qui ravale aux époques doxographiques à la Laërce. Que faire? Ruminer autrement. La seule manière de traverser les on-dit consiste à travailler, c'est-à-dire fracturer la chaîne d'une fausse sécurité avec des contenus différents, aérer, et peut-être découvrir, mettre à nu le processus philo-ethno-graphique qui les constitue. Moins au niveau de ce qu'ils véhiculent (personnages, idées, paradigmes...) qu'au niveau de ce qui sert à transporter leur faire-entendre sur le territoire de la belle province. Bref, en termes de débats dominants. Renversons donc l'énoncé de l'inconscient derridien et l'indignation feinte qui la supporte : « Qui suis-je et qu'ai-je fait pour que ce soit là la vérité de leur désir? »[21]

---

[20] Jacques Derrida, « Envois », daté du 8 juillet 1979, *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 218.

[21] Robert Hébert, « Question d'oreilles : Derrida et autres, Nipper et moi. Notes pour un écomusée », *Revue Trahir*, deuxième année, juillet 2011, p. 5. Notons que Hébert posait une intéressante question dès 1984 sous forme de « quelques repères hétérobiographiques pour une future histoire comparée du derridisme nord-américain » (« Ombilic », une recension du livre

Il faut se méfier, dans ce jeu de va-et-vient – *fort/da* – de l'histoire récente de la philosophie, de partir d'un point de vue pour l'absolutiser. La lecture que je tenterai de faire de Jacques Derrida en Amérique n'est pas celle d'un francophone qui aurait *mieux* compris Derrida et qui pourrait, survolant les textes américains comme la chouette de Minerve, dire la vérité à la fin de leur déploiement maximal.

Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et a politique du nom propre de Jacques Derrida, Paris, Galilée, 1984, la recension est d'abord publiée dans *Spirale*, nº 46, 1984, republiée dans *L'homme habite aussi les franges*, Montréal, Liber, 2003; je cite cette version) et concluait : « Qui sait si la province de Québec n'est pas toujours le parent pauvre parce qu'appauvrie en dernière instance par une intelligentsia universitaire qui y maintient un discours complaisant, bifide, clivé, père-fide sous un vague maternage, figurant d'une répétition générale méprise comme "première", hors calendrier, alors que tout se joue actuellement ailleurs et que tout s'entend ici autrement. » (p. 183) Notons encore que le livre de Derrida en question est une réédition d'une conférence d'abord publiée chez VLB éditeur à Montréal : *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions : Textes et débats avec Jacques Derrida*, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald, 1982, livre épuisé aujourd'hui introuvable en librairie. C'est pourtant cette première édition qui sera traduit en anglais, même après la nouvelle version « officielle » éditée chez Galilée : *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, édité par Christie V. McDonald, traduit par Peggy Kamuf et Avital Ronell, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988. Cela veut aussi dire qu'un francophone, aujourd'hui, pour comprendre le contexte d'origine de la conférence, doit se référer à la traduction anglaise. Ce qui pourrait remettre en perspective ce que Derrida disait du Québec lors de cette conférence : « Je crois, en effet, qu'il était temps qu'on parte du lieu linguistique où nous sommes, de cet étrange lieu linguistique qu'est le Québec, où le problème de la traduction se pose quand même dans des formes, avec une force, des traits, une urgence, politique en particulier, tout à fait singuliers, [...] où à chaque instant, à chaque pas, les textes n'arrivent, non seulement n'arrivent qu'en traduction, ce qui est évidemment peut-être le cas partout, mais remarquent la traduction, soulignent la traduction. » (*L'oreille de l'autre, op. cit.*, p. 192) Finalement, notons pour conclure que la seule mention sur le Québec dans la biographie de Jacques Derrida par Benoît Peeters se résume à une phrase : « Puis [après avoir donné un séminaire de trois semaines à Yale], [Derrida] rejoint Montréal pour une conférence intitulée « L'Otobiographie de Nietzsche » et deux journées de discussion libre avec certains de ceux qui se passionnent le plus pour son travail, comme Claude Lévesque, Christie V. McDonald, Eugenio Dontato et Rodolphe Gasché. » (Benoît Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2010, p. 383) Ce sera la seule mention de Claude Lévesque et de Christie V. McDonald (la traduction anglaise « omet » la référence à McDonald dans la mesure où son nom est mal orthographié : « McDoland », voir Benoît Peeters, *Derrida*, trad. Andrew Brown, Polity Press, 2013, p. 310). Lorsque Peeters mentionnera Ginette Michaud, aucune mention de Montréal ne sera faite, elle n'est mentionnée que pour son travail avec Marie-Louise Mallet pour les *Cahiers de L'Herne* publié en 2004. À cet égard, Georges Leroux, non mentionné dans la biographie de Derrida, rappelle les liens entre Derrida et Montréal lors de la venue de Benoît Peeters à Montréal, à la librairie Olivieri pour la promotion de sa biographie, le 20 novembre 2010 (voir « Causerie avec Benoît Peeters, biographe de Jacques Derrida », animé par Georges Leroux, *Radio Spirale*, disponible en ligne : http://radiospirale.org/capsule/causerie-avec-benoit-peeters-biographe-de-jacques-derrida). Il faudrait se demander qui fait la sourde oreille à qui dans cette histoire entre deux continents.

Il faut à la fois relativiser le lieu où je me trouve : Montréal, lieu aussi d'une certaine rumeur parisienne, tout comme l'Amérique en général. La référence à la chouette n'est pas anodine, l'Amérique devient, avec Hegel, le lieu surnuméraire – supplémentaire, mais aussi superfétatoire – à l'absolutisation du « Savoir absolu ». Comme un *en-trop*, l'Amérique, parce qu'il fait retour, entame l'Europe[22].

Si Hegel a pu faire pleurer Dostoïevski par son évocation de la Sibérie sans histoire – comme si l'Histoire était passée par-dessus, comme elle a passé à côté de l'Afrique ou qu'elle s'est arrêtée aux rivages atlantiques sans traverser l'océan –, l'Amérique derridienne que je décrierai fera-t-elle pleurer les hégéliens? Je cite assez longuement le préjugé hégélien sur l'Amérique :

> L'Amérique n'est pas achevée au point de vue de sa réalité élémentaire, encore moins de sa constitution politique. Elle est certes un État indépendant et puissant, mais le processus de formation de ses moments élémentaires est encore en cours. Ce n'est que lorsque le sol sera tout entier occupé que s'établira un solide ordre des choses. Les premières manifestations d'un tel ordre qui y sont apparues sont de nature européenne. Pour le moment la population surabondante des États européens peut toujours s'y transporter; mais quand cela prendra fin le

---

[22] Voir le très intéressant, mais aussi étrange, *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes* de László F. Földényi sur la lecture de Hegel par Dostoïevski alors qu'il se trouvait au bagne en Sibérie, de 1850 à 1854 (trad. Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Paris, Actes Sud, 2008). Hegel aura pu écrire, dans ses considérations sur l'Asie dans le processus historique, qu'« il faut ôter d'abord la déclivité septentrionale, la Sibérie. [...] La morphologie du pays n'est pas propice à une culture historique ou à devenir un acteur particulier de l'histoire. » (G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Jean Gibelin revue par Jean Gilson, Paris, Vrin, 1987, p. 80; cité dans Földényi, *ibid.*, p. 17.) Földényi commente : « Nous pouvons imaginer la stupéfaction de Dostoïevski quand il lut ces lignes à la lueur de sa chandelle de suif. Et aussi son désespoir de constater qu'on n'accordait pas la moindre signification à ses souffrances dans la lointaine Europe, pour les idées de laquelle il avait été condamné à mort avant d'être gracié et exilé. Puisque ces souffrances l'affectaient en Sibérie – dans un monde qui ne faisait pas partie de l'histoire. C'est pourquoi, du point de vue européen, il n'y avait pour lui aucun espoir de salut. » (*Ibid.*, p. 17-18) Je le mentionnerai bientôt, le rôle de l'Amérique chez Hegel, quoique différent, revient, dans un geste semblable, à la mettre de côté.

> monde américain se repliera sur lui-même et s'établira chez lui. On ne peut donc tirer de l'Amérique aucune conclusion au sujet du régime républicain. Il s'ensuit que cet État ne nous intéresse pas, pas plus que ne nous concernent les autres États américains qui sont encore en lutte pour leur indépendance. Seul est à prendre en considération son rapport extérieur avec l'Europe, en ce sens que l'Amérique est une annexe qui a accueilli l'excédent de l'Europe. Cette partie du monde appartenait déjà en partie au passé quand elle entra en rapport avec nous, et en partie elle n'est pas encore prête à assumer son rôle dans l'histoire.
>
> L'Amérique est donc le pays de l'avenir où dans les temps futurs se manifestera, dans l'antagonisme, peut-être, de l'Amérique du Nord avec l'Amérique du Sud, la gravité de l'histoire universelle. C'est un pays de rêve pour tous ceux que lasse le bric-à-brac historique de la vieille Europe. Napoléon aurait dit : « Cette vieille Europe m'ennuie. » L'Amérique doit se séparer du sol sur lequel s'est passée jusqu'ici l'histoire universelle. Ce qui y est arrivé jusqu'ici n'est que l'écho du vieux monde et l'expression d'une vie étrangère. Or, comme pays de l'avenir, elle ne nous intéresse pas ici. La philosophie ne s'occupe pas de prophéties. Sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais en philosophie, il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui devra être, mais de ce qui *est* et qui est éternellement : il s'agit de la Raison, et avec elle nous avons assez de travail[23].

Encore inachevée, l'Amérique n'intéresse guère le Philosophe qui voit déjà la Raison accomplie en Europe. L'Amérique est une « annexe » de l'Europe, celle-ci peut y déverser ses peuples surnuméraires au besoin – ses idées aussi[24]. Il est

---

[23] Georg W. F. Hegel, *La raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. Kostas Papaioannou, coll. « Bibliothèques 10/18 », Paris, Librairie Plon, 1965, p. 241-242.

[24] Un effet de « retour », de l'Amérique vers l'Europe, est d'autant plus inacceptable, puisque la Raison doit se diriger vers l'ouest. C'est par ailleurs une des thèses avancées pour expliquer le « postmodernisme » en littérature avec pour point d'origine Jorge Luis Borges. Avec cet auteur argentin, c'est désormais l'Europe qui accueille les idées développées outr'Atlantique.

intéressant de noter que « Amérique » fut une des quatre possibilités de réponse à la question « Qu'est-ce que la déconstruction? » :

> Si pour faire vite, et pour jouer un peu, j'essaie de me rappeler les définitions que, sous la pression d'une question, je me suis laissé aller à donner de la déconstruction, brièvement, il y en a au moins quatre. J'ai dit une fois, la déconstruction c'est l'Amérique, dans un texte sur Paul de Man. Une autre fois, dans le même livre, ayant abandonné cette première hypothèse, j'ai dit la déconstruction c'est plus d'une langue. Puis une autre fois, la déconstruction c'est l'impossible. Et enfin une quatrième fois, la déconstruction c'est ce qui arrive. Je crois que ces quatre définitions, qui sont à la fois algébriques, brèves, ironiques mais sérieuses aussi, ne sont pas disparates ou incompatibles. Elles forment une sorte de cohérence[25].

---

[25] Ces définitions ont été regroupées par Derrida dans un entretien accordé à Alain Veinstein à *Surpris par la nuit. Raison de plus* (France Culture), le 17 décembre 2001. On en retrouve quelques-unes disséminées dans son œuvre, notamment dans *Mémoires pour Paul de Man* : « Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : *plus d'une langue.* » (*Mémoire pour Paul de Man*, Paris, Éditions Galilée, 1988, p. 38.) Et plus loin : « Si j'étais moins associé à cette aventure de la déconstruction, je risquerais en souriant modestement cette hypothèse : l'Amérique, mais c'est *la* déconstruction. Ce serait, *dans cette hypothèse*, le nom propre de la déconstruction en cours, son nom de famille, sa toponymie, sa langue et son lieu, sa résidence principale. » (*Ibid.*, p. 41.) Pour une discussion sur la non-définition par la langue en lien avec l'herméneutique, on peut se référer à Jean Grondin, « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction », *Archives de philosophie*, nº 62, 1999. L'« interdit » de la définition de la déconstruction avait pourtant été énoncé dès la « Lettre à un ami japonais » : « Toute phrase du type "la déconstruction est x" ou "la déconstruction n'est pas x" manque *a priori* de pertinence, disons qu'elle est au moins fausse. » (Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987, p. 392.) Il faut peut-être penser l'essence du « est », ici, comme ce qui n'arrive jamais à être entièrement achevé : ni l'Amérique, ni la langue *en surplus*, ni le possible dans l'im-possible, ni l'événement de ce qui demeure *à-venir*. La présente thèse pourra se voir comme un travail de réflexion sur ces quatre « non-essentialités »*.

* Une « cinquième » définition est donnée à l'occasion par Derrida, notamment dans *Force de loi* : « La justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même, si quelque chose de tel existe. *La déconstruction est la justice.* » (Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Éditions Galilée, 2005 [1994], p. 35.) Il s'agit d'une définition à condition de voir dans l'identification d'un indéconstructible (la justice) la condition en négatif d'une identité pour la déconstruction. À ce propos, voir notamment Jade Bourdages, *L'autre « voix » de l'expérience politique. Éléments de réflexion autour du paradoxe*

Ainsi, s'il faut questionner l'apport derridien à la pensée en Amérique, il importe aussi de penser l'apport américain à Derrida. C'est entre ces deux constats que je me propose de voir, dans les champs de la philosophie et de la sociologie, ce qu'on a pu dire sur « Derrida en Amérique ».

1. État de la question

Suivant ce que j'ai dit sur la phénoménalité de la rumeur, il faudrait faire une revue de la littérature à l'envers, c'est-à-dire, chronologiquement, commencer par la fin. Je commencerai néanmoins par le milieu, de biais avec un retour sur l'Affaire Sokal par l'entremise du livre *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* de François Cusset[26]. Je commence avec lui, parce que Cusset, non seulement écrit après Sokal, mais écrit à son adresse. Il s'intéresse à la diffusion des penseurs français en Amérique – une section du livre, notamment, porte sur Derrida. Dans cette section, Cusset met l'accent plus sur ce qui reste à faire au niveau de l'analyse sociologique de ce qui a pu être fait jusqu'à maintenant. Sur cette question, l'intérêt du livre provient du fait qu'il a permis, dès sa parution, de relancer le débat sur la *French Theory* et de sa réception. Toutefois, on ne trouvera pas chez Cusset les raisons d'une traduction massive des auteurs français en Amérique, mais des anecdotes

---

politique, mémoire de maîtrise, UQAM, Département de science politique, 2009, note non numérotée, p. 121-122.

[26] François Cusset, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005 [2003].

recueillies grâce à des entretiens, le contexte particulier de l'université, les conséquences aussi.

Un des apports de Cusset est d'avoir fait connaître le phénomène en France. Un petit débat impliquant Cusset a fait suite à la publication du livre, il a été commencé par Céline Lafontaine, sociologue de l'Université de Montréal, dans la mouvance de la sociologie critique de Michel Freitag. Dans son article « Les racines américaines de la *French Theory* », publié dans *Esprit* en janvier 2005[27], elle soutient contre Cusset que la ressemblance entre la *French Theory* et la pensée américaine est due à un ancrage commun, que la « fructueuse importation » était en fait l'indice d'une américanisation souterraine de la « pensée française ». Cette américanisation est due à l'importation en France de la cybernétique de Norbert Wiener et de Claude Shannon par le structuralisme de Lévi-Strauss : en fait, tout le courant du structuralisme et du poststructuralisme est l'excès produit par la pensée américaine condamnée à propager la postmodernité.

Derrida sera peu mentionné par Lafontaine, tout comme les autres auteurs de la *Franch Theory*. Son objectif n'est pas d'analyser les arguments de chacun : une lecture partielle de Derrida, les premières pages de *De la grammatologie*, la convainc que la *différance* est en fait un mécanisme cybernétique. Sur le fond, donc, Lafontaine ne nous apprend rien. Mais sur la forme, l'intérêt du texte est plus grand. Lafontaine commence son texte avec Alan Sokal qui, sous sa plume, devient le grand défenseur de la *véritable* pensée française (doit-on s'étonner, alors, d'y lire une coquille lorsqu'elle le prénomme « Alain »). Elle termine son

---

[27] Céline Lafontaine, « Les racines américaines de la *French Theory* », *Esprit*, nº 311, janvier 2005, p. 94-104.

texte un peu à la manière de Sokal et Bricmont dans leur livre, avec une grande finale lyrique : la France n'est pas imperméable aux apports étrangers – tel que le soutenait Cusset dans son livre –, non, elle est l'exception et le rempart face à la cybernétisation du monde, à sa *postmodernisation*.

Pour ce qui est des suites du débat. Cusset répondra la même année aux accusations de Lafontaine dans *Multitudes*. Il répond en trois points : 1) au niveau de l'objet d'analyse, provenant de sa méthodologie, elle mélange cybernétique américaine des années quarante et *French Theory* américaine, mais des années soixante-dix et quatre-vingts; 2) elle le fait pour des raisons idéologiques typiquement françaises, relent d'un humanisme technophobe; 3) elle n'offre aucune réflexion sur ce qui se pense réellement en France comme aux États-Unis, c'est-à-dire l'alliance objective de « l'antihumanisme cybernétique et de l'humanisme démocratique dominant », qui sont mieux implantés dans les cercles du pouvoir de l'État, à titre de conseillers ou de gestionnaires, que dans les universités[28].

Deux ans plus tard, Lafontaine republie un texte sur la question – il s'agit en fait à peu près du même texte –, mais en anglais[29]. Cette fois, par contre, la référence à Alan Sokal a disparu, et un nouvel auteur a fait son apparition : le très germanique Peter Sloterdijk assimilé à un *French Theorist*. Les critiques de Cusset n'y ont rien fait : 1) Lafontaine continue à mélanger habilement cybernétique américaine des années quarante, *French Theory* des années soixante-dix et quatre-vingts, elle y

---

[28] François Cusset, « Cybernétique et "théorie française" : faux alliés, vrais ennemis », *Multitudes*, nº 22, 2005/3, p. 225.

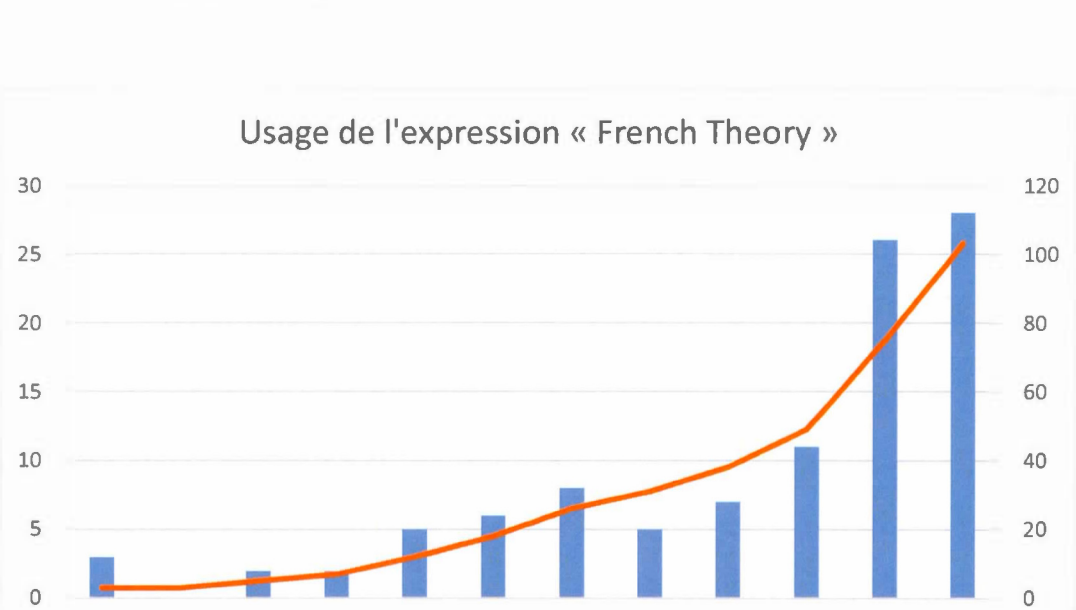
[29] Céline Lafontaine, « The Cybernetic Matrix of "French Theory" », *Theory Culture and Society*, vol. 24, nº 5, septembre 2007, p. 27-46.

ajoute même le débat entre Sloterdijk et Jürgen Habermas, qui a eu cours en Allemagne dans les années quatre-vingt-dix et deux mille; 2) la même idéologie y est reprise, mais cette fois, pour un public anglophone; 3) Lafontaine ne revient à aucun moment sur le texte de Cusset, comme si elle n'en avait jamais eu connaissance.

Que nous apprend ce petit épisode de rétro-réception française? D'abord que Derrida n'a jamais été abordé directement, seules les relations entre les auteurs l'ont été (chez Cusset) ou les relations entre des groupes d'auteurs grossièrement regroupés (chez Lafontaine, suivant indirectement Sokal)[30]. L'expression même

[30] Remarquons une chose ici. Le regroupement abusif des auteurs est quelque chose d'assez courant. C'est un moyen arbitraire pour avoir une compréhension globale des auteurs sans les lire en détails. Une des questions que se pose Cusset dans son livre, c'est de savoir pourquoi alors qu'on lisait Foucault, Derrida, Deleuze et compagnie, aux États-Unis, la France, elle, s'entichait des « nouveaux philosophes ». C'est une question intéressante. Or, le regroupement que fait Cusset, celui qu'il perpétue tout en le critiquant – regrouper « Foucault, Derrida, Deleuze et compagnie » –, en fait, il était à l'œuvre depuis longtemps en France, car c'est justement les « nouveaux philosophes » qui procédèrent à ce regroupement – sous l'appellation « pensée 68 » (on entendra aussi parfois « nouveaux nietzschéens », ou encore, plus récemment « postmodernes » et « poststructuralistes »). Par ailleurs, ce principe de regroupement abusif pourrait être inversé, vers ces « nouveaux philosophes ». On se rapportera, comme une des premières critiques à l'endroit de cette mouvance, au texte de Deleuze publié comme fascicule à la revue *Critique*. Dans *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Guy Lardreau revient sur cet épisode dans un *Post Scriptum* au « Liminaire du livre », 1999, p. 10 : « Un incident mince, dont quelques-uns peut-être se souviennent, assez pour suspecter de ressentiment ma critique, voici bien des années nous divisa : Deleuze, dans un article de journal, nous mécanisa Jambet et moi. Si nous avions peu d'estime pour le lieu, nous respections trop Deleuze pour n'être pas blessés – d'autant qu'aux côtés de notre ami Maurice Clavel, il nous faisait compagnons d'hommes avec qui nous n'avions rapports qu'accidentels, comme la suite prouva (et comme il reconnut). Nous n'en conçûmes néanmoins nulle aigreur, parce qu'il nous fit rire de nous-mêmes, ce qui est sain, que volontiers nous épousions, touchant la dite "nouvelle philosophie", plusieurs de ses jugements, qu'enfin, il contribua à hâter un retrait que nous avions éprouvé nécessaire. » On peut ajouter à ce commentaire ce qu'écrivait Clément Rosset sur Deleuze dans « Sécheresse de Deleuze » (*L'Arc*, nº 49, 1972) : Rosset y qualifie Deleuze de « néo-hégélien », et le catégorise avec d'autres qu'il ne nomme pas (il pensait probablement à Foucault, peut-être à Derrida). Et pourquoi pas : Deleuze, comme Foucault et Derrida, était élève de Jean Hyppolite. Un nom de groupe comme « postmoderne », « néo-hégélien » ou « néo-nietzschéen » n'amène jamais bien loin au niveau de la pensée.

« French Theory », si populaire aujourd'hui pour désigner un ensemble d'auteurs, a surtout été popularisée par François Cusset – à bien des égards, la « French Theory » est une invention française, mais pas celle des auteurs désignés par ce nom générique. En effet, lorsqu'on regarde l'usage de l'expression « French Theory » au niveau diachronique, par exemple dans une base de données comme Web of Knowledge, on remarque une nette augmentation à partir du moment où Cusset utilisera l'expression dans son titre de livre. Pour les données cumulatives, voici un petit graphique récapitulatif des 103 textes publiés (par « textes », je comprends les articles scientifiques, mais aussi les recensions et les résumés des conférences, *papers*, disponibles dans la base de données) :



Les textes repérés ne parlent évidemment pas de la French Theory comme on emploie l'expression aujourd'hui. Les textes publiés dans les années 1950 sont des recensions d'un livre sur le concept de « nation en arme » tel que pratiqué en

France pendant la Troisième République. Dans les années 1960 et au début des années 1970, les textes parlent de la théorie française concernant les relations entre l'économie de marché et la planification centrale. Plus tard, on aura la théorie française de la composition dans la musique de la première moitié du XVII^e siècle et la théorie française dans le roman du XVIII^e siècle (1976), encore la musique, cette fois avec Rameau, et la littérature (en 1979). On retrouvera encore la théorie musicale dans les années 1980. C'est en 1984 qu'on pourra voir la première occurrence des auteurs dits de la French Theory et l'expression « French Theory » avec un article de Robert C. Holub, professeur de littérature comparée de la University of California, Berkeley, intitulé « Politicizing Post-Structuralism : French Theory and the Left in the Federal Republic and in the United States » publié dans une revue spécialisée en littérature allemande[31]. Il est intéressant de noter que c'est par l'entremise de la filière « allemande » que l'expression « French Theory » sera intégrée à la réception américaine. À cet égard, Holub contribuera à forger l'expression « French Theory » puisqu'il publiera par la suite un ouvrage reprenant de ses textes précédemment publiés sur le sujet avec pour titre *Crossing Borders : Reception Theory, Poststructuralism, Deconstruction* (University of Wisconsin Press, 1992). Le corpus des auteurs mentionnés par Holub – qui comprend Derrida, Foucault, Deleuze, mais aussi Lacan, Baudrillard, Cixous, Lyotard et Lacoue-Labarthe – est explicitement relié à l'association faite entre les auteurs par Vincent Descombes dans son livre *Modern French Philosophy* (trad. Lorna Scott-Fox et Jeremy M. Harding, Cambridge University Press, 1980)[32].

---

[31] *The German Quarterly*, vol. 57, n° 1, hiver 1984, p. 75-90.

[32] Il s'agit de la traduction du livre *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, un livre commandé par les Presses de l'Université de Cambridge. Il est à noter que l'expression « French Theory » ne se trouve pas dans la traduction anglaise du livre, mais seulement « French philosophy ». D'autres ouvrages, sans utiliser l'expression « French Theory », regrouperont les auteurs aujourd'hui considérés comme des « French Theorists », par exemple John Fekete avec *The Structural Allegory : Reconstructive Encounters with the New French Thought* (University of Minnesota Press, 1984) ou encore Peter

À cet égard, on pourrait suggérer ici qu'une double ligne hétérogène produit l'événement de l'énoncé « French Theory » comme organisation d'auteurs : pour le fond, l'agrégation des auteurs pourrait provenir de Descombes, à la demande de Cambridge University Press, mais sur la forme de l'expression, c'est bien Holub qui semble être le « créateur » de l'expression fixée[33]. Un autre moment important de cristallisation de l'énoncé « French Theory » semble être son importation en France par François Cusset. Le premier texte en français où l'expression « French Theory » est repérable est une recension critique du livre *French Theory in America* de Sylvère Lotringer et Sande Cohen (Routledge, 2001) par Cusset dans la revue *Critique* : « Théorie voyageuse » (n° 659, avril 2002) Ce texte précède d'une année la publication de son propre livre[34].

Dews avec *French Philosophical Modernism* (Schocken Books, 1986). Holub utilise Descombes pour expliquer l'organisation de la philosophie française qui se constitue à partir de la pensée allemande : jusque dans les années soixante, par les « trois H » (Hegel, Husserl, Heidegger), et ensuite par les « maîtres du soupçon » (Marx, Nietzsche, Freud) (Holub, *loc. cit.*, p. 75).

[33] Il faut ici relativiser quelque peu la prétention. À peu près au même moment que la publication de l'article de Holub, on retrouve l'usage de l'expression « French Theory » en lien à des auteurs comme Derrida ou Foucault, mais c'est très souvent au sens banal de « théorie française » (et pas comme organisation d'un ensemble d'auteurs dont on juge la pensée cohérente), comme par exemple chez Mihai Spariosu dans *Literature, Mimesis, and Play : Essays in Literary Theory* (G. Narr, 1982, pour introduire René Girard et Jacques Derrida), ou le même auteur dans « Mimesis and Contemporary French Theory » dans le livre éponyme (John Benjamins Publishing, 1984, pour introduire Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe), ou encore dans les actes d'un colloque d'Essex : *The Politics of Theory : Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1982*, Francis Barker (dir.), University of Essex, 1983 (pour parler de Julia Kristeva). On retrouve toutefois dans les années quatre-vingts quelques livres où « French Theory » désignera bien un regroupement d'auteurs spécifiques : *Ideas From France : The Legacy of French Theory* de Lisa Appignanesi (Institute of Contemporary Arts, 1985) ou encore *Cross-References : Modern French Theory and The Practice of Criticism* de David Kelley et Isabelle Llasera (Society for French Studies, 1986). L'expression reste toutefois assez flottante jusque dans les années quatre-vingt-dix. Il me semble que c'est par le retour de Cusset en Amérique que l'expression se figera définitivement. À titre d'information complémentaire, en France au même moment, un même principe de regroupement aura lieu, mais cette fois sous le nom de « Pensée '68 » avec le livre éponyme de Luc Ferry et Alain Renaut (Éditions Gallimard, 1985).

[34] Il y a deux autres textes publiés en français l'année précédente (2001) où l'expression « French Theory » est présente, mais seulement dans le sens de « théorie française » et pas dans le sens du

À partir du graphique, on peut constater une augmentation du nombre d'usages de l'expression « French Theory » dès les années 2001-2005 (le livre de Cusset est publié en 2003) et une augmentation encore plus grande dans les années 2006-2010 (la traduction en anglais du livre de Cusset est publiée en 2008). Au niveau de l'usage de l'expression, nous nous trouvons encore, malgré les données préliminaires en ce qui a trait aux textes publiés en 2014 et 2015, au milieu de la courbe normale, la « fonction de répartition » de la courbe cumulative étant ici encore peu signifiante. Pour établir un lien entre « French Theory » et le nom « François Cusset », il faut toutefois en valider la corrélation par la vérification des co-citations. Si on examine les textes où Cusset est soit mentionné (dans le titre ou dans le sujet), soit mis en référence bibliographique, on obtient quatre textes entre 2001 et 2005 (sur onze textes au total, cela représente ≈36%), douze textes sur 26 entre 2006 et 2010 (≈46%) et cinq textes sur 28 entre 2011 et 2015 (≈18%). Même si les données de 2014 et 2015 sont peu fiables, on peut légitimement dire que l'énoncé « French Theory » est relativement assez lié à François Cusset avec la publication de son livre et de sa traduction, avant qu'il devienne en soi autonome[35].

---

regroupement d'auteurs : Andrée-Anne Kekeh-Dika dans un essai de synthèse publié dans la *Revue française d'études américaines* (2001/1; l'expression « French Theory » se retrouve dans la citation d'un livre de Martin Jay, *Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Theory* de 1993; il s'agit toutefois d'une coquille, le titre du livre dit plutôt « French Thought » à la place de « French Theory »); et Gilles Menegaldo dans un article intitulé « Cinéma fantastique : échanges critiques France/États-Unis » publié dans la *Revue française d'études américaines* (2001/2; dans ce cas, l'expression « French theory » se retrouve dans la traduction du résumé de l'article, en français, c'est plutôt « théoriciens français », expression qui inclut Gilles Deleuze, Julia Kristeva, Jacques Lacan ou Luce Irigaray, mais aussi Raymond Bellour, Roger Dadoun, Gérard Lenne et Marc Vernet).

[35] Outre Cusset, il y a d'autres références à l'expression « French Theory », mais elles auront moins d'importance en termes quantitatifs (à tout le moins selon les données obtenues par les moteurs bibliométriques), par exemple Sylvère Lotringer et Sande Cohen (dir.), *French Theory in America*,

François Cusset a apporté une contribution très importante à l'analyse de la réception américaine des théoriciens français. Il repère à cet égard des tendances de (non) lecture de la part de ses compatriotes chercheurs. Ce sont les relations comprises en dehors de leurs termes qui semblent intéresser ces chercheurs, comme ce sont les échanges entre intellectuels plutôt que les échanges d'arguments qui les intéressent, comme si l'analyse se faisait avec des livres fermés. Deux constats préliminaire sur ce type d'analyse : 1) l'analyse est très souvent morale : on n'a pas quitté le jugement de valeur, du bon et du mauvais lecteur, on est passé au bon et au mauvais auteur; 2) l'analyse est superficielle, on ne s'intéresse pas tellement au fond de la pensée de Derrida ou de tout autre auteur – Derrida est à peine mentionné, seul son nom et le principe de regroupement « postmoderne » comptent –; 3) l'analyse est « politique » : Derrida est un objet utile dans l'économie politique de l'université, pour les temps présents.

Du côté anglo-saxon, l'analyse classique – probablement une des plus citées – reste celle de Michèle Lamont, sociologue maintenant à l'Université Harvard et ayant étudié à Paris avec Pierre Bourdieu. Publié en 1987, l'article de Lamont, « How to Become a Dominant French Philosopher : The Case of Jacques Derrida »[36], offre une analyse sociologique de la différence entre les réceptions française et américaine de Derrida. L'analyse du point de vue sociologique est exemplaire : de nombreuses références, une connaissance approfondie du milieu académique, une explication des positions et des champs, et ainsi de suite[37]. Avec

---

Routledge, 2001; et Robert F. Barsky et Éric Méchoulan (dir.), numéro « The American Production of French Theory » de *SubStance*, vol. 31, nº 1, 2002.

[36] Publié dans *The American Journal of Sociology*, vol. 93, nº 3, novembre 1987, p. 584-622.

[37] Voir par exemple la figure 1 de son article, p. 601, où sont représentés dans un tableau les champs philosophique et littéraire, différence disciplinaire redoublée des catégories « France » et

Lamont, on découvre les différences entre les deux continents, mais surtout les stratégies nécessaires pour un penseur comme Derrida pour se faire reconnaître comme figure dominante dans l'académie. À cet égard, elle soutient par exemple que

> a shift in public was essential to Derrida's success in the United States, and [...] professional institutions and journals played a central role in the diffusion of his ideas, whereas in France cultural media were more important[38].
>
> Un changement de public était essentiel au succès de Derrida aux États-Unis, et les institutions et les revues scientifiques ont joué un rôle central dans la diffusion de ses idées, alors qu'en France, les revues culturelles étaient plus importantes[39].

Or, si l'analyse est du point de vue sociologique excellente, elle est un peu moins intéressante du point de vue des idées. Chez Lamont, la question du « transfert » est absente : l'analyse est d'abord comparative, il s'agit pour Lamont de comprendre « États-Unis » et « France » comme deux champs – la notion de traduction n'est pas évoquée –; et les points biographiques ne sont utiles que pour

---

« États-Unis ». On y retrouve les « supporteurs » (de Hippolyte à Lévinas, en philosophie en France; Rorty, en philosophie aux États-Unis; Barthes, Sollers et Kristeva, en littérature en France; De Man, Bloom *et al.*, en littérature aux États-Unis), mais aussi les « opposants », les « diffuseurs » et les « disciples », pour chacune des catégories, etc. Dans le cadre d'une lecture plus approfondie de Derrida, on comprend toutefois mal comment Lamont a pu, dans une section appelée « prédécesseurs », placer Heidegger et Nietzsche dans la sous-section « coalitions et applications », mais Descartes, Hegel et Husserl (en philosophie) et Rousseau et Saussure (en littérature), dans celle des « oppositions ». Particulièrement dans le cas de Rousseau (et *a contrario* pour Heidegger), il n'est pas du tout évident que la lecture derridienne de cet auteur soit celle d'une opposition (au demeurant, il n'est pas sûr qu'on ait interprété Derrida comme un « anti-rousseauiste », si une telle posture peut exister).

[38] *Ibid.*, p. 587-588.

[39] Ma traduction.

marquer les moments forts de la « stratégie » derridienne. Finalement, si Lamont ne tombe pas dans un moralisme à la manière de Lafontaine, c'est pour rester dans une étrange superficialité : autant on entre à aucun moment dans le corps du texte derridien, qu'on reste dans le contexte – les seuls moments où Lamont parle des arguments derridiens, c'est pour répéter des interprétations banales prises chez d'autres –, autant cette superficialité est mal assumée. On tombe rapidement à la question des intentions, ou plutôt, on prête des intentions à Derrida : s'il a été populaire dans certains milieux – dans celui de la critique littéraire aux États-Unis, par exemple –, c'est qu'il a usé d'une « bonne stratégie ». Il s'agit donc, dans une telle étude, de comprendre les stratégies des auteurs en inférant des intentions : trop superficiel pour s'intéresser aux arguments des auteurs étudiés, ce genre d'étude a aussi le défaut de ne pas l'être suffisamment puisqu'elle finit par retomber continuellement dans une forme étrangement psychologisante aux allures d'essentialisme et de positivisme[40].

---

[40] Il est intéressant de noter à cet égard que si Lamont dit se baser sur Bourdieu pour son analyse, elle rejette un des aspects de sa sociologie, à savoir son « structuralisme » de type saussurien, c'est-à-dire son refus d'essentialiser un phénomène social pour le replacer aux niveaux des relations (les rapports entre champ et habitus, par exemple) : « It should be noted that Bourdieu and colleagues' work on cultural legitimacy also focuses on legitimacy as the product of networks of relations. However, they have a very specific conception of networks as "fields," where, similar to de Saussure's conception of systems of signs, the value and meaning of each element (cultural producers, works, aesthetic and political position takings, institutions) is defined relationally. [...] My own argument is not concerned with systems of positions as such, although I recognize the usefulness of such analyses. I am more concerned with the structural features of national intellectual fields [...]. » (*Ibid.*, p. 588, n. 3) « Il convient de noter que les travaux de Bourdieu et de ses collègues sur la légitimité culturelle se concentrent également sur la légitimité comme produit des réseaux de relations. Cependant, ils ont une conception très spécifique des réseaux comme "champs" où, de manière similaire à la conception saussurienne des systèmes de signes, la valeur et la signification de chaque élément (producteurs culturels, œuvres, prises de position esthétiques et politiques, institutions) est défini relationnellement. [...] Mon argument ne concerne pas les systèmes de positions en tant que tels, bien que je reconnaisse l'utilité de telles analyses. Je suis plutôt intéressée par les caractéristiques structurelles des champs intellectuels nationaux [...]. » (Ma traduction.) On comprend difficilement la différence, sinon que Lamont ajoute l'adjectif « national » à la question des relations. On peut toutefois interpréter cette intervention en note de bas de page par un rejet de l'analytique des relations comme seul type

Avant d'approfondir la méthodologie de Lamont, je fais un détour au niveau de la philosophie avec un livre qui exemplifiera ce qui se fait dans ce domaine. Ce livre est celui de Michael Thomas qui cherche à penser la réception de Derrida à partir de Derrida[41]. En effet, Thomas, dans le premier chapitre – chapitre agissant comme un « cadre théorique » –, formule une grille d'analyse sur la notion de « mécompréhension » (*misunderstanding*) et de « mélecture » (*misreading*), et ce, à partir de la polémique entre Derrida et John Searle, telle qu'elle a eu lieu dans *Glyph*, repris plus tard dans le livre *Limited Inc.*[42] Thomas explique qu'il y avait bel et bien une mécompréhension par Derrida de Austin – Derrida l'admettait – mais cette mécompréhension était réfléchie : la lecture de Derrida est mélecture, non pas parce que Derrida ne comprend pas, mais parce que toute compréhension est mécompréhension. Thomas établit ensuite une autre sorte de mécompréhension : Searle, qui mécomprend Derrida, est alors jugé par Thomas. À partir de ce moment, Thomas prétend en quelque sorte parler au nom de Derrida, juge et condamne Searle[43].

L'analyse de Thomas semble être à l'image de la pyramide que Peter Sloterdijk voyait dans la déconstruction : la forme que prend toute forme lorsqu'elle perd sa

---

d'analyse apte à expliquer un phénomène social, et c'est ce qu'elle semble faire puisqu'elle attribue aux champs qu'elle examine une certaine « essence » nationale.

[41] Michael Thomas, *The Reception of Derrida. Translation and Transformation*, New York, Palgrave MacMillan, 2006.

[42] Pour l'ensemble des textes en cause :1) Jacques Derrida, « Signature événement contexte », *Marges. De la philosophie*, Éditions de Minuit, 1972, 2) John R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », *Glyph*, n° 1, 1977; 3) Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Evanston : Northwestern University Press, 1988, traduit en français en 1990 aux Éditions Galilée.

[43] Au détour d'une argumentation, on peut lire par exemple que « Searle is guilty of confusing survival with permanence [...] » (Michael Thomas, *op. cit.*, p. 15) « Searle est coupable d'avoir confondu survie et permanence » (ma traduction).

forme. Tout bâtiment lorsqu'il est déconstruit prend la forme de la pyramide, donc une philosophie totalisante au même titre que celle de Hegel[44] : elle est à la fois indéconstructible et indépassable. Pourtant, les chapitres subséquents du livre ne sont pas à la hauteur de l'introduction. En effet, Thomas reconstitue les critiques que l'on adresse à Derrida et tente de leur répondre – il prend en cela la *voix* de Derrida pour parler en son nom. Par exemple, le problème du deuxième chapitre est de savoir si Derrida est ou non un nihiliste. La réponse de Thomas est « non ». Le deuxième chapitre reprend dès lors le schème narratif le plus classique de la tradition occidentale, tel qu'évoqué par le schéma actanciel de Greimas, ou mieux, par la tradition monothéiste du salut : 1) l'élément déclencheur et la chute; 2) les épreuves du héros; 3) la final en apothéose, la victoire finale du Bien. Dans le cas du nihilisme supposé chez Derrida, on retrouve les éléments suivants : 1) situation initiale : Yale School ou *Yale Derrideans*, avec Paul de Man, J. Hillis Miller, Geoffrey H. Hartman, Harold Bloom; 2) élément déclencheur : critique de Lentricchia (la déconstruction n'est qu'un modèle de critique formaliste) et des marxistes : il y a quelque chose de nihiliste dans la déconstruction; 3) épreuves : l'affaire Paul de Man, la question du féminisme; 4) opposants : Fredric Jameson, *et alii*; 5) adjuvants : Barbara Johnson, *et alii*; 6) dénouement, et retour à une nouvelle normalité : victoire du « Bien », à savoir l'interprétation initiale de l'auteur de l'étude.

---

[44] Voir Peter Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*, Maren Sell Éditeur, 2006. Dans ce livre, Sloterdijk présente la déconstruction comme une pyramide aboutie : elle a commencé avec Derrida et s'est terminée avec lui. L'image de la pyramide est un clin d'œil à la sémiologie de Hegel, voir « Le puits et la pyramide », dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. Je reviendrai plus loin sur cette image du tombeau chez Sloterdijk, qui l'empruntait à Boris Groys.

Il y aurait certainement toute une analyse structurale à faire pour le genre littéraire « étude de la réception »[45]. Le principal défaut de ce type d'analyse est que l'auteur finit par chercher à défendre Derrida contre les critiques américaines plutôt que de comprendre la dissémination de Derrida en Amérique[46]. Il serait sans doute adéquat ici de faire dialoguer les auteurs plutôt que de les exposer simplement – comme je suis en train de le faire. Pourtant, une impression demeure à l'effet qu'il n'y a pas de communication possible, moins entre les auteurs, qu'entre deux ordres de « réalité » du texte : soit on étudie les idées en dehors de leurs relations – c'est le cas, semble-t-il, d'une analyse « philosophique » de la réception –, soit on étudie les relations de l'auteur avec son contexte en dehors de leurs termes, sans ouvrir les livres – c'est le cas cette fois-ci de l'analyse « sociologique » de la réception. Si on tient à faire une réception de la pensée de Jacques Derrida en Amérique, elle se doit d'être à la hauteur de la pensée qu'elle étudie : une étude sur la réception de Jacques Derrida doit prendre en compte ce qu'il nous a enseigné, à savoir qu'on ne peut comprendre le texte sans son hors-texte, ni le contexte sans son hors-contexte – je reviendrai sur ce problème ultérieurement. La pensée de Jacques Derrida doit être étudiée comme la philosophie la plus sociologique qui soit, tout comme il faut la penser dans le domaine de la sociologie le plus philosophiquement possible, un peu à la manière

---

[45] Ce ne sera pas l'objectif de la thèse. Mais il est intéressant de noter qu'une étude aussi différente sur le plan de la méthode, comme l'analyse sociologique de Michèle Lamont, fonctionne à partir du même genre de catégories, mais synchroniques plutôt que diachroniques (ou narratives) : « *oppositions* », « *supporters* », « *opponents* », « *diffusors* », « *disciples* », etc.

[46] On retrouve parfois d'étranges formulations. Si l'auteur de l'analyse cherche à défendre l'auteur étudié, c'est souvent l'inverse qui se produit, où l'auteur étudié devient le défenseur de celui qui est en train d'écrire : « In the "Afterword" to *Limited Inc* Derrida neatly rehearses this aspect of *my argument.* » (*Ibid.*, p. 4, je souligne.) « Dans la "Postface" à *Limited Inc.*, Derrida répète soigneusement cet aspect de *mon argument.* » (Ma traduction.) Ou encore : « [Barbara] Johnson's argument – that "There is politics precisely because there is undecidability" – clarifies the main aspects of *my reading* of deconstruction so far [...]. » (*Ibid.*, p. 68, je souligne.) « L'argument de Barbara Johnson – selon lequel "Il y a politique précisément parce qu'il y a indécidabilité" – clarifie les principaux aspects de *ma lecture* de la déconstruction jusqu'à maintenant. » (Ma traduction.)

d'un ruban de Möbius où un côté de la bande devient, si on le parcourt jusqu'au bout, son envers.

Si plusieurs lacunes de la littérature peuvent être relevées, les acquis sont plus difficiles à identifier et relèvent peut-être de cette autre im-possibilité déjà annoncée. À la limite, les lacunes sont déjà des acquis, comme les acquis des lacunes : il y a quelque chose qui s'excède dans le corpus de recherche. Si la revue de la littérature s'est intéressée – assez partiellement faut-il l'avouer – à ce qui s'est dit sur Derrida en Amérique, il faut aussi rappeler que toute cette écriture est sujette à faire partie du corpus de recherche. Tous les auteurs mentionnés ont écrit à partir d'études de la réception, même Derrida, écrivant en Amérique, s'est questionné sur la réception – par ailleurs, et Thomas le rappelle, Derrida était un penseur qui pensait d'avance sa propre réception, plus que tout autre. Derrida d'ailleurs le mentionnait souvent[47, 48]. L'excès dans l'écriture, particulièrement

[47] Il s'agit du premier questionnement de Thomas dans l'introduction à son livre : « What is the legacy of Jacques Derrida? What will "live on" and "survive"? "Live on" and "survive" are of course two of Derrida's own phrases, and it is remarkable how Derrida's thoughts on the theme of translation, interpretation, the proper name, biodegradability and the signature, to name but a few of his concerns, illuminate the reception history and intellectual legacy of his own work. » (Michael Thomas, *op. cit.*, p. 1) « Quel est l'héritage de Jacques Derrida? Qu'est-ce qui "continuera à vivre" et "survivra"? "Continuer à vivre" et "survivre" sont bien sûr deux expressions de Derrida lui-même, et il est remarquable de voir comment les réflexions de Derrida sur le thème de la traduction, de l'interprétation, du nom propre, de la biodégradabilité et de la signature, pour n'en nommer que quelques-unes de ses préoccupations, éclairent l'histoire de la réception et l'héritage intellectuel de son propre travail. » (Ma traduction.) Tout au long de son ouvrage, Thomas rappelle aussi que les thèmes de la spectralité, de l'hantologie, de la différance, de la trace, du supplément et d'autres encore, peuvent être utilisés pour parler de la réception et de l'héritage derridiens.

[48] Faut-il ajouter qu'aux funérailles de Derrida, les seules paroles prononcées – par son fils Pierre – furent les siennes : « Jacques n'a voulu ni rituel ni oraison. Il sait par expérience quelle épreuve c'est pour l'ami qui s'en charge. Il me demande de vous remercier d'être venus, de vous bénir, il vous supplie de ne pas être tristes, de ne penser qu'aux nombreux moments heureux que vous lui avez donné la chance de partager avec lui. Souriez-moi, dit-il, comme je vous aurai souri jusqu'à la fin. Préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie... Je vous aime et vous souris d'où que je sois. » Ce qui peut être compris comme une empathie postmortem du défunt pour la tristesse

dans le cas de Jacques Derrida, paraît gigantesque[49]. Il y a d'abord les textes de Derrida, fort nombreux, on parle de plus de 80 monographies[50], de centaines d'articles, d'interviews, de sa correspondance[51], de ses participations publiques et de ses séminaires en cours d'édition[52]. Il faut toutefois ajouter les publications

---

de ses survivants ou l'image sublime du narcissique, préférant le silence et refusant, jusqu'à la fin – et même par-delà la fin – d'être approprié par un *écho*.

[49] Il n'y a pas à ce jour, dit-on, de bibliographie complète de Jacques Derrida (toute langue confondue). Une bibliographie dont j'ai retrouvé la référence sur le web, sans avoir eu en main une copie, *Jacques Derrida : An Annotated Primary and Secondary Bibliography* de William R. Schultz et Lewis L. B. Fried (Garland Reference Library of the Humanities, 1992), fait 882 pages.

[50] Une des bibliographies les plus complète que j'ai pu trouver sur le web, celle de la Wellek Library de l'Université de Californie à Irvine (comprenant les livres, les articles de Derrida, leurs traductions, ainsi que la littérature sur Derrida) fait près de 240 pages, et elle s'arrête... en 1992. Par ailleurs, il semble qu'on sente le besoin d'établir des « checklists » de Derrida, énumérant les livres incontournables à lire et les distinguant des autres, devenus facultatifs (dès 1979, en fait, voir Leonard Orr, « A Derrida Checklist », *SubStance* (vol. 8, nº 1/22).

[51] Pas encore cataloguée, mais qu'on estime quantitativement de l'ordre de celle de Voltaire avec ses quelque 23 000 lettres

[52] Benoît Peeters, biographe de Derrida, raconte, dans ses carnets écrits en marge de ses recherches, la liste de lecture qu'il avait d'abord prévue pour l'aboutissement de son ouvrage : « Voici ce qu'il faudrait avoir lu pour écrire cette biographie : 1) Les ouvrages publiés de Derrida : quatre-vingts volumes environ; 2) Les textes non recueillis en livre – conférences, tables rondes, articles, interventions, manifestes, entretiens – parus à gauche et à droite, en français et en d'autres langues; 3) Les travaux de Derrida comme étudiant, les notes préparatoires pour des cours, et surtout les quarante-trois années de séminaires inédits; 4) Les auteurs qu'il a commentés, de Platon à Jean-Luc Nancy, de Rousseau à Hélène Cixous; 5) La littérature secondaire parue à son propos : ouvrages, articles, numéros spéciaux de revues, colloques; les polémiques auxquelles il a été associé; 6) Les articles de presse qui lui ont été consacrés, en France et ailleurs (pour ce point comme pour le précédent, il me faudra me restreindre à ce qui est paru en français, en anglais et à la rigueur en allemand); 7) Les correspondances reçues par Derrida et conservées à l'IMEC (dans la limite des autorisations individuelles que j'obtiendrai); 8) Les lettres envoyées par Derrida lui-même (dans les limites, plus rudes encore, de ce qu'il me sera possible de retrouver et de consulter); 9) Les ouvrages contextuels susceptibles d'éclairer son parcours : biographies de proches (Bourdieu, Foucault, Ricœur...), travaux historiques (la guerre d'Algérie), études susceptibles d'éclairer un événement ou une période (la réception d'Heidegger en France, l'histoire de *Tel Quel*...). J'en oublie sans doute. De cette liste, on peut rire – ou se désespérer. » (Benoît Peeters, « Vol Paris-Los Angeles, 1er juin [2008] », *Trois ans avec Derrida. Les carnets d'un biographe*, Paris, Flammarion, 2010, p. 87-88). Le 25 octobre de la même année (soit un peu moins de cinq mois plus tard), il renonce finalement à tout lire les livres mêmes de Derrida (premier point dans la liste), car, dit-il, il ne pourrait pas leur donner une place adéquate à leur évocation dans son ouvrage (*ibid.*, p. 126).

des strictes derridiens, sa garde rapprochée – souvent nommés les « déconstructionnistes » de l'École de Yale, avec qui Derrida correspondait; ensuite les universitaires qui s'adressent à Derrida dans leurs écrits; et puis les autres qui mentionnent Derrida seulement au détour d'un passage, d'une remarque, d'une argumentation; et finalement encore tous les textes, écrits, films mêmes (dont plusieurs documentaires), produits en dehors du milieu universitaire mais relayant des idées qui sont constamment reprises à l'intérieur des enjeux académiques, les articles de journaux notamment, dont la diffusion massive doit être prise en considération (je pense entre autres aux notices nécrologiques publiées au lendemain de la mort de Derrida, à la fois le résumé et l'amplification d'une certaine image de Derrida comme philosophe « abscons »[53]) et finalement tout l'ensemble des études sur la réception, dont la présente revue de littérature en a brossé à peine l'esquisse. La réception américaine de Derrida ne s'est donc jamais arrêtée – et je la continue, même par ces quelques mots –, et en même temps, évitant le présent, elle ne cesse pas de s'arrêter, à tout moment. On pourrait même dire qu'il serait possible de faire une analyse des seules études sur la réception, la réception de la réception, comme régression infinie, ce qui aurait pour effet de déplacer le phénomène sociologique du trop grand nombre de publication en problème de philosophie du langage, où la métaréception

---

[53] Voir par exemple l'intitulé de la notice nécrologique du *New York Times* du 10 octobre 2004 : « Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Died at 74 », écrit par Jonathan Kandell. On peut notamment y lire que « toward the end of the 20th century, deconstruction became a code word of intellectual discourse, much as existentialism and structuralism – two other fashionable, slippery philosophies that also emerged from France after World War II – had been before it. Mr. Derrida and his followers were unwilling – some say unable – to define deconstruction with any precision, so it has remained misunderstood, or interpreted in endlessly contradictory ways ». « Vers la fin du XX^{e} siècle, la déconstruction est devenue un mot de passe du discours intellectuel, autant que l'existentialisme et le structuralisme – deux autres philosophies frivoles à la mode également apparues en France après la Seconde Guerre mondiale – l'avaient été avant elle. M. Derrida et ses disciples n'étaient pas disposés à définir avec précision – pour certains, ils en étaient incapables – la déconstruction, de sorte qu'elle est restée mal comprise, ou interprétée sans cesse de manière contradictoire. » (Ma traduction.)

devient métalangage. Mais l'im-possibilité demeure, car même une « métaréception » *agirait* dans le langage, *appartiendrait* au langage qu'elle prétend étudier d'un point de vue extra-langagier. Il y a quelque chose dans une étude de la réception telle que je l'envisageais lorsque j'ai commencé à écrire ma thèse qui s'excède, quelque chose en trop, d'où une certaine im-possibilité herméneutique. Il s'agira ainsi de prendre en compte cet excès, de le travailler de l'intérieur dans le corps même de la thèse plutôt que de feindre la scientificité en évitant la question. En d'autres termes, prendre sérieusement la critique au sens de Kant comme « limitation ».

À partir de ces deux im-possibles, j'aimerais donc poser la question spécifique de ma thèse en ces termes : comment, en quels termes, s'est produit ce dialogue étrange entre les penseurs américains et Derrida? À la fois, donc, comment l'ont-ils lu, mais plus encore, comment Derrida a-t-il lu cette lecture? Cette question engage non seulement la lecture de Derrida, mais plus encore la question de sa *traductibilité* en terres américaines. La traduction à cet égard semble en quelque sorte le point aveugle des différentes études de la réception. Alors que étude sociologique comme celle de Michèle Lamont ne la mentionne pas du tout, Michael Thomas pour sa part en fait le centre de son interprétation, mais au prix de sa métaphorisation (traduction ici n'est qu'un autre mot pour parler d'interprétation), aucune réflexion sur la langue des concepts n'est proposée. Dans ce qui se passe entre l'Europe et l'Amérique, il s'agirait aussi de questionner ce qui se perd et se gagne en traduction, mais aussi les raisons pourquoi la question même de la traduction semble s'être perdue en cours de route.

2. Proposition de recherche

Une réflexion croisée sur la réception et la traduction d'un auteur nécessiterait une étape préliminaire où serait présentée une distinction entre les genres de textes à l'étude. La réception d'un auteur se manifeste par des textes ontologiquement liés, donc secondaire, à une origine. Ces textes se situent dans un rapport hiérarchique face à l'œuvre à laquelle ils répondent, mais se trouvent en quelque sorte sur un même plan dans les rapports qu'ils entretiennent entre eux : rapports d'appuis stratégiques, de réponses polémiques ou de compléments érudits à l'étude de l'œuvre. Pour utiliser un terme unique, j'appellerai ces textes secondaires « commentaires » car ils participent à la formation d'une communauté de lecteurs qui ont pour objet commun l'œuvre de l'auteur ou le sujet abordé par un auteur. La traduction peut se voir dans un même rapport face à l'œuvre originale : elle est seconde, dérivée, et son statut n'a de sens que dans le lien que la lectrice de la traduction fait entre le texte qu'elle a sous les yeux et ce qu'elle « croit » lire *par-delà* ce texte, soit l'œuvre originale. La traduction comme phénomène générale est peu abordée en comparaison aux commentaires formant la réception. Par analogie, il faut donc essayer de penser les différentes traductions d'une part comme s'adressant à une œuvre d'origine, de l'autre à titre de réponse mutuelle entre elles à des enjeux communs, ces enjeux étant des « concepts ». Cette manière de penser la traduction sera explicitée dans les deux premiers chapitres qui viseront d'abord une conceptualisation de la traduction en général comme construction d'une origine présumée, et ensuite les phénomènes particuliers qui ont lieu dans la traduction des sciences humaines et sociales. Toutefois, on peut dès à présent formuler une hypothèse qui sera retravaillée par la suite dans les prochains chapitres : traduire ou commenter un « auteur », c'est construire l'idée qu'on a d'un auteur, ou de l'auteur particulier qu'on traduit ou qu'on commente. Cela signifie que le travail de la traduction ou du commentaire

se donne à lui-même les conditions de possibilité de la traduction ou du commentaire. Cette réflexion sur la textualité en dérivé nécessite donc une historicité des conditions de possibilité : traduire ou commenter, c'est participer au travail historique de l'œuvre.

Le cas de « Jacques Derrida » devient exorbitant, c'est-à-dire le lieu extérieur à partir duquel peut se comprendre l'orbe historique d'une totalité appelée « œuvre ». Comme penseur, Derrida a voulu son œuvre toujours ouverte, jamais fermée. Une œuvre peut-elle, pour sur-vivre dans sa réception et sa traduction, se refuser à une identité nécessairement construite à travers les échanges discursifs des héritiers et des héritières, dans le commentaire ou dans la traduction? L'enjeu de la thèse, qui se veut une proposition de recherche ouverte, sera donc celui-ci : la difficulté particulière de commenter ou de traduire Derrida tient à ceci que le propos de cet auteur sur lequel se base ces commentaires ou ces traductions se refuse à une identification, c'est-à-dire au *telos* normal de ce même travail. Il s'agit donc d'étudier les stratégies à l'œuvre dans cet aporie, et plus encore de la « mesure » par laquelle une traduction peut avoir lieu.

J'ai choisi de me concentrer que la question de la traduction – ce qui ne signifie pas que le propos de la thèse ne touche pas ou ne contribue pas à la question de la réception. Trop souvent, les études de réception n'abordent pas la traduction. Pour ne donner qu'un exemple, des 782 pages de l'excellente réflexion sur la réception de l'œuvre de Machiavel par Claude Lefort[54], on ne retrouve qu'une quinzaine d'occurrences du mot « traduction », soit dans les notes de bas de pages pour donner une référence à une édition, soit pour utiliser le terme en tant que

[54] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

métaphore. L'objet « traduction », comme processus, mais aussi comme produit, souffre d'une nouvelle secondarité dans ce champ d'étude. On le mentionne aux conditions de son propre effacement. Le pari de la thèse est de proposer une réflexion originale sur la réception à partir d'un corpus d'abord constitué de traductions. Pour y arriver, je proposerai d'abord une explicitation de la « critique des traductions » d'Antoine Berman. Il ne s'agit pas d'une « méthode » qui sera utilisée tout au long de la thèse, mais plutôt d'un dialogue épistémologique que je veux d'abord entreprendre avec lui. Berman pose le problème de la traduction (surtout littéraire) en termes historiques. Il s'agit dès lors de reprendre à nouveau ses intuitions pour les continuer et les affiner avec des objets nouveaux, tirés des sciences humaines et sociales.

3. Approche méthodologique

> J'aimerais donc que la parole et l'écoute qui se tresseront ici soient semblables aux allées et venues d'un enfant qui joue autour de sa mère, qui s'en éloigne, puis retourne vers elle pour lui apporter un caillou, un brin de laine, dessinant de la sorte autour d'un centre paisible toute une aire de jeu, à l'intérieur de laquelle le caillou, la laine importent finalement moins que le don plein de zèle qui en est fait.
>
> Roland Barthes, *Leçon au Collège de France*

La critique des traductions d'Antoine Berman, qui sera plus expliquée dans le premier chapitre, même si elle ne sert pas de base à l'investigation de cette thèse, elle donne des propositions intéressantes pour une appréhension heuristique des

traductions. Il s'agit surtout d'amender les propositions de Berman, notamment sur ce qui a trait aux conditions de possibilité du jugement sur la « bonne » et la « mauvaise » traductions, y compris en radicaliser le doute sur ses présupposés. À cet égard, à la première étape de la méthodologie qu'il propose dans son livre *Pour une critique des traductions : John Donne*, « Lecture et relecture de la traduction », Berman demande de « suspendre tout jugement hâtif, et [de] s'engager dans un long, patient travail de lecture et de relecture de la traduction ou des traductions, *en laissant entièrement de côté l'original* »[55]. Selon Berman, ces lectures et relectures permettent deux constatations. D'abord de repérer des zones textuelles problématiques,

> celles où affleurent la défectivité : soit que le texte traduit semble soudain s'affaiblir, se désaccorder, perdre tout rythme; soit qu'il paraisse au contraire trop aisé, trop coulant, trop impersonnellement « français »; soit encore qu'il exhibe brutalement des mots, tournures, formes phrastiques qui détonnent; soit qu'enfin il soit envahi de modes, tournures, etc., renvoyant à la langue de l'original et qui témoignent d'un phénomène de contamination linguistique (ou d'« interférence »)[56].

Et des zones textuelles miraculeuses, avec lesquelles

> on se trouve en présence non seulement de passages visiblement achevés, mais d'une écriture qui est une écriture-de-traduction, une écriture qu'aucun écrivain français n'aurait pu écrire, une écriture d'étranger

---

[55] Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris : Éditions Gallimard, 1995, p. 65.

[56] *Ibid.*, p. 66.

> harmonieusement passée en français, sans heurt aucun (où, s'il y a heurt, un heurt bénéfique)[57].

Suspendre le « jugement hâtif » voudra dire ici de remettre aussi en question ce que « problématique » et « miraculeux » veulent dire. Dans le cas de cette thèse, et c'est un des éléments sur lequel mon projet critique diverge de celui de Berman, « problématique » et « miraculeux » qualifient strictement le même phénomène. Pour une première raison évidente, comme ma langue maternelle est le français et non l'anglais, je peux difficilement prétendre faire la leçon aux traducteurs et aux traductrices. L'évaluation qui pourrait permettre d'établir les « zones textuelles problématiques » et les « zones textuelles miraculeuses » de la traduction ne se trouvera donc pas dans mes connaissances stylistiques ou linguistiques de l'anglais, mais dans des « effets de réception » de cette traduction, c'est-à-dire dans la répétition ou non de la traduction des « mots » ou des « concepts » par d'autres traducteurs ou traductrices, et les discours que ceux-ci et celles-ci ont produit sur ces traductions. Ainsi donc, c'est dans l'interprétation qu'en a fait les lecteurs et lectrices des traductions qu'il est possible de discerner les « zones ». Comme mon objectif n'est pas à proprement parler de *retraduire* Derrida en anglais – comme c'est le projet implicite de Berman dans le cadre de sa propre critique des traductions –, ni même de « juger » les traductions, il s'agit de présenter comment se comprend un espace de retraductions qui est un espace de « prétention »[58]. On *prétend* toujours à la bonne traduction et l'espace de la

---

[57] *Ibid.*

[58] Le premier chapitre présentera cet « espace de prétention » à partir de l'« espace de retraductions » chez Berman.

prétention est un espace éminemment démocratique, c'est-à-dire un espace de rivalité.

De 1969 à 1990, Gilles Deleuze avait théorisé cet espace de la prétention à partir de la « participation », terme emprunté aux néo-platoniciens. D'abord dans « Platon et le simulacre », Deleuze rappelle que, contrairement à Aristote dont la logique fonctionne par catégories, Platon ne vise pas à définir le monde, mais à instituer des rapports de force dans la prétention à dire les « concepts », c'est-à-dire « distinguer des prétendants, distinguer le pur et l'impur, l'authentique et l'inauthentique »[59]. La « participation » est au cœur de la pensée dialectique qui ne fonctionne pas par contradiction ou contrariété, mais par rivalité (*amphisbetesis*) :

> Participer, c'est, au mieux, avoir en second. D'où la célèbre triade néo-platonicienne : l'imparticipable, le participé, le participant. On dirait aussi bien : le fondement, l'objet de la prétention, le prétendant : le père, la fille et le fiancé. Le fondement, c'est ce qui possède quelque chose en premier, mais qui le donne à participer, qui le donne au prétendant, possesseur en second pour autant qu'il a su traverser l'épreuve du fondement. Le participé, c'est ce que l'imparticipable possède en premier. L'imparticipable donne à participer, il donne le participé aux participants : la justice, la qualité de juste, les justes[60].

Gilles Deleuze reviendra à cette formulation de la philosophie platonicienne du concept dans *Qu'est-ce que la philosophie?* où il définira la conceptualisation du

---

[59] Gilles Deleuze, « Platon et le simulacre », dans *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 293.

[60] *Ibid.*, p. 294.

concept chez Platon à partir de la situation où il se trouvait dans la cité athénienne, un cité démocratique :

> [S]i chaque citoyen prétend à quelque chose, il rencontre nécessairement des rivaux, si bien qu'il faut pouvoir juger du bien-fondé des prétentions. Le menuisier prétend au bois, mais se heurte au forestier, au bûcheron, au charpentier qui disent : c'est moi, c'est moi l'ami du bois. S'il s'agit de prendre soin des hommes, il y a beaucoup de prétendants qui se présentent comme l'ami de l'homme, le paysan qui le nourrit, le tisserand qui l'habille, le médecin qui le soigne, le guerrier qui le protège. Et si, dans tous ces cas, la sélection se fait malgré tout dans un cercle quelque peu restreint, il n'en est plus de même en politique où n'importe qui peut prétendre à n'importe quoi, dans la démocratie athénienne telle que la voit Platon. D'où la nécessité pour Platon d'une remise en ordre, où l'on crée les instances grâce auxquelles juger du bien-fondé des prétentions : ce sont les Idées comme concepts philosophiques. Mais même là ne va-t-on pas rencontrer toutes sortes de prétendants pour dire : le vrai philosophe, c'est moi, c'est moi l'ami de la Sagesse ou du Bien-fondé? La rivalité culmine avec celle du philosophe et du sophiste, qui s'arrachent les dépouilles du vieux sage, mais comment distinguer le faux ami du vrai, et le concept du simulacre?[61]

Cette chasse aux « faux-amis » détermine toute une politique des signes qui n'est pas autre chose qu'une politique de la langue. La traductologie se voit trop souvent comme une recherche et une éradication des « faux-amis », ces mots-calques ou « anglicismes » qui doivent être pourchassés et éliminés des textes afin de garantir la pureté de la langue. Il ne s'agit pas dans cette thèse de participer à cette chasse, mais d'observer comment la rivalité des héritiers et des héritières se produit. Chacun prétend à l'héritage et cet héritage est le « mot juste ». Si Deleuze pouvait affirmer que, au final, c'était la rivalité entre les philosophes et les sophistes qui définissait le contexte philosophique de Platon, je pourrais peut-être

---

[61] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 15.

affirmer que, dans bien des cas, lorsqu'il s'agit de traduction des sciences humaines et sociales, c'est la rivalité entre les traductrices d'une part et les commentatrices de l'autre qui se met en scène. Mais, comme il le sera présenté dans les prochains chapitres, le véritable prétendant à l'héritage est souvent celui qui réussit à conquérir les deux pans de la textualité secondaire, qu'un texte second soit à la fois une traduction et un commentaire.

Ainsi, une étude entièrement tournée vers la philosophie qui n'analyserait que la réception des idées par l'intermédiaire des textes des lecteurs et des lectrices passerait à côté du travail des agents de la traduction. D'un autre côté, une étude qui ne se donnerait pour tâche que d'étudier le pourtour de l'œuvre avec ses acteurs et actrices manquerait le travail nécessaire du texte traduit. Les deux types d'étude se rejoingent pourtant une même déconsidération pour le processus traductif. Une critique sémiopolitique des traductions aura pour tâche d'allier la perspective du « bas », celle d'une sociologie qui regarderait le monde des idées transportées dans la traduction, et la perspective du « haut », celle d'une philosophie qui observerait comment les prétendants luttent pour obtenir une part d'héritage. Cela est réalisable à travers une analyse des mots de la traduction du discours sur ces mots.

4. Indicateurs et opérationalisation de la méthode

> Dans tout discours, qu'il se développe dans l'interaction ou non, se pose le problème de savoir qui parle. Il faut prendre en compte non seulement les

> phénomènes inhérents à la mise en forme discursive, tels que l'hétérogénéité constitutive des énoncés et leur intertextualité, mais les lexèmes et syntagmes de l'échange ordinaire qui, parce qu'ils sont conventionnels, ne sont que très rarement des productions « spontanées ».
>
> Daniel Simeoni[62]

Le point de départ des enquêtes traductives que je réaliserai ne sera pas à proprement parler les « concepts » derridiens, ne serait-ce que parce que, pour Derrida, le concept de « concept » est problématique. Derrida parlait plutôt, substantivant un adjectif, d'« indécidables ». Ce terme étrange n'est pas une préciosité de la pensée d'un auteur qui, plus créatif qu'un autre, se refuserait à simplement créer des concepts comme tout le monde. Les indécidables participent de la manière de penser de Derrida. Cette pensée s'articule souvent dans un refus à la fois d'affirmer une chose et tout autant de la nier, maintenant une aporie toujours difficile. Dans son livre-synthèse de la philosophie française contemporaine, *Le même et l'autre*, Vincent Descombes donne, dans une remarquable concision, la problématique principale découlant de cette indécidabilité au cœur du projet de la déconstruction. Pour renverser la Raison, moteur philosophique de l'Occident qui se nourrit de son contraire, l'écriture derridienne doit fonctionner à partir d'une stratégie de la feinte :

> Le *double jeu* ne sera donc pas seulement le fait du déconstructeur : si ce double jeu peut être mené, il faut que le langage de la philosophie lui-même, déjà, soit plein de *duplicité* (dans les deux sens du mot : état de ce qui est double, et d'autre part hypocrisie et mensonge). Et, depuis son premier texte publié, l'introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl, Derrida n'a fait

[62] Daniel Simeoni, « L'institution dans la langue : lexique et pensée d'État », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, nº 1, 1993.

> que dénoncer la prétention de la langue philosophique à l'univocité. Il n'a cessé de mener un combat, assurément coupable aux yeux de la tradition, en faveur de l'équivocité. La langue de la métaphysique est double : on peut montrer que les mots y ont toujours deux sens irréductibles (mais non pas, certes, « opposés »). Et elle est trompeuse : car elle dissimule sa duplicité en ne retenant qu'un seul sens, le « bon sens », prétendant ainsi que le bon n'est que bon, que le vrai est tout vrai, que le sens est plein de sens, etc.[63]

La déconstruction, rappellons-le, n'est pas tant une méthode qu'un processus toujours-déjà en cours. Il en est de même pour l'indécidabilité des mots : tous les mots ont la potentialité d'être « équivoques ». Pourtant, le style de Derrida a souvent été de privilégier certains mots ou locutions. Ce sont ces mots ou locutions qui ont aussi été privilégiés par la réception de Derrida. La traductrice doit ainsi prendre un soin particulier lorsqu'elle a à traduire un mot ou une locution qui semble être indécidable, mais plus encore qui est reconnu comme tel par la communauté des interprétants.

À bien des égards, toutefois, la notion d'indécidable commande l'intraduisibilité, contraire à l'image de traduisibilité que la philosophie se donne généralement à elle-même. En effet, la philosophie comme discours spécialisé, pense-t-on souvent, devrait se reconnaître par une terminologie particulière, C'est ainsi que le propose Siobhan Brownlie :

> Dans un texte philosophique la terminologie technique revêt une très grande importance qualitative, même si, quantitativement, la langue générale est prépondérante. Puisque les termes philosophiques sont

---

[63] Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de la philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 164-165. Descombes fait référence à deux livres de Derrida : « Introduction » à Edmund Huserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 104-107; et *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 167.

> élaborés par des individus dans un contexte culturel particulier et dans une langue spécifique, il n'en existe pas, par contraste avec les termes technologiques et scientifiques, d'équivalents préexistants dans une autre langue, du fait de l'élaboration simultanée de concepts et d'activités dans le domaine en question. Ce sont les traducteurs du philosophe qui ont donc la responsabilité de créer des équivalents[64].

Si la traduction de la philosophie possède certaines spécificités par rapport à la traduction plus générale des sciences humaines et sociales, la traduction de Derrida offre une difficulté plus grande encore. Il n'est pas du tour certain qu'une terminologie derridienne soit même pensable. La notion même de « terme » doit être questionnée dans le cas de Derrida. Commentant la terminologue Marie-Claude L'Homme et le lexicographe Alain Rey, Nayelli Castro a rendu en partie le problème que pose le texte derridien lorsqu'elle a travaillé sur la traduction de Derrida en espagnol :

> La distinction entre « terme » et « concept » relève aussi des difficultés dans le domaine philosophique. Comme Marie-Claude L'Homme l'a souligné, « la notion de "terme" est toujours colorée par la pespective du spécialiste qui l'aborde ». Dans notre étude, s'agit-il d'une étiquette pour un concept donné? Supposerions-nous alors que les concepts philosophiques peuvent être pensés au-delà des « étiquettes » avec lesquelles on les identifie? Ainsi, tout en admettant qu'un terme fonctionne comme « une étiquette conceptuelle monosémique, et qu'il est dénué de la variabilité connotative qui règne dans le lexique "naturel" », Alain Rey reconnaît que le discours philosophique se construit contre cette tendance monosémique, « cette terminologie, affirme-t-il, puise ses valeurs et élabore ses structures dans la richesse foisonnante, polymorphe de l'ambiguïté »[65].

---

[64] Siobhan Brownlie, « La traduction de la terminologie philosophique », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 47, nº 3, 2002, p. 297.

[65] Nayelli Castro, « Jacques Derrida traduit : entre la philosophie et la littérature », *Pages de jeunes chercheurs* de l'Association canadienne de traductologie, étude d'abord présentée dans le cadre du

Le problème « terminologique » de Derrida va pourtant plus loin : l'indécidabilité de son discours se construit contre toute tentative de lier un « signifiant » à une seule signification[66]. Un exemple didactique donné pour expliquer la « théorie » derridienne du sens est celui du signifiant « eau » :

> Lors de la lecture du mot « eau », on peut penser à des gouttes d'eau, à un lac, au symbole chimique H_2O, etc. On ne pense pas nécessairement à une image fixe de l'eau, à une représentation mentale universelle. Aussi chaque concept (signifiant) auquel l'« eau » peut référer renvoie à un autre signifiant. Cette chaîne de signifiant à signifiant, infinie, se traduit par un jeu sans fin et ouvre le texte, le déplace, le rend mouvant[67].

Or cela vaut, si on veut y voir la pensée de Derrida, pour n'importe quel signifiant. Toute traduction possède cette problématique d'avoir à signifier plus d'une chose. Cependant, les indécidables derridiens sont utilisés explicitement non seulement pour empêcher la fin du renvoi d'un signifiant à un autre, mais plus encore pour déstabiliser l'association entre le mot et l'idée. L'indécidable signifie *et* une chose *et* une autre (parfois, mais pas toujours, son contraire). Le problème de la traduction du texte derridien devient alors : comment conserver cette indécidabilité? Comment *ne pas choisir* en faisant *le bon choix* de traduction? La traductrice, dit-on parfois, se doit de rendre le texte traduit en *clarifiant* l'original :

7e colloque étudiant Odyssée de la traductologie, 14 mars 2008, p. 2. Castro cite d'abord Marie-Claude L'Homme, « Sur la notion de terme », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 50, n° 4, 2005, p. 1113; ensuite Alain Rey, « Lexico-logiques, discours, lexiques et terminologies "philosophiques" », *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p 776.

[66] Sur l'anti-essentialisme du langage de Derrida, tel qu'analysé par une traductologue, voir Rosemary Arrojo, « Philosophy and translation », *Handbook of Translation Studies*, vol. 1, John Benjamins Publishing Company, 2010.

[67] Lucie Guillemette et Josiane Cossette, « Déconstruction et différance », dans Louis Hébert (dir.), *Signo*, 2006, en ligne : <http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-differance.asp>.

il y aurait une prescription à rendre plus clair un discours original pour s'assurer de la bonne compréhension du message[68]. Dans la problématique derridienne qui est celle de cette thèse, on devra plutôt dire que l'ennui avec la traduction, c'est qu'elle n'a pas le choix de ne pas être indécidable. Le travail de traduction qui va m'intéresser est cette tâche im-possible de rendre l'indécidabilité du texte derridien par une indécidabilité nouvelle en traduction.

Comment alors qualifier ces éléments par lesquels une analytique du transfert est possible dans cet im-possibilité du traduire? À partir d'une autre problématique, mais pas si éloigné du projet derridien, la philosophe et philologue Barbara Cassin a bâti un projet très intéressant de recension des « intraduisibles » en philosophie. La tâche qu'elle s'est donné est de construire un dictionnaire philosophique des « mots » constamment traduits, mais souvent jugés intraduisibles. Une partie a déjà été publiée sous le titre de *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles* (Le Robert/Seuil, 2004). Or, les entrées de ce dictionnaire ont été choisies non pas en fonction de concepts, mais plus simplement de *mots* :

---

[68] Il s'agit d'une des « tendances déformantes » proposées par Antoine Berman qui cite le poète anglais Galway Kinnell : « The translation should be a little clearer than the original. » « La traduction devrait être un peu plus clair que l'original. » (Cité dans Michel Gresset, « De la traduction de la métaphore littéraire à la traduction comme métaphore de l'écriture », *Revue française d'études américaines*, nº 18, novembre 1983, p. 519.) Berman continue à ce propos, et cela va directement dans le sens de la problématique d'une traduction des indécidables : « Ce pouvoir d'éclairage, de *manifestation*, 1) j'ai indiqué à propos de Hölderlin que c'est le pouvoir suprême de la traduction. Mais en un sens négatif, 2) l'explicitation vise à rendre "clair" ce qui ne veut pas l'être dans l'original. Le passage de la polysémie à la monosémie est un mode de clarification. La traduction paraphrasante ou explicative un autre. » (Antoine Berman, « La traduction comme épreuve de l'étranger », *Texte*, nº 4, 1985, p. 73.) Une des problématiques auxquelles sont confrontés les traducteurs et les traductrices de Derrida est aussi de savoir mesurer à quel moment il ne faut pas *clarifier* ce qui ne veut pas l'être, et à quel autre il faut *expliquer* la présence ou non d'une clarification.

> C'est ainsi que [le *Vocabulaire européen des philosophies*] constitue un instrument d'un type nouveau en philosophie, dans le sillage comparatif du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* d'Émile Benveniste. On n'y part pas des concepts, mais des mots, et il oblige à prendre conscience que nous philosophons en langues. « Celui qui trouve le langage intéressant en soi est un autre que celui qui n'y reconnaît que le medium de pensées intéressantes. »[69]

Le projet de ce « Lalande du XXIe siècle », comme on l'a qualifié, est intéressant à plus d'un titre, mais disons simplement pour le moment que ma thèse peut être vue comme une contribution, assez minime il est vrai, à ce projet animant Cassin de voir la philosophie *philosopher en langues*, plutôt que par concepts (comme le voudrait peut-être une philosophie plus analytique ou logique). Ce « philosopher en langues » implique aussi de prendre en compte l'usage langagier des mots ou lemmes, sous la forme du syntagme. Dans une langue, les mots sont toujours en nombre fini, mais les phrases peuvent se faire et se défaire à l'infini : l'ordre des syntagmes se situe entre le fini et l'infini. C'est dans cet espace qu'il est possible d'étudier l'usage des mots en traduction. Sortis de leur usage « normal », ces syntagmes prennent une valeur paradigmatique au premier sens du mot grec : il rend visible en le montrant (δείκνυμι) ce qui se trouve à ses côtés (et autour : παρά). Ils deviennent « exemplaires » au sens de Giorgio Agamben[70]. La paradigmalité de ces syntagmes comprend les lemmes sortis de leur usage, mais aussi le discours autour de ces lemmes : comment les justifie-t-on? De quelle

---

[69] Barbara Cassin, « Les intraduisibles et leurs traduction. Journal de bord », en ligne sur le site web de *Transeuropéennes. Revue internationale de pensée critique*, 19 septembre 2009, p. 2 : <http://www.transeuropeennes.eu/fr/articles/voir_pdf/83>. Cassin cite Nietzsche, « Fragments sur le langage (note de travail pour *Homère et la philologie classique*, 1868-1869) », trad. Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique*, nº 5, 1971, p. 134.

[70] Giorgio Agamben, « Qu'est-ce qu'un paradigme? », *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. Joël Gayraud, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, p. 26-27. Agamben confronte l'exemple avec l'exception, cette dernière étant incluse de par son exclusion.

origine les tire-t-on? Contre quels autres mots les propose-t-on? Et surtout : qui se les approprient? Je présenterai bientôt une question fondamentale pour la traduction d'un auteur : traduit-on *quelqu'un* ou traduit-on *quelque chose*? Cette question peut aussi se décliner ainsi : *qui traduit?*

Ce discours sur les signes, je le conçois comme essentiellement politique : *qui* possède l'autorité sur l'interprétation compte au moins autant que l'interprétation elle-même. L'adjectif « sémiopolitique » désigne donc ce mixte sémiotique où les signes, dans leur transposition et leur transformation en traduction, sont toujours imprégnés d'intérêts particuliers. Les « intérêts » peuvent être vus sous l'angle matériel : la rareté des ressources dans l'université peut faire l'enjeu d'une compétition entre les acteurs et les actrices. Les « intérêts » peuvent aussi se voir, comme le proposait Hannah Arent, cette fois de manière non-matérialiste, comme ce qui se retrouve *entre* : étymologiquement *inter-est*, c'est-à-dire un espace pour le commun[71]. La présente thèse se propose ainsi d'étudier, dans le phénomène de la traduction d'un auteur, la politique des signes à l'œuvre dans sa réception.

5. Plan de la thèse

La thèse ne porte pas seulement sur l'objet « traduction de Derrida », mais sur la construction d'un tel objet, c'est-à-dire le processus par lequel un tel objet est pensable. Un tel processus ne va pas sans un jugement sur ce qui fait partie de l'objet « traduction de Derrida » et ce qui en est exclu, sur les bords ou les limites

---

[71] Hannah Arendt, *The Human Condition* [1958], 2e édition, introduction par Margaret Canovan, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1998, p. 182.

de cet objet, sur son développement et ses transformations dans l'espace et dans le temps, et sa reconnaissance par une communauté de lecteurs et de lectrices. Or ce jugement, s'il délimite le bien du mal, doit fonctionner à partir d'une mesure : il faut étudier ce qui se constitue comme mesure à partir de laquelle la bonne traduction peut être discriminée de la mauvaise comme l'est le bon prétendant des rivaux. J'ai voulu le plus possible ne pas porter de jugement sur la traduction et plutôt retrouver comment *un jugement sur la traduction* est possible, comme de questionner en quoi *la traduction est jugement*. Pour ce faire, je propose une partition dont les éléments sont hétérogènes en nature, mais se complètent l'un l'autre. Il s'agit alors, à partir de grands « thèmes », de requestionner à chaque fois de manière différente *ce qu'est une mesure*, et ce, en renouvelant la locution « traduction de Derrida » : d'abord en formalisant comment se constitue une mesure en traduction et ensuite en mettant à l'épreuve cette mesure par l'étude systématique de certains concepts derridiens.

Dans la première partie, la thèse proposera de produire d'abord une « théorie de la signature » à partir d'une discussion sur la « traduction des sciences humaines et sociales ». Cette première étape de la thèse (chapitre 1) servira de définition préliminaire du concept de « traduction » et de problématisation de l'hypothèse de travail d'une thèse sur la traduction. Il s'agira de montrer l'équivoque du terme « traduction », non pas pour la simplifier ou en unifier le sens, mais au contraire pour en montrer les possibilités épistémologiques qui dépassent largement une typologie textuelle. Au final, il s'agit de proposer une remise en question de ce qu'on nomme « philosophie » comme un certain type de discours et comme un processus d'installation des « noms propres » auxquels notre civilisation demeure attachée. Dans un deuxième temps (chapitre 2), une spécification de la problématique de la traduction sera faite avec le cas, assez peu abordé, de la traduction dite « des sciences humaines et sociales ». Ce chapitre s'intéressera

particulièrement à une conceptualisation de l'objet « signature », ce par quoi je propose une historicité du jugement en traduction : bien traduire un auteur des sciences humaines et sociales, c'est traduire une *signature*, mais plus encore, traduire, c'est créer cette même signature. La conceptualisation de cette signature nécessite de prendre en compte trois composantes : le concept, la langue et l'auteur. Je présenterai une courte discussion philosophique sur ces trois composantes qui pourra délimiter une certaine historicité de la *signature* en traduction : la manière de traduire aujourd'hui n'a pas toujours existée, et elle est intimement liée à l'aura que possède le concept en philosophie, à son origine chez un auteur et à sa consubstantialité avec la langue. De plus, je présente les « rythmes » de la traduction en comparant les différents espaces linguistiques où Derrida a été accueilli. Il s'agit dès lors de mettre à l'épreuve la proposition de recherche de la thèse, dans la continuité avec la théorie de la signature, selon laquelle la retraduction encouragera l'identité de la signature.

Les deux premiers chapitres servent de base de données brute pour les deux chapitres suivants. La deuxième partie essaie de mettre en parallèle les traductions effectives des concepts de Derrida à partir de certains « quasi-concepts » derridiens. Si la première partie se questionne sur la production d'une mesure du jugement – tant théorétique que sociale –, la seconde est en quelque sorte une mise en application, à partir du texte derridien, des conclusions de la première partie. Le chapitre 3 examine trois concepts plus ou moins reconnus chez Derrida. La reconnaissance ou pas d'un concept est un problème incontournable pour comprendre comment se comporte la diffusion de la traduction. De plus, Derrida se pose en quelque sorte en contre-modèle de la création des concepts puisqu'il prétend lui-même ne pas en « créer », mais, pourrait-on dire, les retrouve chez les auteurs qu'il lit. C'est le cas du terme « *pharmakon* » qu'il re-découvre chez Platon et de « supplément » chez Jean-

Jacques Rousseau. En soi, ces concepts ont une histoire à l'extérieur de l'œuvre de Derrida qui sera explicitée. Le troisième « concept » abordé est celui d'« entame ». Je l'ai choisi justement parce qu'il ne réussit pas à entrer dans la catégorie « concepts derridiens ». Pourtant, il est sans doute le plus parlant des « concepts » puisque les choix que les traducteurs et traductrices feront à son propos indique largement la position, les intentions et les attentes que les traducteurs et traductrices ont envers Derrida, et implicitement envers le lectorat qu'elles espèrent avoir. Ainsi, un simple mot come « entame » dit beaucoup sur les relations de pouvoir à l'œuvre dans le champ de la traduction. Le chapitre suivant va dans le même sens, mais en changeant la méthode : il s'agit d'étudier le concept, très derridien cette fois, de la *différance*. Ce concept sera étudié à partir de plusieurs de ses traductions, en particulier en anglais et en portugais, mais aussi, dans une moindre mesure, en polonais et en finnois. Le chapitre 4 vient travailler la notion de « mesure » en montrant qu'il n'y a aucune nécessité ni à l'homogénéité ni à l'intraductibilité d'un concept. Si les traducteurs et traductrices en anglais ne traduiront jamais cet indécidable, près d'une dizaine de traductions différentes ont été proposées en portugais. Cela démontre, je le pense, que la traduction d'un concept ne va jamais sans certains *aprioris*, et ces aprioris sont très souvent sociaux : la réception anglophone et lusophone diffèrent et cette différence est liée à l'état de la « signature » non encore achevé dans la traduction de l'œuvre derridienne, effectuée plus souvent qu'on ne le croit en fonction d'une « utilité » de la pensée derridienne pour une discipline. Ainsi, ce chapitre vient compléter le précédent en démontrant qu'aucune nécessité ne prédétermine la réception et la traduction d'un auteur : Derrida, à force d'être utile, pourrait être oublié et, donc, cesser d'être retraduit.

Cette thèse tente de repenser la tripartition de l'héritage entre le prétendant, le l'objet de la prétention et la Loi qui permet l'héritage. Il ne s'agit donc jamais ni de

juger qui est le bon héritier, ni d'apprécier le bon héritage, ni de se résigner à sa Loi. Il s'agit de comprendre comment un héritage devient un héritage dans notre civilisation et comment sa transmission est possible. Qu'on découvre à la fin que le seul héritage possible soit l'absence d'héritage, que l'héritage soit, d'une certaine manière, *im-possible,* cela n'empêche pas l'appréciation de la problématique, mais suggèrera de nouvelles pistes de réflexion pour les problèmes traductologiques de notre époque.

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE SÉMIOPOLITIQUE DES TRADUCTIONS

CHAPITRE PREMIER

ÉCONOMIE GÉNÉRALE DE LA TRADUCTION

> [Les traducteurs] superposent les idiomes les uns aux autres, et quelquefois, par l'effort qu'ils font pour amener et allonger le sens des mots à des acceptions étrangères, ils augmentent l'élasticité de la langue. À la condition de ne point aller jusqu'à la déchirure, cette traduction sur l'idiome le développe et l'agrandit.
>
> Victor Hugo[72]

Afin de mener à bien cette thèse, une première réflexion sur la traduction sur les relations entre le commentaire et la traduction et, par le fait même, entre les études de réception et de traduction est nécessaire. La question préliminaire qu'il s'agit de se poser est celle-ci : quelle est la différence entre le commentaire et la traduction? Certains théoriciens se sont posé la question, et la typologie utilisée encore aujourd'hui pour décrire la secondarité du commentaire par rapport au texte qu'il commente revient souvent à celle élaborée par Gérard Genette dans

---

[72] Cité par Henri Meschonnic, « Ce que Hugo dit de la langue », *Romantisme* : « Conscience de la langue », nº 25-26, 1979, p. 63.

Palimpsestes. La littérature au second degré[73]. Si les termes de Genette ont eu tant d'influence – paratextualité, intertextualité, métatextualité, hypertextualité, architextualité[74] –, leur typologie est toutefois peu claire. On peut réduire la suite de ces vocables en éliminant le premier et le dernier (paratextualité et architextualité : ils reviendront toutefois plus loin) car ils ne se présentent pas comme des « textes » à part entière comme on l'entend généralement (avec un « auteur »). Les différences entre les trois mots restants – intertextualité, métatextualité, hypertextualité – ne sont pas nécessairement évidentes. Je donne les définitions que formule Genette dans son premier chapitre d'abord, je commenterai par la suite :

> Je définis [*intertextualité*] pour ma part, d'une manière sans doute restrictive [en comparaison avec Julia Kristeva], par une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire, eidétiquement et le plus souvent, par la présence effective d'un texte dans un autre. Sous sa forme la plus explicite et la plus littérale, c'est la pratique traditionnelle de la *citation* (avec guillemets, avec ou sans référence précise); sous une forme moins explicite et moins canonique, celle du *plagiat* (chez Lautréamont, par exemple), qui est un emprunt non déclaré, mais encore littéral; sous forme encore moins explicite et moins littérale, celle de l'*allusion*, c'est-à-dire d'un énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions, autrement non recevable [...][75].
>
> [La *métatextualité*] est la relation, on dit plus couramment de « commentaire », qui unit un texte à un autre texte dont il parle, sans

---

[73] Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

[74] Il faut toutefois noter que Genette, comme il l'admet par ailleurs, n'est pas nécessairement le créateur de ces vocables. Certains, comme par exemple « intertextualité », étaient utilisés, parfois de manière différente, par d'autres, en l'occurrence Julia Kristeva.

[75] *Ibid.*, p. 8

> nécessairement le citer (le convoquer), voire, à la limite, sans le nommer [...]. C'est, par excellence, la relation *critique*[76].
>
> J'entends par [*hypertextualité*] toute relation unissant un texte B (que j'appellerai *hypertexte*) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, *hypotexte*) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire. [...] Cette dérivation peut être de l'ordre, descriptif et intellectuel, où un métatexte [...] « parle » d'un texte [...]. Elle peut être d'un autre ordre, tel que B ne parle nullement de A, mais ne pourrait cependant exister tel quel sans A, dont il résulte au terme d'une opération que je qualifierai, provisoirement encore, de *transformation*, et qu'en conséquence il évoque plus ou moins manifestement, sans nécessairement parler de lui et le citer[77].

Genette place le commentaire dans le type « métatextualité » car il relève de la relation critique. Plus loin, il mettra la traduction, au même titre que la transmétrisation, la versification ou la prosification, dans le type « hypertextualité », comme si le commentaire *ne transformait pas* le texte qu'il commente, comme si la traduction *ne critiquait pas* le texte qu'elle traduit[78]. La question qui se pose en lisant ces trois définitions pourrait être : s'il y a différence, cette différence est-elle *en degré* ou *en nature*? En effet, la différence instituée par Genette n'est-elle pas différente *en soi*? Entre l'intertextualité (allusive, dit Genette) et la métatextualité (évidente, car supposément annoncée), l'impression que nous pourrions avoir est une différence en degré, selon la place que l'auteur du texte commentant laisse à l'auteur ou au texte commenté. Déjà, avec cette double formulation du commentant/commenté, active et passive, on devrait avoir l'intuition que les deux types, intertextualité et métatextualité, se subsument dans

---

[76] *Ibid.*, p. 10.

[77] *Ibid.*, p. 11-12.

[78] Au demeurant, la question de la traduction est très peu présente dans le livre de Genette, un seul chapitre sur quatre-vingts, le chapitre 41, lui est consacré.

la troisième, la seule, par ailleurs, à nommer ces deux composantes : « hypertexte » pour le texte commentant, « hypotexte » pour le texte commenté. La seule différence que peut offrir Genette est de donner une valeur « transformatrice » à l'hypertextualité. Or, si l'hypertextualité *ne commente pas*, si elle *n'offre pas de valeur critique* à l'hypotexte, on peut penser qu'il s'agit d'un jugement de valeur de Genette lui-même, qui n'explique à aucun moment cette absence critique de l'hypertexte. Genette, dans l'imperfection de sa typologie, présente en miroir les préjugés qui circulent sur la traduction, certes une transformation du texte, mais une transformation *a-critique*.

On pourrait alors penser que depuis 1982, les développements sur cette question pourraient avoir répondu à Genette. Pourtant, les études récentes sur les rapports entre commentaire et traduction n'attaquent pas le problème de leurs rapports de front. Si on perçoit bien un lien entre le commentaire et la traduction, très souvent, on pense le commentaire au sens d'un texte écrit par la traductrice pour commenter son propre travail de traduction. La revue *Palimpsestes* a publié récemment un numéro sur cette question[79]. Même si, dans son texte de présentation, Maryvonne Boisseau affirme la co-constitution du commentaire et de la traduction[80], force est de remarquer que la plupart des contributeurs à ce

---

[79] « De la traduction comme commentaire au commentaire de la traduction » sous la direction de Maryvonne Boisseau, *Palimpsestes*, n° 20, 2007.

[80] « La parenté de la traduction et du commentaire est sans doute aussi ancienne que leur histoire, et ces deux activités, séparées, ont en commun plus d'un trait. Sans doute le plus évident est-il qu'elles supposent un pré-texte, et le plus oublié qu'elles relèvent de l'oral. En effet, l'une et l'autre activité interrogent d'abord la lettre : en ce sens, ce sont des activités secondes, elles viennent après le texte et, partant, le réfléchissent et le prolongent. » (Maryvonne Boisseau, « Présentation », *Palimpsestes*, n° 20, 2007, p. 11.)

numéro ont pris le terme « commentaire » au sens de « commentaire sur la traduction », devenant du coup ce que Genette appelait la paratextualité, comme

> la relation, généralement moins explicite et plus distante, que, dans l'ensemble formé par une œuvre littéraire, le texte proprement dit entretient avec ce que l'on ne peut guère nommer que son *paratexte* : titre, sous-titre, intertitres; préfaces, postfaces, avertissements, avant-propos, etc.; notes marginales, infrapaginales, terminales; épigraphes; illustrations; prière d'insérer, bande, jaquette, et bien d'autres types de signaux accessoire, autographes ou allographes, qui procurent au texte un entourage (variable) et parfois un commentaire, officiel ou officieux, dont le lecteur le plus puriste et le moins porté à l'érudition externe ne peut pas toujours disposer aussi facilement qu'il le voudrait et le prétend[81].

Il ne s'agit pas ici évidemment de refuser de discuter de l'apport de la « N.d.T » – comme la nomme Pascale Sardin, une des contributrices au numéro de la revue *Palimpsestes*, pour « note du traducteur », on retrouve aussi « N.d.l.T » dans sa forme féminisée –, de tout l'apparat critique de la note de bas de page, de la préface, et ainsi de suite[82]. Tout cela est extrêmement important et une étude sur la réception et la traduction doit évidemment prendre en compte ces éléments. En effet, il s'agit évidemment d'un des seuls lieux où la traductrice peut se faire voir, s'afficher, parler de son travail, émettre des hypothèses, parfois même rendre des comptes à des traducteurs et des traductrices antérieures. Or, encore une fois, on ne prend pas à bras le corps le problème de la différence entre le commentaire et la traduction. On pourrait toutefois retourner cet effet de visibilité en se demandant pourquoi ne leur sont-ils laissés que ces lieux, contrôlés, régulés, lorsque par chance la traductrice peut y avoir accès (ce qui n'est ni évident, ni

---

[81] Gérard Genette, *Palimpsestes*, *op. cit.*, p. 9.

[82] Pascale Sardin, « De la note du traducteur comme commentaire : entre texte, paratexte et prétexte », *Palimpsestes*, nº 20, 2007, p. 121-136.

uniforme : cela dépend très souvent du genre du texte traduit – un texte en sciences humaines acceptera plus facilement la N.d.T ou N.d.l.T qu'un texte littéraire – ou de la renommée de la traductrice). La question de la N.d.l.T est donc aussi liée à la « visibilité » de la traductrice et, en contre-jour, à son statut toujours secondaire[83]. Dans tous les cas, on comprend ici le « commentaire » comme un surplus accessoire par rapport au véritable texte que représenterait la traduction *proprement dite*, et pas la traduction *comme* commentaire.

À ma connaissance, dans le discours traductologique contemporain, Antoine Berman est le seul à avoir réfléchi au rapport entre le commentaire *comme* commentaire et à la traduction *comme* traduction, et sa réflexion s'est faite à partir de Walter Benjamin. Dans *L'Âge de la traduction*, un commentaire sur le texte « La tâche du traducteur »[84], une citation de Benjamin, qui n'est pas tirée de son texte classique sur la traduction, revient à quelques reprises dans le commentaire de Berman; je la cite, comme le fait Berman, en allemand et en français :

> Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur : dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Bauen des heiligens Textes sind Beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baum des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte.
>
> Le commentaire et la traduction ont avec le texte les mêmes rapports que le style et la mimésis avec la nature : le même phénomène considéré de manière différente. Sur l'arbre du texte sacré, ils ne sont tous les deux que

---

[83] Je reviendrai sur la question de la visibilité plus loin.

[84] Antoine Berman, *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella, Presses Universitaires de Vincennes, 2008. Il s'agit d'une « édition d'archive », comme la qualifie Isabelle Berman, du troisième séminaire d'Antoine Berman au Collège international de philosophie de Paris (hiver 1984-1985).

> les feuilles qui bruissent éternellement; sur l'arbre du texte profane, les fruits qui tombent le moment venu (*rechtzeitig*)[85].

Commentaire et traduction serait deux *manières* de procéder à un travail critique du texte. Le problème de Berman à ce moment-là est de décrire son propre travail de commentateur de la traduction, mais on peut aisément continuer le questionnement entrepris par Berman. La citation de Benjamin dit d'abord l'égalité entre le commentaire et la traduction, tous deux mis en parallèle dans une même métaphysique du langage[86]. Le commentaire se formulerait selon le style, on pourrait dire, de manière un peu structuraliste, comme une métonymie, comme un travail du quantitatif ou de l'extensif. La traduction pour sa part procèderait de la mimésis, de la ressemblance : elle est métaphore, elle relève d'un travail du qualitatif ou de l'intensif. La deuxième partie de la citation dédouble cette première division à partir d'une métaphore végétale : commentaire et traduction peuvent être de l'ordre du sacré (ils sont alors comme des feuilles, nécessaires, pourrait-on dire, à la continuation de la vie de l'arbre), ils peuvent aussi être de l'ordre du profane (ils sont alors des fruits tombés de l'arbre,

---

[85] Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, dans *Gesammelte Schriften*, IV.1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1972, p. 92; pour la traduction française : *Sens unique* (précédé de *Une enfance berlinoise*), traduction de Jean Lacoste, Paris, Éditions Maurice Nadeau, 1988, p. 149, traduction légèrement modifiée par Antoine Berman. Passage cité dans *L'Âge de la traduction, op. cit.*, p. 19.

[86] Je ne m'étendrai pas sur cette question trop longuement ici. Je veux toutefois simplement souligner que Benjamin, selon Berman, défend une « métaphysique du langage » qu'il aurait exposée dans quelques-uns de ses textes, notamment « La tâche du traducteur » : « D'une certaine façon, ce concept [de métaphysique du langage] vient remplacer celui – honni par Benjamin – de "communication". » (*Ibid.*, p. 22) Et après une courte discussion sur le langage comme demeure : « Benjamin l'a encore exprimé autrement [que comme "demeure"], en disant que la langue est un "medium", un *milieu. Le langage est le milieu de toutes les communications, mais n'est pas communication lui-même.* Ce médium n'est pas indifférencié : il contient des "zones" plus ou moins denses, et le passage d'une zone moins dense à une zone plus dense, c'est la traduction. » (*Ibid.*, p. 23) La traduction est donc ici *une des manifestations* du langage, et précisément du « langage pur » (ou « langue pure » : *reine Sprache*), consubstantiellement partie d'un tout auquel appartient aussi le commentaire.

nécessaires cette fois non pas pour la sur-vie de l'individu, mais pour l'espèce, pour les nouvelles générations de la même espèce d'arbre). La distinction entre le sacré et le profane est d'abord spatial – le haut et le bas –, elle se formule aussi, pourrait-on dire, dans son rapport à la vie : la sur-vie de l'arbre *comme espèce*, ce qui passe par le fruit porteur de graines, quoique *bas*, passe par une certaine séparation par rapport à l'origine, de sa reproduction non-identique. Je reviendrai sur cette question plus loin.

Cette distinction entre le commentaire et la traduction est-elle pourtant de toute éternité – anhistorique –, comme inscrite dans les gènes de la textualité? Berman ne le pense pas. Lorsqu'il se demande pourquoi le texte « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin semble tant susciter de commentaires nouveaux, pourquoi un texte de traduction doit-il se comprendre *à partir* d'un commentaire, et répond :

> Parce qu'il existe un lien d'essence entre traduction et commentaire remontant (sans s'y limiter) à la tradition philosophique et théologique (ou religieuse). Tout commentaire d'un texte *étranger* comporte un travail de traduction. À la limite, *est* traduction. Inversement, toute traduction comporte un élément de commentaire, comme on peut le voir avec les « translations » médiévales. [...] L'autonomisation du discours « critique » a brisé ce vieux lien de la traduction et du commentaire, et il nous paraît souhaitable de le réinstaurer[87].

Cette autonomisation du discours « critique » n'est pas datée. Berman a toutefois raison de mentionner la grande différence entre ce qui pouvait se faire comme traduction au Moyen Âge, par exemple, et ce qu'on conçoit aujourd'hui comme

---

[87] *Ibid.*, p. 18.

normal en traduction. À cet égard, un petit détour par le Moyen Âge me semble nécessaire pour tenter de penser ce problème des rapports entre commentaire et traduction, car il faut bien admettre qu'une telle distinction n'a pas toujours existé. On retrouvait aisément des commentaires à l'intérieur des traductions avant la Renaissance, mais aussi des ajouts de passage ou des suppressions[88]. Une des raisons est que la traduction ne possède pas de fonction distincte (tout comme elle ne possède pas encore de terme distinct) : elle sert à la transmission du savoir comme le commentaire pouvait le faire[89]. La traduction n'étant pas une fin en soi,

---

[88] L'ouvrage collectif *Les traducteurs dans l'histoire* donnent quelques bons exemples à cet égard. Voir notamment le cinquième chapitre « Les traducteurs, acteurs sur la scène du pouvoir » (sous la direction de Jean Delisle et Judith Woodsworth, 2e édition revue et corrigée par Jean Delisle, Presses de l'Université d'Ottawa, 2007, p. 139-167). Sur cette question, on peut aussi consulter l'article « Traducteurs médiévaux, traductrices féministes » de Jean Delisle (*TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, nº 1, 1993, p. 203-230) où l'auteur décrit cinq caractéristiques pour rapprocher la traduction au Moyen Âge et la traduction de la littérature féministe, reconnue pour sa force créatrice. Des cinq caractéristiques, on retrouve notamment l'« appropriation du texte de départ » et la « visibilité de la traductrice dans sa traduction ».

[89] L'« École de Bagdad » (comprenant au départ des chrétiens nestoriens exclus de l'Église lors du troisième concile d'Éphèse en 431, ce qui poussa à l'exil de Constantinople bon nombre de savants vers le Moyen-Orient) qui revient à quelques reprises dans l'ouvrage *Les traducteurs dans l'histoire* donne un bon exemple de traduction telle qu'elle se faisait au Moyen Âge : « N'étant pas une fin en soi, l'objet traduit devient source de réflexion et de savoir, et la traduction initiale s'accompagne souvent d'une exégèse et de commentaires qui introduisent de nouvelles connaissances, alimentent d'autres débats. En un mot, prenant appui sur les œuvres qu'ils traduisent, les traducteurs exercent leur génie inventif propre. » (Delisle et Woodsworth, *Les traducteurs dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 119.) Un autre exemple de traduction faite au tournant de l'Antiquité et du Moyen Âge est particulièrement intéressant. Aquila et Onkelos ont été deux rabbins traducteurs de la Torah aux alentours du IIe siècle ap. J.-C. pour faire concurrence à la version de la Septante (traduction de la Torah en grec produite par soixante-dix ou soixante-douze juifs érudits à Alexandrie au IIe siècle av. J.-C.) qui était devenue la version utilisée par les chrétiens. Aquila traduit la Torah en grec, alors qu'Onkelos la traduit en araméen, les deux langues sont alors les langues de communication de la communauté juive du bassin méditerranéen. Or, malgré un bagage culturel similaire et une appartenance à la même école judaïque, leur traduction diffère entièrement : « Onkelos n'a pas hésité à recourir au besoin à la paraphrase explicative, tandis qu'Aquila a produit une version extrêmement littérale. Comment expliquer que les deux traducteurs n'aient pas appliqué la même méthode de travail? Rédigée en araméen, langue très proche de l'hébreu, la version d'Onkelos perpétuait la longue tradition de l'interprétation pratiquée dans les synagogues; elle ne visait pas à remplacer l'original, mais se voulait plutôt une exégèse du texte primitif. La version grecque d'Aquila, par contre, s'adressait aux Juifs qui n'étaient plus en mesure de lire l'hébreu. Elle était destinée à remplacer la Septante dans les offices religieux et l'enseignement. Dépouillée des formulations qui avaient pu donner lieu à des interprétations christianisantes, elle se voulait un miroir de l'original, une reproduction fidèle à la fois de l'exégèse

elle nous apparaît, selon les critères d'aujourd'hui, comme une *mauvaise traduction*, infidèle à plusieurs égards, la fidélité étant comprise ici comme une adéquation mimétique de la traduction avec l'œuvre originale conçue comme intentionnalité pure[90]. En définitive, ce que nous dévoile d'abord la distinction synchronique entre le commentaire et la traduction, et ensuite la différence diachronique entre la « traduction » telle qu'elle se faisait au Moyen Âge (alors qu'elle ne se nommait pas « traduction »[91]) et telle qu'elle se fait aujourd'hui, c'est

---

rabbinique et du texte hébreu, tel qu'il était établi cinq siècles après la Septante. Aquila produisit une traduction hyperlittérale. Il croyait rendre le sens du texte en traduisant non pas les mots, mais leur étymologie. Il s'efforçait de traduire les mots courts hébreux par des mots courts grecs, les mots longs par des mots longs, les féminins par des féminins, les masculins par des masculins. » (*Ibid.*, p. 178-179.) Il est intéressant de noter que la différence entre Aquila et Onkelos répète en quelque sorte la différence telle qu'énoncée par Walter Benjamin : Aquila serait du côté de la mimésis et Onkelos du style ou de la syntaxe, tout comme il répète aussi ce qu'on pourrait voir aujourd'hui comme la différence entre la traduction et le commentaire, bien que, dans ce cas-ci, on juge généralement qu'Onkelos avait produit une version préférable. C'est ce que les contributeurs à l'ouvrage *Les traducteurs dans l'histoire* semblent dire dans la suite en s'appuyant sur saint Jérôme : « Saint Jérome, qui accordait, lui, la primauté au sens plutôt qu'aux mots, se moquait non sans raison de cette traduction-calque falsificatrice [celle d'Aquila], de cette quête absurde du sens dans la forme des mots et leur passé. Le traducteur de la *Vulgate* dénonçait cette naïve chasse aux syllabes. » (*Ibid.*, p. 179.) Il faut aussi noter, ce qui me semble être un retournement ironique de l'affaire, que les recherches historiques contemporaines proposent aujourd'hui de voir Onkelos et Aquila comme une seule et même personne, « Aquila » étant la version latine du nom hébraïque « Onkelos » (cette thèse est notamment développée depuis les années 1930 dans Alec Eli Silverstone, *Aquila and Onkelos*, Manchester, Manchester University Press, 1931).

[90] On retrouve même l'appellation « pseudo-traduction » pour décrire ce type de traduction (voir Delisle et Woodsworth, *op. cit.*, p. 213). Cela relève bien évidemment d'un jugement de valeur très contemporain.

[91] Les mots utilisés pour désigner cette action de transformation textuelle ou orale – *traduction* ou *interprétation* – a toujours été désignée par une métaphore, c'est-à-dire que le mots ont toujours été dérivés d'un autre mot dont le sens serait « premier » : en grec, ἑρμηνεία, utilisé notamment par Philon d'Alexandrie lorsqu'il mentionne la traduction des septante dans *De Vita Mosis*, et signifiant « interprétation » ou « explication », provient du nom du dieu Hermès; en latin, par exemple chez Cicéron, *convertere* signifie « se retourner » ou « se mouvoir sur un axe », alors qu'*interpres*, « négociateur, intermédiaire, courtier, médiateur, etc. », désignait au départ celui qui vérifie les instruments de mesure utilisés au marché pour peser les marchandises (*pres* vient de *pretium*, c'est le « prix » ou la « valeur »). En français, le verbe « traduire » est introduit en français au XV^e^ siècle d'abord au sens de « porter devant la justice » (sens qu'il conserve dans l'expression « traduire en justice »), le nom « traduction » se retrouve dès le XIII^e^ siècle au sens premier de « se faire livrer ». Au XV^e^ siècle, on retrouve un « traduitor » au sens de « guide »; c'est n'est au XVI^e^ siècle avec Étienne Dolet qu'est normalisé le sens et la forme du mot « traducteur » (sur ces

d'abord l'interdit implicite de ce que la traductrice *a le droit* de faire, et cet interdit pourrait se résumer à ceci : d'abord commenter en son nom un texte, c'est-à-dire rendre visible l'agent (le traducteur ou la traductrice), ensuite se voir reconnaître un pouvoir à contribuer au savoir du texte. Une traduction doit non seulement se passer de commentaire, mais la paraphrase elle-même, comme travail quantitatif du rendu traductif, est à proscrire.

Ne pourrait-on pas dès lors expliquer la distinction entre commentaire et traduction telle qu'on en a l'intuition aujourd'hui à partir du dernier type de transtextualité de Gérard Genette (mais le premier dans sa réflexion théorique), celui de l'architextualité, « c'est-à-dire l'ensemble des catégories générales, ou transcendantes – types de discours, modes d'énonciation, genres littéraires, etc. – dont relève chaque texte singulier »?[92] Les caractéristiques qu'il donne de cette architextualité, bien que reliées aux textes littéraires, peut aider à continuer la réflexion sur l'interdit du commentaire (j'omets les exemples tirés de la littérature – « telle "tragédie" de Corneille n'est pas une vraie tragédie », etc.) :

> Il s'agit ici [avec l'*architextualité*] d'une relation tout à fait muette, que n'articule, au plus, qu'une mention paratextuelle (titulaire [...] ou, le plus souvent, infratitulaire : l'indication *Roman, Récit, Poèmes,* etc., qui accompagne le titre sur la couverture), de pure appartenance taxinomique.

---

commentaires sur le français, voir *Dictionnaire historique de la langue française*, en trois tomes, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 2006, p. 3874; pour Étienne Dolet, voir aussi Edmond Cary, *Les grands traducteurs français*, Genève, Georg & Cie, 1963, p. 5 où il relate en outre l'étymologie compliquée d'un autre mot français, « truchement », qui, par l'intermédiaire de l'arabe, remonte à l'assyrien, et qui a donné notamment les désignations de l'agent de la traduction dans les langues slaves, par exemple le polonais « tłumacz », mais aussi l'allemand « Dolmetscher »).

[92] Gérard Genette, *Palimpsestes*, *op. cit.*, p. 7. La réflexion théorique de Genette avait commencé avec ce type, dans *Introduction à l'architexte*, Paris, Éditions du Seuil, 1979. Genette s'y intéresse surtout aux textes littéraires.

> Quand elle est muette, ce peut être par refus de souligner une évidence, ou au contraire pour récuser ou éluder toute appartenance. Dans tous les cas, le texte lui-même n'est pas censé connaître, et par conséquence déclarer, sa qualité générique [...]. À la limite, la détermination du statut générique d'un texte n'est pas son affaire, mais celle du lecteur, du critique, du public, qui peuvent fort bien récuser le statut revendiqué par voie de paratexte [...]. Mais le fait que cette relation soit implicite et sujette à discussion [...] ou à fluctuations historiques [...] ne diminue en rien son importance : la perception générique, on le sait, oriente et détermine dans une large mesure l'« horizon d'attente » du lecteur, et donc la réception de l'œuvre[93].

Cette relation « muette », la plus « abstraite », dit aussi Genette, est pourtant celle qui détermine le plus le regard de la lectrice. Pourrait-on dès lors suggérer que ce qu'on conçoit comme traduction, avec ce qu'on lui suppose comme exigences, simplement *parce que c'est une traduction, parce qu'on la nomme comme telle*? Il serait dès lors intéressant de comprendre comment le genre « traduction » a pu, avec le temps, avoir pris le sens qu'on lui connaît, et les normes qu'on lui attribue. Une discussion dans un livre de Peter Sloterdijk, *La Compétition des Bonnes Nouvelles : Nietzsche évangéliste*[94], qui ne concerne pas directement la question de la traduction – et c'est peut-être là la chance de mieux comprendre cette « métaphysique du langage » de Benjamin – pourrait nous éclairer sur ce passage entre un type de texte où commentaire et traduction vont de pair, à ce qu'on conçoit aujourd'hui comme traduction exclue du commentaire. Sloterdijk propose cette discussion dans le cadre d'une réflexion sur les langages comme « des

---

[93] Gérard Genette, *Palimpsestes*, *op. cit.*, p. 11.

[94] Le titre original est un peu différent. En allemand, c'est *Über die Verbesserung der guten Nachricht : Nietzsche fünftes « Evangelium »* qui signifie plutôt *De l'amélioration de la Bonne Nouvelle : Le cinquième évangile de Nietzsche*. Le terme « amélioration », omit dans le titre français, possède une force assez importante dans le texte.

instruments du narcissisme de groupe »[95] et Nietzsche comme « une catastrophe dans l'histoire du langage » :

> Je voudrais décrire l'événement Nietzsche comme une catastrophe dans l'histoire du langage, et apporter une preuve étayant la thèse selon laquelle son intervention, en tant que néo-évangéliste littéraire, constitue une coupure dans les relations sur lesquelles se fondaient les rapports de communication dans l'ancienne Europe. [...] Ces rapports de communication donnent aux groupes la redondance dans laquelle il leur est possible de vibrer. Ils leur impriment les rythmes et les modèles par lesquels ils se reconnaissent et par lesquels elles se reproduisent à peu près sous la même identité. Ils produisent un consensus en interprétant l'éternel retour du même sous forme de chant parlé[96].

Mon intérêt pour ce texte se trouve dans les deux exemples que donne Sloterdijk dans le premier chapitre pour démontrer une coupure dans le rapport entre langage et évangile (compris comme « éloge » narcissique d'un groupe), et il le fait à partir de deux « traductions » différentes des évangiles. Les exemples de Sloterdijk ne sont pas compris par lui comme des traductions, mais des manifestations de langage d'un groupe ou d'un individu[97]. Le premier exemple est celui d'Otfried von Weissenburg qui traduisit au IX^e^ siècle les évangiles en dialecte vieux franconien. La traduction et la nécessaire transformation des évangiles dans un langage poétique était assez courante à l'époque, Otfried n'hésitera pas à réécrire cinq évangiles pour répondre aux cinq sens de l'homme. Ce que nous

---

[95] Peter Sloterdijk, *La compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2002, p. 11.

[96] *Ibid.*, p. 10-11.

[97] Le fait que Sloterdijk ne mentionne pas le concept de traduction n'enlève en rien à l'intérêt d'y voir une question éminemment proche de la problématique de la traduction, mais révèle surtout que la question de la traduction tant en sciences humaines qu'en sciences sociales est négligée, mais se présente souvent en filigrane d'un discours plus large sur le langage.

apprend Otfried, selon Sloterdijk, c'est que les langues sont les médias du narcissisme de Dieu : si Dieu parle en nous, cela rend possible la traduction des évangiles dans une *lingua agrestis*, une langue paysanne, et Otfried démontre par là sa fierté franconienne de Rhénanie :

> Même s'il ne lui vient pas à l'esprit d'améliorer l'Évangile en tant que tel, il voit d'autant plus clairement la nécessité de rendre le dialecte *teotisk* utilisable pour l'évangile, en y apportant des améliorations poétiques – une idée d'où allait découler l'une des principales réalisations de la création linguistique avant la traduction de la Bible par Luther[98].

Pour Sloterdijk, Otfried démontre que la traduction en cinq livres des évangiles en dialecte vulgaire ne visait pas à améliorer [*verbessern*] le texte même, mais ses lecteurs et ses lectrices :

> Là encore, naturellement, ce n'est pas l'Évangile lui-même qui aurait besoin d'une amélioration; c'est le lectorat et l'auditoire qui, en tant que Francs et humains, abordent avec leur quintuple sensualité naturelle le texte porteur de félicité et qui, pour cette raison – si l'on prête crédit au poète sur ce point–, ont plutôt besoin de cinq livres de poésie évangéliaire en allemand que de quatre Évangiles originaux[99].

Sloterdijk donne un deuxième exemple de traduction des évangiles avec *The Life and Morals of Jesus of Nazareth* communément appelé *Bible of Jefferson*, la Bible

---

[98] *Ibid.*, p. 22.

[99] *Ibid.*, p. 24.

réécrite par Thomas Jefferson entre 1795 et 1810. On change d'époque, on change de continent aussi, mais surtout on change de rapport *eulogique* :

> Il s'agit toujours du problème de l'amélioration des Évangiles – cette fois sur un mode considérablement plus compliqué, parce que, désormais, ce n'est plus l'autocélébration collective, mais le projet de l'auto-élévation individuelle qui prend le dessus[100].

La Bible de Jefferson a été conçue en découpant aux ciseaux certains passages du texte des évangiles, les passages que Jefferson préférait, pour les recoller dans un cahier aux pages blanches (notons que le travail de Jefferson s'est fait à partir de six versions en quatre langues : grec, latin, anglais et français). Sloterdijk explique que Jefferson croyait vraiment qu'il était possible d'améliorer les paroles du Christ, que si certains de Ses actes étaient devenus, pour nous modernes, inacceptables, c'est qu'il fallait les retirer du texte. Jefferson peut alors se permettre d'écrire, dans une lettre à John Adams :

> Ce qui reste, c'est le code moral le plus éminent et le plus bienfaisant qu'on ait jamais proposé aux hommes. Je viens de mener cette opération pour mon propre usage en découpant vers après vers dans le livre imprimé et en rassemblant les matériaux provenant de toute évidence de Jésus lui-même, qui se détachent d'une manière aussi éclatante que des diamants dans un tas de fumier [*as easily distinguishable as diamonds in a dunghill*]. Le résultat est un cahier *in octavo* de 64 pages, avec des doctrines pures et dénuées d'artifices [*of pure and unsophisticated doctrines*][101].

---

[100] *Ibid.*

[101] Thomas Jefferson, « Lettre à John Adams, 13 octobre 1813 », cité dans *ibid.*, p. 29. Sloterdijk donne la référence : *The Jefferson Bible*, avec une introduction par F. Forrester Church et une postface par Jaroslav Pelikan, Boston, 1989, p. 17.

Pour Jefferson, cet *abstract* des évangiles n'avait rien d'hérétique, mais relevait plutôt d'une entreprise conservatrice « qui rétablit un texte pur contre les perturbations provoquées par les ajouts ultérieurs »[102]. Selon Sloterdijk, nous vivons dans un monde où l'amélioration du peuple n'est plus possible, que l'autocélébration est concentrée dans l'individu seul – et Jefferson démontre l'exemplarité d'un phénomène moderne qui, sans être propre à l'Amérique, y est particulièrement présent :

> Les États-Unis représentent jusqu'à ce jour le collectif d'autocélébration le plus fécond parmi les entités politiques actuelles du « concert des nations » – on pourrait aussi dire : la société dont l'une des conditions d'existence fondamentales est de mener aussi loin que possible la destruction des inhibitions culturelles contre l'utilisation de superlatifs élevant dans la relation démocratique à soi-même[103].

Ce passage de l'autocélébration du peuple à l'autocélébration de soi est aussi, selon Sloterdijk, ce qui explique le lent déclin des « humanités ». Citer, qui est aussi un travail de soustraction du texte, devient un travail d'échange de la marchandise « discours ». Là où on pouvait – ou même devait – autrefois citer le Rédempteur, il faut désormais s'en tenir aux classiques, pour s'assurer d'un rendement[104]. Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur le sujet mille fois repris de la « fin des humanités », mais j'aimerais pour le moment seulement tenter deux réflexions à propos de ce que dit Sloterdijk avec ses exemples d'Otfried et de Jefferson. La première voudrait continuer le problème de la distinction entre

---

[102] Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 28.

[103] *Ibid.*, p. 25.

[104] *Ibid.*, p. 32. Ce thème du rendement du discours et de la fin de l'humanisme avait déjà été abordé par Peter Sloterdijk dans *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la « Lettre sur l'humanisme » de Heidegger*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2000.

traduction et commentaire dans une métaphysique du langage. La deuxième est la conséquence de la première : une fois admis qu'une différence existe, comment fonctionne ce « rendement » que procure la citation ou tout autre travail du texte?

Pour ce qui est de la distinction entre commentaire et traduction, on pourrait interpréter le travail textuel d'Otfried comme le type même de la « traduction ». Dans le cas de Jefferson, on pourrait y voir quelque chose comme un « commentaire ». Cela amène à repenser la question que j'ai posée au début de cette section : quelle est, essentiellement, la différence entre un commentaire et une traduction? Je pourrais répondre ici en proposant une hypothèse provisoire : entre le commentaire et la traduction se trouvent à la fois, une différence *de nature* et une différence *de degré*. Néanmoins, avant de se demander s'il y a réellement une différence entre la traduction et le commentaire – ce qui n'est d'ailleurs pas évident –, il faut d'abord se demander quelle est la « nature » de cette différence. Selon le « bergsonisme » de Gilles Deleuze, il y a deux manières de voir la différence, soit de *nature*, soit de *degré*. La différence de nature est la différence qui survient entre deux intensités : il s'agit d'une différence de qualité. La différence de degré est la différence qui survient entre deux quantités : il faut donc la penser en termes d'extension[105]. Or, si l'on conçoit la traduction comme le passage d'une langue à une autre, de telle sorte que les lecteurs et lectrices respectifs des deux langues puissent lire le même texte sans pour autant pouvoir le lire dans la langue de l'autre, c'est plutôt à une différence de nature que se rattacherait la traduction – et en cela, on peut retrouver Schleiermacher une opposition à la paraphrase comme méthode correcte du traduire[106]. Tout le

---

[105] Voir notamment Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

[106] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. Antoine Berman, édition bilingue révisée par Christian Berner, Paris, Éditions du Seuil, 1999 : « [La paraphrase] prétend que, bien que je ne puisse trouver dans ma langue un seul mot correspondant

contraire du commentaire qui, s'il ne vient pas changer le texte original, arrive par un procédé quantitatif – addition ou soustraction de langage – à transformer le texte, mais seulement en degré : dire plus simplement tel argument, complexifier une formule trop vite lancée par l'auteur, etc. Foucault à cet égard l'exprime très bien :

> Mais d'autre part, le commentaire n'a pour rôle, quelles que soient les techniques mises en œuvre, que de dire *enfin* ce qui était articulé silencieusement *là-bas*. Il doit, selon un paradoxe qu'il déplace toujours mais auquel il n'échappe jamais, dire pour la première fois ce qui cependant avait été déjà dit et répéter inlassablement ce qui pourtant n'avait jamais été dit. [...] Le commentaire conjure le hasard du discours en lui faisant la part : il permet bien de dire autre chose que le texte même, mais à condition que ce soit ce texte même qui soit dit et en quelque sorte accompli. [...] Le nouveau n'est pas dans ce qui est dit, mais dans l'événement de son retour[107].

à celui de la langue d'origine, je dois chercher à atteindre sa valeur en ajoutant des compléments amplifiants ou limitatifs. (p. 45) »

[107] Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 27-28. Il est intéressant de noter que dans cette discussion sur le commentaire, Foucault prend pour exemple un commentaire « idéal » la « transposition » du Quichotte de Cervantes par Pierre Ménard. Ménard, un auteur fictif créé par Jorge Luis Borges dans une de ses nouvelles, s'est donné comme objectif de réécrire entièrement l'œuvre de Cervantes en espagnol : désir absurde, comme c'est souvent le cas chez Borges, Ménard réécrit tout simplement l'œuvre à l'identique, mais en ayant la profonde conviction que la tâche était beaucoup plus difficile pour lui, car l'espagnol de la Renaissance n'est pas, contrairement à Cervantes, sa langue maternelle (voir Jorge Luis Borges, « Pierre Ménard, auteur du *Quichotte* », dans *Fictions/Ficciones*, trad. Roger Caillois, Nestor Ibarra et Paul Verdevoye, Paris, Éditions Gallimard, 1994). Mais à bien y penser, pourtant, le cas fictif de Ménard est un point « idéal » à la fois pour le commentaire et pour la traduction. On pourrait s'imaginer faire un diagramme où le point 0,0 serait le commentaire/traduction de Ménard, et à partir de lui dessiner un axe des abscisses (x) métonymique et diachronique du commentaire et un axe des ordonnées (y) métaphorique et synchronique de la traduction. Tout texte visant une transformation d'un texte antérieur, autre que sa répétition à l'« identique » à la manière de Pierre Ménard, se retrouverait dans ce diagramme.

Or, entre une différence de nature et une différence de degré, il devrait y avoir une *différence de nature*, puisque les deux sont incommensurables. Il faudrait donc conclure qu'entre la « traduction » et le « commentaire », se trouve une différence de nature, de telle sorte qu'il n'y aurait pas de comparaison possible entre les deux; à la limite, il faudrait éviter de parler des deux et une méthode raisonnée aurait pour tâche d'en éliminer une des deux. C'est ici qu'il est possible d'inclure dans la discussion une formule bergsonienne très féconde citée par Deleuze dans son livre *Le bergsonisme* : « Les différences de degré sont le plus bas degré de la Différence; les différences de nature sont la plus haute nature de la Différence. »[108] Il faudrait comprendre là que les deux sortes de différences coexistent dans le même mixte. Si on peut affirmer que la traduction est de l'ordre de la différence qualitative, il faudrait voir le passage entre la traduction et le commentaire comme un *traduire* du langage qui serait sa plus haute nature; et si le commentaire était de l'ordre de la différence quantitative, il faudrait voir le passage entre le commentaire et la traduction comme un *commenter* du langage qui serait son plus bas degré[109]. Et pour reprendre Sloterdijk dans sa distinction entre Otfried et Jefferson, il faudrait dire : si la traduction est une amélioration du peuple et le commentaire une amélioration de soi, le rapport qui s'établit entre les deux est un rapport de différence, de contraction et de décontraction.

S'il est possible de voir dans la traduction et la réception (comprise comme l'ensemble des commentaires sur Derrida en Amérique) une distinction analytique et les analyser l'une et l'autre séparément – mais en ayant l'idée que

---

[108] Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 94.

[109] Pour compléter l'analyse qui reste à faire, il faudrait inclure la question de la *durée* qui reste chez Bergson l'articulation entre les deux dimensions de la Différence. Dans ce cas-ci, il serait peut-être possible de parler de la traduction comme une décontraction du *commenter*, et le commentaire comme la contraction du *traduire*.

l'une doit être comprise comme l'extension de l'autre – on peut tenter de penser les deux conjointement. Henri Meschonnic avait une belle formule pour penser le problème des divisions catégoriques, dans une discussion sur le « continu » du langage (qu'il voit chez Saussure) contre le « discontinu » du structuralisme (c'est explicitement contre le structuralisme qu'il l'énonçait, mais peut-être avait-il aussi en tête l'architextualité de Genette) :

> D'abord le continu travaille hors de ou contre les notions de genre littéraire : poésie, roman, théâtre, essai, texte philosophique. Si le continu est la subjectivation d'un système de discours par un sujet qui s'invente par et dans son discours, qui invente une historicité nouvelle, le continu du poème ignore les différences entre les genres. De ce point de vue il y du poème dans un roman, une pièce de théâtre ou même un texte dit philosophique s'il y a cette invention du sujet, cette invention d'une historicité. [...] C'est même dans la mesure où il y a du poème en lui qu'un roman est un roman et pas de la littérature de gare, et qu'un texte philosophique est une invention de pensée et pas un discours sur la philosophie[110].

Pour réutiliser analogiquement la formule, on pourrait dire que c'est dans la mesure où il y a du commentaire en elle qu'une traduction est une traduction. En retournant la proposition, on pourrait se demander ce que serait un commentaire qui, en tant que commentaire, serait une traduction, c'est-à-dire une transformation du texte de départ, et c'est peut-être là ce qui est intéressant dans le cas de Jacques Derrida et la déconstruction qui est aussi un commentaire transformateur. En effet, Derrida est peut-être un penseur qui *produit déjà* cette indistinction entre traduction et commentaire. Pour reprendre le diagramme mentionné plus tôt où Pierre Ménard représente le point 0,0, il faut imaginer à son extrémité ena diagonale le texte de la déconstruction (Derrida, mais avant lui, il y

---

[110] Henri Meschonnic, *Éthique et politique du traduire*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2007, p. 55.

avait peut-être Martin Heidegger et d'autres). Double tâche pour la traduction, donc, et ce sera un des enjeux qui seront poursuivis dans cette thèse, car si d'abord la traduction se doit aussi d'être commentaire, elle a la deuxième tâche de transmettre, dans le cas de Derrida, un commentaire qui est aussi une traduction. Il s'agit aussi, au-delà des cas individuels étudiés, de comprendre l'« élasticité » de la langue, comme le disait Victor Hugo. Or, lorsque l'élastique est brisé, on se retrouve très souvent, avec le commentaire, face à une nouvelle pensée; c'est moins souvent le cas avec la traduction qui, elle, est souvent méprisée lorsqu'elle n'arrive pas à la hauteur des normes[111]. Cela à tout avoir avec la hiérarchisation qui découle de la division dans le travail du texte, entre la commentatrice qui peut espérer être reconnue pour sa pensée *à travers* le commentaire (si celui-ci réussit à étirer suffisamment l'élastique), et la traductrice à qui on reconnaîtra rarement une originalité dans la traduction, sinon à y voir une « adaptation »[112]. Cette différence dans le jugement du bon et du mauvais, ce qui s'élève et ce qui s'abaisse en traduction, sera l'enjeu de la prochaine section.

---

[111] Je me suis intéressé, dans mon mémoire de maîtrise sur Gilles Deleuze, à ce genre de phénomène : d'abord connu comme un « mauvais » commentateur, on a par la suite reconnu chez Deleuze une grande pensée qu'il a développé dans ses premiers commentaires en histoire de la philosophie (voir René Lemieux, *Lecture de Deleuze : essai sur la pensée éthique chez Gilles Deleuze*, mémoire de maîtrise en science politique, UQAM, 2007).

[112] Friedrich Hölderlin en est un bon exemple, rappelons qu'on a commencé à soupçonner sa folie après la publication de sa traduction d'*Antigone* de Sophocle. Sa traduction est aujourd'hui elle-même traduite (voir Friedrich Hölderlin, *Antigone de Sophocle*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1998 [1978]), ce qui représente moins une *désacralisation* de l'original, mais, « bien pire » (pour certains), une *sacralisation* de la traduction

1. Institution et philosophie

> Nota bene : une petite note peut faire crouler un empire d'illusions tenaces, peut camoufler une phrase assassine et préparer une fin de carrière. Alors qu'appelle-t-on dire ou ne pas dire *ailleurs autre chose*? Dans tous les cas, la pratique de la note, c'est le walkie-talkie sous la structure solennelle du texte, c'est le stylodrome de la pensée pure. Ça fait courir hors texte, ça met l'ignorance générale sur des pistes, ça use les souliers de l'hyperconscient lecteur.
>
> Robert Hébert[113]

Je reviens momentanément sur la question posée quant à une étude de réception, sur le rapport entre ses aspects philosophique et sociologique. Jean-Pierre Couture offre dans sa thèse de doctorat un travail qui a l'ambition de poser ce problème en histoire des idées, et ce, à partir de la pensée politique du philosophe allemand Peter Sloterdijk. Dans sa thèse, Couture répond à une certaine approche en histoire des idées qui, telle qu'elle se fait en « philosophie politique » (ou « pensée politique ») notamment, prend résolument le parti de la philosophie sans se justifier vis-à-vis de la discipline universitaire éponyme. Les présupposés de cette approche est à l'effet que ces politologues figent une pensée à l'image de la discipline qu'elle imite ou rêve d'incarner pour leur compte, en plus de substantialiser l'« esprit », avec les conséquences que, pour eux, *il ne suffirait que de lire les grands textes* :

---

[113] Robert Hébert, « Saut de note : pour une déontologie de la pensée pure », *Novation. Philosophie artisanale*, Montréal, Éditions Liber, 2004, p. 55-56.

> D'hier à aujourd'hui, cela est connu, les rapports entre sociologie et philosophie peuvent être considérés comme tendus. En clair, le philosophe refuserait de réfléchir à « l'effet des déterminations inscrites dans sa position sociale » et cette résistance typique le pousserait même à manifester violemment son refus de coopérer à toute entreprise de « sociologisation » de la pensée « à commencer par les réactions de mépris et d'indignation que suscite l'objectivation sociologique, vécue comme crime de lèse-majesté »[114]. La métaphore suggère que dame philosophie n'a jamais pu s'abaisser aux viles considérations de sa fille ingrate sans perdre de son prestige. Le même mot vaut sans doute pour le « sous-champ » de la pensée politique qui, à maints égards, s'est fait le relais de cette doxa du mépris pour les sciences sociales (il y a des grands textes, il s'agit de les lire)[115].

---

[114] Jean-Pierre Couture réfère à Pierre Bourdieu, « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, nos 47-48, 1983, p. 45.

[115] Jean-Pierre Couture, *La pensée politique de Peter Sloterdijk. De l'émancipation micropolitique à l'esthétique du monstrueux*, Montréal : thèse de doctorat, UQAM, 2009, p. 13. À cet égard, pour formuler sa propre méthodologie mésologique, au milieu entre la philosophie et la sociologie, il est intéressant de noter que l'exemple donné provient de la phrase célèbre de Jacques Derrida, « il n'y a pas de hors texte » que Derrida viendrait suppléer, selon Couture, d'un « il n'y a pas de hors contexte », la première provenant de *De la grammatologie*, la seconde de son débat avec Searle republié dans *Limited Inc*. Couture se demande alors, comparant les deux énoncés, si ce serait là « le souhait [de Derrida] de tempérer la charge initiale du clairon poststructuraliste selon lequel "tout est discours" ou encore celui de couper court à tout solipsisme étroitement textuel » (*ibid.*, p. 12). Couture voit dans la première phrase (« il n'y a pas de hors texte ») un argument du côté « textuel » ou « philosophique » des textes. Pourtant, si cette phrase fut un choc pour certains, ce n'était toutefois pas celle des sociologues, mais bien celle des philosophes, en l'occurrence, des philosophes analytiques et, plus précisément, de la philosophie des *speech acts*, ces philosophes qui s'intéressent à la question de la parole et du langage social. L'élément déclencheur fut, dans une certaine mesure, moins la phrase tirée de *De la grammatologie* que le texte « Signature événement contexte » (abrégé par Derrida en « *Sec* »), d'abord présenté dans un colloque à Montréal en 1971, puis publié dans *Marges* en 1972, et finalement traduit par Sam Weber dans la nouvelle revue *Glyph*, qui, dans le même numéro, publiera la fameuse *Reply* de Searle. Le numéro suivant contiendra une réplique de Derrida à la réplique de Searle, intitulé « Limited Inc a b c », question de dire que son premier texte était déjà l'abécé de la philosophie, duquel se rajouteraient les vingt-trois autres lettres de l'alphabet. Tout dans ce texte est social, il est l'exemple *parfait* du fait qu'il n'y a pas de hors-texte, que tout s'y trouve déjà, et si Derrida vient à ajouter qu'il n'y a pas de hors-contexte, c'est bien pour, sans utiliser le même trope, taper encore une fois sur le clou de l'impensé de la philosophie des *speech acts* qui, prétendant parler de contexte, ne prend pas en compte *son propre* contexte d'élocution (c'est-à-dire, notamment, sa socialité en tant que discipline; à cet égard, Derrida parlera longuement de la question de l'héritage et du fils légitime). *Limited Inc*, le livre qui suivra le débat (auquel Searle a refusé de participer), joue sur le passage du premier texte à la réplique tout en citant Searle jusqu'à le phagocyter entièrement, l'entourant textuellement (comme un « contexte ») et contextuellement (peut-être comme un « texte »). Il

En bref, c'est l'acceptation tacite d'une idéologie sur ce qui est recevable ou non dans une discipline donnée (c'est-à-dire les *canons*). Ce que fait Couture, c'est retravailler le débat classique entre les manières nobles et ignobles de faire de la pensée qui, toujours se hiérarchisent entre elles[116]. On retrouve aussi, dans le champ des études en histoire des idées, un débat qui relève de cette logique : d'un côté, celui des « straussiens » proposerait une méthode de lecture ancrée dans le texte avec pour conséquence que les « grands auteurs », appartenant à la « grande tradition », dialogueraient entre eux, le rôle du lecteur étant de retrouver ce dialogue multiséculaire sur les questions éternelles; de l'autre, les partisans de l'« école de Cambridge » pour qui les auteurs s'adressent d'abord à des interlocuteurs de leur propre époque, ce qui a pour conséquence méthodologique

était question du sérieux et du non-sérieux chez Austin, où Derrida y montrait l'exclusion par celui-là de ce non-sérieux, Searle dira alors de Derrida qu'il n'est pas sérieux, et Derrida répondra en ridiculisant tout le processus, en commençant par son titre, motivé par le fait qu'il devra un jour arrêter de l'écrire (l'encre étant limité... *limited ink*); il était question de la citation et du parasitage dans la théorie de Austin, Searle dira que Derrida n'y a rien compris puisqu'il est normal d'exclure des éléments indésirables pour étudier le langage ordinaire, Derrida répond en parasitant totalement le texte de Searle et en le citant entièrement (ou presque, dira-t-il); « SEC » et son propos très *sec* se terminait en questionnant la « signature », Searle n'y voyant aucun intérêt, Derrida y répond en questionnant le sens du double Searle devenu avec lui Sarl (Société à responsabilité limitée – SARL) ou encore le « © John Searle 1977 » en bas de page du manuscrit de la réplique, alors que Derrida la reçoit en décembre 1976... En bref, il s'agit simplement de dire que la deuxième phrase « il n'y a pas de hors contexte » venait moins amender la première « il n'y a pas de hors texte », qu'elle venait la rendre plus délirante encore aux yeux des critiques potentiels de Derrida en Amérique. Ceci dit, Couture avait toutefois eu une bonne intuition en utilisant Derrida afin de pointer en direction d'un *mélange* (un *mixte*, peut-être, plus qu'un *milieu*) entre textualité et socialité/contextualité. Si les commentateurs et commentatrices de la déconstruction la voient presque exclusivement comme un « mélange » entre philosophie et littérature, et s'il est vrai que la frontière entre *pensée* et *style* est très souvent remise en question, sinon abandonnée (c'est bien ce que les « philosophes » américains ne supportaient pas chez Derrida), on a cependant oublié dans la déconstruction un potentiel critique, celui de son aspect « social ». C'est cela aussi, peut-être sans qu'ils en prennent conscience, qui faisant tant rager les philosophes analytiques comme Searle : le propos philosophique de Derrida ne va jamais sans une attention aux conditions sociales d'énonciation du propos.

[116] À cet égard, on pourra aussi lire son texte « Entre le paria et le parvenu. L'usage des anciens chez Peter Sloterdijk » dans *Les anciens dans la pensée politique contemporaine* sous la direction de Martin Breaugh et Yves Couture, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 367-385.

que l'accent doit être mis sur les rapports sociaux et linguistiques dans lesquels se trouvent les auteurs[117]. Si on peut retrouver une telle distinction entre les disciplines de la philosophie et de la sociologie, la distinction entre original et traduction comme type textuel est du même ordre : on hiérarchise toujours l'un par rapport à l'autre, alors que la pensée ne devrait pas s'arrêter à une supposée secondarité d'un des deux éléments. Il est par ailleurs intéressant de noter que la « visibilité » de la traductrice qui sous-tend toute recherche sur la traduction, se présente textuellement « en bas ». La critique des traductions, méthode que je présenterai plus loin, doit aussi prendre en compte ces moments où la traductrice *se présente*, c'est-à-dire se laisse voir, soit en préface, c'est-à-dire « en marge », soit en note de bas de page, ce dernier type de paratextualité étant symptomatique de sa « bassesse ». Cette paratextualité matérialise l'opinion qu'on peut avoir de la place de la traductrice dans notre civilisation[118].

---

[117] Le débat prend plusieurs dénominations, mais on retrouve très souvent les expressions « textualisme » et « contextextualisme » pour désigner les différences méthodologiques. On trouvera dans un petit livre d'introduction les grandes lignes de ce débat : Jean-Guy Prévost, *De l'étude des idées politiques*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1995; pour des réflexions plus récentes, voir l'ouvrage collectif dirigé par Dalie Giroux et Dimitrios Karmis, *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. Avec mon collègue Simon Labrecque, nous tentons de contribuer au débat en y apportant notamment des questionnements en ce qui a trait à la sémiologie et à la traductologie. Un premier article découlant de cette recherche a déjà été publié : Simon Labrecque et René Lemieux, « La fronde et la crosse. Aspects cynégétiques du débat entre "textualisme" et "contextualisme" en histoire des idées », *Le Cygne noir. Revue d'exploration sémiotique*, nº 3, printemps 2015.

[118] Je n'étends pas inutilement la discussion sur les notions de visibilité et d'invisibilité, développées notamment par Lawrence Venuti dans *The Translator's Invisibility*, (Routledge, 1995). Je travaille par ailleurs cette notion à partir d'une anecdote historique bien connue en traductologie, celle du martyr d'Étienne Dolet, humaniste du XVIe siècle, brûlé à la place Maubert à Paris pour avoir « mal » traduit Platon en ajoutant trois mots supplémentaires – « rien du tout » – à sa traduction d'un écrit apocryphe de Platon, l'*Axiochus*. Sur la note de bas de page, dernier refuge de la présence visible des traducteurs et traductrices, on pourra lire l'article de Pascale Sardin, « De la note du traducteur comme commentaire : entre texte, paratexte et prétexte », *Palimpsestes*, nº 20, 2007, p. 121-136. Pour terminer sur la note de bas de page, Robert Hébert offre une intéressante réflexion sur cet « objet » peu étudié pour lui-même. Dans *Novation*, Hébert

Pour mon propos, je me contenterai de rappeler quelques éléments de réflexion afin de développer le problème de la critique des traductions que j'aborderai par la suite. D'abord, il faut questionner cette hiérarchisation et expliquer la place laissée à la philosophie dans l'élaboration d'une méthode et, y découlerait donc, la nécessaire relativité de mon propos qui ne devrait être restreint qu'à la seule discipline de la philosophie. Philosophie ici désignerait peut-être, par paléonymie, un certain mode d'être des textes dans notre civilisation. Par « paléonyme », j'entends l'usage que Jacques Derrida faisait de ce mot dans ses premiers livres, notamment dans *La dissémination*[119] et le recueil d'entretiens *Positions*[120], pour

---

la définit ainsi : « Grosso modo, les notes, qu'elles soient infrapaginales ou réunies à la fin des chapitres ou du livre, ont deux fonctions par rapport au texte. Tout d'abord, permettre à l'auteur de donner références et sources, jouer de la citation démonstrative, épingler l'état bibliographique d'une question. Ensuite, expliciter un peu, gloser sur quelque difficulté ou éclaircie, entretenir un rapport privilégié avec le lecteur dans l'univers du savoir et de la doxa, une note agit toujours entre le connu de l'auteur et l'inconnu du lecteur. » (« Saut de note... », *loc. cit.*, p. 53.) Je reviendrai bientôt sur cette question qui, on va le voir, est la représentation qu'on se fait très souvent des rapports hiérarchiques qui s'instituent dans la division du travail textuel, entre l'auteur, la traductrice et la commentatrice.

[119] À propos notamment du mot « livre » dans « Hors livre » : « D'où la nécessité d'élaborer partout, aujourd'hui, à nouveaux frais, la question du nom gardé : de la *paléonymie*. Pourquoi retenir, pendant un temps déterminé, un nom ancien? Pourquoi amortir de mémoire les effets d'un sens, d'un concept ou d'un objet nouveaux? » (*La dissémination*, Paris, Éditions du seuil, 1972, p. 9.) Et plus loin : « Il y aura toujours un risque, certes, à faire travailler, voire à laisser circuler les vieux noms : celui d'une installation, voire d'une régression dans le système déconstruit ou en cours de déconstruction. Et nier ce risque, ce serait déjà le confirmer : tenir le signifiant – ici le nom – pour une circonstance conventionnelle du concept et pour une concession dans effet spécifique. Ce serait affirmer l'autonomie du sens, la pureté idéale d'une histoire théorique et abstraite du concept. Inversement, prétendre se débarrasser immédiatement des marques antérieures et passer, par décret, d'un geste simple, dans le dehors des oppositions classiques, c'est, outre le risque d'une interminable "théologie négative", oublier que ces oppositions ne constituaient pas un système *donné*, une sorte de table anhistorique et foncièrement homogène, mais un espace dissymétrique et hiérarchisant, traversé par des forces et travaillé dans sa clôture par le dehors qu'il refoule : expulse et, ce qui revient au même, intériorise comme un de ses moments. C'est pourquoi la déconstruction comporte une phase indispensable de *renversement*. » (*Ibid.*, p. 11-12.)

[120] À propos d'abord de la division entre « philosophie » et « littérature » afin d'expliciter la question de l'écriture : « Ainsi, pour répondre à votre question, je dirai que mes textes n'appartiennent ni au registre "philosophique" ni au registre "littéraire". Ils communiquent ainsi, je l'espère du moins, avec d'autres qui, pour avoir opéré une certaine rupture, ne s'appellent plus "philosophiques" ou "littéraire" que selon une sorte de *paléonymie* : question de la *paléonymie* : quelle est la nécessité stratégique (et pourquoi appelle-t-on encore *stratégique* une opération qui

désigner des mots qui, stratégiquement, prenaient sur eux des « sens nouveaux » sans changer de « forme signifiante ». Le cas le plus célèbre est l'« écriture » qui prenait sur lui le sens qu'on attribuait généralement à la parole (dans *De la grammatologie*) et qui deviendra plus tard l'« archi-écriture »[121]. Un usage assez singulier du terme « philosophie » comme paléonyme, en lien avec l'université et la traduction, est donné par Derrida – même s'il ne le catégorise pas en tant que paléonyme – dans le livre *Du droit à la philosophie*, à partir d'Emmanuel Kant et de Friedrich von Schelling. J'explique rapidement le problème du conflit des facultés, j'aborderai ensuite l'argumentation du texte intitulé « Théologie de la traduction ». Dans les deux cas, le sens de « philosophie » est dédoublé et renvoie à la fois à la faculté, donc à l'institution, et au genre du discours.

Dans « Mochlos ou le conflit des facultés », une conférence prononcée en anglais le 17 avril 1980 à l'Université Columbia de New York, à l'occasion du centenaire de la fondation de sa *Graduate School* et après la remise d'un doctorat *honoris*

---

refuse d'être en dernière analyse commandée par un horizon téléo-eschatologique? jusqu'à quel point ce refus est-il possible et comment *négocie*-t-il ses effets? Pourquoi doit-il les négocier, jusqu'à celui de ce *pourquoi* lui-même? Pourquoi *stratégie* renverrait au *jeu* du stratagème plutôt qu'à l'organisation hiérarchique des moyens et des fins? Etc. On ne réduira pas si vite ces questions.), quelle est, donc, la nécessité "stratégique" qui commande de garder parfois un *vieux nom* pour amorcer un concept nouveau? Avec toutes les réserves qu'impose cette distinction classique du nom et du concept, on pourrait commencer à décrire cette opération : compte tenu du fait qu'un nom ne nomme pas la simplicité ponctuelle d'un concept mais un système de prédicats définissant un concept, une structure conceptuelle *centrée* sur tel ou tel prédicat, on procède : 1. au prélèvement d'un trait prédicatif réduit, tenu en réserve, limité dans une structure conceptuelle donnée (limité pour des motivations et des rapports de force à analyser), *nommée X*; 2. à la dé-limitation, à la greffe et à l'extension réglée de ce prédicat prélevé, le nom X étant maintenu à titre de *levier d'intervention* et pour farder une prise sur l'organisation antérieure qu'il s'agit de transformer effectivement. Donc, prélèvement, greffe, extension : vous savez que c'est ce que j'appelle, selon le processus que je viens de décrire, *l'écriture.* » (*Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 95-96.)

[121] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 83.

causa à Derrida[122], Derrida interroge d'abord le texte *Le conflit des facultés* d'Emmanuel Kant. Dans ce livre, Kant répond d'abord à une critique, presque une censure, de la part du roi de Prusse, Frédéric-Guillaume, qui le qualifiait d'irresponsable pour avoir publié un texte critique sur les dogmes de la religion. L'objectif de Kant est donc de montrer que l'Université est capable de s'autogérer (de « s'auto-affirmer », ose Derrida, rappelant le « Discours du rectorat » de Heidegger), et il le fait en divisant et hiérarchisant les facultés, au sens de corps disciplinaires autonomes, mais jouant aussi sur les *Fakultäten* de l'entendement. La division à l'œuvre est analogue à sa division entre facultés idéales, apriorіques ou pures d'une part, ce seront les facultés les plus basses, et les facultés pratiques, morales et pragmatiques de l'autre, les facultés plus élevées. Aux facultés basses appartient un langage constatif, commente Derrida, elles ont pour tâches de dire, mais aussi de garder, le « vrai » : c'est le cas de la philosophie. Les hautes facultés – la théologie, le droit, la médecine – peuvent se permettre un langage prescriptif, dit Derrida, car elles sont plus proches du pouvoir gouvernemental. La question pour Derrida devient dès lors : qui ou quoi *prescrit* la division des facultés?

> Bien qu'inférieure en pouvoir, la philosophie doit « contrôler » (*controllieren*) toutes les autres facultés pour ce qui relève de la *vérité*, qui est du « premier ordre » alors que *l'utilité* au service du gouvernement est de « second ordre ». Que l'essence de l'Université, à savoir la philosophie, occupe en même temps une place particulière et dispose d'une faculté parmi d'autres dans la topologie universitaire, que la philosophie y représente une compétence spéciale, il y a là un problème grave. [...] Le paradoxe de cette topologie universitaire, c'est qu'une faculté qui porte en elle le concept théorique de la totalité de l'espace universitaire soit assignée à résidence particulière et soumise, dans le même espace, à l'autorité politique des

---

[122] Publié d'abord dans *Philosophie*, nº 2, avril 1984, puis repris dans *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 397-438. Ce texte, qui reprend la distinction entre langage constatif et langage performatif de la *speech acts theory* d'Austin, ne va pas sans être une charge polémique dans le conflit qui s'étalait encore entre Derrida et Searle depuis leur « rencontre » dans *Glyph*.

> autres facultés et du gouvernement qu'elles représentent. En droit, cela n'est concevable et rationnel que dans la mesure où le gouvernement *doit* s'inspirer de la raison. Et dans ce cas idéal, il devrait ne pas y avoir de conflit. Or il y en a, et ce ne sont pas seulement des oppositions contingentes ou factuelles[123].

Pour mon propos, rappelons seulement le problème topologique dans cette discussion sur les facultés : la philosophie se voit chez Kant dédoublée, à la fois est-elle une des facultés de l'Université, parmi d'autres, donc particulière, à la fois est-elle aussi le principe même à partir duquel une division a lieu. Geoffrey Bennington rappelle cette topologie de l'*invagination*, représentative du statut de la philosophie pour Kant, mais aussi pour les romantiques qui le suivront – Schleiermacher ou Humboldt qui contribueront à la construction de l'idée d'université moderne –, et en grande partie pour nous aussi avec notre propre concept d'université qui découle de cette époque :

> Ce n'est pas seulement que la philosophie se fait en général à l'intérieur de l'université : l'université est une institution philosophique, elle doit son concept à la réflexion philosophique. [...] [La philosophie est] plus grande que l'université dont elle n'est qu'une partie; partie plus grande que le tout[124].

La division effectuée par Kant sera très rapidement critiquée, et Derrida mentionne celle donnée par Schelling dans un texte en réponse, pourrait-on dire, au livre *L'épreuve de l'étranger* d'Antoine Berman qui avait omis de mentionner

---

[123] Jacques Derrida, *ibid.*, p. 428-430.

[124] Geoffrey Bennington, « Derridabase » dans *Jacques Derrida*, avec Jacques Derrida, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 216-217.

cet auteur[125]. Schelling fait remarquer un problème, selon lui insoluble, dans le schéma kantien, entre le particulier et l'universel : si Kant arrive à opérer une division dans les disciplines universitaires, c'est qu'il connaissait déjà, à tout le moins comme intuition, l'unité primordiale, précédant la division. Pour Schelling, il s'agit de la théologie dont toutes les autres disciplines seraient subordonnées :

> La critique adressée à Kant a deux portées, l'une littérale ou aiguë, c'est-à-dire strictement institutionnelle, l'autre plus fondamentale et servant d'assise à la précédente. Mais on peut traduire l'une dans l'autre. La critique organisationnelle et intra-facultaire vise l'unilatéralité du point de vue kantien : c'est le point de vue de la finitude qui oppose philosophie et théologie. Il fait donc de la philosophie le champ de la pensée finie. Du coup, il donne à la discipline philosophique à la fois trop peu et trop. Trop peu : il la limite à une discipline parmi d'autres. Trop : il lui accorde une Faculté. Schelling, qui n'y va pas par quatre chemins, propose tout simplement qu'il n'y ait plus de département de philosophie. Non pas pour effacer la philosophie de la carte universitaire, mais au contraire pour lui reconnaître sa vraie place, qui est toute la place : « ce qui est tout, ne peut pour cela même, être rien de particulier »[126].

Derrida parlera par ailleurs d'une « théologie de la traduction », le terme « traduction » prenant à cet égard un sens métaphorique. Derrida en usera pour montrer la critique qu'offre Schelling : le principe de la *Bildung* cher aux penseurs de l'époque nécessite en effet une traduction du propre dans l'étranger, et la

---

[125] Jacques Derrida, « Théologie de la traduction », d'abord une conférence prononcée en anglais à l'Université de Toronto lors du colloque *La sémiotique de la traduction littéraire* auquel avait participé Antoine Berman, publiée d'abord dans *Texte*, nº 4, 1985, ensuite dans *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie. Hommage à l'abbé Coppieters de Gibson*, Bruxelles, Publications des Facultés de Saint-Louis, 1985, republié dans *Du droit à la philosophie*, *op. cit.*, p. 371-394.

[126] *Ibid.*, p. 382-383. Derrida fait référence au texte de Friedrich von Schelling, « Leçons sur la méthode des études académiques », dans *Philosophies de l'université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*, trad. Jean-François Courtine et Jacques Rivelaygue, Paris, Payot, 1979, p. 105 [traduction modifiée par Derrida].

philosophie doit de même sortir d'elle-même (de sa « faculté ») pour advenir à sa présence véritable. Il y avait chez Kant, commente Derrida, comme deux philosophies, celle « apparemment cantonnée en son lieu, assignée à sa compétence spécifique », et l'autre « qui est en vérité partout ». Ce lieu dédoublé était, pour Schelling, le lieu de la théologie (ou de l'art, de la « Faculté des arts », est-il prêt à admettre), parce que cette topologie nécessite une malléabilité traductrice :

> Mais quelle est la traduction totale, la traduction elle-même qui assure la véritable objectivité de la philosophie dans sa totalité? C'est l'art. [...] *Et cet art est donc, comme cette université elle-même, un art de la traduction généralisée.* [...] C'est toujours le « *Bild* » qui assure l'analogie traduisante entre l'art, singulièrement la poésie, et la philosophie : « Ainsi donc, poésie et philosophie, qu'une autre sorte de dilettantisme oppose, sont semblables en ce que l'une et l'autre exigent un "*Bild*" du monde, qui s'engendre soi-même et vient au jour spontanément. »[127]

L'université, *c'est* la traduction, elle est l'institution qui permet de traduire le *Bild*, de procéder à la *Bildung*, avec tout ce que peut signifier ce mot allemand[128]. Ce qu'on gardera à l'esprit à partir de cette discussion, c'est d'abord la doublure de

---

[127] Jacques Derrida, « Théologie de la traduction », *loc. cit.*, p. 384, les italiques sont de Derrida. Derrida réfère à Schelling, « Leçons... », *loc. cit.*, p. 101.

[128] Antoine Berman consacre un chapitre entier dans *L'épreuve de l'étranger* (« La Bildung et l'exigence de la traduction ») sur ce concept qui pourrait signifier à la fois la formation, la culture, l'éducation : « À la fois un processus et son résultat. Par la *Bildung*, un individu, un peuple, une nation, mais aussi une langue, une littérature, une œuvre d'art, en général se forment et acquièrent ainsi une forme, une *Bild*. La *Bildung* est toujours un mouvement vers une forme, vers une forme qui est une forme propre. C'est donc qu'au commencement, tout être est privé de *sa* forme. » (Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique : Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris : Éditions Gallimard, 1984, p. 73. Berman était présent au moment où Derrida prononçait sa conférence « Théologie de la traduction ». Il y présenta justement « La traduction comme épreuve de l'étranger », publié dans le même numéro de *Texte*, nº 4, 1984, p. 67-81.

sens, l'invagination de la philosophie ici qui est dédoublée : « philosophie » ne signifiera donc pas seulement une certaine discipline universitaire dont ferait partie (ou pas) Derrida, ou même un type de texte dont l'adéquation ou non au genre deviendrait un enjeu. Le terme « philosophie » désignera, comme paléonyme, un certain processus, une *Bildung* de construction, de formation et d'institution des « noms » d'auteur. Cette *Bildung* procède d'une traduction, on va le voir bientôt, de certains noms communs en noms propres, mais aussi, et surtout, de l'opération textuelle appelée « traduction » (tout comme le « commentaire ») qui participe de cette *Bildung*. À cet égard, Derrida termine son texte « Théologie de la traduction » avec une image intéressante de Schelling qu'il commente, elle pourra introduire une nouvelle problématique :

> La communauté philosophique [...] tend à participer à ce savoir originaire qui est un et auquel chaque type de savoir participe comme le membre d'une totalité vivante. Ceux dont la pensée ne s'ordonne pas à cette communauté vivante et bourdonnante sont comme des abeilles asexuées (*geschlechtslose Bienen*) : comme il leur est refusé de créer, de produire (*produzieren*), ils multiplient hors de la ruche des excréments inorganiques comme témoignage de leur propre platitude, ils attestent ainsi leur manque d'esprit (*Geistlosigkeit*). Cette déficience est aussi une inaptitude à la grande traduction qui fait circuler dans tout le corps du savoir le sens du savoir originaire[129].

[129] Jacques Derrida, « Théologie de la traduction », *loc. cit.*, p. 394.

2. Archives et bibliothèque

> L'envol pour l'immortalité exige une discrétion extrême dans le choix de son bagage.
>
> Leo Strauss[130]

Comment se reproduisent les philosophes? Cette question qui n'est absolument pas kantienne fut posée par le philosophe de tradition orale Jean-Baptiste Botul dans l'ouvrage *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant* (que le livre soit un canular, probablement élaboré par le journaliste Frédéric Pagès, ne lui enlève pas les nombreuses qualités qu'il possède[131]). Réunies dans ce petit livre, les conférences fictives de Botul données alors qu'il se trouvait dans une colonie allemande du Paraguay appelée Nueva Königsberg (tout aussi fictive) en mai 1946. Les habitants de cette colonie ont pour caractéristique de vivre comme Kant : « ces Allemands s'habillaient comme Kant, mangeaient, dormaient comme lui, et faisaient chaque après-midi la même promenade légendaire »; mais plus encore,

---

[130] Leo Strauss, « Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza », *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Éditions de L'Éclat, 2003, p. 200.

[131] Quelques années auparavant, en 1997, Frédéric Pagès avait fait publier l'excellent petit *Descartes et le cannabis. Pourquoi partir en Hollande* sous son propre nom (Paris, Mille et une nuits). Les livres de Pagès – sous le nom de Botul, il fera aussi publier un *Nietzsche et le démon de midi* (Paris, Mille et une nuits, 2004) – allient des situations rocambolesques, des interprétations parfois délirantes, mais aussi une très grande exactitude dans l'inteprétation du contexte des philosophies abordées. Le canular a été vite découvert après la publication du premier livre, la biographie de Botul présentée par les éditeurs étant complètement surréaliste. Plusieurs années plus tard, toutefois, Bernard-Henri Lévy, le plus sérieusement du monde, critiquera Kant dans son livre *De la guerre en philosophie* (Paris, Grasset & Fasquelle, 2010) en utilisant abondamment l'argumentaire développé par Botul. Si personne n'a jamais pensé être utile de rappeler à Lévy la farce qu'était Botul, l'anecdote ne vient pas seulement montrer le peu de rigueur que cet homme met à son travail intellectuel, comme le disait Pagès après la publication du livre de Lévy, mais montre surtout le peu d'intérêt que les étudiants normaliens de Bernard-Henri Lévy lui ont accordé lorsqu'il présenta son séminaire duquel découle le livre, tout comme de sa maison d'édition pour son auteur.

cette communauté a la particularité de ne pas pouvoir se développer par « voie naturelle » : « si Kant a vécu dans la plus parfaite chasteté, alors toute communauté néo-kantienne qui décide de s'imposer cette règle d'abstinence se retrouve vouée à la disparition par extinction naturelle »[132]. Comme pour les *Shakers* américains[133], le problème de la reproduction de la communauté amène Botul à questionner, outre l'impératif catégorique comme morale nécessaire ici complètement minée, le statut de la continuation de la vie philosophique et de sa distinction avec la vie sociale-politique non philosophique. Le philosophe, affirmera donc Botul, ne se reproduit pas par pénétration, mais par retrait :

> La philosophie est l'affirmation qu'il existe une façon non sexuelle de se perpétuer. Les héritages philosophiques se passent de gènes. [...] Un corps collectif se crée, qui défie le temps. Membres de ce lignage, les philosophes se reproduisent entre eux, sans sexe, par des moyens complexes qui s'appellent affiliation, agrégation, amitié. Leurs matrices s'appellent écoles, banquets, salons, universités. Et voilà comment se reproduit l'espèce sans liens du sang! Philosopher, c'est s'affilier à des pères spirituels, c'est faire comme si on pouvait se passer de mères. Se reproduire sans utérus, mais en esprit, sans semence, mais avec la pneuma[134].

La reproduction de la vie des idées se fait dans les universités ou les colloques, les séminaires ou les tables rondes, mais surtout, dans la lecture et l'écriture. Au-delà

---

[132] Jean-Batiste Botul, *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, présentation par Frédéric Pagès, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 8.

[133] Une secte millénariste dissidente des Quakers chassés d'Angleterre au XVIII[e] siècle, elle considère la chasteté, et donc l'interdiction des relations sexuelles pour tous, l'ultime devoir des chrétiens pour accélérer le second avènement du Christ. À son apogée au XIX[e] siècle, la secte périclitera par la suite puisqu'elle ne se maintenait que par conversion de nouveaux membres. Aujourd'hui, il n'existe qu'une seule communauté shaker, Sabbathday Lake Shaker Village dans le Maine, elle compte les trois derniers survivants de ce dogme.

[134] *Ibid.*, p. 74-75.

du comique de la situation des Néo-Königsbergois[135], on peut comprendre de la situation qu'il y a une vie non biologique des idées, mais qu'il y a tout de même une vie des idées, énoncé qui n'est pas sans rappeler la distinction chez Walter Benjamin entre l'*Überleben* de l'œuvre, sa survie comme « résurrection », de son *Fortleben*, sa sur-vie comme continuation de la vie par la traduction[136]. Si la vie biologique possède ses mécanismes propres pour la régénération du vivant, la vie culturelle possède aussi les siens, et cela passe par l'instance mémorielle de la bibliothèque et des archives. Ce problème est au cœur de la réflexion que Derrida avait de sa propre œuvre. Dans le tout dernier entretien qu'il accorda, alors qu'il se savait atteint d'un grave cancer, Derrida pose sous forme d'aporie le sentiment qu'il a de la sur-vie de son œuvre :

> Qui va hériter, et comment? Y aura-t-il même des héritiers? C'est une question qu'on peut se poser aujourd'hui plus que jamais. Elle m'occupe sans cesse. Mais le temps de notre techno-culture a radicalement changé à cet égard. [...] [A]ujourd'hui, l'accélération des modalités de l'archivation, mais aussi l'usure et la destruction, transforment la structure et la temporalité, la durée de l'héritage. Pour la pensée, la question de la survie prend désormais des formes absolument imprévisibles. À mon âge, je suis prêt aux hypothèses les plus contradictoires à ce sujet : j'ai simultanément, je vous prie de me croire, le *double sentiment* que, d'un côté, pour le dire en souriant et immodestement, on n'a pas commencé à me lire, que s'il y a, certes, beaucoup de très bons lecteurs (quelques dizaines au monde, peut-être, et qui sont aussi des écrivains-penseurs, des poètes), au fond, c'est plus tard que tout cela a une chance d'apparaître; mais aussi bien que, d'un autre côté, simultanément donc, quinze jours ou un mois après ma mort, *il ne*

---

[135] Étonnamment, le gentilé « Néo-Königsbergois » se traduit littéralement en français par « Néo-Montréalais ».

[136] Voir notamment Jacques Derrida, « Table ronde sur la traduction », dans *L'oreille de l'autre : otobiographies, tranferts, traductions. Textes et débats avec Derrida*, dir. Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal, VLB éditeur, 1982, p. 161.

> *restera plus rien*. Sauf ce qui est gardé par le dépôt légal en bibliothèque. Je vous le jure, je crois sincèrement et simultanément à ces deux hypothèses[137].

Cette inquiétude de Derrida pour son propre héritage n'est certainement pas unique. À bien des égards, on pourrait penser que c'est toute la philosophie occidentale, particulièrement dans la Modernité, qui se réfléchie comme archive mémorielle. Derrida exprime un enjeu personnel qui est aussi celui de toute personne aspirant au legs d'un héritage littéraire. Cet héritage laissé aux générations à venir nécessite aussi un travail au présent, dans l'écriture. Pour revenir au problème des « deux » philosophies mentionnées précédemment, si on pouvait repérer une première philosophie qui était celle de la discipline, se présentant potentiellement de manière conflictuelle, mais surtout dans des rapports au présent entre pairs, on a aussi une philosophie supérieure, celle qui survole toutes les disciplines, une philosophie qui serait le principe même de l'université. Cette dernière philosophie, qui se donne comme l'aspiration à l'immortalité de l'héritage, une continuation de la vie non biologique des idées, est, on le verra bientôt, une problématique de lecture : être remémoré, c'est être lu. Boris Groys, professeur à la Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe pose une réflexion intéressante sur la « politique de l'immortalité » (« *Politik der Unsterblichkeit* ») à l'œuvre dans nos rapports aux auteurs, mais aussi de notre rapport à nous-mêmes :

> Le fait de choisir la littérarisation de notre propre vie est certainement dicté par l'intérêt porté à une sorte de mise au tombeau de soi-même. Nous commençons à être créatifs d'un point de vue culturel si nous voulons faire une image de nous-mêmes, c'est-à-dire si nous nous transformons en momie, si nous voulons nous donner un profil de cadavre. Si nous nous

[137] Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Éditions Galilée, 2005, p. 34-35.

représentons notre propre enterrement, un enterrement en livres, en images, etc. C'est cela et cela seul qui nourrit notre souci. Mais le souci pour l'aspect qu'aura notre tombeau est un souci qui n'est pas d'origine réellement vivante. Ce souci n'est même pas dicté par la vanité, car nous pouvons bien nous moquer, nous, les vivants, de ce qui nous arrivera lorsque nous serons morts. Toute tentative de déduire de la vie la philosophie et l'art – ou bien d'un excès de vie, ou bien d'une défaite (toujours vivante) dans la vie – est vouée à l'échec. Car la philosophie et l'art naissent d'un souci pour le cadavre et non d'un souci pour le corps vivant. Nous ne sommes intéressants pour nous-mêmes qu'en tant que morts – par comparaison avec d'autres morts. L'au-delà, de qui est mort, ne se situe pas au terme de ce mouvement, ce n'est pas une fuite hors de la vie : il se situe au commencement, au tout début[138].

---

[138] Boris Groys, *Politique de l'immortalité. Quatre entretiens avec Thomas Knoefel*, Paris, Maren Sell éditeurs, 2005, p. 36-37. Groys offre une perspective assez originale sur la philosophie à la fois comme nécromancie (ou ventriloquie) des morts embaumés et comme pratique artisanale de la mise en scène (il compare à l'occasion l'intellectuel contemporain à l'ouvrier du XIX[e] siècle). Je me permets de citer un autre passage fort éloquent sur sa pratique textuelle des auteurs : « En l'occurrence, j'aimerais ne pas parler de généalogie ou de pères. Il suffit d'entrer dans l'espace de langage de la philosophie pour constater que cet espace est déjà meublé d'une manière assez dense. Vous trouvez ici un gros placard nommé Heidegger, là un canapé nommé Kant, ici toute une cuisine aménagée répondant au nom de Hegel. Cela signifie que, pour moi, les autres philosophes ne font pas figures de pères mais sont des meubles que l'on peut utiliser – ou non. On peut par exemple s'enfermer dans le placard Heidegger et s'y installer pour l'éternité – dans un ravissement éternel face au caractère merveilleusement inconfortable de ce placard qui vous force à toujours rester éveillé. Mais on peut aussi s'allonger sur le canapé Kant et y jouir d'un sain sommeil professoral, etc. Cela dit, il y a des meubles auxquels on se heurte constamment si l'on veut se mouvoir librement dans l'espace du langage philosophique. Quel que soit le mouvement de pensée ou de langage que l'on entreprend, on est forcé de constater qu'il y a là quelque chose qui se tient debout ou suspendu et qui vous empêche de continuer dans l'insouciance. Pour moi, ces meubles sont justement Kierkegaard, Husserl et Wittgenstein. Pour d'autres, ce sont d'autres noms – et des meubles disposés d'une autre manière. » (*Ibid.*, p. 12) Et plus loin à propos de l'objet « livre », et en quelque sorte en réponse à la spectralité chez Jacques Derrida : « Et l'on aimerait donc s'interroger sur le vecteur matériel de la hantise : à quoi doit-il ressembler? Le fantôme est une figure de l'immortalité. Pour un philosophe, il est donc légitime et même nécessaire d'en parler. Mais pour ma part, je préfère le personnage du vampire qui, d'une part, séjourne parmi les hommes, participe à la communication sociale vivant et, extérieurement, ne se donne pas à connaître comme signifiant libre, mais qui d'autre part, prend une métaposition, la perspective d'un mort qui ne peut ou ne veut pas participer aux extases collectives des vivants. De surcroît, un vampire a un lieu fixe, un vecteur matériel – son tombeau. Lorsque je vois un tombeau, je ne vois que sa face extérieure et je ne sais pas si ce qui se trouve à l'intérieur est simplement une personne morte ou bien un vampire qui se réveille de temps en temps à une nouvelle vie. Et je peux tout aussi bien lire, par exemple, un livre de Kant et me demander : l'esprit de Kant vit-il ou ne vit-il pas dans ce livre? Peut-être que oui, peut-être que non. Les tenants de l'herméneutique diraient

Groys pense la philosophie en termes de compétition, mais contrairement à Pierre Bourdieu, par exemple, il ne s'agit pas d'entrer en compétition avec les vivants, mais avec les morts. Chez Groys, le philosophe contemporain choisit son « domaine céleste », à savoir la tradition avec laquelle il pense pouvoir dialoguer, c'est-à-dire aménager son salon[139]. Encore une fois, on se retrouve dans la même dichotomie évoquée par Jean-Pierre Couture entre philosophie et sociologie, mais tout autant dans celle qu'on propose en histoire des idées politiques entre une lecture philosophique straussienne et une interprétation contextualiste à la manière de l'École de Cambridge (pas si différente, selon certains, de la première[140]) : dans tous les cas, les conséquences se ressemblent, on finit par

---

oui. Les (post-) structuralistes diraient non. Mais moi, je dirais : Kant continue bien à vivre, non pas cependant comme un être humain, mais comme vampire – comme n'importe quel autre auteur. » (*Ibid.*, p. 42) Le thème de l'immortalité – ou de la survie livresque – dans notre culture, en rapport en Derrida et en reprenant la thèse de Groys, sera présenté magistralement par Peter Sloterdijk dans son livre *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive* (Paris, Maren Sell éditeurs, 2006). Dans ce livre, Sloterdijk réévalue la portée de la déconstruction à partir de différents auteurs, notamment Groys avec lequel il termine : le problème de l'immortalité philosophique est bien celui de la construction du tombeau, et Derrida – tout comme Hegel qu'il observe par-dessus son épaule, comme un psychanalyste aux aguets du moindre lapsus – réussit sa pyramide avec la construction de la déconstruction : une pensée formée à partir de la forme que prend toute forme qui perd sa forme. Avec ses quelque 5000 années d'existence pour certaines, les pyramides d'Égypte, seule merveille du monde antique encore debout, ont montré la durabilité de cette stratégie architecturale.

[139] Voir notamment Boris Groys, *Politique de l'immortalité*, *op. cit.*, p. 27.

[140] C'est l'opinion de Sophie Marcotte-Chénard dans un article sur la méthode d'interprétation développée notamment par le chercheur Quentin Skinner (particulièrement sur son analyse du *Prince* de Machiavel) : « Le contexte n'aura servi ici qu'à prendre la mesure de la nouveauté de l'enseignement de Machiavel, et non pas à expliquer le statut et la signification véritable du concept de *virtù*. Il est vrai que l'on en constate d'autant plus l'originalité, mais l'un des buts de Skinner était justement l'inverse, soit de montrer que Machiavel était en grande partie redevable aux conventions et au vocabulaire de son époque. » (Sophie Marcotte-Chénard, « Le contextualisme de Quentin Skinner à l'épreuve du cas Machiavel », *Methodos*, nº 13, 2013, § 65). On pourra aussi retrouver chez Ronald Beiner un effort, quoique effectué de manière différente, pour questionner la différence entre les méthodes dites textualiste et contextualiste (voir « Le "textualisme" : une anti-méthodologie », trad. Darren O'Toole, dans Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 29-44). Plus prosaïquement, on peut bien remarquer l'effort que prend Skinner à retrouver dans les archives des anciens textes accessibles à l'univers cognitif des auteurs et auxquels ceux-ci pourraient s'adresser, mais on est aussi forcé

accorder un temps plus important à certains auteurs aux dépens des autres, le « canon » est toujours renouvelé[141]. Peut-être peut-on suggérer à titre préliminaire que le *temps* est une donnée limitée, tout comme la place disponible sur les étagères des bibliothèques publiques. On ne peut pas tout lire, on ne peut

---

d'admettre qu'en définitive, si l'objectif d'un tel travail d'analyse est aussi de comprendre l'intention de l'auteur et de l'exprimer matériellement sous forme de commentaire textuel – et Skinner est aussi connu pour sa direction de la collection « bleue » aux Presses de l'Université de Cambridge, « History of Political Thought ». Skinner met l'accent sur la popularité, aux temps de Machiavel, du genre « miroir princier », certes, mais il n'a quand même cru bon de faire publier dans sa collection qu'un seul, le *Prince* de Machiavel. Ni Bartolomeo Sacchi, Giovanni Pontano ou Francesco Patrizi, tous des auteurs du vivant de Machiavel qui ont aussi écrit des « *Princes* », n'ont pas fait l'objet d'une retraduction récente ou d'une édition commentée par l'École de Cambridge. Le canon est finalement reconduit. (Sur le genre « miroir princier », voir Quentin Skinner, *Machiavel*, trad. Michel Plon, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 66; je remercie Simon Labrecque de m'avoir indiqué ce passage.)

[141] Comme l'admet Quentin Skinner lui-même dans un entretien : « Question : [I]n your early writings you seem to be rather strict about the relations between the history of ideas and the present. You wrote that we have to learn to think for ourselves and should not go on looking to our ancestors for direct answers to our questions. How do you see this relation now? What is the point of historical studies? Response : I have slightly softened my stance. As I conceded earlier, I find more in the way of a tradition, and thus of intellectual continuity, than I used to find in the history of moral, social and political thought. So I see more prospect than I used to see in arguing illuminatingly with our elders and betters over some at least of the key concepts that continue to structure our common life. » Ma traduction : « Question : Pour continuer avec la question précédente, dans vos premiers écrits, vous semblez être assez strict à propos des relations entre l'histoire des idées et le présent. Vous écriviez que nous devions apprendre à penser pour nous-mêmes et que nous ne devions pas aller chercher chez nos prédécesseurs les réponses directes à nos questions. Comment voyez-vous maintenant cette relation? Quel est l'intérêt des études historiques? Réponse : J'ai quelque peu atténué ma position. Comme je l'ai concédé plus tôt, l'héritage de la tradition m'apporte plus que ne le faisait l'histoire de la pensée morale, sociale et politique. Alors je vois plus de perspectives que j'en voyais dans le fait d'argumenter de manière éclairante avec nos aînés à propos de plusieurs concepts, à tout le moins les plus importants, qui continuent à structurer notre vie commune. » (Petri Koikkalainen et Sami Syrjämäki « On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner », *Finnish Yearbook of Political Thought*, nº 6, 2002, p. 55; cité dans Sophie Marcotte-Chénard, « Le contextualisme de Quentin Skinner... », *loc. cit.*, § 80; pour paraphraser la conclusion de Marcotte-Chénard, on pourrait se demander à quoi pouvait bien servir à Skinner de remettre en question l'ensemble des présupposées méthodologiques de l'interprétation philosophique de Leo Strauss – pour qui il y aurait une continuité des grandes questions éternelles en philosophie politique, mais duquel on pouvait aussi déduire que c'est aussi à nous, comme contemporains, que les auteurs de la Grande Tradition s'adressent –, si, en définitive, Skinner admet que l'œuvre Machiavel possède une singularité dans le champ textuel de son contexte, et qu'il est, finalement, toujours utile pour nous, contemporains, dans nos questions sur la chose politique.

pas accorder la même importance à tous les auteurs, un choix doit être fait. Ce choix est méthodologique, au sens où, du point de vue de la chercheure, il est très personnel – quand on étudie un auteur, on choisit sa méthode, mais aussi le corpus à l'étude – mais il est surtout civilisationnel : l'intelligence collective n'arrive pas à garder toute la mémoire livresque, et c'est justement pour cela que le concept de bibliothèque peut exister[142]. La bibliothèque, ce n'est pas seulement un lieu d'archivage des écrits, c'est surtout un lieu de sélection, et cette sélection passe par une classification des ouvrages selon l'importance qu'on accorde à tel ou tel élément. Je pense qu'il vaut la peine d'interroger cette « momification » de l'archive dans notre culture et, pour ce faire, j'introduierai dans la prochaine section une courte réflexion sur la « politique des signatures » et ses conséquences sur la division du travail textuelle.

3. Le problème théologico-politique des signatures

Qu'un livre porte un nom ou une signature n'est pas du tout évident et n'a certainement pas toujours existé. Pour ne prendre l'exemple que de la traduction, il était tout à fait possible, au Moyen Âge, d'avoir affaire à un ouvrage où le texte de l'auteur supposé a été modifié au profit, par exemple, de connaissances nouvelles dans tel ou tel domaine[143]. La Modernité semble avoir changé la donne :

---

[142] Voir à ce propos l'introduction au dossier « Lieu et non-lieu du livre : penser la bibliothèque », un dossier dirigé par Jade Bourdages et moi-même, publié dans la revue *Postures*, nº 13, 2011, p. 99-110.

[143] Comme je l'ai abordé plus haut à propos des « pseudo-traductions ». Ce jugement de valeur ne vaut que lorsqu'on les compare à nos propres normes éditoriales.

lire un texte, c'est lire un auteur avec en tête l'intention qu'il voulait transmettre. L'attribution d'un texte à un auteur devient une norme dont l'origine est peut-être juridique, et la conséquence pour la traductrice est à l'effet qu'elle doit devenir « invisible » pour laisser la place à l'auteur[144]. Je tenterai dans les prochaines lignes de théoriser une nouvelle manière de lire le mythe de Babel, un des mythes fondateurs de la tâche de la traductrice, et certainement le plus commenté, et ce, à partir de la question de la momification, de la signature et de l'immortalité. Ce mythe, en effet, pourra se lire comme une explication des positions de certains acteurs (préférablement morts) sur la scène culturelle.

Un premier exercice de réflexion pourrait se formuler ici pour penser les rapports entre la « bibliothèque » et la construction de la tour. Une bibliothèque, c'est d'abord un ensemble d'objets classés selon au moins deux axes : l'auteur (le sujet du livre) et son sujet (c'est-à-dire l'objet du livre). Les sciences humaines et sociales, dont les caractéristiques spécifiques seront abordées plus loin, possèdent cette particularité – contrairement aux livres plutôt littéraires, roman ou poésie, ou encore aux livres plus techniques – d'avoir à la fois comme objet et comme auteur des « noms » d'auteurs : les auteurs sont à la fois sujet et objet du livre. Or, l'importance qu'on accorde à l'un ou l'autre des axes détermine le lieu où sera placé le livre sur l'étagère et, conséquemment, la position d'un « texte » dans notre culture. Au Québec, il y a deux grandes classifications disponibles pour les bibliothèques : la classification décimale de Dewey (utilisée par Bibliothèques et Archives nationales du Québec, BAnQ) et celle de la Bibliothèque du Congrès

---

[144] Comme il l'a été vu plus haut avec le cas d'Étienne Dolet. Sur la question juridique de l'attribution de l'auteur, on pourra aussi se référer à Michel Foucault : « Les textes, les livres, les discours ont commencé à avoir réellement des auteurs (autres que des personnages mythiques, autre que de grandes figures sacralisées et sacralisantes) dans la mesure où l'auteur pouvait être puni, c'est-à-dire dans la mesure où les discours pouvaient être transgressifs. » (« Qu'est-ce qu'un auteur? », *Dits et écrits, 1954-1988. Tome 1 : 1954-1969*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 799.)

américain (utilisée par la bibliothèque de l'UQAM, par exemple). Je donne quelques exemples pour montrer le problème de l'« auteur » dans le commentaire et dans la traduction. Gilles Deleuze publie en 1986, deux ans après la mort de Michel Foucault, un livre sur ce dernier simplement intitulé *Foucault* (réédité par la suite en format poche). À la BAnQ, la cote est 194 F762d 2004, « 194 » étant le sujet général, « F762d » l'auteur ou le sujet particulier (dans le cas d'un commentaire, le petit *d* étant pour l'auteur du livre, lorsqu'il n'y a qu'un auteur, la lettre peut désigner le titre du livre), et « 2004 » l'année de la réédition[145]. À l'UQAM, même constat, sa cote est B2430F724 D45.2004 où le « D45 » représente l'auteur du livre, ici, Deleuze. Pour donner un autre exemple, cette-ci fois-ci pour la traduction, prenons *La République de Platon* d'Alain Badiou que d'aucuns qualifieront au mieux d'adaptation du livre original de Platon (ce dernier nom propre étant incorporé dans le titre même), la cote à la BAnQ est pourtant 184 P718b 2012, « P718 » a trait à tout ce qui relève de la *République*, et le petit *b* est pour Badiou (même chose à l'UQAM : JC 71 P6 B24 .2012). Pourtant, *Spectres de Marx* de Jacques Derrida prendra la lettre « D » plutôt que « M » (BAnQ : 335.43 D4384s 1997; UQAM : B 809.8 D47), et la traduction d'*Antigone* de Sophocle par Hölderlin, mais retraduite en français par Philippe Lacoue-Labarthe est placée dans « H », pas dans « S » (BAnQ : 832.6 H694an 1978). Pourrait-on dès lors se demander quelles sont les conditions pour qu'un « nom propre » obtienne une rangée qui lui soit dédiée sur une étagère? Et la « retraduction », dans le cas

---

[145] Sur l'étagère, le livre de Deleuze se situe entre *Dits et écrits* de Foucault et *D'après Foucault : gestes, luttes, programmes* de Philippe Artières et Mathieu Potte-Bonneville (2007). Deleuze est généralement dispersé dans les bibliothèques, *Logique du sens* (1969) se trouve en sémiologie entre *Théorie et pratique du signe* de Gérard Deledalle (1979) et *Une introduction à la sémantique* de Tullio de Mauro (1969), et l'*Anti-Œdipe* a été placé entre un livre sur la vulnérabilité face à la psychose et un manuel à l'usage du psychothérapeute.

d'Hölderlin, permet-elle à la traductrice, dans certains cas, d'obtenir une majuscule dans la classification?[146]

Comment *déplace-t-on* un auteur dans une bibliothèque? Comment *traduit-on* sa place, du « sujet » dont il parle (l'objet du texte) au « sujet » qui parle (le sujet du texte)? Le mythe de Babel répond peut-être en partie à cette question par le truchement de la question du « nom propre ». Raconté dans la *Genèse*, le mythe se situe après le déluge auquel la famille de Noé a survécu (*Genèse*, chapitre 9, versets 1-17) et avant l'histoire d'Abraham (à partir du chapitre 12). Suivant l'épisode du déluge, le texte biblique présente les trois fils de Noé, Sem, Japhet et Cham (récit de la nudité de Noé, chapitre 9, verset 18-28), qu'on a longtemps pris pour les trois grandes races humaines (Sem père des hébreux, Japhet, des Européens, Cham, des Africains) – la généalogie de ces fils est narrée au chapitre 10. C'est dans cette généalogie (versets 8 à 10) que la première des deux seules mentions de « Babel » est donnée, en lien à Nemrod, premier tyran du monde : « Cusch engendra aussi Nimrod; c'est lui qui commença à être puissant sur terre. Il fut un vaillant chasseur devant l'Éternel; c'est pourquoi l'on dit : Comme Nimrod, vaillant Chasseur devant l'Éternel. Il régna d'abord sur Babel, Érec, Accad et Calné,

---

[146] Je dois avouer avoir un peu triché dans mes données, particulièrement dans le cas de *Spectres de Marx*. Il est vrai toutefois que contrairement, par exemple, à *Éperons : les styles de Nietzsche* (classé « N » pour Nietzsche à la BAnQ) et *Demeure : Maurice Blanchot* (classé « B » pour Blanchot), *Spectres de Marx* est classé selon le nom propre de Derrida, mais ce n'est pas parce que Marx est moins important que Nietzsche ou Blanchot, mais simplement parce que toute la classe 335.4 est dédiée au marxisme. On pourrait peut-être ajouter à ce que j'ai dit plus tôt qu'au-delà de la guerre des noms propres pour la classification se situe une « super-classe » où un nom propre *redevient* un nom commun, non pas pour amoindrir le « propre » du nom, mais pour lui donner au contraire une force plus grande : « Marx » devenant « le marxisme ». L'intuition de Foucault sur les « fondateurs de discursivité » sera à cet égard une voie théorique importante qui sera explorée dans le premier chapitre de la thèse.

au pays de Schinear. » (Traduction de Louis Segond, 1874.)[147] L'épisode qui suit la généalogie est celui de la construction et de la destruction de la tour (chapitre 11, versets 1 à 9). Les hommes, fils et filles des trois frères, alors unis par une même langue, s'étaient arrêtés, dit le mythe, dans une vallée pour y habiter. Je cite un passage (versets 3 et 4), en hébreu, suivi de la traduction française de Louis Segond :

ג וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ, הָבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים, וְנִשְׂרְפָה, לִשְׂרֵפָה; וַתְּהִי לָהֶם הַלְּבֵנָה, לְאָבֶן, וְהַחֵמָר, הָיָה לָהֶם לַחֹמֶר

ד וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה-לָּנוּ עִיר, וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם, וְנַעֲשֶׂה-לָּנוּ, שֵׁם: פֶּן-נָפוּץ, עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ

3 Ils se dirent l'un à l'autre: Allons! faisons des briques, et cuisons-les au feu. Et la brique leur servit de pierre, et le bitume leur servit de ciment.

4 Ils dirent encore: Allons! bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche au ciel, et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la face de toute la terre.

La suite du mythe est bien connue : Dieu voyant cela, craignant qu'à ces hommes nul projet ne pourrait demeurer irréalisable, descend du ciel, confond leur langue et disperse ces hommes. Le dernier verset (9) conclut :

ט עַל-כֵּן קָרָא שְׁמָהּ, בָּבֶל, כִּי-שָׁם בָּלַל יְהוָה, שְׂפַת כָּל-הָאָרֶץ; וּמִשָּׁם הֱפִיצָם יְהוָה, עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ

[147] Sur Nimrod comme premier tyran et le pouvoir cynégétique de la chasse comme l'envers du pouvoir pastoral d'Abraham, on pourra consulter l'introduction à Grégoire Chamayou, *Les chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, Éditions La Fabrique, 2010.

> **9** C'est pourquoi on l'appela du nom de Babel, car c'est là que l'Éternel confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que l'Éternel les dispersa sur la face de toute la terre.

Quelques remarques d'abord : neuf versets composent ce mythe, le dernier syntagme du mythe, *khol-ha'aretz* (כָּל-הָאָרֶץ) que Segond traduit par « toute la terre » se retrouve dès le premier verset. Dans le premier et le dernier versets, pourrait-on dire, il y a comme la mise en place d'une spatialité du mythe, selon l'ordre syntagmatique : le mythe est présent en surface, partout, sur toute la terre, dans une étendue ou une surface. Or, cette surface est dissemblable entre le début et la fin du mythe : dans le premier verset, ce qu'il y a *khol-ha'aretz*, c'est qu'on parle d'une langue unique (ce n'est pas *sur* toute la terre que se trouve une langue unique, c'est « toute la terre » qui est une seule langue *et* les mêmes mots (chez Segond; dans la King James Bible, 1611 : « *one language, and of one speach* »; en hébreu : שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים, *ou safah 'echat ud*^{e}*varim 'achadim*), c'est-à-dire que « langue » (ou « lèvre » comme chez Chouraqui qui traduit littéralement) et « mots » (ou « discours ») est aussi une même chose, c'est-à-dire *khol-ha'aretz*, « toute la terre ». Il y a donc une unité dès le premier verset, non seulement *entre les hommes*, mais aussi, pourrait-on dire, entre le langage et le monde[148].

La même expression *khol-ha'aretz* revient à la toute fin, dans le dernier verset, cette fois à deux reprises : Dieu confond d'abord le langage (« l'Éternel confondit le langage de toute la terre » chez Segond; « *the* LORD *did there confound the language of all the earth* » dans la King James Bible; *balal* YHWH *sefat khol-ha'aretz* :

---

[148] Sur cette problématique, dont j'emprunte les termes, on pourra consulter Dalie Giroux, « L'unité de la forme et du fond et la Grande politique nietzschéenne » (*Sociétés*, nº 81, 2003/3, p. 45-59) et « Dieu est-il mort en étude des idées politiques? Sur l'aporie de l'opposition entre les idées et le monde » (*Revue canadienne de science politique*, vol. 37, nº 2, juin 2004, p. 281-300).

יְהוָה שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ בָּלַל), il s'agit aussi d'une répétition du verset 7; et finalement disperse les hommes (« l'Éternel les dispersa sur la face de toute la terre » chez Segond; « *the LORD scatter them abroad vpon the face of all the earth* » dans la King James Bible; *hefitzam YHWH al-penei khol-ha'aretz* : הֲפִיצָם יְהוָה עַל־פְּנֵי כָּל־הָאָרֶץ), une répétition du verset 8. L'expression revient à deux reprises, une fois pour le langage, une deuxième fois pour les hommes, une séparation entre le langage et les hommes semble avoir été accomplie dans le texte même, et cela se présente, en hébreu, comme un équivoque dans la sonorité des mots (entre Babel, בָּבֶל, et le verbe « confondre », בָּלַל). La confusion tient donc aussi au fait que Dieu fait des « jeux de mots »[149].

Puisqu'il y a un nombre impair de versets, il y en a un qui se situe au milieu : le cinquième. C'est le moment où la tour, qui est en train d'être construite – elle ne sera jamais achevée –, est, peut-on penser, à son point le plus élevé. C'est donc le moment où Dieu prend conscience de la construction de la tour : « L'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des hommes. » Il y a neuf mots dans ce verset, répétant le nombre de versets dans le mythe. Le cinquième mot (composé) du verset, donc le mot du milieu est וְאֶת־הַמִּגְדָּל, *ve'et-hammigdal*, que Segond traduit par « et la tour ». Le verset médian est donc à la

---

[149] On a noté la sonorité du « Babel » (ou en arabe بَابِل; translitéré en « Babil ») avec l'onomatopée qui désigne le son que fait l'enfant en commençant l'apprentissage d'une langue : un « babil » (qui est, selon le *Dictionnaire classique de la langue française* d'Antoine de Rivarol, 1827, un « excès de paroles, qui n'a pour but que le plaisir de parler », qui ne vise donc pas la compréhension). La tour de Babel serait peut-être à cet égard un deuxième « déluge » imposé à l'humanité, au sens d'un recommencement : les hommes, les uns avec les autres, se retrouvent au point d'être obligés à *réapprendre* à communiquer. De plus, sur la question de la dispersion, vue généralement comme une malédiction, on pourrait la voir comme une répétition, avant le récit d'Abraham, de l'injonction donnée par Dieu à Noé à la sortie de l'arche : « Dieu bénit Noé et ses fils, et leur dit : Soyez féconds, multipliez, et remplissez la terre. [...] Et vous, soyez féconds et multipliez, répandez-vous sur la terre et multipliez sur elle. » (Traduction de Segond, *Genèse* 9:1 et 7). La tour était en quelque sorte une « accumulation » verticale qui s'opposait à l'injonction divine de la multiplication en surface.

fois le moment de l'élévation de l'homme et la descente (יָרַד, *yarad*) de Dieu qui s'apercevra bientôt des conséquences de cette construction surhumaine, mais le verset inverse, spéculairement, le déroulement narratif du mythe : c'est d'abord Dieu qui descend (וַיֵּרֶד יְהוָה, vayered *YHWH*) pour ensuite constater la construction de la tour par les fils de l'homme (בְּנוּ בְּנֵי הָאָדָם, *banu benei ha'adam*). Pour reprendre l'image deleuzo-guattarienne, à la dispersion spatiale en surface du rhizome, le verset central répond par une tentative d'arborisation et de transcendance, non pas de Dieu mais des hommes. Ce verset est en quelque sorte paradigmatique, donc vertical, il est aussi le point de rencontre entre la monde d'ici-bas et le monde d'en-haut : il discrimine en outre une premier partie du mythe sur la construction de la tour, et une deuxième sur sa destruction. Ce point médian se présente donc comme un indécidable sur les intentions ou les effets du travail de l'homme, c'est le point de bascule qui nous amènera vers la division à venir entre le langage et le monde.

Les quatre premiers versets forment une unité thématique, celle du désir des hommes à toujours plus d'unité, dans la crainte d'une division qui menacerait leur pouvoir. Le quatrième verset se conclut par un souhait que les hommes se font à eux-mêmes. Je cite l'hébreu, la King James Bible, puis Segond :

ד וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה-לָּנוּ עִיר, וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם, וְנַעֲשֶׂה-לָּנוּ, שֵׁם: פֶּן-נָפוּץ, עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ

4 And they said; Goe to, let vs build vs a city and a tower, whose top may reach vnto heauen, and let vs make vs a name, lest we be scattered abroad vpon the face of the whole earth.

4 Ils dirent encore: Allons! bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche au ciel, et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la face de toute la terre.

On sait déjà que la tour sera finalement détruite par Dieu, on sait aussi que Dieu dispersera les hommes, qu'en est-il de *se faire un nom*? En hébreu, le mot « nom » se dit שֵׁם (ou *shem*), il ne sera répété qu'une seule fois, dans le tout dernier verset où le mot « nom » désignera ce par quoi on peut nommer « Babel ». Il y a donc une symétrie entre les deux moitiés de récit : les hommes se rassemblent d'abord pour construire la tour et ainsi *se faire un nom*, ensuite Dieu *accorde bien un nom*, mais aux ruines de cette tour, c'est-à-dire « Babel » (et qui donne son nom au mythe). C'est cette question du « nom » qui nous intéressera à présent.

Le « nom » Babel a intéressé Jacques Derrida dans son texte le plus célèbre sur la traduction, « Des tours de Babel », où il commente la première traduction d'André Chouraqui de la *Genèse* (celui-ci fera par la suite publier une deuxième version dans sa traduction complète de la Bible). L'objectif de Derrida est en quelque sorte de confronter le projet traductologique de Chouraqui avec sa réalisation effective. Le projet de Chouraqui est de traduire le plus littéralement possible la Bible (hyperlittéralement, même), un peu à la manière d'un mot à mot; un cas bien connu est « langue » devenant chez Chouraqui « lèvre » puisqu'en hébreu, שָׂפָה (*safah*) signifie d'abord « lèvre » avant de désigner, métaphoriquement, la « langue » (qui n'est pas moins une métaphore en français). Le projet traductologique de Chouraqui ne peut toutefois pas s'exprimer entièrement sans équivoque, et Derrida notera un terme, qui n'est pas le moindre, qui ne peut pas fonctionner dans le système chouraquien, c'est « Babel », mot incertain, indécidable, qui est à la fois un nom propre (« Babel » désigne la tour, c'est son « nom propre »), il peut aussi désigner un nom commun : « confusion » ou « brouillage ». Entre ces deux possibilités, Chouraqui refuse le choix et traduit « Babel, confusion » :

> YHWH les disperse de là sur la face de toute la terre.
> Ils cessent de bâtir la ville.
> Sur quoi il clame son nom : Bavel, Confusion,
> car là, YHWH confond la lèvre de toute la terre,
> et de là YHWH les disperse sur la face de toute la terre[150].

Alors que Chouraqui avait le choix entre le propre et le dérivé (le second, le commun), il choisit de ne pas choisir[151]. Cette distinction entre le nom commun et le nom propre est particulier dans le cas de la grammaire hébraïque. Dans son *Abrégé de grammaire hébraïque*, Spinoza rappelle au chapitre V que le nom est la base de la grammaire :

> On divise, en latin, le discours en huit parties; mais on peut douter qu'il en soit de même en hébreu. En effet – si l'on excepte les interjections, les conjonctions et une ou deux particules – tous les mots hébreux ont la valeur et les propriétés du nom. Et c'est parce que les grammairiens ne l'ont pas compris qu'ils ont cru irrégulières beaucoup de choses parfaitement régulières – si l'on se réfère à l'usage de la langue – et qu'ils ont ignoré un certain nombre de choses nécessaires pour connaître et parler la langue hébraïque[152].

Si on imagine mal dans nos langues flexionnelles, comme le français ou l'anglais, qu'une préposition puisse se comprendre comme un pluriel, c'est tout simplement parce que la langue ne fonctionne pas avec la même logique. En

---

[150] Il s'agit des versets 8 et 9 de la *Genèse*, cités dans Jacques Derrida, « Des tours de Babel », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, première édition, Paris, Galilée, 1987, p. 206-207.

[151] Dans une version ultérieure, dans l'édition d'« Entête » de 1987, Chouraqui « choisit » en préférant le nom propre : « IHVH-Adonaï les disperse de là sur les faces de toute la terre :/ ils cessent de bâtir la ville./ Sur quoi, il crie son nom : Babèl,/ oui, là, IHVH-Adonaï a mêlé la lèvre de toute la terre,/ et de là IHVH-Adonaï les a dispersés sur les faces de toute la terre. »

[152] Baruch Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, trad. Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson, troisième édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, p. 65.

hébreu, tout découle du « nom », y compris les verbes dont les infinitifs se modifient comme des noms, les futurs se dérivent de l'infinitif à l'état de régime et les passés se présentent sous des formes adjectivales[153]. Or, le nom en lui-même peut être distingué :

> *La seule distinction grammaticalement fondée à l'intérieur du discours hébraïque est donc la distinction entre le nom commun et le nom propre* : le nom propre n'exige pour être compris aucune détermination (qu'elle soit génitivale ou indicative), il ne subit aucune modification de consonne ou de voyelle[154].

Dans la perspective de Derrida, si le « Babel » du mythe n'est qu'un nom propre, il est simplement intraduisible et doit se rendre par « Babel ». Mais le *tour* du texte est de *traduire* le mot par un commentaire métadiscursif : le texte même traduit la signification du nom propre (qui ne signifie jamais à proprement parler : il désigne) avec la paraphrase « car là, YHWH confond la lèvre de toute la terre ». « Babel » n'est jamais qu'un nom propre, il peut être le nom commun de la confusion[155]. Le problème de Babel devient alors celui de la nomination, qui est

---

[153] Voir l'introduction par Joël Askénazi, p. 19. Sur le pluriel des prépositions : « Par exemple on a le pluriel בינות de בין *entre*. En vérité ce pluriel fait connaître non pas la relation d'une chose individuelle avec une autre, mais les intervalles entre les choses (*loco aliis intermedia*) – voir à ce sujet le verset 2 du ch. X d'*Ézéchiel* [version donnée dans l'édition : « Et il dit à l'homme vêtu de lin : Va *entre les roues* sous les chérubins, remplis tes mains de charbons ardents que tu prendras d'*entre les chérubins* et répands-les sur la ville! Et il alla devant mes yeux. »] – ou bien, comme je l'ai dit, ce pluriel c'est la préposition ou la relation abstraitement conçue. De même, de la préposition au singulier אחור on a le pluriel אחורים *les arrières* ou avec un barbarisme *posterioritates*. » (*Ibid.*, p. 108)

[154] *Ibid.*, p. 19.

[155] Segond utilise l'expression de « confusion », la Traduction œcuménique de la Bible (TOB, 1975-1976) parle plutôt de « brouillage » est commente en note : « En hébreu, il y a jeu de mots entre le nom de *Babel* (= Babylone) et le verbe traduit par *brouilla*. » La nouvelle traduction de la Bible publié par Fayard et Médiaspaul (dite « Bible des écrivains », la *Genèse* ou « Premiers » est traduite par Frédéric Boyer et Jean L'Hour), pour sa part, traduit aussi par le verbe « brouiller », et commente en note : « Babel. L'étymologie de Babel par recours au verbe *balal* "brouiller,

un des pouvoirs conférés à Adam par Dieu[156]. Jacques Derrida fait du problème de la nomination de la tour l'enjeu de ce récit de la *Genèse* :

> Babel, nous le recevons aujourd'hui comme un nom propre. Certes, mais nom propre de quoi, et de qui? Parfois d'un texte narratif racontant une histoire (mythique, symbolique, allégorique, peu importe pour l'instant), d'une histoire dans laquelle le nom propre, qui alors n'est plus le titre du récit, nomme une tour ou une ville, mais une tour ou une ville qui reçoivent leur nom d'un événement au cours duquel YHWH « clame son nom »[157].

Le problème posé par Derrida – si difficile à traduire, par exemple en anglais – sera de faire voir que le nom de Babel est aussi le nom de Dieu (ce à quoi ou à qui réfère le possessif « son » dans « son nom »[158]), un nom déjà, entre le *qui* et le *quoi*, à la jointure entre le commun et le propre. Avec Babel, Dieu qui a confondu le nom

---

confondre", est fantaisiste, comme c'est souvent le cas dans les étymologies populaires. » (Notes préparées par Jean L'Hour, p. 2735.)

[156] *Genèse* 2:18-20, le récit de la possibilité de nommer que Dieu accorde à Adam se mêle à celui de la création d'Ève (qui, elle, est nommée par Dieu, mais elle pourra aider Adam dans son travail de nomination), et renvoie au dominion de l'espèce humaine sur les animaux (*Genèse* 1:28), dans la traduction de Segond : « L'Éternel Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je lui ferai une aide semblable à lui. L'Éternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'homme, pour voir comment il les appellerait, et afin que tout être vivant portât le nom [שְׁמוֹ – *shᵉmov*] que lui donnerait l'homme. Et l'homme donna des noms [שֵׁמוֹת – *shémovt*] à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs; mais, pour l'homme, il ne trouva point d'aide semblable à lui. » C'est le mythe de la langue adamique qui nominalise l'Autre animal, mais n'inclut pas, j'y reviendrai, le fait de se nommer soi-même.

[157] Jacques Derrida, « Des tours de Babel », dans *Psyché, loc. cit.*, p. 208. Notons que la plupart des traductions de ce passage du mythe ne pose pas le même problème du possessif.

[158] La traduction du texte de Derrida par Joseph F. Graham, le directeur de la publication dans laquelle sera publié la première fois « Des tours de Babel », traduit le passage de Chouraqui par « Over which he proclaims his name : Bavel, Confusion », annulant l'équivoque du possessif (« Des Tours de Babel », trad. Joseph F. Graham, dans *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 170). Lorsque Kathleen Davis résumera le problème pour un public anglophone, elle retraduira Chouraqui en incluant la doublure *his/its* dans le passage (*Deconstruction and Translation*, Manchester, St. Jerome Publishing, 2001, p. 11).

propre et le nom commun (Babel, *balal*) fait des jeux de mots, il fait de la poésie de telle manière que le texte ne peut pas être traduit dans son intégralité. Une part intraduisible se met au jour :

> Cette histoire raconte, entre autres choses, l'origine de la confusion des langues, la multiplicité irréductible des idiomes, la tâche nécessaire et impossible de la traduction, sa nécessité *comme* impossibilité. [...] Et dans cette traduction, le nom propre garde une destinée singulière puisqu'il n'est pas traduit dans son apparition de nom propre. Or un nom propre en tant que tel reste toujours intraduisible, fait à partir duquel on peut considérer qu'il n'appartient pas rigoureusement, au même titre que les autres mots, à la langue, au système de la langue, qu'elle soit traduite ou traduisante[159].

Je m'arrête ici sur cette question de la déconstruction de la tour de Babel par Dieu[160] pour continuer le problème de cette intraduisibilité du nom propre évoquée par Derrida, ce qui devait être l'enjeu de cette section sur Babel. Il y a un autre passage du récit où la question de la nomination est importante, ce passage ne fait pas l'objet d'un examen aussi minutieux par Derrida que le dernier verset.

---

[159] Jacques Derrida, « Des tours de Babel », *op. cit.*, p. 208.

[160] Car c'est bien Dieu qui se fait poète ici. Sans alourdir le commentaire inutilement, notons quand même que par cette indécidabilité de la nomination à travers le nom propre/commun Babel, Dieu *déconstruit* la tour, qui est aussi la tour du langage, la tour *comme* langage. Le nom « Babel », qui devient le nom de Dieu, est aussi l'autre nom de la « déconstruction ». En définitive, Dieu performe cette indécidabilité, et par là montre que le langage n'est pas seulement « pragmatique ». C'est l'usage du langage comme langage utilitaire qui avait permis aux hommes de construire la tour, le prix à payer de cet usage, c'est la division entre le langage et le monde, la fin de la « langue adamique » univoque. Seule une parole poétique, celle prononcée par Dieu dans cette nomination, peut réajuster à nouveau le langage et le monde, mais cette performance n'est jamais entièrement accomplie. Au contraire, la performance *montre* l'impossibilité d'un accord pérenne. Le langage non-utilitaire – la performance poétique – n'est pas défectif, il *montre* l'essentielle défectivité du langage utilitaire qui ne peut entièrement arrimer langage et monde. Contrairement à Roman Jakobson (« Aspects linguistiques de la traduction », *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, 1986) sur lequel je reviendrai dans la thèse, et particulièrement en conclusion, la poésie n'a pas pour conséquence l'intraduisibilité, non, c'est *parce qu'il y a de l'intraduisible* que la poésie est nécessaire.

Il s'agit du quatrième verset déjà cité, mais que je cite à nouveau, cette fois dans plusieurs langues :

Texte hébreu massorétique :	וְנַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם פֶּן־נָפוּץ עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ *v^{e}na'aseh-lanu shém pen-nafutz 'al-p^{e}nei khol-ha'aretz*
Septante :	καὶ ποιήσωμεν ἑαυτοῖς ὄνομα πρὸ τοῦ διασπαρῆναι ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς
Vulgate de saint Jérôme :	et celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras
Martin Luther (1545) :	daß wir uns einen Namen machen! denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder.
Bible du roi Jacques (1611) :	and let vs make vs a name, lest we be scattered abroad vpon the face of the whole earth.
Jean Calvin (1669) :	et faisons-nous une réputation, de peur que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre.
L.-I. Lemaistre de Sacy (1759) :	et rendons notre nom célèbre avant que nous nous dispersions par toute la terre.
Louis Segond (1874) :	et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la face de toute la terre.
Bible du Rabbinat (1899) :	faisons-nous un établissement durable, pour ne pas nous disperser sur toute la face de la terre.
TOB (1975-1976) :	Faisons-nous nous un nom afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre.

Henri Meschonnic (1985) :	et faisons-nous un nom Sinon nous nous disperserons sur la surface de toute la terre
André Chouraqui (1987) :	faisons-nous un nom Afin de ne pas être dispersés sur les faces de toute la terre.
Bible des écrivains (2001) :	Faisons-nous un nom et nous ne serons jamais dispersés sur toute la terre

Des traductions consultées, *shem* (שֵׁם) est généralement traduit par « nom » (en grec « ὄνομα », en latin « nomen », en allemand « Namen », en anglais « name »), sauf pour Calvin qui traduit par « réputation », mais c'est au sens de « renommé » ou de « nom célèbre », et la Bible du Rabbinat, sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, qui traduit par « établissement ». Si le sens premier de *shem* est « nom », il peut aussi posséder des sens dérivés : « réputation », « célébrité », « gloire », il peut aussi désigner Dieu comme « le Nom », et finalement référer à un « mémorial » ou un « monument » (si on accepte ce sens dans le verset, il est conforme au verbe « faire », עָשָׂה, *'asah*, comme l'indique le verset biblique, il n'est toutefois pas le même que « construire », בָּנָה, *banah*, aussi présent dans le même verset pour désigner l'acte de construction de la tour). À cet égard, le grec de la Septante rend le verbe *'asah* par le verbe ποιέω à l'aoriste subjonctif, c'est-à-dire dans un parfait sans temporalité, à la première personne du pluriel : le verbe peut signifier « faire, créer, produire, fabriquer, exécuter, confectionner », aussi « agir », « engendrer » et « composer un poème ». Le latin de saint Jérôme est le seul à modifier le verbe pour le rendre par le verbe *celebro*, « fêter, célébrer, glorifier, honorer », mais dont les significations premières sont « fréquenter, visiter en foule, aller souvent », mais aussi « répéter, pratiquer, faire une activité commune », et dont la racine, *celeber*, désigne la répétition ou la fréquence. On *se*

fait un nom, c'est-à-dire qu'on se le produit pour soi, on se le crée et en le créant, se le donne, au moment même qu'on fait de ce nom même une *celebritas*, un lieu de fréquentation – par une foule – et un moment à répéter – de manière régulière.

L'interdit babélien pourrait s'entendre ici comme celui de la volonté des hommes à imiter Dieu : après avoir atteint le ciel avec la tour, se donner un nom pour célébrer l'exploit – et ce nom, est « le » nom, y compris le « nom de Dieu » qui n'en a pas[161]. Plus simplement, il peut aussi se voir comme la condition d'être du « nom » qui provient toujours de l'Autre – des parents, de l'héritage familial, ou encore de la collectivité à laquelle on appartient. Pour revenir au problème susmentionné, celui de la bibliothèque civilisationnelle dans laquelle s'inscrit une œuvre littéraire ou philosophique, le « nom » de l'œuvre est aussi donné par l'Autre et cet Autre est le fait, c'est ce que je suggérerais, de la réception et de la traduction. À cet égard, philosophie et sociologie, bien que de manière différente, pourraient voir le problème sous un œil tout de même assez semblable. Le fait est, et je le présenterai plus en détails dans les prochains chapitres, le nom d'un auteur se construit par la réception et la traduction, c'est-à-dire par fréquentation de la foule des lecteurs et la régularité de la répétition par la lecture. Pour reprendre la distinction de Jean-Pierre Couture énoncée plus haut, si la philosophie a tendance à être essentialiste lorsqu'elle parle des auteurs – et Gilles Deleuze, héritier du regard idiosyncrasique d'un Martial Gueroult, est *par excellence* un lecteur essentialiste quant à l'histoire de la philosophie –, ou encore pour certaines études

---

161 À travers la narration de l'Ancien Testament se présentent plusieurs « noms » de Dieu à partir desquels, notamment mais pas seulement, l'hypothèse documentaire suppose plusieurs scripteurs du texte à différentes époques : élohiste, yahviste, etc. Le « scripteur » yahviste, par exemple, n'utilise que le nom imprononçable de Dieu avec le Tétragramme (YHWH). Donner un nom, c'est aussi prétendre à un pouvoir sur la chose nommée, le monothéisme de l'Ancien Testament empêche en quelque sorte de réellement nommer le Tout Autre qu'est Dieu. (Sur la question du nom de Dieu, voir notamment Gérard Pommier, *Le nom propre. Fonctions logiques et inconscientes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 9-29.)

sociologiques – notamment bourdieusiennes, par exemple celle de Michèle Lamont sur Derrida – pour lesquelles les auteurs sont les stratèges de leurs propres réceptions, dans les deux cas, l'auteur ne peut être considéré comme tel qu'à condition d'un *retour* à travers la lecture de l'Autre, celle de la performance de la réception ou de l'analyse en second de cette même réception[162].

Toutefois, que l'auteur soit pris pour *qui* il est ou *ce qu'*il apporte, ce qui détermine les lieux de ses ouvrages sur l'étagère de la bibliothèque, c'est toujours ce qui compte. Le mot hébreu *shem*, rappelons-le, peut se comprendre au moins de deux manières différentes et, plus encore, dans une troisième que je garde en réserve :

---

[162] Dans le cas de Deleuze, je pense notamment à ce commentaire sur Platon publié dans un entretien : « À la question : y a-t-il un progrès en philosophie? il faut répondre un peu comme Robbe-Grillet pour le roman : il n'y a aucune raison de faire de la philosophie comme Platon en a fait, non pas parce que nous dépassons Platon, mais au contraire parce que Platon n'est pas dépassable, et qu'il n'y a aucun intérêt à recommencer ce qu'il a fait pour toujours. Nous n'avons qu'une alternative : ou bien l'histoire de la philosophie, ou bien des greffes de Platon pour des problèmes qui ne sont plus platoniciens. » (« Entretien avec Raymond Bellour et François Ewald », dans le *Magazine littéraire*, nº 257, septembre 1988, repris dans *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 203.) Deleuze distingue philosophie et histoire de la philosophie – l'histoire de la philosophie étant en quelque sorte une préparation à la philosophie comme création de concepts. Faire de l'histoire de la philosophie, c'est repérer les problèmes auxquels répondent les concepts. Ces problèmes n'étant pas toujours donnés par les philosophes, l'histoire de la philosophie est une forme d'enquête sur les conditions de possibilité d'émergence des concepts, mais toujours immanentes au texte, selon les préceptes internalistes de Gueroult. Dans *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, un long entretien avec Claire Parnet, Deleuze affirme, dans « H comme histoire de la philosophie » : « Bien sûr, on peut être platonicien, on peut être leibnizien, aujourd'hui encore en 1989, on peut tout ça, on peut être kantien, ça veut dire quoi? Ça veut dire que l'on estime que certains, pas de tous, sans doute, que certains problèmes posés par Platon restent valables au prix de certaines transformations. À ce moment-là, on est platonicien, et on a encore usage des concepts platoniciens. Si on pose des problèmes d'une tout autre nature – à mon avis, il n'y a pas de cas où il n'y a pas parmi les grands philosophes, un ou plusieurs grands philosophes qui ont quelque chose à nous dire à propos des problèmes transformés d'aujourd'hui. Mais faire de la philosophie, c'est créer de nouveaux concepts en fonction des problèmes qui se posent aujourd'hui. » (Pierre-André Boutang [réal.], *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Arte, 1996 [tourné en 1989].) Si Platon est à la fois indépassable mais que l'on peut toujours être platonicien aujourd'hui, c'est parce qu'il est toujours possible de *revenir* à Platon. C'est l'événement du retour qui fait en sorte que Platon est Platon, et qu'il est indépassable. On verra bientôt, dans le prochain chapitre, que la constitution par la lecture d'un auteur est tout autant une pratique sociale d'usages des textes en sciences humaines et sociales.

shem peut se traduire à la fois comme « nom propre » et comme « nom commun ». Dans le quatrième verset, les hommes construisant la tour de Babel ont-ils voulu se faire un nom propre (un nom de nation? un nom de peuple?) ou encore un nom commun (universaliser leur particularité? se donner le nom d'« humanité »? par exemple)? Cela demeure indécidable – en français[163]. Or, Derrida indiquait en quelque sorte la voie lorsqu'il demandait si Babel devait se traduire comme nom propre, mais de quoi ou de qui? Car entre le nom propre et le nom commun s'articulent les questions du *qui* ou du *quoi* de l'œuvre : étudier une traduction, c'est aussi se demander si la traductrice a traduit *quelque chose* ou *quelqu'un*, le sujet d'un texte ou son objet[164].

---

[163] En anglais, l'opposition entre « nom propre » et « nom commun » est généralement rendue par *name* et *noun*.

[164] Même si Derrida n'a pas spécifiquement posé le problème de la traduction en termes d'une indécidabilité entre le *qui* et le *quoi*, on retrouve à de nombreuses reprises dans son œuvre cette question. Dans son séminaire sur le parjure et le pardon (à l'École des hautes études en sciences sociales, 1997-1999), par exemple, il formule ses premières questions ainsi : « Nous aurons plus d'une fois affaire aux effets d'une question préalable, antérieure à celle-ci, et qui est la question : "qui" ou "quoi"? Pardonne-t-on *à quelqu'un* [...], pardonne-t-on *à quelqu'un* ou pardonne-t-on *quelque chose à quelqu'un*, à quelqu'un qui, de quelque façon, ne se confond jamais totalement avec la faute et le moment de la faute passée, ni même avec le passé en général. Cette question – "qui" ou "quoi"? – ne cessera, sous de nombreuses formes, de revenir hanter le langage du pardon. » (*Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Éditions Galilée, 2012, p. 15.) À ma connaissance, c'est dans son séminaire *Politiques de l'amitié* (à l'École des hautes études en sciences sociales, 1988-1991) que Derrida introduit aussi manifestement cette doublure dans la question, précisément dans une discussion sur la « grammaire des questions » chez Aristote (*Éthique à Eudème*, 1234b, 18 et suiv.) qui fait référence au *Lysis* de Platon (214-216) : « Aristote n'est-il pas le premier, en effet, dans la tradition maïeutique du *Lysis*, certes (*Lysis è peri philías*) mais au-delà de lui, en lui donnant une forme directement théorique, ontologique et phénoménologique, à poser la question de l'amitié (*peri philías*), de savoir *ce qu'*elle *est* (*tí esti*), *quelle* et *comment* elle est (*poîón ti*), et surtout si elle se dit en un ou en plusieurs sens (*monakhôs légetai è pleonakhôs*)? Il est vrai qu'au beau milieu de cette série de questions, entre celle de l'être ou l'être-tel de l'amitié et celle de la plurivocité possible d'un dire de l'amitié, il y a la question elle-même terriblement équivoque : *kai tís o phílos*. Elle demande *ce qu'*est l'ami mais elle demande aussi *qui* est l'ami. Cette hésitation de la langue entre le *quoi* et le *qui* ne semble pas faire trembler Aristote, comme si c'était au fond une seule et même interrogation, comme si l'une enveloppait l'autre, et comme si la question "qui?" devait se plier d'avance à la question ontologique du "quoi?", du "qu'est-ce que c'est?". » (*Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994,

Lorsqu'il s'agit de catégoriser un texte, selon sa discipline (ce dont il parle), son genre ou architextualité (comment il en parle) ou encore celui ou celle qui en parle (le sujet du discours), l'importance relative de ces éléments déterminent à la fois le lieu du livre dans la bibliothèque, mais également l'organisation du savoir dans laquelle la lectrice se trouve, son expérience phénoménale des auteurs et, d'avance, le choix qu'elle fera de tel ou tel livre qu'elle empruntera, la proximité des auteurs ou des sujets abordés demeurant encore important. La traductrice, dans son désir de traduire, est aussi déterminée par ces facteurs, tout comme l'est la commande de la maison d'édition pour tel ou tel livre, à tel ou tel moment propice pour la vente, avec tel ou tel spécialiste qui pourra le préfacer pour lui donner une valeur[165]. Bref, il importe toujours *qui parle* – ou plutôt, se questionner pourquoi il importe toujours *qui parle* et *qui dit qu'il importe qui parle* est un des objectifs de la thèse[166]. Or le *qui* ou le *quoi* ne sont pas *équivalents*. La

---

p. 22.) La question du *quoi?* est fondamentale en philosophie depuis Socrate (τί ἐστι) qui, dans le texte platonicien, amène toujours ses interlocuteurs à questionner l'essence des concepts; la question du *qui?*, d'abord sophistique (avec Hippias), est plus tardive. Selon Gilles Deleuze, c'est Friedrich Nietzsche le véritable introducteur moderne de cette question en philosophie : « La question : "Qui?", selon Nietzsche, signifie ceci : une chose étant considérée, quelles sont les forces qui s'en emparent, quelle est la volonté qui la possède? Qui s'exprime, se manifeste, et même se cache en elle? Nous ne sommes conduits à l'essence que par la question : Qui? Car l'*essence est seulement le sens et la valeur de la chose*; l'essence est déterminée par les forces en affinité avec la chose et par la volonté en affinité avec ces forces. » (Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 87.) Les pronoms interrogatifs *qui?* ou *quoi?* dépendent aussi de toute une grammaire accusative de l'indo-européen qui, contre la syntaxe ergative, s'articule à partir du sujet autour duquel tournent les prédicats. Il est intéressant de noter que les deux peuvent s'interpréter comme des pronoms relatifs articulant la possibilité de la récursivité dans une phrase (en français, le *quoi?* sous la forme *que* ou *ce que*). Le *qui?* possède quant à lui des spécificités propres, il est, à bien des égards, plus « exclusif » et se présente sous différentes formes, dépendamment des langues il est vrai (en anglais, la distinction *who* et *whom*, de plus en plus rare; en allemand, les *wer*, *wen*, *wem*, etc.); dans ces langues, *qui?* est le seul pronom qui peut s'ajuster aux déclinaisons et ainsi se modifier en fonction du verbe.

[165] Sur les relations entre la traductrice, la maison d'édition, le préfacier d'une œuvre, c'est-à-dire tous les agents compris dans le processus de la traduction, on pourra lire Pierre Bourdieu, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 145, 2002/5, p. 3-8.

[166] Je fais référence à la phrase de Beckett « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit, qu'importe qui parle », citée dans par Michel Foucault au début de sa conférence « Qu'est-ce qu'un auteur? »,

constitution phylogénétique et ontogénétique du sujet supposé savoir dans la Modernité occidentale se formule comme un transfert : dans l'ordre des raisons du point de vue du sujet scripteur, on commence sa carrière en montrant que l'on sait *quelque chose*, ensuite en se montrant comme *quelqu'un* qui sait *quelque chose*, mais du point de vue du sujet lecteur (ou étudiant, ou commentateur), on commence par lire-étudier-commenter des auteurs pour ensuite, potentiellement, en devenir un à part entière[167]. Faire carrière dans l'académie, c'est *se faire un nom*[168], c'est-à-dire *re-tourner (à) Babel*. S'articulent ainsi non pas deux, mais trois possibilités du rapport au « nom » : *shem* pouvait se traduire en nom commun comme il pouvait l'être en nom propre, la troisième possibilité est de le prendre *comme nom propre* et ainsi le rendre intraductible[169]. L'interdit

---

republiée dans *Dits et écrits, 1954-1988. Tome 1 : 1954-1969*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 792.

[167] C'est ce qu'indiquait Gilles Deleuze en 1989 dans *L'Abécédaire* : les grands peintres commencent avec les portraits avant de pouvoir attaquer directement la couleur; les philosophes commencent avec l'histoire de la philosophie avant de pouvoir créer leurs propres concepts. Ce qu'il disait de l'histoire de la philosophie en 1972 dans sa lettre à Michel Cressole, au sortir de sa « phase » historienne diffère toutefois radicalement : « Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c'est l'Œdipe proprement philosophique : "Tu ne vas quand même pas oser parler en ton nom tant que tu n'auras pas lu ceci et cela, et cela sur ceci, et ceci sur cela." Dans ma génération, beaucoup ne s'en sont pas tirés, d'autres oui, en inventant leurs propres méthodes et de nouvelles règles, un nouveau ton. » (« Lettre à un critique sévère », dans Michel Cressole, *Deleuze*, Paris, Éditions universitaires, 1972, repris dans *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 14.)

[168] Mon mémoire de maîtrise en science politique, sur la question de l'éthique du commentaire chez Gilles Deleuze, allait dans ce sens. Le problème des questions *qui* et *quoi* est mentionné dès la première page : René Lemieux, *Lecture de Deleuze. Essai sur la pensée éthique chez Gilles Deleuze*, mémoire de maîtrise sous la direction de Lawrence Olivier, Montréal : Département de science politique de l'UQAM, 2007.

[169] J'emploie ici « intraductible » ici de manière différente de l'« intraduisibilité » de Jacques Derrida ou encore de Barbara Cassin (pour qui c'est le fondement de l'entreprise du *Vocabulaire européen des philosophies*, aussi appelé *Dictionnaire des intraduisibles*, Le Robert/Éditions du Seuil, 2004). Par ce mot, je réfère simplement à un phénomène de traduction où un mot, et spécifiquement un concept, compris dans ses rapports avec un auteur particulier et une langue particulière, est emprunté tel quel. Je présenterai dans les chapitres 3 et 4 quelques exemples de

babélien du quatrième verset se formulerait donc ainsi : « Ne vous faites pas Shem. »[170]

L'intraductible est un moment dans le discours traduit où la commensurabilité s'abolit et où s'affirme une valeur absolue dans l'échange entre les langues. Il s'agit aussi de voir, dans la thèse, comment peut s'articuler ce phénomène somme toute assez contemporain, à partir de trois composantes : le concept, la langue et l'auteur. Pour le moment, j'indique seulement l'hypothèse préliminaire à cette réflexion sur la traduction qui pourrait se formuler ainsi : étudier l'histoire de la traduction d'un auteur, c'est étudier les conditions de possibilité de l'émergence de la donnée « auteur » dans l'équation de la traduction. Ce qui signifie : on ne traduit d'abord pas un auteur, on traduit premièrement *quelque chose* chez un auteur. Comment la donnée « auteur » peut-elle prendre *la place qui lui revient*, si ou lorsqu'une telle conception existe? Cette question appelle à une réflexion sur l'histoire de la traduction d'un auteur, et je tenterai dans la prochaine section, à

---

cette « intraductibilité » du texte derridien qui n'est ni homogène entre les langues, ni constantes dans le rythme de l'importation de sa pensée dans les langues étrangères.

[170] J'avoue ne pas pouvoir donner toutes les conséquences théologiques d'une telle interprétation. Je constate seulement que les « noms » attribués à la descendance abrahamique tels qu'ils se donnent dans la Torah et dans la culture judaïque se formulent selon les générations successives, sans jamais être définitifs. L'histoire des noms c'est l'histoire du peuple, une histoire qui ne se termine pas (à ce propos, on pourra consulter Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 119-121, ou encore un chapitre de *La Tora expliqués aux enfants*, Paris, Éditions du Seuil, 2009, p. 95-105). Lorsque Dieu se présente à Moïse pour la première fois, il se fait connaître en donnant des noms : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (*Exode* 3:6), c'est-à-dire le Dieu des générations. Il me semble que l'accumulation des noms ici vient empêcher qu'*un seul* nom définitif puisse être donné, comme si lorsqu'un nom propre particulier se fixait, la tradition comme renouvellement des générations cessait.

partir de la notion de « critique des traductions » d'Antoine Berman, de compléter l'hypothèse de la thèse sur ce problème.

4. La critique des traductions et le concept de « retraduction »

Trop souvent depuis le début de la Modernité, à chaque fois que s'est posée la question de la traduction en littérature, elle l'a toujours été sous le jugement d'une tare originaire – sa *secondarité*[171]. Antoine Berman a cherché à *redignifier* la

---

[171] Par « Modernité », je fais référence tout simplement à la période historique dont on situe l'origine généralement avec la prise de Constantinople par les troupes turques de Mehmed II le 29 mai 1453 qui poussa plusieurs intellectuels byzantins hellénophones à fuir la ville pour se réfugier en Occident, ce qui représente, dans l'imaginaire européen, le début de l'humanisme avec l'introduction des textes originaux grecs sans leurs commentaires et leurs traductions. D'autres historiens vont situer le début de la modernité avec la « découverte » par Christophe Colomb de l'Amérique quelques années plus tard en 1492, moteur d'un nouveau relativisme pour l'Europe. Il est certainement vrai que ceux qui tentent une délimitation de la pensée en « époques » situent différemment l'origine d'une modernité. Leo Strauss la place dans la rupture produite dans la pensée par Machiavel (1469-1527), continuée par Hobbes (1588-1679), où la philosophie politique s'intéressera désormais à la pratique actuelle de la politique plutôt qu'à ce qu'elle devrait être (il s'agit de la « première vague » de la Modernité, dans « The Three Waves of Modernity », dans *Political Philosophy : Six Essays*, édité par Hilail Gildin, Indianapolis/New York : Bobbs Merrill/Pegasus, 1975; voir aussi, sur la « transformation de la théorie en pratique politique », le commentateur de Strauss, Michel-Pierre Edmond, *Philosophie politique*, Paris, Masson et C^ie^ éditeurs, 1972). La sociologue Michel Freitag situe plutôt l'introduction épistémologique de la modernité (qu'il définit comme le passage d'un mode de reproduction sociale « culturel-symbolique » à un mode de reproduction « polico-institutionnel », en rupture avec les sociétés « traditionnelles ») chez René Descartes (1596-1650), quoiqu'il demeure encore « pré-moderne » eu égard à une réflexion sur les aprioris, par exemple chez Emmanuel Kant (1724-1804) (sur Descartes, voir notamment la section « L'unité de la société comme mode originel et problématique de toute unité ontologique (ou de la précarité du sujet et de l'objet dans l'histoire) », dans *Dialectique et société*, tome II : « Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société », Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1986). C'est avec Kant que Michel Foucault, pour sa part, place l'origine de la « philosophie moderne », c'est-à-dire dans l'*Aufklärung* de la fin du XVIII^e^ siècle (« Qu'est-ce que les Lumières? », leçon prononcée en janvier 1983, publiée en mai 1984 dans le *Magazine littéraire*, n^o^ 207, republié dans *Dits et écrits, tome 4 : 1980-1988*, 1994, p. 688). On pourrait résumer la problématique ainsi : « Modernité » désigne toujours une rupture, peu importe les auteurs qui tente d'en circonscrire les limites. En d'autres

traduction, lui redonner son « droit de cité ». Une des tâches de la « traductologie », la critique des traductions, a été celle de donner une voix à la traduction conçue comme production culturelle légitime. Si pour la critique française, disait Berman, la traduction est un genre « vulgaire », du point de vue de la présente thèse, qui est plus proche des sciences sociales, la traduction est un

---

termes, on pourrait comprendre le Moyen Âge comme un sentiment de différence où l'unité de l'Antiquité (et particulièrement des Grecs) devient pensable, mais la rupture de la Modernité vient rendre conscients aux sujets historiques leur situation, c'est-à-dire que la rupture est vécu *comme telle* et est, à bien des égards, voulue, désirée. La Modernité devient donc non seulement une distinction entre deux époques, mais le lieu temporel où la conscience de soi de l'époque est perçue de manière problématique (y compris dans une volonté de « revenir en arrière »). Étymologiquement, le terme « moderne » (qui précède « modernité »), est introduit en français au XIVe siècle du latin, il se compose de *modo*, « justement, seulement, naguère, peu après », et *hodie*, « d'aujourd'hui », pour parler des hommes d'aujourd'hui en opposition aux Anciens (voir Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue* française, tome 3, Paris, Le Robert, 2006, p. 2261). Son usage qui servait d'abord à désigner les « hommes d'aujourd'hui » a sans doute été popularisé par la « querelle des Anciens (ou des Classiques) et des Modernes » (les premiers menés par Nicolas Boileau, les seconds par Charles Perrault) à la fin du XVIIe siècle; être « partisan des Modernes » signifiait entériner la rupture d'avec l'ancien monde (qui se reproduisait par l'imitation) au profit de ceux qui écrivaient dans le style d'aujourd'hui. Pourtant, c'était déjà là un regard après coup sur des auteurs qui débattaient avant eux (notamment les querelles instiguées par les poètes de la Pléiade, au XVIe siècle, qui représentent déjà un avant-goût de la querelle entre les Anciens et les Modernes). Quoiqu'il en soit, le XVe siècle dans lequel je veux situer l'origine de la Modernité voit apparaître un changement au niveau de la division textuelle du travail entre la commentatrice et la traductrice (c'est aussi la période, avec Dolet, où ce dernier terme se fixera en français; un peu plus tard en allemand, avec « *Übersetzer* » qui éliminera « *Dolmetscher* » devenu simplement l'« interprète », notamment avec les Romantiques comme Schleiermacher). Avant la Modernité, « commentaire » et « traduction » allaient de pair : traduire un texte se voulait une amélioration de son contenu pour les adapter aux temps de celui qui traduisait. Pour employer l'expression de Jean Delisle, au Moyen Âge, le texte est une « matière première » (« Traducteurs médiévaux, traductrices féministes : une même éthique de la traduction? », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, nº 1, 1993, p. 205); Delisle cite également Jacques Monfrin : « Il semble bien qu'on ait rarement eu, avant la fin du Moyen-Âge, le souci historique et philologique de laisser ou de retrouver l'œuvre d'un auteur sous la forme exacte que celui-ci avait voulu lui donner. Suivant une idée généralement répandue, tout écrit destiné à instruire est perfectible et du moment qu'on le transcrit et qu'on le traduit, on ne voit aucune raison pour ne pas le modifier au goût du jour ou l'améliorer en le complétant à l'aide de renseignements puisés à d'autres sources. » (« Humanisme et traduction au Moyen Âge », Actes du colloque organisé par le Centre de Philologie et de Littératures romanes de l'Université de Strasbourg, publiés par Anthème Fourrier, Paris, C. H. Klincksieck, 1964.) Le texte dans la Modernité est fermé, et le sceau de cette fermeture est la signature de l'auteur (en histoire de l'art, par exemple, la signature apparaît à la Renaissance, c'est elle ce qui désormais donne sa valeur à l'œuvre). Il s'agit dès lors, à partir de ce constat, de se demander si la « Modernité » doit se penser en termes d'origine à situer ou plutôt dans une finalité dans l'identité du complexe « concept-auteur-langue » toujours inachevé.

impensé – non seulement on ne la voit pas comme objet d'analyse, mais plus encore on l'*utilise* sans s'en rendre compte.

Si on veut continuer la réflexion entamée plus haut d'une histoire des « noms » en traduction, de leurs relations et de leurs pouvoirs, il nous faut une critique des traductions comme méthode d'investigation des « mots » traduits. Sans les aprioris développés ci-dessus, Antoine Berman s'est efforcé de créer une telle critique. Il ne s'agira pas ici de l'emprunter, mais au contraire de s'en servir pour l'adapter à mes propres questionnements et, à bien des égards, la critiquer sur certains de ses aspects. Une certaine définition de la critique est donnée par Berman dans son ouvrage posthume *Pour une critique des traductions : John Donne* :

> La critique, à quoi qu'elle s'applique, est depuis les Lumières travail du négatif. Mais cela ne doit pas faire oublier que, non moins essentiellement, ce travail du négatif est l'autre face d'un travail du positif. La critique est par essence positive, qu'il s'agisse de celle qui œuvre dans le domaine des productions langagières, dans celui de l'art en général ou dans d'autres domaines de l'existence humaine. Non seulement la critique est positive, mais cette positivité est sa *vérité* : une critique purement négative n'est pas une critique véritable. C'est pourquoi Friedrich Schlegel, le père fondateur de la critique moderne – pas seulement allemande –, réserve le mot de « critique » à l'analyse des œuvres de « qualité », et emploie celui de « caractéristique » pour l'étude et l'évaluation des œuvres médiocres ou mauvaises[172].

---

[172] Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris : Éditions Gallimard, 1995, p. 38.

La critique n'est pas une préciosité intellectuelle, elle provient de la nécessaire ouverture des œuvres à la lecture :

> Car ce sont ces œuvres qui appellent et autorisent quelque chose comme la critique, parce qu'elles en ont *besoin*. Elles ont besoin de la critique pour *se* communiquer, pour *se* manifester, pour *s'*accomplir et *se* perpétuer. Elles ont besoin du miroir de la critique. Certes, les mille formes paratextuelles que ce besoin suscite produisent souvent le résultat inverse : la critique éloigne, obscurcit, étouffe, à la limite tue les œuvres (on pense à ces étudiants qui ne lisent que des ouvrages sur tel livre, et jamais celui-ci). Mais quoi qu'il en soit de ce péril – et il est inévitable – *la critique est ontologiquement liée à l'œuvre*[173].

Un phénomène semblable a lieu avec la traduction. Une œuvre nécessite aussi une traduction pour sa survie : « La critique d'une traduction est donc celle d'un texte qui, lui-même, résulte d'un travail d'ordre critique. »[174] D'où l'apparent paradoxe, ou en tout cas, la mise en abyme paradoxale d'une critique des traductions (puisque la traduction *est déjà* critique) :

> Qu'il se nourrisse de livres critiques ou non pour traduire tel livre étranger, le traducteur agit en critique à tous les niveaux. Lorsque la traduction est re-traduction, elle est implicitement ou non « critique » des traductions précédentes, et cela en deux sens : elle les « révèle », au sens photographique, comme ce qu'elles sont (les traductions d'une certaine époque, d'un certain état de la littérature, de la langue, de la culture, etc.),

---

[173] *Ibid.*, p. 39.

[174] *Ibid.*, p. 41. Antoine Berman est proche d'une certaine pensée allemande qui va de Goethe à Walter Benjamin. Son premier livre, *L'épreuve de l'étranger* (sous-titré « Culture et traduction dans l'Allemagne romantique : Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin », Paris, Éditions Gallimard, 1984), a fortement contribué à la réception française des Romantiques.

> mais son existence peut aussi attester que ces traductions étaient soit déficientes, soit caduques : on a, de nouveau, la dualité d'un acte critique[175].

Le problème de Berman n'est pas identique au mien, mais sa manière de problématiser peut être envisagée de manière heuristique en tant que *théorie générale de la translation littéraire*. Comment se formulerait cette théorie générale? Berman dira, en note de bas de page :

> La *translation* littéraire n'est elle-même qu'*une* forme de *translation* parmi tout cet espace de translations qu'est l'espace occidental depuis la Grèce, comme le montrent les expressions médiévales de *translatio studii*, de *translatio imperii* – deux translations du reste liées. Toutes les *translations* sont liées et s'étayent mutuellement. Il y aurait donc lieu d'édifier une vaste histoire réfléchissante de cet espace translationnel – tâche collective de longue haleine. Et, plus radicalement, cette étude de l'espace translationnel reposerait sur *une histoire des migrations*, et une « théorie » de l'être humain comme *être-migrant* (la migration fonde la translation) et, par la même, *être-mutant* (toute migration est mutation, comme le montre le phénomène, fondamental, de la « colonie »). [...] Dans tous ces espaces, pour autant qu'il y a de l'*écrit*, la traduction – que l'on peut définir aussi comme une translation, une migration et une mutation – joue un rôle « primaire ». Il y aurait lieu de voir si chacun de ces espaces – c'est plus que probable – possède sa spécificité; et de se demander pourquoi le système translationnel occidental est devenu planétaire[176].

Repérer les « moments de translation » fait partie de la critique des traductions (tout en y participant); tout comme le sens qu'on lui attribue devient la « révélation » de l'être propre de l'œuvre étrangère à la culture réceptrice : « La

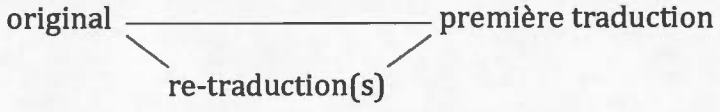
---

[175] *Ibid.*, p. 40.

[176] *Ibid.*, p. 56, n. 46.

"révélation" pleine et entière de cette œuvre est elle-même l'œuvre de la traduction, et d'elle seule. »[177]

La « révélation » bermanienne de la traduction doit toutefois être atténuée, voire abandonnée – mais il fallait sans doute passer par ce moment « théologisant » de la critique pour en montrer les conséquences épistémologiques. La principale critique qu'il faut adresser à cette conception de la traduction dans sa continuité historique est liée à un problème épistémologique de type « métonymique » : Berman prend la conséquence pour la cause. Si Berman mentionne dans *Pour une critique des traductions* que « toute première traduction appelle une retraduction » qui la dépassera[178], ses intuitions sur la « retraduction » conçue comme espace était déjà présente dès son séminaire au Collège international de philosophie de 1984, publié dans *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Dans ce livre, Berman donne une définition de la retraduction comme « espace » qui n'est pas simplement le fait de *retraduire* un texte (ou un auteur) déjà traduit. La première traduction est liée à l'original, mais la ou les retraduction(s) crée une relation dynamique à trois éléments :

> Celui qui re-traduit n'a plus affaire à *un* seul texte, l'original, mais à *deux*, ou plus, ce qui dessine un espace spécifique :
>
> 
>
>
> La re-traduction a lieu pour l'original et contre ses traductions existantes. Et l'on peut observer que c'est dans cet espace qu'en général la traduction a

[177] *Ibid.*, p. 57.

[178] *Ibid.*, p. 84. Berman continue : « C'est dans la retraduction, et mieux dans *les* retraductions successives ou simultanées, que se joue la traduction. »

> produit ses chefs-d'œuvre. Les premières traductions ne sont pas (et ne peuvent être) les plus grandes. Tout se passe comme si la secondarité du traduire se redoublait avec la re-traduction, la « seconde traduction » (d'une certaine manière, il n'y en a jamais une troisième, mais d'autres « secondes »). Je veux dire par là que la grande traduction est *doublement seconde* : par rapport à l'original, par rapport à la première traduction[179].

Pour Berman, la première traduction est toujours « adaptatrice » ou « parodique », elle s'intéresse d'abord au public[180]. Ce sont les traductions subséquentes qui pourront s'arracher des contraintes de la culture cible et alors être plus littérale et, par cela même, se rapprocher de l'original. Si les retraductions sont nécessaires, c'est parce que, contrairement à l'original qui *reste jeune*, les traductions ont tendances à vieillir, elles sont soumises au *temps*. Les traductions auxquelles s'intéresse Berman, les traductions de la « lettre », sont toutefois des traductions qui, elles aussi, ne vieillissent pas, elles « perdurent à l'égal des originaux et [...], parfois, gardent plus d'éclat que ceux-ci »[181].

---

[179] Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 105.

[180] Dans un numéro de la revue *Palimpsestes* consacré à la retraduction, son directeur écrit en présentation : « La première traduction procède souvent – a souvent procédé – à une naturalisation de l'œuvre étrangère; elle tend à réduire l'altérité de cette œuvre afin de mieux l'intégrer à une culture autre. Elle s'apparente fréquemment – s'est fréquemment apparentée – à l'adaptation en ce qu'elle est peu respectueuse des formes textuelles de l'original. La première traduction vise généralement à acclimater l'œuvre étrangère en la soumettant à des impératifs socio-culturels qui privilégient le destinataire de l'œuvre traduite. » (Paul Bensimon, « Présentation » du numéro « Retraduire », *Palimpsestes*, nº 4, Publications de la Sorbonne nouvelle, 1990, p. ix.)

[181] Antoine Berman, « La retraduction comme espace de la traduction », *Palimpsestes*, nº 4, Publications de la Sorbonne nouvelle, 1990, p. 2. Berman mentionne quelques traductions qui sont, pour lui, des retraductions exceptionnelles : « La *Vulgate* de saint Jérôme, la Bible de Luther, l'*Authorized Version* sont de grandes traductions. Mais aussi le Plutarque d'Amyot, les *Mille et une nuits* de Galland, le Shakespeare de Schlegel, l'*Antigone* de Hölderlin, le *Don Quichotte* de Tieck, le

Comment expliquer ce caractère encore « jeune » de ces traductions? Selon Berman, la traduction comme produit qui peut « vieillir », contrairement à un original, se constitue dans une *défaillance*, mais le caractère défaillant est toujours plus grand dans les premières traductions :

> Tout se passe comme si les forces anti-traductives qui provoquent la « défaillance » étaient, ici, toute puissantes. Si la défaillance, c'est-à-dire simultanément l'incapacité de traduire et la résistance au traduire, affecte tout acte de traduction, il y a néanmoins une temporalité de cet acte (temporalité aussi bien psychologique que culturelle et linguistique) qui fait que c'est en son début (dans la première traduction) que la défaillance est à son comble. La retraduction surgit de la nécessité non certes de supprimer, mais au moins de réduire la défaillance originelle[182].

La grande traduction, pour sa part, ne peut surgir que dans un temps particulier, celui du *kairos*, c'est-à-dire le moment favorable :

> Le moment favorable est celui où se trouve brusquement et imprévisiblement (mais non sans raisons) « suspendue » la résistance qui engendre la défaillance, l'incapacité de « bien » traduire une œuvre. [...] À un moment donné, il devient « enfin » possible de traduire une œuvre. Après maintes introductions érudites, scolaires, maintes adaptations, il devient possible d'inscrire la signification d'une œuvre dans notre espace langagier. Cela arrive avec un grand traducteur, qui se définit par le règne en lui de la *pulsion traduisante*, laquelle n'est pas le simple désir de traduire. [...] Et ces individus [les grands traducteurs] n'apparaissent que quand, par ailleurs, le temps de la traduction d'une œuvre est venu, ou revenu. Ce temps (re)vient

---

Paradis perdu de Milton par Châteaubriand, le Poe de Baudelaire, le Baudelaire de Stefan George : voilà une liste, nullement exhaustive, de grandes traductions. Qui ne vieillissent pas. » (*Ibid.*)

[182] *Ibid.*, p. 5.

> lorsque, pour une culture, la traduction d'une œuvre devient vitale pour son être et son histoire[183].

Apprécier le perfectionnement de la traduction dans le temps comme le fait Berman, c'est-à-dire juger une « première » traduction comme « défaillante », nécessite de concevoir le jugement sur la traduction comme un *jugement dernier*. Ce n'est qu'après coup, lorsqu'est apparu la « véritable » traduction, qu'un tel jugement est possible. Or la posture bermanienne des « grandes retraductions » faites par des « grands traducteurs » (tous masculins, semble-t-il), une fois qu'est déplacé l'angle d'approche, plus sociologique, ne passe pas l'épreuve épistémologique. D'abord, les « grandes retraductions » mentionnées par Berman sont souvent le produit d'une époque particulière dans laquelle les conditions d'une sédimentation étaient présentes, un état de la question esthétique ou linguistique favorable à l'accueil d'une nouveauté, et une légitimation de certains acteurs particuliers. La *Vulgate* de saint Jérôme, tant décriée à l'époque (notamment par saint Augustin) nécessitera sa canonisation par l'Église avant d'être reconnue comme la version officielle du christianisme occidental, tout comme la traduction de la Bible par Martin Luther nécessitait, cette fois, l'invention de l'imprimerie par Gutenberg. La traduction de saint Jérôme avait besoin d'une institution légitimante au moins autant que Luther légitimera l'institution de la Réforme avec sa traduction. Jacques Amyot est impensable sans le mouvement humaniste de la Renaissance française, et le projet culturel de Wilhelm Schlegel continué par Ludwig Tieck retraduisant Shakespeare contre les traductions *à la française* de Christoph Wieland et Johann Eschenburg est porté par le mouvement nationaliste des Romantiques des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Et pour ce qui est de Charles Baudelaire traduisant Edgar Allan Poe ou Stefan George pour

---

[183] *Ibid.*, p. 6.

le premier, leurs traductions ne nous apparaissent-elles pas particulièrement bonnes, en partie du moins, grâce au capital symbolique élevé que ces poètes possèdent encore aujourd'hui. Dans tous les cas, la « grande traduction » ne tient pas entièrement d'elle-même; elle n'est pensable qu'à partir d'un certain regard qu'on porte sur elle *a posteriori*. Le cas Hölderlin traduisant Sophocle est encore une fois exemplaire pour le rejet qu'il a eu de son vivant. « Bonnes » et « mauvaises » traduction sont des jugements relatifs à l'histoire, *faits* par l'histoire.

L'histoire importe, certes, mais il faut la voir différemment : il faut en quelque sorte l'inverser. Si des traductions nous apparaissent aujourd'hui tellement bonnes, c'est très souvent parce que des conditions sociales-politiques déterminantes étaient présentes. Le *kairos* est produit après coup, l'« origine » de la grande traduction ne peut être perçue que par la postérité. De même, les agents de la traduction à qui on accorde une telle importance dans l'histoire des retraductions, les « grands traducteurs », ne sont pas neutres, ils sont choisis. *Désirer traduire* ne suffit pas, disait Berman dans son texte sur la retraduction. En effet, il faut à tout le moins que la traductrice ait préalablement reçu un contrat, une demande, bref, qu'on lui accorde une compétence pour la traduction. Aussi banal qu'il puisse paraître, cet énoncé vient souligner l'importance qu'il faut accorder au lectorat, à commencer par la maison d'édition[184]. S'il faut penser la

[184] C'est aussi l'avis de la théorie traductologique du *Skopos* d'origine allemande, une théorie fonctionnaliste qui pose comme principe que la traductrice traduit toujours en fonction du lectorat : même la traduction la plus « sourcière » ou « forainisante », c'est-à-dire celle qui est la plus éloignée d'une adaptation pour une culture particulière, est tout autant tourné vers le public cible, tout simplement parce qu'on a accordé à la traductrice un capital symbolique particulier, parce qu'on l'a autorisé à dévier de certaines normes langagières ou stylistiques, etc. (Sur la théorie du *Skopos*, voir Anthony Pym, *Exploring Translation Theories*, New York, Routledge, 2010, p. 43-63.)

retraduction comme processus de transformation de la traduction et de la réception, alors il faut se demander comment un auteur *se fait un nom.*

Ainsi, il est maintenant possible de faire la synthèse de ce qui a été dit plus haut : un « nom » d'auteur est produit par le travail de lecture des agents des textes métatextuels : par le commentaire et la traduction. Pour reprendre le concept de retraduction de Berman, mais cette fois-ci en renversant ses présupposés : *ce n'est pas l'œuvre qui demande des retraductions; ce sont les retraductions qui ont pour effet la formation de l'œuvre.* Ce travail s'appelle « civilisation ». L'hypothèse de cette thèse peut donc être complétée comme suit : l'institution de la retraduction, à la fois comme continuation de la traduction *et* la traduction à nouveau d'un même texte, ne peut avoir lieu que si la traduction passe elle-même par une « traduction », cette fois du *quoi* au *qui.* Dans un cas comme celui de Jacques Derrida, l'intérêt est de mettre en rapport sa propre théorie qui se refuse à l'identité des concepts, et les transformations inévitables de cette théorie par la traduction.

Un auteur devient auteur que s'il est retraduit, et il est retraduit parce qu'on le voit comme un auteur. L'auteur comme signature est le passage d'un usage de l'objet du texte à son sujet, on passe de la « sociologie » à la « philosophie » (ou « la pensée », ou encore, comme je l'emploierai « les humanités »). Une signature est le signe par lequel on reconnaît qu'un auteur est sorti de sa discipline, on *retraduit* entre les disciplines et par là même on rend la signature interdisciplinaire[185]. Textuellement, dans le cas des commentaires de la réception,

---

[185] Si Jacques Derrida est retraduit, c'est par qu'il n'est plus utile à une discipline (par exemple la sémiologie, les prochains chapitres aborderont ce problème). Le phénomène est le même lorsqu'on retraduit un auteur tiré d'une discipline particulière. La retraduction arrache l'auteur de sa discipline de départ. Si on retraduit Galilée, Newton ou Darwin aujourd'hui, ce n'est pas pour

cela peut se reconnaître par l'usage qu'on fait du nom (sa fréquence, etc.), mais aussi de sa place qu'on lui accorde dans un texte (jusque dans son titre[186]).

Qu'une première traduction soit « défaillante » comme l'affirme Berman, à quoi il reconnaissait les signes ethnocentriques, hypertextuels et platonisants[187], pourrait se voir comme une « utilité » d'un texte pour une discipline particulière. La retraduction devient dès lors le moment où c'est l'auteur qui prime, sa « signature » comme un composé de son originalité, son style, son rapport particulier à la langue et ses concepts. La retraduction n'est pas le mouvement dialectique vers une « vérité » de l'œuvre, mais la conséquence de la construction d'un « tombeau ». Une œuvre mérite une retraduction qu'au moment où le texte passe du *quoi* au *qui*, assurant à l'auteur une immortalité littéraire-philosophique[188]. Cet état n'est-il le fait que de la philosophie? La question est

---

la discipline de la physique ou de la biologie (on ne lit pas les deux premiers auteurs en physique ou le dernier en biologie aujourd'hui), mais parce que ces auteurs se sont affranchis de leurs disciplines d'origine. Cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas être relus par leur discipline d'origine, mais dans ce cas-là, la lecture sera plus « utilitaire », un « retour » aux auteurs aura pour conséquence de remettre en question certaines problématiques du champ.

[186] Pour reprendre une discussion faite plus haute, il faut remarquer les auteurs présents dans un texte (par exemple dans un livre), mais aussi leurs dispositions, dans le corps du texte ou en note de bas de page. L'usage *utilitaire* d'un « nom », souvent contemporain, est surtout présent en plus petit nombre, et principalement en note de bas de page; alors qu'un auteur auquel on croit s'adresser en le commentant sera présent dans le corps du texte et répété un grand nombre de fois. Ce dernier usage n'est peut-être pas moins *utilitaire*, mais dans ce cas, c'est l'auteur commentant qui est utile à la postérité de l'auteur commenté, et pas l'inverse.

[187] C'est ainsi qu'il qualifie dans *La traduction et la lettre...* la « mauvaise » traduction : « Dans ladite figure [essentielle et régnante de la traduction occidentale], la traduction est caractérisée par trois trais. *Culturellement* parlant, elle est *ethnocentrique*. *Littérairement* parlant, elle est *hypertextuelle*. Et *philosophiquement* parlant, elle est *platonicienne*. L'essence ethnocentrique, hypertextuelle et platonicienne de la traduction recouvre et occulte une essence plus profonde, qui est simultanément *éthique*, *poétique* et *pensante*. » (Antoine Berman, *La traduction et la lettre...*, *op. cit.*, p. 26.)

[188] Ou comme me le suggérait un collègue, Simon Labrecque : « écrire, c'est creuser sa tombe ».

encore une fois mal posée : la philosophie est le nom du cimetière où le lecteur peut se recueillir auprès des morts pour leur parler. « Philosophie » ne désigne pas une discipline, c'est le nom que je donne au champ de ruines de notre civilisation livresque, et par ruines, j'entends le lieu où le passé ne passe pas, là où le passé *refait* surface dans un retour. Si « philosophie » déplaît, on pourrait parler de « pensée », comme le voulait Derrida, ou encore des « humanité ». Le nom importe peu, il s'agit de comprendre la fonction sociale de ces textes qu'on ressasse et digère, commente et critique, traduit et retraduit sans cesse.

Dans sa monstration textuelle, la traduction de la signature se reconnaîtra par une sacralisation du texte d'origine et un souci pour son *ordo mysterium*, l'ordre mystérieux de ses mots et de sa syntaxe[189]. En définitive, je pense qu'à partir d'une critique de la signature « Derrida », il sera possible de penser comment fonctionnement le jugement, c'est-à-dire la mesure par laquelle un jugement est possible en traduction. *En traduction* signifie ici que l'enjeu sera également les différentes formes par lesquels on comprend la traduction. Il s'agira, dans le prochain chapitre, de définir plus précisément cette construction et de l'appliquer particulièrement au problème de la traduction des sciences humaines et sociales. Cette problématique ne se comprend pas seulement comme l'analyse formelle de la « signature » d'un auteur, mais aussi de la légitimité des agents choisis pour

---

[189] C'est l'expression par laquelle saint Jérôme, s'adressant au sénateur Pammachius (ou Pammaque), se défend de mal traduire la Bible lorsqu'il fait du « mot à mot ». La distinction hiéronymite est devenue classique en traductologie, c'est peut-être en fait, pour plusieurs, la seule distinction qui importe : « Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. » En français : « Car pour moi, j'avoue et je déclare hautement que, dans mes traductions grecques et latines, je ne m'applique qu'à bien rendre le sens de l'auteur, sans m'attacher scrupuleusement aux paroles, excepté dans la traduction de l'Écriture sainte, qui jusque dans l'arrangement des mots renferme quelque mystère. » (« Epistola LVII ad Pammachium. De optimo genere interpretandi/ Lettre LVII à Pammachius », publiée par Benoît Matougues, Paris, Auguste Desrez, 1838.)

faire la traduction. Ainsi, la problématique est aussi sociale, car elle détermine, dans le champ de la traduction, ceux et celles qui possèderont les compétences adéquates pour traduire. Cela passe par une nouvelle réflexion nécessaire pour comprendre la traduction d'un auteur, une réflexion sur le savoir supposé du traducteur ou de la traductrice.

CHAPITRE 2

SIGNATURE ET TRADUCTION

Ce chapitre s'intéresse spécifiquement à ce que j'ai nommé la « signature » d'un auteur en sciences humaines et sociales. Il ne s'agira pas seulement de la définir, mais aussi de montrer comment, dans la traduction du *quoi* au *qui*, on peut attribuer une légitimité à certains agents qui sont dès lors marqués du sceau de cette signature. C'est leur légitimité, si elle est possible, qu'il s'agira d'étudier. Avant d'en arriver spécifiquement à la signature (et à la contresignature du « bon » traducteur ou de la « bonne » traductrice), j'expliquerai les rapports entre légitimité et le « savoir en second » que représente la traduction. Je définirai ensuite ce que j'entends par signature à partir d'une tripartition avec le concept, la langue et l'auteur.

1. Une question de légitimité

Le problème de la légitimité et de l'expertise – qui n'est pas le propos de cette thèse, mais celle-ci doit, de par sa nature, s'y intéresser à tout le moins de manière

oblique – est énoncé dès le début de *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard. Le philosophe est retenu pour produire un rapport « sur le savoir dans les sociétés les plus développées »[190]. Ce rapport sera déposé auprès du Conseil des Universités du gouvernement du Québec de l'époque. D'entrée de jeu, Lyotard se présente comme

> un philosophe, non un expert. Celui-ci sait ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas, celui-là non. L'un conclut, l'autre interroge, ce sont là deux jeux de langage. Ici ils se trouvent mélangés, de sorte que ni l'un ni l'autre n'est mené à bien[191].

Conscient de sa position dans ces « jeux de langage », expression qu'il reprend de Ludwig Wittgenstein, Lyotard s'intéresse à ce qui est en train de changer à notre époque. Cette « postmodernité » – il est un des premiers à employer le mot, même si son usage diffère de celui d'autres penseurs ultérieurs – est un phénomène historique commencé, selon lui, après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Cette expression de « postmodernité » est très souvent utilisée par ses détracteurs comme si c'était la volonté de Lyotard d'imposer cette postmodernité, alors que son propos est d'abord descriptif de l'état du savoir dans nos sociétés. Dans un texte postérieur à *La condition postmoderne*, « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne? »[192], Lyotard résume ces critiques (sous le nom de

---

[190] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 9.

[191] *Ibid.*

[192] Jean-François Lyotard, « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne? », traduite de l'italien (d'abord publiée dans *Alfabeta*, nº 32) et reprise dans *La peinture du secret à l'âge postmoderne, Baruchello*, aux éditions Feltrinelli (en italien), publiée en français dans *Critique*, nº 419, avril 1982. Ce texte sera traduit et publié en anglais en annexe du livre *The Postmodern Condition*, « Answering the Question : What Is Postmodernism? », trad. Régis Durand, dans *The*

« demandes », dans la perspective du postmodernisme en arts et en littérature) et leur répond :

> Les demandes que j'ai citées en commençant ne sont pas toutes équivalentes. Elles peuvent même se contrarier. Les unes sont faites au nom du postmodernisme, les autres pour le combattre. Ce n'est pas nécessairement la même chose de demander qu'on fournisse du référent (et de la réalité objective), ou du sens (et de la transcendance crédible), ou du destinataire (et une public), ou du destinateur (et de l'expressivité subjective), ou du consensus communicationnel (et un code général des échanges, par exemple le genre du discours historique). Mais il y a dans les invitations multiformes à suspendre l'expérimentation artistique un même rappel à l'ordre, un désir d'unité, d'identité, de sécurité, de popularité (au sens de la *Öffentlichkeit*, de « trouver un public »). Il faut faire rentrer les artistes et les écrivains dans le giron de la communauté, ou du moins si l'on juge celle-ci malade, leur donner la responsabilité de la guérir[193].

Ce qu'exprimait les opposants au « postmodernisme » était la plainte de la fin d'une unité « dialectique », social-ontologique, qui aurait été causée par ce nouveau mouvement artistique. Plus précisément à Jürgen Habermas, Lyotard demande si cette unité est de l'ordre du socio-culturelle dans lequel « tous les éléments de la vie quotidienne et de la pensée viendraient trouver place comme dans un tout organique », ou bien est-elle de l'ordre des « jeux de langage hétérogènes, ceux de la connaissance, de l'éthique, de la politique »? Les craintes exprimés revendiquent une « synthèse » ou bien, analyse Lyotard, « d'inspiration hégélienne », ou bien dans « l'esprit de la *Critique du jugement* » de Kant[194]. Dans

---

Postmodern Condition : A Report on Knowledge, trad. Geoff [Geoffrey] Bennington et Brian Massumi, avec une préface de Fredric Jameson, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

[193] Jean-François Lyotard, « Réponse à la question... », dans *Critique*, *loc. cit.*, p. 359.

[194] Pour les quatre dernières citations, *ibid.*, p. 358.

l'un ou l'autre cas, la critique reprend finalement la grande crainte de Platon d'une impossibilité du jugement dans la multiplicité des opinions.

En effet, cette déliquescence de ce « désir d'unité, d'identité, de sécurité, de popularité » n'est pas lui-même nouveau. À cet égard, on n'a souvent retenu du « postmoderne » de Lyotard son seul commentaire sur la fin des « métarécits », mais il y a lieu de revenir au texte. S'il s'inscrit dans la démarche déjà entamée par des philosophes et sociologues fort différents – Claude Lefort ou Cornelius Castoriadis, avec lesquels il avait participé au groupe d'orientation marxiste Socialisme ou barbarie –, comme eux, Lyotard tente de penser les rapports entre le savoir et le pouvoir. Questionner ces rapports, au final, c'est aussi participer au problème de la philosophie depuis Platon, qui n'est rien de moins que de poser le problème de la légitimation du savoir et de la légitimité de la parole de celui ou celle qui l'énonce. Sur ce sujet, il affirme, dans *La condition postmoderne* :

> Soit une loi civile; elle s'énonce : telle catégorie de citoyens doit accomplir telle sorte d'action. La légitimation, c'est le processus par lequel un législateur se trouve autorisé à promulguer cette loi comme une norme. Soit un énoncé scientifique; il est soumis à la règle : un énoncé doit présenter tel ensemble de conditions pour être reçu comme scientifique. Ici, la légitimation est le processus par lequel un « législateur » traitant du discours scientifique est autorisé à prescrire les conditions dites (en général, des conditions de consistance interne et de vérification expérimentale) pour qu'un énoncé fasse partie de ce discours, et puisse être pris en considération par la communauté scientifique.
>
> Le rapprochement peut paraître forcé. On verra qu'il ne l'est pas. C'est depuis Platon que la question de la légitimation de la science se trouve indissociablement connexe de celle de la légitimation du législateur. Dans cette perspective, le droit de décider de ce qui est vrai n'est pas indépendant du droit de décider de ce qui est juste, même si les énoncés soumis respectivement à l'une et l'autre autorité sont de nature différente. C'est qu'il y a jumelage entre le genre de langage qui s'appelle science et cet autre

> qui s'appelle éthique et politique : l'un et l'autre procèdent d'une même perspective ou si l'on préfère d'un même « choix », et celui-ci s'appelle l'Occident[195].

La référence à Platon n'est évidemment pas anodine. Il est le premier, peut-on penser, à affirmer la nécessité d'une « mesure » dans les discours circulant dans la cité, il est le premier à poser le problème de la prétention à l'objet savoir/pouvoir[196]. C'était tout le problème du *Politique* : dans l'agora, chacun en vient à prétendre au pouvoir politique. Dans cette diversité d'opinions, tout le problème de la dialectique platonicienne sera de distinguer le « bon » prétendant du « mauvais ». Je me propose de voir, dans la prochaine section, comment se formule, dans la littérature, ce problème du « savoir » (qui est toujours un « savoir en second ») de la traduction et comment on pense répondre à ce problème de légitimité parmi les agents de la traduction.

1.1 La spécialisation de la traduction est-elle possible?

Antoine Berman pose le problème de la spécialisation de manière assez originale. Elle n'a pas nécessairement été reprise ailleurs, mais elle permet de percevoir la difficulté avec laquelle la spécialisation est pensée encore aujourd'hui. Berman attribue à la philologie le rôle de la spécialisation en traduction. Dans son commentaire sur la traduction de l'*Énéide* de Virgile par Klossowski – dont il a

---

[195] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne..., op. cit.*, p. 20.

[196] En conclusion de cette section, Lyotard affirme que « savoir et pouvoir sont les deux faces d'une même question : qui décide ce qu'est savoir, et qui sait ce qu'il convient de décider? » (*ibid.*).

consulté le très grand nombre de critiques que le texte avait reçues lors de sa parution –, Berman voit dans cette nouvelle science des textes, qui commence au XIX^e siècle, c'est-à-dire dans le double mouvement d'une critique et d'un établissement définitif des textes, une prise de contrôle sur l'accès aux grandes œuvres de la tradition. C'est le moment où l'on fixe les textes (on exclut les partie apocryphes) et on les accompagne d'un appareil critique[197]. Les traductions du XX^e siècle produites par les maisons d'édition qui se vouent à une compréhension philologique des textes de la tradition, c'est-à-dire d'une prétention à un savoir particulier quant à ces textes, ne se veulent ni élégantes, ni poétiques, « mais correct[es] (côté langue traduisante) et exact[es] (côté texte à traduire) »[198]. Or, pour Berman, le problème,

> c'est que cette visée d'exactitude, prétendument modeste, a tendu de plus en plus à se parer autoritairement de tous les prestiges de la scientificité – et donc à disqualifier les *autres* modes de traduction, qui n'ont pas primitivement une telle visée. La philologie regarde de haut les traductions effectuées par des non-spécialistes – par des non-spécialistes de quoi?[199]

Pour Berman, si la critique philologique ne peut créer que des traductions « mot à mot » sans valeur esthétique[200], c'est surtout parce qu'elle s'arroge le droit de traduire au nom d'un savoir particulier qui fait problème, car elle exclut, dans son

---

[197] Berman donne l'exemple de la collection Budé, qui se trouve actuellement aux éditions des Belles Lettres. On verra dans le prochain chapitre que c'est cette collection que mentionne Derrida lorsqu'il voudra interroger le *pharmakon* du *Phèdre*.

[198] Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 119.

[199] *Ibid.*

[200] Il y aurait certes une version « retouchée », dit Berman, peu lisible, faite pour le grand public. Cette version n'est que la transformation de la forme antérieure, véritable, établie par les philologues, elle, cette fois, entièrement illisible (*ibid.*, p. 120).

entreprise de totalisation du commentaire, toute nouvelle tentative de traduction. Le travail philologique, que Berman ne condamne pas en soi, a pourtant des conséquences :

> Avec pour résultat, et lors même que les textes classiques sont *pour la première fois* accessibles dans leur intégrité, que ces textes deviennent également, et pour la première fois aussi, illisibles, ennuyeux et étrangers à notre sensibilité. Ainsi la philologie, en « embaumant » ces textes, consomme-t-elle, sans s'en rendre compte, cette *rupture avec la tradition* qui s'accomplit par ailleurs culturellement et littérairement. C'est alors – *et alors seulement* – que Homère, Dante, Virgile, etc., nous deviennent inintelligibles, tandis que la tradition, avec ses traductions « inexactes », conservait avec eux un rapport vivant, fait d'imitation et de recréation[201].

Le questionnement bermanien n'est pas le plus actuel dans la littérature sur la traduction, mais le problème posé est intéressant : être spécialiste en traduction (sous-entendu « littéraire »), qu'est-ce que cela veut dire? D'autres types de traduction peuvent toutefois prétendre à une spécialisation. C'est le cas de la traduction des sciences humaines et sociales qui est généralement pensée comme un intermédiaire entre la traduction technique (médicale, juridique ou commerciale : à savoir une traduction qui comporterait un lexique figé et une terminologie assez conventionnelle) et la traduction littéraire qui, elle, s'intéresserait davantage au style ou à la forme. Au point de vue des associations ou des organisations de traducteurs et de traductrices, la traduction des sciences humaines et sociales est toutefois liée à la traduction littéraire, même si on juge qu'il y a une différence de nature entre elles : alors qu'on demanderait d'abord à la traductrice littéraire une maîtrise de la langue cible, les traductrices de textes issus des disciplines de sciences humaines et sociales devraient, pour leur part,

---

[201] Ibid., p. 121.

posséder des connaissances dans ces mêmes disciplines, participant de ce fait au marché symbolique de ces sciences[202].

Un problème non résolu à propos de cette légitimité pourrait être explicité à partir d'un cas relaté par Lawrence Venuti dans un article que j'ai récemment traduit, « Traduire Derrida sur la traduction »[203]. Dans un passage, Venuti rappelle le type d'analyse trop empirique en traductologie qui, bien souvent, ne dit rien de nouveau sur la traduction. Une de ces études a été menée par Sonia Colina[204], elle proposait de comparer des traductions faites par deux groupes d'étudiants, l'un en traduction, l'autre en langue, le but était de mesurer les occurrences de « transcodages injustifiés », donc en quelque sorte le niveau de compétence dans la langue pour produire une traduction. Le texte à traduire était le titre espagnol d'une recette de cuisine en anglais : « Pastel de queso con grosellas negras y jengibre ». On pouvait retrouver une version problématique comme « Cheesecake with black currents and ginger » (plus fréquente chez les étudiants en langues),

---

202 Voir à ce propos Gisèle Sapiro (dir.), *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS Éditions, 2008; Gisèle Sapiro, « La circulation des sciences humaines et sociales en traduction : enjeux et obstacles à l'heure de la globalisation », *Traduire*, nº 227, 2012; et une conférence : Gisèle Sapiro, « La place du français dans le marché de la traduction à l'heure de la mondialisation. Déclin ou renouveau? », conférence dans le cadre du Séminaire *Créer et diffuser en Francophonie* organisé par l'association Francophonie-ENS, 13 avril 2012, 103 min 42 s.

203 Lawrence Venuti, « Translating Derrida on Translation : Relevance and Disciplinary Resistance », *The Yale Journal of Criticism*, vol. 16, nº 2, 2003; pour la traduction française : Lawrence Venuti, « Traduire Derrida sur la traduction : relevance et résistance à la discipline », trad. René Lemieux, *Noesis*, nº 21, printemps 2013. Le texte est aussi disponible en appendice de cette thèse.

204 Sonia Colina, « Transfer and Unwarranted Transcoding in the Acquisition of Translational Competence. An Empirical Investigation », dans *Translation and the (Re)Location of Meaning : Selected Papers of the CETRA Research Seminars in Translation Studies, 1994-1996*, éd. Jeroen Vandaele, Leuven, CETRA, 1999, p. 375-392.

mais la forme correcte devait être « Black currants and ginger cheesecake » (plus fréquente chez les étudiants en traduction). Venuti conclut :

> The study was intended to test a hypothesis formulated by the translation theorist Gideon Toury, namely that « language students would show the most instances of unwarranted transcoding, while professionals would exhibit the fewest cases » because the latter have absorbed professional norms against this kind of translating. The result – « the number of cases of inappropriate transcoding decreased as experience and/or education in translation increased » – was unremarkable and wholly predictable, so much so as to question the need for an elaborate survey that involved faculty and students at several American universities[205].
>
> L'étude avait l'intention de tester une hypothèse formulée par le théoricien de la traduction Gideon Toury, à savoir que « les étudiants en langue montreraient le plus d'occurrences de transcodage injustifié, alors que les professionnels en présenteraient moins » parce que ces derniers ont assimilé les normes professionnelles qui excluent ce genre de traduction. Le résultat – « le nombre de cas de transcodages inappropriés diminue proportionnellement par rapport à l'augmentation de l'expérience et/ou de la formation dans le domaine de la traduction » – était banal et entièrement prévisible, au point de remettre en question la nécessité d'une enquête complexe impliquant les départements et les étudiants de nombreuses universités américaines[206].

On pourrait dire que le vice épistémologique de cette étude, telle que décrite par Venuti, se trouve dans l'identité de l'hypothèse de l'enquête et ses indicateurs pour l'affirmer ou l'infirmer : ce qui pourra nous dire ce qu'est « une bonne traduction », les indicateurs, ne sont nuls autres que les critères mêmes par lesquels on reconnaît une bonne traduction, à tout le moins du point de vue de la formation professionnalisante des traductrices. Si Venuti affirme qu'il y a là un

---

[205] Lawrence Venuti, « Translating Derrida on Translation... », *loc. cit.*, p. 247.

[206] Lawrence Venuti, « Traduire Derrida sur la traduction... », *loc. cit.*, trad. René Lemieux, p. 141.

défaut des enquêtes empiriques concernant le domaine de la traduction, il serait plus juste de modérer cette conclusion et dire plutôt que dans le cas de la « traduction pragmatique », la question de la légitimité ne se pose plus, non seulement pour le cas présenté ci-dessus, mais pour ce qui pourrait se formuler sous le nom de « professionnalisation de la traduction » – et cela pourrait déjà constituer une « définition » formelle de la pragmatique en traduction, à savoir qu'une traduction pragmatique est ce qui ne relève pas ou plus d'un conflit des légitimités de la traductrice. Or ce problème des légitimités n'est pas le même dans les cas des sphères anglo-saxonne (et spécifiquement aux États-Unis) et francophone (à tout le moins pour la France).

Je prendrai deux exemples pour aborder ces perspectives, américaine et française, sur cette question de la légitimité. Ils serviront de symptômes pour expliciter ces sphères où se comprennent des luttes particulières pour les légitimités. Du côté américain, le texte *Recommandations pour la traduction des textes des sciences humaines* de Michael Henry Heim et Andrzej W. Tymowski[207], offre un bon exemple de la logique à l'œuvre dans la traduction aux États-Unis. Destinées d'abord aux maisons d'édition devant choisir des traductrices compétentes, les auteurs affirment que

> [l]e traducteur idéal, comme nous l'avons vu, est quelqu'un dont la langue maternelle ou dominante est la langue cible, qui a acquis une connaissance approfondie de la langue source, reçu une formation aux techniques de

[207] Michael Henry Heim et Andrzej W. Tymowski (dir.), *Recommandations pour la traduction des textes de sciences humaines*, trad. Bruno Poncharal, American Council of Learned Societies, 2006.

> traduction et – en particulier s'il s'agit d'un texte savant – qui connaît bien le sujet traité par le texte[208].

L'ordre dans lequel sont exposées les exigences chez une traductrice semble être analogique à l'intérêt que les auteurs leur accordent : la connaissance de la langue cible est le plus important alors que ce n'est que dans les cas « particuliers » que la connaissance ou le savoir du sujet traité sera pris en compte dans le choix d'une traductrice[209]. Qu'arrive-t-il alors si une candidate ne convient pas à ces exigences?

> Si toutefois aucun candidat satisfaisant n'a été trouvé, le commanditaire peut envisager de faire travailler en équipe deux traducteurs : l'un ayant pour langue maternelle ou dominante la langue source, l'autre la langue cible; le premier fournissant une traduction brute revue par le second afin d'en tirer un texte acceptable; en cas d'ambiguïtés, le traducteur final pourrait toujours consulter son partenaire. Pour aboutir à un résultat satisfaisant, il est absolument nécessaire que les deux membres de l'équipe aient une bonne connaissance du sujet traité[210].

Encore une fois, la question du savoir ou des connaissances dans la discipline (ou sur le sujet traité) d'une candidate est secondaire par rapport au savoir linguistique. Il ne s'agit pas ici de montrer que les auteurs ont tort ou pas sur cette question, mais de remarquer, comme symptôme, que la question de la légitimité semble résolue : le problème du savoir du « contenu » de l'original est en *black box*, pour reprendre l'expression de Bruno Latour, il n'y a même pas lieu d'en

---

[208] *Ibid.*, p. 6.

[209] Par ailleurs, il n'y a aucune occurrence des termes « savoir » ou « connaissance » dans ce document.

[210] *Ibid.*

parler, sinon de manière secondaire, en surplus (ce serait préférable – surtout dans des cas « particuliers »). Cette « professionnalisation » fait en sorte que le « savoir » concernant les sciences humaines et sociales, certes présent, est toujours secondaire par rapport à la formation de la traductrice professionnelle. Le fait que cette dichotomie dans les rapports au savoir et à la professionnalisation recoupe une différence géographique (Europe/Amérique) et, pour certains auteurs, notamment Michel Freitag, une diachronie historique (passage de la modernité à la postmodernité, des sciences humaines aux sciences sociales[211]), est un élément qui sera abordé dans les prochains chapitres.

Du côté français, le rapport *La condition du traducteur*, généralement appelé *Rapport Assouline*, commandité par le Centre national du livre de France et publié en 2011[212], considère que la professionnalisation du métier de la traduction, en référence à la professionnalisation grandissante aux États-Unis, peut être un danger car elle implique une surspécialisation au détriment de la « culture générale », du « savoir commun » ou des « connaissances élémentaires », ce qui appauvrit le travail de la traductrice. À propos de la formation des futurs

---

[211] Le titre original du document est *Guidelines for the Translation of Social Science Texts*, l'expression « Social Science » a été traduite systématiquement par « sciences humaines », l'expression française « sciences sociales » n'ayant été retenu que pour traduire le titre d'un texte d'Immanuel Wallerstein (sur lequel je reviendrai). Le choix – peut-être inconscient – du traducteur est quand même symptomatique de la place qu'on accorde aux « sciences sociales » en France, qui est au mieux une sous-catégorie des « sciences humaines ».

[212] Notons toutefois que ce rapport s'intéresse d'abord et avant tout à la traduction dite littéraire. La traduction des « sciences humaines et sociales » étant généralement pensée, en France, comme un type secondaire de traduction par rapport à la traduction littéraire. À titre informatif, une recherche succincte dans les vocables utilisés permet de constater que l'expression « sciences humaines » se retrouve à dix reprises et il n'y a que deux occurrences du syntagme « sciences humaines et sociales », et aucune de « sciences sociales », alors qu'il y a 58 « traduction littéraire », donc un ratio d'environ un sur cinq; l'adjectif « littéraire » revient à 179 reprises, contre treize occurrences pour « humain* » et dix pour « social* » et « sociaux » (donc un ratio de un sur huit pour les deux adjectifs combinés).

traducteurs et traductrices, Assouline rapporte les mises en garde des enseignantes en traduction :

> Les candidats [en traduction] eux-mêmes ne sont pas nécessairement les spécialistes d'une langue. Généralement, ils sont censés avoir un diplôme d'études supérieures, une bonne culture générale et une solide connaissance linguistique. Il faut en effet un talent littéraire pour être traducteur littéraire : la licence de Lettres n'est pas de trop en sus de la licence de langues avant d'arriver au master[213].

Selon le *Rapport*, alors qu'aux États-Unis l'écueil de la standardisation et le formatage n'ont pu être évités[214], la formation en Europe tend à trouver des chemins différents pour empêcher l'uniformisation de l'écriture, notamment, à l'Institut d'anglais Charles V (Université Paris-VII), en remettant au goût du jour le travail en atelier et l'esprit du compagnonnage :

> Un traducteur patenté prend donc en charge deux étudiants : un tuteur pour deux « tutés ». [...] Ce rapport de maître à apprenti fait la singularité de cette formation. Il matérialise l'idée selon laquelle la traduction est un artisanat autant qu'une activité physique, car il faut prendre un texte à bras-le-corps, le ruminer, le mâcher[215].

Ce « principe du tutorat » permet aux étudiantes en traduction « la confrontation avec d'autres théories, d'autres esthétiques et, dans bien des cas, avec une autre

---

[213] Pierre Assouline, *La condition du traducteur*, Paris, Centre national du livre, 2011, p. 24.

[214] *Ibid.*, p. 25.

[215] *Ibid.*, p. 22.

conception du métier même »[216]. Ce qui m'intéresse ici est cette « deuxième personne » nécessaire pour traduire, dans ce cas-ci une personne choisie pour ses connaissances, pour son savoir, pour son expérience. De prime abord, même si ce chapitre spécifique du *Rapport* parle de formation des traducteurs et des traductrices plutôt que de choix de candidates idéales pour faire des traductions, et malgré le fait qu'il s'intéresse d'abord et avant tout à la traduction littéraire, ce qu'on peut tirer de ce discours, résumé ici par la citation d'une entrevue, c'est que le savoir technique de la traduction ne suffit jamais pour la formation d'une traductrice :

> [Le travail de la langue française, plutôt que l'approfondissement de la langue source étudiée], pour autant, n'est pas suffisant, si l'on en croit le constat de nombre de traducteurs de l'ancienne génération qui et à l'unisson de celui de nombre d'éditeurs, dont Dominique Bourgois : « La nouvelle génération de traducteurs est moins nourrie de références culturelles et son travail s'en ressent. Elle est moins cultivée que celle qui l'a précédée. C'est une inquiétude pour l'avenir. »[217] Le fait est que souvent de jeunes traducteurs n'ont jamais suivi d'autres études que des études de langues; les « khâgneux » sortent aussitôt du lot. Car il n'y a pas que la langue ou l'écriture : la culture compte aussi. L'angliciste Bernard Hoepffner considère que pour traduire, il est préférable d'avoir vécu avant. Il constate un manque de lectures chez la jeune génération des traducteurs, une carence de passion et d'appétit qui se traduit par une lacune : l'absence de résonance du texte avec d'autres textes. Ce n'est pas dramatique dans la mesure où le lecteur a de la lecture pour deux, mais il n'y voit pas moins un signe d'appauvrissement de la profession[218].

---

[216] *Ibid.*, p. 23.

[217] Référence de la citation : « Entretien avec Dominique Bourgois, 14 décembre 2010. »

[218] *Ibid.*, p. 25. Référence de la citation : « Intervention de Bernard Hoepffner, Institut Charles V, 13 octobre 2009.

Le texte suinte évidemment le romantisme lyrique d'une autre époque où les traducteurs étaient de « vrais littéraires ». Du même coup, on plaint le manque de culture de la jeunesse et la professionnalisation de la formation (« comme aux États-Unis »), on se plaint du trop grand nombre d'inscription et on réclame une « École nationale de la Traduction » pour réguler l'anarchie régnante. On pourra en outre lire que le métier de traducteur littéraire

> n'échappe pas au mouvement général de la société par lequel le citoyen est appelé, avec un sens consommé de la démagogie, à dénier leur singularité aux experts. Puisque tout le monde est journaliste, photographe, critique, écrivain, ou sélectionneur de l'équipe de France, on ne voit pas comment la qualité de traducteur pourrait y échapper[219].

Ainsi, dans un même mouvement, on réussit à faire la critique de la professionnalisation de la traduction tout en s'indignant du non-respect des experts. Comment alors ça se fabrique, un expert? Entre la France et les États-Unis se définissent des perspectives radicalement différentes sur la notion de spécialisation. Or, ces lignes de partage ne sont pas si tranchées : on peut retrouver dans le discours anglophone des remarques très proches de celles formulées en France. C'est ce qu'il s'agira de voir à présent.

---

[219] *Ibid.*, p. 30.

1.2 La spécialisation en sciences humaines et sociales

Lorsqu'ils mentionnent la spécificité propre à la traduction des sciences humaines et sociales dans le texte des *Recommandations pour la traduction des textes des sciences humaines*, les auteurs pointent le problème du « concept », objet particulier à ces disciplines que ni la littérature ni les textes techniques ou scientifiques problématisent véritablement. Même si je donnerai ma propre définition du concept dans une prochaine section, il est utile de montrer comment se conçoit habituellement ce terme pour montrer les limites de cette définition formelle du genre « traduction des sciences humaines et sociales ». Ainsi, dans les *Recommandations*, on affirme que

> [l]es écrits scientifiques et techniques ressemblent aux textes de sciences humaines [*social sciences texts*] dans la mesure où, comme eux, ils exigent du traducteur une parfaite connaissance de la discipline abordée. Cependant, les sciences exactes s'occupant avant tout de la mesure de phénomènes physiques, les choix lexicaux sont le plus souvent tranchés et les ambiguïtés rares. [...]
>
> Alors que spécificités stylistiques et expressivité sont au fondement du texte littéraire, la signification et l'impact des textes de sciences humaines [*social science texts*] ne dépendent pas en général des procédés stylistiques mis en œuvre; même si certains auteurs s'enorgueillissent de leur style. [...]
>
> Le discours des sciences humaines [*social science discourse*] tire aussi sa spécificité du fait qu'il se transmet par le truchement de concepts qui sont partagés (ou contestés) par une communauté de chercheurs ou par des groupes spécifiques – telles que les organisations gouvernementales et non gouvernementales – ayant des objectifs communs. Ces concepts s'apparentent souvent à des termes techniques, qui, à leur tour, sont spécifiques à une culture. Cette spécificité peut être liée à la période où ils sont apparus autant qu'à leurs caractéristiques « ethniques » ou

> idéologiques. Ils peuvent aussi avoir intégré des présupposés historiques, c'est-à-dire des notions non remises en question par une société donnée[220].

Au niveau du « type » de texte, les sciences humaines et sociales, peut-on comprendre, offrent un discours qui n'est ni de l'ordre de la technicité comme dans les sciences pures, ni ne dépendent de procédés stylistiques comme en littérature, son discours est en quelque sorte *entre les deux*, et en même temps *appartient aux deux*. Ce discours possède une spécificité, le « concept », qui n'est ni technique ni stylistique, et en même temps relève d'une convention (d'un partage ou d'une contestation, mais ici, contestation implique aussi le partage des mêmes concepts) dans une communauté langagière donnée (un champ, une discipline ou un domaine d'étude). Le « concept » serait donc un mot particulier ou une locution particulière auquel ou à laquelle un sens supplémentaire aurait été donné. Le sociologue Immanuel Wallerstein, dans un chapitre du livre *Translation Spectrum* dont un extrait est reproduit en annexe du document de Heim et Tymowski, insiste sur la conséquence à cette conception du concept comme mot ou locution surchargé de sens pour la traductrice à la recherche d'information :

> This is a tall order, and there are virtually no reference volumes which can offer such information. A dictionary, even the best, is by and large of very little assistance. Encyclopedias occasionally are more useful[221].
>
> C'est un défi de taille, et il n'y a pratiquement pas d'ouvrages de référence qui peuvent fournir de telles informations. Un dictionnaire, même le

---

[220] Michael H. Heim et Andrzej W. Tymowski (dir.), *Recommandations...*, trad. Bruno Poncharal, *op. cit.*, p. 4. Dans la version anglaise, *Guidelines for the Translation of Social Science Texts*, p. 3-4.

[221] Immanuel Wallerstein, « Concepts in the Social Sciences : Problems of Translation », dans Marilyn Gaddis Rose (dir.), *Translation Spectrum. Essays in Theory and Practice*, State University of New York Press, 1981, p. 88.

> meilleur, offre pour l'essentiel très peu d'aide. Les encyclopédies sont occasionnellement plus utiles[222].

C'est un point aussi présent dans les *Recommandations* (les dictionnaires peuvent passer à côté de certaines nuances). Wallerstein offre plusieurs exemples intéressants de possibles problèmes dans la traduction des sciences humaines et sociales. Je me permets d'en mentionner deux qui relève directement du problème du dictionnaire. Wallerstein donne en exemple la traduction courante de la trinité « structure, conjoncture, événement », utilisée notamment chez Fernand Braudel : alors qu'on traduit généralement, dans le contexte de la discipline de l'histoire, le mot français « conjoncture » par « *conjuncture* », ce mot, hors du contexte de l'histoire de l'École des Annales, pourrait tromper celui qui voudrait comprendre le concept seulement à partir d'un dictionnaire anglais qui donnera comme définition un point de rencontre dans le temps alors qu'en français, dans l'usage qu'en fait Braudel, il signifie plutôt une tendance à la croissance ou à la décroissance dans une courbe tirée sur une période de 15-30 ans. La définition normale donnée par un dictionnaire du mot « *conjuncture* » référerait plutôt à l'« événement » au sens de Braudel[223]. Ici, donc, la signification conventionnelle du mot, telle que donnée par un dictionnaire ordinaire, ne peut pas suffire pour savoir traduire un texte se référent aux théories de Braudel.

Un deuxième exemple est donné par Wallerstein qui rapporte aussi le problème de la traduction anglaise d'un texte français dans laquelle un traducteur ou une traductrice a traduit le terme marxiste « surtravail » par « *overtime* ». Encore une fois, l'usage d'un dictionnaire n'aurait été d'aucune utilité puisque le mot ne s'y

---

[222] Ma traduction.

[223] *Ibid.*, p. 93.

trouve pas : il aurait fallu ou bien retourner à l'original allemand « *Mehrarbeit* » ou bien retrouver l'équivalent retenu dans la communauté anglophone « *surplus labor* »[224]. Le problème du « concept » comme mot sursignifié ne devient plus seulement celui de la reconnaissance du terme par la traductrice potentielle, mais aussi de sa transmission par la traduction, et un usage qui pourrait paraître de prime abord fautif (au sens des définitions fournis par un dictionnaire) devient légitime lorsqu'il est nécessaire de faire voir la spécificité du concept traduit. La conclusion de Wallerstein sur cette problématique, pourtant, est entièrement gommée dans l'usage qu'en ont fait les directeurs des *Recommandations*. En effet, il affirme sans ambages :

> There is no way a translator can approach a piece of writing cold and do a first-rate job of translation in the social sciences. The translator first must be an informed, indeed a very well-informed, reader of the author. In my view, the translator cannot become so informed merely by reading some books at the time of the translation in order to facilitate that particular translation. Being well-informed is a process of slow and long-term prior acquisition of substantive knowledge. Translators of social science must be specialized social scientists as well as translators[225].
>
> D'aucune façon un traducteur ou une traductrice peut aborder un document sans préparation et exceller dans un travail de traduction en sciences sociales. La traductrice doit être une lectrice informée – et même bien informée – de l'auteur. À mon avis, la traductrice ne peut pas devenir suffisamment informée par la seule lecture de quelques livres au moment de la traduction dans le but de faciliter cette traduction particulière. Être bien informée est un processus d'acquisition préalable de connaissances de fond : il est lent et de longue haleine. Les traductrices en sciences sociales

[224] *Ibid.*, p. 89.

[225] *Ibid.*, p. 97.

> doivent être des spécialistes des sciences sociales comme de la traduction[226].

Il s'agit encore une fois du même problème posé précédemment, mais si on revient aux exemples susmentionnés, à partir de quel point d'appui Wallerstein peut-il affirmer que « *overtime* » ne traduit pas « surtravail » (ou « *Mehrarbeit* »)? Wallerstein le tient de la connaissance des auteurs, mais qu'est-ce que « connaître un auteur », sinon connaître le langage par lequel les commentateurs et commentatrices se comprennent lorsqu'elles parlent de cet auteur? Ou encore, ne peut-on pas penser qu'il s'agit du langage employé dans les traductions antérieures qui ont été reconnues comme « informées »? Connaître Marx aurait-il aidé ce traducteur ou cette traductrice à bien choisir le « bon » mot? Car si on va directement au texte marxien, si on étudie bien ce que veut signifier Marx, on pourrait très bien défendre la traduction « *overtime* ». Je ne donne qu'un court passage tiré du *Capital*, livre I, 3e section, où il est question de la plus-value et la limite de la journée de travail :

> Der Arbeitstag ist also keine konstante, sondern eine variable Größe. Einer seiner Teile ist zwar bestimmt durch die zur beständigen Reproduktion des Arbeiters selbst erheischte Arbeitszeit, aber seine Gesamtgröße wechselt mit der Länge oder Dauer der Mehrarbeit. Der Arbeitstag ist daher bestimmbar, aber an und für sich unbestimmt.
>
> La journée de travail n'est donc pas une grandeur constante, mais une grandeur variable. Une de ses parties est bien déterminée par le temps de travail qu'exige la reproduction continue de l'ouvrier lui-même; mais sa grandeur totale varie suivant la longueur ou la durée du surtravail. La journée de travail est donc déterminable; mais, par elle-même, elle est indéterminée.

---

[226] Ma traduction.

> The working-day is thus not a constant, but a variable quantity. One of its parts, certainly, is determined by the working-time required for the reproduction of the labour-power of the labourer himself. But its total amount varies with the duration of the surplus-labour. The working-day is, therefore, determinable, but is, *per se*, indeterminate[227].

« *Mehrarbeit* » est bien traduit en français par « surtravail » et en anglais par « surplus-labour », mais l'argument de Marx, dans le *Capital* particulièrement, c'est bien que la mesure du travail, c'est toujours le temps. C'est parce qu'il y a du temps de travail supplémentaire (relativement ou absolument) non salarié, que ce travail (ou ce temps) peut être aliéné du travailleur pour être par la suite capté par le capitaliste (c'est la plus-value). Quelqu'un qui comprend l'auteur Marx peut très bien faire l'équivalence *travail = temps, surtravail = surtemps*, d'où *overwork = overtime* (mais le premier fut traduit en anglais par « *surplus labor* ». Le problème n'est donc pas de comprendre ou non un auteur, si une telle affirmation peut signifier quelque chose. Ce qui importe, c'est *comment on en parle.* L'« erreur » de ce traducteur ou de cette traduction d'un texte marxiste fut de ne pas connaître le langage propre au marxisme, c'est-à-dire le langage reconnu par la communauté des lectrices de Marx (à moins qu'il ou elle ait voulu mettre au défi le vocabulaire convenu du marxisme, ce qui peut toujours être une option) et, dans une moindre mesure, d'avoir introduit une ambiguïté avec une expression déjà en circulation dans le langage courant (« *over-time* » peut en effet se traduire par « heures supplémentaires » dans un contexte peu marxiste).

Connaître les « concepts » (exprimables en mots) d'un auteur ou même connaître un auteur au sens où l'on connaît ses « mots » ne suffit pas. Il faut du « surplus » aux mots pour les comprendre. En histoire de la traduction, on a pris l'habitude

---

[227] Les trois versions sont disponibles sur le site web <www.marxists.org>.

platonico-chrétienne de répéter la distinction hiéronymite du mot-à-mot et du sens-pour-sens comme s'il allait de soi qu'un sens surplombait les paroles ou qu'à force de gratter la matérialité du signe physique, on allait y trouver des signifiés cachés. Bien avant saint Jérôme, Philon d'Alexandrie, alors qu'il raconte le récit de la traduction de la bible hébraïque en grec ancien (la Septante[228]), qualifiait une dualité dans le traduire qui, à ma connaissance, ne sera jamais reprise. Je cite la version originale et deux traductions, car c'est dans le jeu de ces traductions que se montre l'originalité du propos :

> καθίσαντες δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ μηδενὸς παρόντος ὅτι μὴ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος ἀέρος οὐρανοῦ, περὶ ὧν πρῶτον τῆς γενέσεως ἔμελλον ἱεροφαντήσειν – κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή –, καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ'αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβπλέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνήχοῦντος[229].
>
> S'étant donc établis dans cette retraite, et sans aucune présence autre que celle des éléments naturels : terre, eau, air ciel, sur la genèse desquels ils s'apprêtaient à faire les hiérophantes – car la Loi commence par la création du monde – ils prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit, non pas chacun avec des mots différents, mais tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures, chacun comme sous la dictée d'un invisible souffleur[230].
>
> Therefore, being settled in a secret place, and nothing even being present with them except the elements of nature, the earth, the water, the air, and the heaven, concerning the creation of which they were going in the first

---

[228] Philon d'Alexandrie (*ca* 20 av. J.-C.–45 ap. J.-C.) était un philosophe juif de culture grecque. Le récit de la traduction inspirée de la Septante – une version grecque de la Bible hébraïque mythiquement réalisée par septante ou septante-deux (soixante-dix ou soixante-douze) docteurs aux alentours du III[e] siècle av. J.-C. –, est raconté dans son ouvrage apologétique sur le prophète Moïse.

[229] Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis* [Περὶ βίου Μωσέως]/ *La vie de Moïse*, livre II, trad. Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel, Paris, Éditions du Cerf, 1967, § 37, p. 208.

[230] *Ibid.*, § 37, p. 209.

> place to explain the sacred account; for the account of the creation of the world is the beginning of the law; they, like men inspired, prophesied, not one saying one thing and another, but every one of them employed the self-same nouns and verbs, as if some unseen prompter had suggested all their language to them[231].

Dans le discours, certes mythique, du récit de l'inspiration divine de la traduction de la Septante, Philon d'Alexandrie, pour qualifier *ce qui est traduit* parfaitement, parle de l'unité contre la multiplicité des rendues et met l'accent sur deux expressions : « ὀνόματα καὶ ῥήματα ». La traduction française rend l'expression par « les [...] mots et les [...] tournures [sous-entendu : *de phrase*] », mais en anglais on parle plutôt de « *nouns and verbs* ». En français comme en anglais, ces traductions sont possibles. Ὄνομα (au singulier) signifie le « nom » ou le « substantif », ou encore, en grammaire, le sujet de la phrase. Il est lié aux « choses » (« référents » : πρᾶγμα ou πρᾶξις). Étymologiquement lié au latin *nomen* ou au proto-germanique **namô*, il désigne simplement « la désignation, la nomination ». Ῥῆμα (au singulier) pour sa part désigne « ce qui peut être dit, affirmer ou nier, d'un sujet ». En logique, on parlerait du « prédicat »[232] (dans la logique d'Aristote, ὄνομα et ῥῆμα forment le λόγος, la proposition raisonnée). Il peut être traduit par « verbe », mais il désigne aussi ce qui entoure l'ὄνομα, les compléments, mais aussi plus simplement la syntaxe dans laquelle s'articule l'ὄνομα, c'est-à-dire la « tournure » mouvante dans laquelle s'inscrit le point fixe qu'est l'ὄνομα[233], y compris le locuteur même qui se désigne par un terme dérivé

---

[231] Philo Judaeus, *Treatise on the Life of Moses, that is to say, On the Theology and Prophetic Office of Moses. Book II*, trad. C. D. Yonge, 1854-1855.

[232] Voir André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1926], Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 811-812.

[233] Martin Heidegger s'oppose à cette distinction qu'il dit provenir de Platon, et plus précisément du *Sophiste*, à partir de 261e. Selon lui, c'est une des causes de la confusion sur le sens du verbe

de ῥῆμα : le ῥήτωρ[234]. On pourrait aussi, par analogie, parler pour les ὀνόματα des « traductions » et pour les ῥήματα des « commentaires » (également des commentaires sur la traduction par les traductrices). Ce que je suggérerais, en définitive, c'est que pour l'analyse de la traduction des « mots » que je tente de faire, il faut également prendre en compte l'entour, c'est-à-dire ce qui tourne autour des mots, tout comme la traductrice d'un auteur doit prendre en compte ce qu'on dit des mots comme de la manière dont on en parle. C'est dans ce doublet – ce dont on parle et comment on en parle : l'énoncé et l'énonciation – que j'inscris la prochaine réflexion sur la signature. Une signature ne sera donc pas seulement un « signe », mais également la manière pour ce signe d'advenir à ce qu'il est, c'est-à-dire reconnu comme tel.

2. La signature et la contresignature

Pour illustrer ce que j'entends par signature, on pourrait faire remarquer l'usage de ce terme par Derrida en rapport au portrait photographique. Dans un entretien accordé en français, mais seulement disponible en traduction anglaise, *Copy, Archive, Signature*[235], Derrida rappelle une pratique qui a eu cours brièvement

---

« être » (voir le chapitre « Sur la grammaire et l'étymologie du mot "être" », *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 63-83.

[234] Du verbe εἴρω, dont la racine indo-européenne, **uer-*, a donné en latin *verbum* (« mot », « parole », puis « verbe »).

[235] Jacques Derrida, entretien accordé à Hubertus von Amelunxen et Michael Wetzel, *Copy, Archive, Signature : A Conversation on Photography*, éd. Gerhard Richter, trad. Jeff Fort, Stanford CA, Stanford University Press, 2010, d'abord publié en allemand sous le titre « Die Fotografie als Kopie, Archiv und Signatur : Im Gespräch mit Hubertus von Amelunxen und Michael Wetzel », dans

chez les penseurs : on offrait un portrait photographique de soi-même en prenant soin de la signer (Freud et Heidegger l'auraient fait). Bien avant que la pratique se popularise auprès des vedettes du cinéma ou de la chanson, se donner en portrait était vu comme un don important et singulier, à condition toutefois de signer la photographie, un peu comme si on redonnait au visage son caractère auratique[236]. Sans signature, la photographie ne pouvait retrouver son caractère d'unicité ou de singularité propre à l'instant photographique, celle de la prise de l'image[237]. La signature retirait le caractère répétitif de la photographie qui, sans elle, ne serait qu'une imitation techniquement reproductible, potentiellement à l'infini. La signature sur la photographie en change la nature :

> It introduces a small transformation of the photographic portrait, making it a self-portrait [...]. It is a matter, too, of affixing a seal of authenticity : by means of a superimposition, a kind of double exposure (a writing upon writing – a name that calls for the audible present voice and peformatively refers one to the giver shown on a silent photograph), one notes, and gives notice, that this photograph has been presented by the subject in the photograph[238].
>
> Elle introduit une petite transformation dans le portrait photographique, en en faisant un autoportrait [...]. C'est une affaire, aussi, d'apposition d'un

---

Theorie der Fotografie IV, 1980-1995, éd. Humbertus von Amelunxen, Munich, Schirmer/Mosel, 2000.

[236] Au sens de l'aura de l'œuvre d'art selon Walter Benjamin. Voir « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » [dernière version de 1939], dans *Œuvres III*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

[237] Schopenhauer, mentionne-t-on dans l'entretien, prenait plaisir à envoyer des photographies de lui-même sans signature : « Once, out of a certain *Bösartigkeit*, or malice, he sent a photograph to his friend Frauenstädter, *unsigned*. He wanted to know whether he would still be *rendered* by his photographic portrait, without a signature. » « Une fois, avec une certaine *Bösartigkeit*, ou malice, il envoyât une photographie à son ami Frauenstädter, *sans signature*. Il voulait savoir s'il serait encore *rendu* par son portrait photographique, sans signature. » (*Ibid.*, p. 22-23.)

[238] *Ibid.*, p. 23.

> sceau d'authenticité : par le moyen d'une surimposition, une sorte de double exposition (une écriture sur l'écriture – un nom qui appelle l'audible voix présente et réfère performativement au donateur présenté par une photographie silencieuse), on sait, et fait savoir, que cette photographie a été présentée par le sujet dans la photographie[239].

La signature n'est pas reproductible techniquement (en droit[240]), même si elle n'est en fait qu'une répétition dans un différentiel jugé acceptable. Dans le don de

---

[239] Ma traduction.

[240] Un problème constitutionnel s'est récemment posé aux États-Unis avec l'usage de « machines à signer » (*autopen machines*), utilisées par les présidents américains depuis Harry Truman. On sait, *en fait*, que la Maison-Blanche utilise largement l'instrument, surtout pour les diverses lettres envoyées par le président, mais on ne peut, *en droit*, douter de l'authenticité d'une signature présidentielle. Toutefois, lorsqu'il fallut renouveler le *Patriot Act* en 2011, le Président devait signer l'extension de quatre ans avant minuit la journée du vote au congrès. Alors en voyage officiel en France, Barack Obama a autorisé l'usage de la machine pour signer la loi, ce qui montrait hors de tout doute, en fait, que la loi n'avait pas été signée de la main du Président. Des soupçons sur la légalité du renouvellement furent énoncés, mais rapidement démentis par le bureau présidentiel en s'appuyant sur une opinion légale formulée en 2005 par Howard C. Nielson Jr. de l'Office of Legal Counsel : « [W]e examine the legal understanding of the word "sign" at the time the constitution was drafted and ratified and during the early years of the Republic. We find that, pursuant to this understanding, a person may sign a document by directing that his signature be affixed to it by another. [...] Reading the constitutional text in light of this established legal understanding, we conclude that the President need not personally perform the physical act of affixing his signature to a bill to sign it within the meaning of Article I, Section 7 [of the Constitution]. » (Howard C. Nielson Jr., Deputy Assistant Attorney General, Office of Legal Counsel, « Memorandum opinion for the counsel to the President : Whether the President may sign a bill by directing that his signature be affixed to it », United States Department of Justice, 7 juillet 2005, p. 1) Ma traduction : « Nous examinons la comprehension juridique du mot "signer" au temps où la Constitution fut rédigée et ratifiée et pendant les premières années de la République. Nous constatons que, en vertu de cette compréhension, une personne peut signer un document en ordonnant que sa signature soit apposée audit document par un autre personne. [...] En lisant le texte constitutionnel à la lumière de cette compréhension juridique établie, nous concluons que le Président n'a pas besoin d'effectuer personnellement l'acte physique d'apposer sa signature sur un projet de loi pour la signer, au sens de l'article I, section 7 de la Constitution. » La signature d'une loi n'est que le signe de l'intention du Président de signer ladite loi, sa performance physique ou matérielle n'importe pas, constitutionnellement. Ordonner à un tiers de signer est en soi une manifestation de la volonté présidentielle, que ce tiers soit humain ou machinique – en ce sens, la signature est autonome, elle se donne *improprement* vis-à-vis la personne de laquelle elle tire son origine, elle ne s'appartient pas absolument. Son authenticité provient moins de l'agent signataire que de sa reconnaissance. Dans les faits, nul ne pourra contester à quiconque sa propre signature, seul le signataire peut contester une signature qu'on lui attribue. La question demeure pourtant,

la photographie, on offre, ajoute Derrida, son portrait physique – le visage, la bouche, les yeux –, mais surtout un regard :

> And therefore when I give someone my gaze, my look, the photographed double of my look, I give something with which I see but which I myself cannot see. This is a situation of heteronomy : I give myself to the other precisely there where I cannot give myself to myself, cannot see myself seeing, in a way. Nor can I see myself or know myself as giving. I can see myself as seen, but I cannot see myself seeing. [...] To give a photograph can be a deeply serious gesture : I give as if I were giving myself, as if I were giving even my impossible narcissism – eyes that cannot see themselves, that see and that see that they cannot see themselves[241].
>
> Et donc quand je donne mon regard à quelqu'un, le double photographié de mon regard, je donne quelque chose avec lequel je vois mais que je ne peux moi-même voir. C'est une situation d'hétéronomie : je me donne à l'autre précisément là où je ne peux pas me donner à moi-même, je ne peux pas me voir voir, d'une certaine manière. Ni ne peux me voir ou me savoir donnant. Je peux me voir vu, mais je ne peux me voir voyant. [...] Donner une photographie peut être un geste profondément sérieux : je donne comme si je me donnais, comme si je donnais mon impossible narcissisme – des yeux qui ne peuvent pas se voir, qui voient et qui voient même qu'ils ne peuvent se voir[242].

Ce don scelle le sujet de l'acte et le destinataire, et du même coup, et c'est particulièrement le cas avec la photographie, le sujet se fait objet pour l'autre[243], comme si l'image du portrait détruisait le référent, un peu à l'image de l'invention

---

qu'en est-il lors que ce ou cette signataire n'est plus en mesure de juger de l'authenticité de sa signature?

[241] Jacques Derrida, *Copy, Archive, Signature...*, *op. cit.*, p. 31-32.

[242] Ma traduction.

[243] Et longtemps Derrida a refusé – un peu à la manière de Maurice Blanchot – de se faire prendre en photo ou d'être enregistré d'une quelconque manière.

du Docteur Morel dans le roman d'Adolfo Bioy Casares[244], ou à la manière du mot comme meurtre de la chose, comme on l'attribue à Hegel[245]. Mais la singularité d'une photographie signée est augmentée lorsque le nom du dédicacé est inscrit :

---

[244] Adolfo Bioy Casares, *L'invention de Morel*, Paris, Robert Laffont, 1973.

[245] En fait, dit-on, Hegel aurait plutôt écrit « le concept est le temps de la chose » (notamment selon Vladimir Pinhero Safatle, professeur de philosophie à São Paulo, dans « Le circuit fétichiste du désir et ses restes », *Opção Lacaniana*, São Paulo, vol. 26-27, 2000) et c'est plutôt Alexandre Kojève qui aurait transformé l'expression. Lorsqu'on regarde le texte, toutefois, on retrouve la phrase suivante : « Dans le Chapitre VII de la [*Phänomenologie des Geistes*], Hegel a dit que toute compréhension-*conceptuelle* (*Begrifen*) équivaut à un *meurtre*. » (Alexandre Kojève, « Huitième conférence : note sur l'éternité, le temps et le concept (suite et fin) », dans *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Éditions Gallimard, 1947, p. 372.) Ce serait plutôt Jacques Lacan, qui avait assisté au séminaire de Kojève, qui aurait popularisé la formule, mais lorsqu'on s'y intéresse, on retrouve chez lui plutôt deux références à l'interprétation kojévienne dès le discours de Rome, mais sans la formule telle quelle : « Sans doute le discours a-t-il affaire aux choses. C'est même à cette rencontre que de réalités elles deviennent des choses. Tant il est vrai que le mot n'est pas le signe de la chose, qu'il va être la chose même, » et « Le meurtre de la chose dont Juliette Boutonier [psychanalyste française, membre fondatrice de la Société française de psychanalyse en 1953] a relevé le terme dans mon discours, est déjà là. Il apporte à tout ce qui est, ce fonds d'absence sur quoi s'enlèveront toutes les présences du monde. » (Jacques Lacan, « Discours de Rome », prononcé le 26 septembre 1953 pour introduire le rapport « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », publié dans *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 150 et 163.) L'expression proviendrait plutôt d'un commentaire d'Anika Rifflet-Lemaire consacré à Lacan où elle écrit qu'« il a été dit que le mot engendre le meurtre de la chose » et, plus exactement : « On sait en effet que le mot est le meurtre de la chose et que cette mort est la condition du symbole. » (Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruxelles, Éditions Charles Dessart, 1970, p. 142 et 152.) Pour paraphraser la formule, on pourrait donc dire que Kojève est le meurtrier de Hegel, comme Lacan l'est pour Kojève et Lemaire pour Lacan*.

* Quant à la formule « le concept est le temps de la chose », je n'ai jamais pu la retrouver chez Hegel, mais on peut la lire en 1975 dans une question de Thalia Vergopoulo, psychanalyste de nationalité suisse d'origine grecque née au Caire en Égypte, adressée à Lacan dans une conférence sur le symptôme prononcé à Genève : « Il y a quelque chose qui m'a frappé dans le séminaire, par rapport au temps. Le concept est le temps de la chose. » Lacan ne mentionne pas la question du temps dans sa conférence, mais répondra tout de même : « Il faut bien que de temps en temps, je m'exerce à quelque chose de tentatif. Que le concept soit le temps est une idée hégélienne. » (Jacques Lacan, « Le symptôme », conférence prononcée au Centre de psychanalyse Raymond de Saussure de Genève le 4 octobre 1975, introduite par Olivier Flournoy, publiée dans *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, nº 5, 1985.) Par la réponse de Lacan, cette « nouvelle » formule qu'on prend pour l'ancienne, est frappée de la signature « Hegel ». On peut peut-être ici conclure, en revenant à la question de départ, qu'un discours est toujours le meurtre d'un autre discours. Avec Lacan retrouvant, dans la formule de Vergopoulo – sans aucun rapport avec la formule sur le meurtre –, un sens hégélien, la boucle du rapport entre la « fausse » formule attribuée à Kojève et la « vraie »

> The same photographic portrait can be signed as many times as one likes. Only once does it bear the name of the one who receives it. The seal of the original is thus the site of this destination; and the true signature of the gift then returns to the one who does nothing but receive – or desires to receive, with a desire that sets the signature in motion, however narcissistic this desire may remain[246].
>
> Le même portrait photographique peut être signé autant de fois que l'on veut. Une seule fois seulement porte-t-il le nom de celui qui le reçoit. Le sceau de l'original est ainsi le lieu de cette destination, et la vraie signature du don retourne alors à celui qui ne fait rien sinon le recevoir – ou désire le recevoir, avec un désir qui enclenche le mouvement de la signature, aussi narcissique que ce désir puisse continuer à être[247].

Quand le nom de l'autre s'y trouve, on pourra dire que la photographie est *contresignée*. La signature comme sceau de l'identité de l'auteur nécessite toujours un « après » de son événementialité, et la traduction est souvent la contresignature nécessaire à l'authentification de l'auteur[248]. J'entreprends dans les prochaines sections une réflexion sur les conditions de possibilité de cette

---

attribuée à Hegel est bouclée. Or, la « vraie » formule originelle est, à bien des égards, plus *fausse* que la « fausse ». L'origine est toujours imaginaire et sa signature ne vaut que s'il y a quelqu'un pour l'authentifier.

[246] Jacques Derrida, *Copy, Archive, Signature...*, *op. cit.*, p. 25.

[247] Ma traduction.

[248] Sur la contresignature par la lecture et l'écriture, on pourra lire Derrida dans *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible* : « Il y a bien cette angoisse ou cette inquiétude quant au nom de l'autre, quant à cet autre auquel je suis livré les yeux bandés, passivement, quoi que je signe, l'autre ayant signé avant moi et marquant, sur-marquant d'avance ma signature, s'appropriant d'avance ma signature, comme si je signais toujours au nom de l'autre qui signe aussi, donc, à ma place, que je contresigne ou qui me contresigne, qui contresigne ma propre signature, le don et le pardon ayant eu lieu, ou non, ayant eu lieu et s'étant annulés, emportés, sans que j'aie même à en décider. » (Jacques Derrida, *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Éditions Galilée, 2012, p. 45.) Il est toujours possible de lire dans ce « je » de Derrida un énoncé à la première personne, mais il est toujours plus difficile d'affirmer qu'il se place dans la position de l'auteur commantant ou de l'auteur commenté : pour l'auteur, la commentatrice et la traductrice sont tout autant des signataires « originaux » que des contresignataires en second.

contresignature. Car pour que la traductrice puisse performer la contresignature, on doit lui avoir reconnu la capacité de traduire – en d'autres mots, lui reconnaître une légitimité. Or, c'est en traduisant qu'on acquiert sa légitimité. Comment alors traduire? Que doit-on traduire? J'exposerai ci-dessous une tripartition historiquement située – mon propos est d'affirmer que ce que je présenterai *n'a pas toujours existé* et, possiblement, *n'existera pas toujours* – qui pourrait valoir de complexe conceptuel pour comprendre comment la signature peut devenir ce qui doit être traduit. Cette tripartition s'organise ainsi : d'abord le concept, ensuite la langue et finalement l'auteur.

2.1 Le concept

Pour Gilles Deleuze, l'objet de la philosophie est le concept. Dans l'introduction au livre *Qu'est-ce que la philosophie?* cosigné avec Félix Guattari, Deleuze, contre les conceptions de plus en plus populaires, affirme que la philosophie n'est ni

> contemplation, ni réflexion, ni communication, même si elle a pu croire être tantôt l'un, tantôt l'autre, en raison de la capacité de toute discipline à engendrer ses propres illusions, et à se cacher derrière un brouillard qu'elle émet spécialement[249].

[249] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* [1991], Paris, Éditions de Minuit, 2005, p. 11.

Depuis Platon, sans nécessairement en être conscient, la philosophie, à l'image de l'agora, est le lieu des rivalités où le philosophe, parmi les prétendants, se donne comme l'« ami » véritable ou authentique du concept :

> [Le philosophe] est en puissance de concept. C'est dire que la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts[250].

L'affirmation de Deleuze semble atemporelle, comme si, de tout temps, la philosophie n'avait toujours fait que cela, créer des concepts. Il est d'autant plus étrange que Deleuze réfère à Platon pour son propos, puisqu'il s'agit rien de moins d'un renversement du platonisme. On pourrait ainsi tracer un arc de cercle de l'histoire de la conceptualisation de Platon comme point initial et Deleuze comme sa fin. Il serait difficile de trouver un équivalent grec à « concept » dans Platon, mais les termes εἶδος (pluriel : εἴδει) et ἰδέα (pluriel : ἰδέαι), respectivement traduits par « forme » et « idée » (mais ils ont la même origine avec le verbe εἴδω : « voir »), peuvent être vus comme *son* concept à lui, c'est-à-dire la création même de Platon. Or, pour ce dernier, on ne crée pas des Idées (ou des concepts), les Idées sont transcendantes, elles participent de notre monde que de manière secondaire ou entamée, elles ne sont jamais intactes, même si, par la dialectique, on peut parvenir à se rapprocher d'une compréhension par la (re-) découverte (presque littéralement) des Idées[251]. Pour Deleuze, il s'agit là d'une création, celle du « ciel des Idées ». On pourrait formuler différemment le chiasme à l'œuvre : si Platon

---

[250] *Ibid.*, p. 10.

[251] Je résume évidemment très sommairement le « monde des Idées » de Platon qui, au demeurant, n'est pas homogène tout au long de son œuvre.

crée la découverte des Idées, Deleuze découvre la création des concepts. Dans l'orbe de ces deux extrêmes, de ces deux moments de l'histoire de la conceptualisation, deux moments me semblent exorbitants. Le premier est l'autonomisation du concept de « concept » dans le langage, avec saint Thomas d'Aquin, le deuxième sa reproblématisation dans le langage avec l'*Aufhebung* chez Hegel.

Historiquement, le terme « concept » vient du latin médiéval *conceptus*. Ce terme s'emploie à partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle pour traduire un terme aristotélicien du grec ancien νόημα (au pluriel : νοήματα) et qui à une époque pouvait faire concurrence à *intellectus* (ce dernier mot, employé par Boèce, sera réutilisé pour désigner la faculté de pensée, « l'intellect »). Aristote faisait en effet une distinction entre la νόησις (la pensée comme activité), le νοῦς (le lieu où l'on pense) et les νοήματα pour des unités de pensée, ce qu'on nommera des concepts[252]. C'est saint Thomas d'Aquin qui fut le premier à conceptualiser le *conceptus* à partir du mot *conceptum* (fœtus). Claude Panaccio, professeur de philosophie, commente et cite :

> [Le] *conceptus* au sens propre est le fœtus, ce produit vivant qui est engendré – ou « conçu » – dans le ventre de la mère et qui pourtant est distinct d'elle : lorsque nous pensons, écrit Thomas, « notre intellect forme quelque intelligible, qui est pour ainsi dire son enfant et que l'on appelle pour cette raison un concept de l'esprit »[253].

---

[252] Voir Claude Panaccio, *Qu'est-ce qu'un concept?*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 2011, p. 7-13.

[253] *Ibid.*, p. 7. Référence de la citation à saint Thomas d'Aquin : *De rationibus fidei*, chap. 3, trad. Claude Panaccio.

Les termes « *conceptus* » et « *conceptum* » se retrouvent notamment dans la *Somme théologique* et particulièrement lorsqu'il discute du langage des anges, dans les articles premier et cinquième de la question 107 : « Du langage des anges » (Prima pars, Quæstio CVII : « De locutionibus angelorum »)[254]. Le problème du langage des anges est intéressant parce que les anges ne sont pas « matériel » et leur langage, doit-on penser, ne peut pas fonctionner par une parole (*verbum*) qui serait de l'ordre de la profération sensible. Dans la forme habituelle de la *disputatio* scholastique, saint Thomas donne trois objections à l'usage de la parole [*locutio*][255] par les anges : 1) après la mort, les âmes ne seront plus cachées les unes aux autres car le corps est un voile, les pensées d'une âme n'ont donc pas besoin de parole; 2) il y a deux sortes de paroles, l'une intérieure par laquelle un esprit se parle à lui-même, l'autre extérieure nécessitant la parole qui est un signe sensible [*sensibile signum*], la voix, un geste ou un mouvement du corps, de la langue ou du doigt, ce qui ne convient pas aux anges; 3) celui qui parle s'efforce d'éveiller l'attention de celui qui entend, or un ange ne semble pas pouvoir éveiller l'attention d'un autre au moyen de signes sensibles. Saint Thomas répondra en rappelant comment fonctionne l'intellect, ou comment « les actes et

---

[254] D'autres questions de la *Somme* mentionnent les termes *conceptus* et *conceptum*, par exemple, pour ce qui est de la Prima Pars : Quæstiones 12, 13 et 19 (Traité sur le Dieu unique), 27, 33, 34, 37, 41 et 42 (Traité sur la trinité), 45 (Traité sur la création), 57 (Traité sur les anges), 85 et 93 (Traité sur l'homme), et 109 (Traité sur la conservation et le gouvernement des créatures); je ne discuterai que de la question du langage des anges car elle pourra apporter un éclairage sur la distinction langue/concept.

[255] J'ajoute les termes-clés latins entre crochets. J'ai peu noté les occurrences du terme « conceptum » (nom commun ou participe passé du verbe *concepto*), traduit dans cette édition par « pensée », et dans la traduction anglaise consultée, « concept ».

les puissances de l'âme, à savoir [...] la volonté peut mouvoir l'intellect ou le pousser à agir »[256] :

> L'intelligible se trouve dans l'intellect de trois différentes manières : en habitude d'abord, c'est-à-dire, quant à la mémoire, comme le dit saint Augustin; secondement, en acte, quand il est actuellement perçu ou reçu [*consideratum vel conceptum*]; troisièmement, par une sorte de relation ou de rapport avec un autre. Or, il est évident que l'intelligible passe du premier au second degré par un commandement de la volonté : c'est pour cela que, dans la définition de l'habitude, on dit que c'est une chose « dont on se sert quand on le veut ». C'est également sous l'empire de la volonté, que l'intelligible passe du second degré au troisième; car c'est la volonté qui dispose une conception de notre esprit [*conceptus mentis*] par rapport à un objet quelconque, une opération, par exemple, ou une démonstration[257].

Pour saint Thomas, il est évident que les anges possèdent un langage, mais ce « langage » ne nécessite pas de médiation langagière : un ange transmet ses « conceptions » à un autre sans la manifestation sensible du langage[258]. La parole des anges n'est donc pas matérielle. Dans une discussion suivante, après s'être demandé si un ange inférieur peut parler à un ange supérieur (article II) ou à Dieu (article III), et si la distance entre les lieux affecte la parole angélique (article IV : la réponse est non), saint Thomas utilise à nouveau le concept de « concept » dans l'article V : « La parole d'un ange à l'autre est-elle connue de tous? ». Cette fois-ci,

---

[256] Les citations proviennent de Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome 4, troisième édition, trad. F. Lachat, Louis Vivès libraire-éditeur, 1871.

[257] *Ibid.*, p. 15.

[258] La conception du « concept » chez saint Thomas n'est pas si étrangère à ce que pensent certains chercheurs aujourd'hui du fonctionnement du cerveau humain. Une équipe de l'Université de Boston menée par Takeo Watanabe tente de procéder à des téléchargements de connaissances (à la manière de *The Matrix*) depuis 2012 : ces téléchargements d'un scanner vers le cerveau ne nécessiteraient plus le langage comme médiation. En 2013, une équipe de l'Université de Washington a réalisé la première connexion cerveau-à-cerveau par l'entremise d'Internet (un membre de l'équipe a fait bouger le doigt de son collègue).

les arguments contraires sont : 1) puisque la parole d'un homme à un autre peut être empêché par la distance des lieux, la parole de l'ange n'en est pas affecté; 2) si une conception ne passe pas par la médiation du langage, la parole d'un ange est connue de tous les autres; 3) l'illumination est une sorte de langage et toute existence céleste communique aux autres la lumière qu'elle a reçue. Or, si les hommes ont le pouvoir de parler seul à seul, à plus forte raison cela doit-il avoir lieu chez les anges :

> D'après ce que nous avons dit, la conception [*conceptus mentis*] d'un ange peut être perçue par un autre, à cause de la direction qui lui est donnée par la volonté de celui qui l'a eue. Or, on peut avoir un motif de transmettre une pensée à l'un et non à l'autre; et voilà pourquoi cette conception peut être transmise à un ange en particulier[259].

Dès saint Thomas d'Aquin, pourrait-on conclure, se trouve une conception du « concept » qui, quoique différente de celle vue précédemment avec les textes contemporains comme celui des *Recommandations*, pourra servir de base à la réflexion qui suit, et qui n'est pas extérieure à un certain fantasme de la philosophie : 1) le concept est idéalement transmissible sans la présence de la langue ou de support sensible, il est préférablement immédiat; 2) le concept est directionnel, la volonté de l'émetteur devrait suffire à faire en sorte que le destinataire soit décidé d'avance.

Une pensée du concept peut-elle faire abstraction, même lorsqu'il se retrouve couché sur le papier, de la langue, c'est-à-dire de la matérialité du sensible, comme du contexte culturel qui vient avec la langue. Le plus « idéaliste » des philosophes,

---

[259] *Ibid.*, p. 23.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, pourrait bien se retrouver être le point de capiton de mon arc de cercle de Platon à Deleuze. Hegel – et à ma connaissance, il est le premier à avoir cette réflexion – voit dans sa propre langue, l'allemand, la chance spéculative de la philosophie. Dans sa conception dialectique, un moment accompli le dépassement entre ce qu'on nomme parfois la thèse et l'antithèse, tous deux relatifs, vers un absolu. Le procès de ce dépassement se nomme du verbe *aufheben* que Hegel tient du langage ordinaire. Ce verbe et le nom commun qui lui est associé – *Aufhebung* – demeure, en français, « intraduisible ». Voici comment il explique la matérialité du mot, directement puisé de la langue allemande, dans la *Science de la logique*, tel que cité par Philippe Büttgen dans l'entrée « Aufheben » du *Vocabulaire des philosophies européennes* :

> Remarque. *Aufheben* et le *Aufgehobene* (l'idéel)[260] est l'un des concepts les plus importants de la philosophie, une détermination fondamentale qui revient purement et simplement partout, et dont il convient de saisir le sens de façon déterminée, en particulier en le distinguant du néant. – Ce qui se *aufhebt* [sursume] ne devient pas par là néant. Le néant est l'immédiat; en revanche, un *Aufgehobenes* [sursumé] est quelque chose de médiatisé, c'est le non-étant, mais comme résultat sorti d'un être; il a donc encore en lui la déterminité dont il provient.
>
> *Aufheben* [sursumer] a dans la langue un double sens qui fait qu'il signifie à la fois quelque chose comme conserver, garder, et quelque chose comme faire s'arrêter, mettre fin [daß es so viel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet, und zugleich so viel als aufhören lassen, *ein Ende machen*]. Le fait de garder inclut déjà en soi le négatif, au sens où quelque chose se trouve soustrait à son immédiateté et ainsi à un être-là ouvert aux influences extérieures afin de garder son être-là. – Ainsi le *Aufgehobene* [sursumé] est-il en même temps quelque chose de conservé, à ceci près qu'il a perdu son immédiateté, sans pour autant l'avoir anéantie. – Les deux déterminations de l'*Aufheben* données plus haut peuvent d'un point de vue lexical être présentées comme

[260] Pour les deux mots allemands, une version française donne « sursumer » et « sursumé ». Entre crochets, je cite à l'occasion la traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, ainsi que quelques passages de l'original en allemand.

> deux significations de ce mot. Pourtant, il faut s'étonner qu'une langue en soit venue à employer un seul et même mot pour deux déterminations opposées. Pour la pensée spéculative, il est réjouissant de trouver dans la langue des mots qui ont en eux-mêmes une signification spéculative; la langue allemande en a plusieurs de cette sorte. [*Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen.*] Le double sens du latin *tollere* (rendu célèbre par le jeu de mots [*Witz*] de Cicéron *tollendum esse Octavium*)[261] ne va pas aussi loin, la détermination affirmative ne va que jusqu'à l'élévation[262].

Aufhebung fait figure d'intraduisible – et du plus intraduisible des concepts – non parce qu'il est difficilement compréhensible – Hegel le définit même grâce à d'autres mots, il se doit même de le définir avec d'autres mots –, mais parce qu'il touche à la langue, et précisément à la langue allemande. Selon Pierre-Jean Labarrière[263], en français on retrouverait, respectivement pour *Aufheben* et *Aufhebung*, « supprimer » (Jean Hyppolite, 1939), « sur-primer » (Jean Wahl, 1966), « sursumer » (Yvon Gauthier, 1967), « relever » (Jacques Derrida, 1972, repris par Jean-Luc Nancy, 1973), « dépasser » ou « surpasser » (Xavier Tilliette,

---

[261] Je cite Büttgen sur cette référence à Cicéron : « La comparaison que Hegel établit avec la latin *tollere* à partir d'un jeu de mots [...] de Cicéron (*Ad familiares*, XI, 20) permet de l'illustrer. *Tollere* veut dire *ou bien* "élever" (aux plus hautes fonctions) *ou bien* "écarter, supprimer" : le *Witz* vient de ce que Cicéron parvient à faire entendre ce "second sens" menaçant dans un passage en apparence favorable à Octave ("il faut faire l'éloge de ce jeune homme, le parer de toutes vertus, le *tollere*"). » Büttgen remarque que le verbe *aufheben* est différent, puisqu'il signifie à la fois « conserver » *et* « mettre fin », les deux en même temps. Toutefois, la référence à Cicéron par Hegel – inspiration conceptuelle et peut-être caution philosophique, à tout le moins rhétorique –, pourrait laisser penser que Hegel ait senti le besoin de cherche, pour son concept, l'inspiration d'un « jeu de mot » (*Witz*) nécessaire pour véritablement *marquer* la nouveauté de son système de pensée.

[262] Hegel, *Science de la logique*, t. 1, *La Logique objective*, livre 1, *La Doctrine de l'être*, section 1 « Qualité », chap. 1 « Être », C « Devenir », 3 « *Aufhebung* du devenir ». Cité dans l'entrée « Aufheben » de Philippe Büttgen, Barbara Cassin (dir.), *Le Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Éditions du Seuil/Le Robert, 2004, p. 153.

[263] Pierre-Jean Labarrière, « Sursumer/ sursomption », dans Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*, Presses Universitaires de France, 1986, cité dans l'entrée « Aufheben ».

1973), « abroger » (Albert Baraquin, 1975), « enlever » (André Doz, 1976), « mettre en grange » (Jean-Louis Vieillard-Baron, 1977), « conservé et dépassé » (pour le participe *aufgehoben*, Henri Denis, 1984), « assumer » (avec « assomption » pour le substantif, Emmanuel Martineau, 1984), « abolir » (Jean-Pierre Lefebvre, 1991). Selon Büttgen, si les traducteurs et les traductrices, les commentateurs et les commentatrices se permettent autant d'originalité, c'est parce que c'est Hegel lui-même qui voyait dans ce mot une originalité particulière, difficilement conceptualisable.

Le verbe *aufheben* n'est ni un concept créé ni un mot si particulier du langage philosophique du temps de Hegel, c'est plutôt un mot tout à fait ordinaire tiré du langage quotidien. C'est, pour prendre une expression derridienne qu'on retrouvera plus loin, une « trouvaille » : Hegel trouve ce mot et il va l'élever, ou le relever, à un *terminus technicus*. En effet, dans des contextes non-philosophiques, on retrouverait ce verbe par exemple dans des expressions idiomatiques comme « *Konfitüren für den Winter aufheben* » : pour qu'ils puissent passer l'hiver, les fruits sont *aufgehoben*, conservés et abolis, sursumés, assumés, relevés, etc., à travers le procès de la confiture, bref ils sont *confis*. La confiture est négatrice tout en étant porteuse de la conservation (en effet, la confiture se gardent bien dans des « conserves »). D'où l'usage de prime abord étrange du langage paysan dans la traduction de la philosophie spéculative de Hegel. Büttman remarque à ce propos qu'un

> [...] intérêt plus marqué encore pour les réalités de la vie en plein air est à observer dans le *mettre en grange* suggéré par J.-L. Vieillard-Baron pour

> *aufheben*, au nom de la « sève souabe et paysanne de Hegel » [...][264]. On peut, de fait, donner d'autres exemple du même genre (les frères Grimm mentionnent l'expression ancienne *Teller aufheben* pour « changer les plats » : une assiette disparaît, une autre revient), tout en s'interrogeant sur la nécessité de l'opération : enregistrer un fichier dans l'ordinateur se dit en allemand *speichern*, soit, là aussi, « engranger », et cela de façon tout aussi dénuée d'arrière-pensées paysannes que lorsqu'on dit en français qu'une société commerciale a « engrangé » des bénéfices. On s'interrogera aussi sur la fascination de beaucoup pour le pays souabe et son emprise prétendue sur le devenir intellectuel de Hegel (et de Heidegger, mais Hegel, lui, a assez vite quitté son terroir natal). Il est vrai que la région est limitrophe de la France, et que cela permet de se sentir moins dépaysé[265].

Retenons d'abord la volonté, surtout des commentateurs et des commentatrices, de voir dans le mot *aufheben* un terme « ordinaire »[266], élevé – par le commentaire, justement – à une noblesse philosophique. Le mot de Hegel est « réjouissant » (du point de vue spéculatif – *erfreulich*) parce que la pensée qu'il contient est également spéculative : le mot et le concept sont liés, et c'est la langue allemande qui permet spécifiquement ce lien entre les deux[267].

---

[264] Büttman cite Jean-Louis Vieillard Baron, « Compte rendu de G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, t. 1, livre 1, *L'Être*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, 1972 et 1976 », dans *Hegel-Studien*, vol. 12, 1977, p. 217.

[265] Philippe Büttgen, « Aufheben », *loc. cit.*, p. 154.

[266] Il faudra aussi noter, mais nous y reviendrons plus tard, qu'il y a un certain privilège de la commentatrice philosophique lorsqu'il s'agit de parler de mots, ce que la traductrice ne peut pas si aisément faire dans la traduction même, mais seulement en note de bas de page, ou encore dans la préface et cela de manières parcimonieuses : la lectrice d'une traduction n'aime pas être dérangée dans sa lecture.

[267] Martin Heidegger se donne lui aussi comme un philosophe exemplaire lorsqu'il s'agit d'annoblir des mots ordinaires. De manière assez différente, des évaluations critiques de cette façon de philosopher peuvent se retrouver chez Gilles Deleuze (de manière assez humoristique dans « Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry », *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993) et chez Pierre Bourdieu (de manière plutôt polémique dans « Censure et mise en forme », *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions Fayard, 2001).

Ce qu'il y a d'étonnant dans la remarque spéculative de Hegel, ce n'est pas seulement la réflexion qu'il exprime sur un mot qui n'est pas du tout de son invention (ou de sa création), mais c'est d'abord qu'il croit nécessaire de parler du mot. Conceptualiser – et peut-être pourra-t-on ici voir Hegel non plus comme le « dernier philosophe », mais le premier « conceptualisateur », c'est-à-dire celui qui parle de concepts *comme* mots – sera donc, à partir de lui, *parler de mots en mots*, et ces mots sur les mots, ce qui est aussi le privilège sinon l'attribut des commentateurs et des commentatrices, ils se disent *en langue*. Hegel est peut-être le premier à ajointer le rôle du philosophe et de la commentatrice (y compris, et surtout, de sa propre philosophie), c'est aussi cela, la spéculation, et il le fait à partir de la langue. Il s'agira donc de réfléchir, à partir de Hegel, au rôle de la langue dans la conceptualisation. Pour résumer *more geometrico*, je pourrais dire qu'une première proposition se formulerait comme suit : parler d'un mot, c'est faire advenir une certaine intraduisibilité; et une première conséquence : traduire ces mots force désormais à parler de la langue.

2.2 La langue

La langue est généralement peu étudiée lorsqu'on veut comprendre un concept, sinon pour expliquer son origine étymologique ou ses difficultés particulières, par exemple en traduction. En soi, la langue appartiendrait au domaine du style qui serait extérieur au concept, comme si, dans la mesure où le concept est le bon, il serait « clairement énoncé », pour paraphraser vulgairement Boileau. La « langue philosophique » serait en quelque sorte « transparente », et le concept n'aurait dès lors aucun problème à traverser les frontières linguistiques. Je me propose

dans cette section de refaire le geste orbital, cette fois à l'intérieur d'un même dialogue de Platon, le *Cratyle*, dont l'argumentation sur la nature du langage est encore pertinente aujourd'hui. Sa contemporanéité, en effet, a été suggérée en lien avec le linguiste Ferdinand de Saussure qui réussirait, à partir du caractère arbitraire du signe, à trancher ce débat. Je me propose toutefois de reprendre cette division entre Cratyle et Hermogène en retournant à la conception du signe chez Saussure et ce qu'on pourrait appeler sa « mélecture » structuraliste (particulièrement chez Roman Jakobson) qui pourrait être perçue comme un retour à l'argument d'Hermogène. Par la suite, je compare cet argument avec la traduction de Heidegger afin de montrer qu'à certains égards, entre une pensée structuraliste et une pensée phénoménologisante comme celle de Heidegger, on peut retrouver l'ancien débat entre Cratyle et Hermogène.

Le *Cratyle* se présente de prime abord comme une discussion privée entre deux personnages, Cratyle et Hermogène, chacun ayant une thèse sur la nature des mots (ou des « noms », le même terme grec, « ὀνόματα », s'applique). La discussion sera interrompue par Socrate qui voudra tester l'une et l'autre de ces thèses. Dans les mots d'Hermogène, Cratyle soutient la thèse suivante :

> Il y a pour chaque chose un nom qui lui est propre et qui lui appartient par nature, selon lui, ce n'est pas un nom que la désignation d'un objet par tel ou tel son d'après une convention arbitraire; il veut qu'il y ait dans les noms une certaine propriété naturelle qui se retrouve la même et chez les Grecs et chez les Barbares[268].

[268] J'utilise la traduction de Victor Cousin : Platon, *Le Cratyle*, dans *Œuvres de Platon*, tome XI, Paris, Rey et Gravier libraires, 1837, 283a.

On comprend que par « son », on entend à peu près ce qui pourra se comprendre par « signifiant » (dans sa formulation vulgaire), par exemple chez Saussure. La suite du dialogue est une très longue enquête de Socrate sur la « nature » des mots, en commençant par le nom des dieux que le législateur ou nomothète aurait originellement donné. Socrate joue pourtant là au sophiste, il participe au dialogue, mais le fait de manière absurde et, comme à son habitude, avec beaucoup d'ironie. Il donne notamment du sens aux mots dans leur matérialité (leurs sons), à partir de ce qui pourrait s'appeler des « étymologies populaires », des réflexions raisonnées sur le sens des mots à partir de filiation parfois fantaisistes. On peut alors lire Socrate expliquer pince-sans-rire que les dieux des premiers Grecs devaient d'abord être les astres, parce que *dieux* (θεοί) ressemble à *courir* (θείω) et que les astres se montrent dans leur course, ou encore qu'un mot comme « hommes » dit en lui-même ce à quoi il est destiné, puisqu'il est le seul animal qui puisse observer, étudier et contempler, car ἄνθρωπος ressemble fort au syntagme « *contempler ce qu'il voit* » (ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε). Parfois, l'étymologie nous met dans le doute sur la signification des mots. Comment expliquer les « héros » (ἥρως)? Par l'*amour* (ἔρως) entre les dieux et les hommes qui leur a donné naissance ou parce qu'ils étaient autrefois de grands savants, de grands rhéteurs, des dialecticiens très habiles à *interroger* (ἐρωτᾷν)? Parfois, les sons vont devoir recevoir des changements radicaux pour être raisonnés : ne faut-il pas penser qu'il y avait des *lambda* au *sigma* de Poséidon (Ποσειδῶν) pour voir en lui le dieu *qui sait beaucoup de choses* (πολλὰ εἰδώς)? Ou encore, faut-il penser que ce raisonnement à outrance nous permet au contraire d'aller au plus profond du sens des mots pour y découvrir un sens qui serait resté obscur à celui qui n'aurait pas fait cette recherche dans la matérialité du mot? Parfois, les noms nécessitent des transformations extrêmes, par interpolation, ajout ou suppression de lettres. Toute modification semble acceptable si le sens qu'on veut mettre dans le mot en dépend :

> En ce cas, le mot ὄνομα, *nom*, me paraît contenir une proposition affirmant que l'être, τὸ ὄν, est l'objet dont le nom est la *recherche*. Cela te paraîtra plus sensible dans le mot ὀνομαστόν, *ce qui est à nommer*; on y voit clairement que c'est l'*être*, ὄν, dont il s'agit de faire la recherche, μάσμα. Ἀλήθεια, *la vérité*, me paraît être également un mot composé; ἄλη, *course*, et θεία, *divine*, expriment, réunis, le mouvement divin de l'être. Ψεῦδος, *mensonge*, indique le contraire du mouvement : dans ce mot, nous retrouvons encore l'expression du blâme pour tout ce qui arrête et force au repos; il nous représente l'état de gens endormis, καθεύδουσι. Le ψ qui est en tête du mot en déguise seul le sens[269].

Non seulement on change le *thêta* en *psi*, mais la présence de ce changement montre bien que le faux se cache sous un déguisement. Socrate, au fait de ces problèmes, admettra tout de même qu'« en laissant à chacun la faculté d'intercaler des lettres et d'en retrancher à son gré, il deviendra bien facile d'accommoder chaque nom à tout ce qu'on voudra »[270]. Le problème demeure celui de la représentation, que Platon ne peut concevoir dans le *Cratyle* que comme imitation : « Pour exprimer une chose élevée ou légère, nous imiterions la nature de cette chose en élevant la main vers le ciel; pour désigner un objet bas ou pesant, nous ramènerions la main vers la terre. »[271] De même, dans la logique de Cratyle, les sons des mots *doivent* représenter par imitation. La discussion change une fois que tous reconnaissent que la thèse de la naturalité des mots est intenable. La thèse d'Hermogène est alors explorée. Celle-ci propose de voir dans les mots un

---

[269] *Ibid.*, 421a-b. Je ne veux pas multiplier les exemples inutilement. Retenons seulement que plusieurs propositions de Socrate dans cet échange sont souvent remises en question par Socrate lui-même. Évidemment, il s'agit pour lui d'aller au bout de la thèse de Cratyle pour en montrer son ridicule. On commençait par les noms propres, puis les noms communs, pourquoi s'arrêter là? Socrate ira jusqu'à questionner les lettres elles-mêmes : ne sentons-nous pas que le *rho* coule comme l'eau (ῥέω : couler) et que le *tau* arrête le mouvement? Mais que faire de la rudesse (σκληρός) qui possède le *kappa*, mais aussi le *rho* et le *lambda* qui glisse?

[270] *Ibid.*, 414d.

[271] *Ibid.*, 423a.

choix arbitraire ou conventionnel : chacun décide la signification des mots qu'ils utilisent. Cette thèse est rapidement refusée :

> Voilà donc une guerre civile entre les noms, et chaque parti prétendra être seul légitime. Auquel donnerons nous raison et d'après quel principe? Ce ne pourra pas être en vertu d'autres noms, puisqu'il n'y en a point. Il devient évident qu'il faut chercher hors des noms quelque autre principe qui, en nous enseignant la vérité des choses, nous fasse connaître, sans le secours des noms; quels sont les véritables, ceux qui se rattachent à la première de ces doctrines, ou ceux qui se rattachent à la seconde[272].

La thèse d'Hermogène est un peu à l'image de la thèse d'Humpty Dumpty dans *Alice* : je décide seul de la signification des mots[273]. Au bout de cette thèse se trouve l'impossibilité, par exemple, d'attribuer au désignant « justice » la justice désignée : chacun choisira les mots qui fait son affaire, la communication sera impossible.

Les deux thèses sont pour Platon intenables : selon la thèse naturaliste de Cratyle, la connaissance des mots suffiraient à connaître les choses, donc une connaissance en second, celui du rapsode, de l'interprète, du rhéteur, du poète, du sophiste – ou encore, du traducteur ou de la traductrice –, serait, dans son intuition, suffisante, plus aucune mesure ne serait nécessaire. À l'opposé, selon la thèse conventionnaliste d'Hermogène, la connaissance des choses devient impossible, puisqu'ils sont arbitraires, relève du bon vouloir du locuteur – chacun décidant de la signification des mots –, donc une étude poussée sur les choses à

---

[272] *Ibid.*, 438d.

[273] Voir Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 98 : « Humpty Dumpty est la simplicité royale, le Maître des mots, le Donateur du sens. »

travers le langage ou les mots, comme le fait la philosophie, est impossible. Dans les deux cas on obtient une forme quoique différente, mais de nature semblable, de relativisme : il est impossible d'en arriver à une mesure et au-delà à un jugement[274]. On se retrouve, pourrait-on dire, avec une étrange alternative, mais peut-être la plus importante pour notre époque : nihilisme ou fascisme.

Classiquement, on dit que le problème du *Cratyle* est résolu avec la notion d'« arbitraire du signe » chez Ferdinand de Saussure[275]. Je me proposerai, dans les quelques pages qui suivent, d'explorer cet arbitraire, non pas en montrant qu'il répond au problème de Platon, mais en testant sa potentialité pour penser la traduction. Il y a, au cœur du texte de Saussure, une ambiguïté fondamentale, dont une des interprétations exclusives possibles donnera naissance au structuralisme (que j'aborderai avec Jakobson). J'exposerai alors rapidement un auteur qui s'oppose radicalement à cette thèse : Martin Heidegger. Leur conception du langage – sur laquelle je ne prendrai pas partie – modifie la manière avec laquelle les traducteurs ou traductrices devront prendre les auteurs.

La conception du signe chez Saussure[276] ne ressemble pas à celle qui s'était développé par exemple de saint Augustin jusqu'à Peirce. Même si dans leur

---

[274] La conclusion du *Cratyle*, dont plusieurs commentateurs et commentatrices voient sa continuité dans un autre dialogue, le *Théétète*, est à l'effet que la connaissance n'est possible que si une fixité, à partir de laquelle l'imitation en pensable, existe dans les Idées. Dans le *Théétète*, cette connaissance peut advenir dans l'échange dialogique entre les participants d'un questionnement (la dialectique). Il s'agit de faire advenir la connaissance à travers la maïeutique, ou l'accouchement (voir *Théétète* 210 b-d).

[275] Une thèse remise en question, notamment par Marc Angenot, « Le Saussure des littéraires : avatars institutionnels et effet de mode », *Études françaises*, vol. 20, nº 2, 1984, p. 60.

[276] Le « Saussure » que j'expliquerai est en grande partie une abstraction textuelle – celle du *Cours de linguistique générale* [1916], publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye, avec la collaboration d'Albert Riedlinger, édition critique préparée par Tullio de Mauro, postface de Louis-Jean Calvet

dénomination, la forme entre le représentant et le représenté garde, d'Augustin à Saussure, l'usage du participe présent et du participe passé – les *signans* et *signatum* augustiniens semblent se rapprocher, respectivement, du « signifiant » et du « signifié » –, le signe chez Saussure n'est plus ce quelque chose (*aliquid*) qui représente une « autre » chose (*aliquo* : ça peut être la même chose qui se représente), mais la construction abstraite à l'intérieur de l'esprit, la conjonction entre l'empreinte des sons (signifiant) et l'empreinte du sens des choses (signifié – les concepts). Ce qu'on a pu voir comme le « concept », par exemple dans la langue des anges chez saint Thomas d'Aquin, devient le signe chez Saussure, et les seuls signes qui l'intéressent sont ceux qui sont conventionnels et langagiers[277].

Si le langage est pour Saussure la faculté de communiquer – ce que d'autres animaux possèdent, comme les abeilles[278] –, le signe se constitue dans une institution qu'est la « langue » de laquelle participe la « parole ». La parole est l'actualisation individuelle de la langue, cette dernière étant l'ensemble des potentialités. Il serait faux de penser que Saussure ne s'intéresse pas à la parole parce qu'elle serait trop vive ou trop instable, même s'il faut bien avouer que c'est la langue le principal objet de la linguistique nouvelle que veut instaurer Saussure. En fait, il faudrait plutôt penser que toutes les sciences humaines jusqu'à lui

---

(Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995) – fabriquée à partir de notes des séminaires des étudiants de Saussure recueillies après sa mort par ses collègues Bailly et Séchehaye.

[277] Le symbole chez Peirce devient un signe chez Saussure, et ce que ce dernier nomme « symbole » (comme la balance qui représente la justice, ce qui se nomme « icône » chez Peirce) ne l'intéresse tout simplement pas car, tout comme pour les onomatopées, ce sont des signes qui n'ont pas atteints la dignité de l'arbitraire.

[278] Georges Mounin consacre un chapitre à cette question : « Communication linguistique humaine et communication non linguistique animale », dans *Introduction à la sémiologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 41 *sqq*.

n'avait pour objet d'étude que les paroles singulières, plutôt que la structure – elle, vivante – qui permet les occurrences particulières[279].

À l'intérieur de la langue, dans son interaction avec la parole, on peut retrouver une deuxième distinction, c'est celle entre la phonologie et la phonétique. Quoique cette distinction n'ait été véritablement formalisée qu'à partir de Roman Jakobson (pour phonologie, *phonology*, il existe aussi le terme *phonemics* en anglais), on retrouve la base de cette réflexion chez Saussure. En effet, dans la section VII de l'introduction (« La phonologie »), Saussure utilise l'expression « phonétique » dans son « ancienne acception » (avant son réinvestissement par Jakobson) :

> La physiologie des sons (all. *Laut-* ou *Sprachphysiologie*) est souvent appelée « phonétique » (all. *Phonetik*, angl. *phonetics*). Ce terme nous semble impropre; nous le remplaçons par celui de *phonologie*. Car *phonétique* a d'abord désigné et doit continuer à désigner l'étude des évolutions des sons; l'on ne saurait confondre sous un même nom deux études absolument distinctes. La phonétique est une science historique; elle analyse des événements, des transformations et se meut dans le temps. La phonologie est en dehors du temps, puisque le mécanisme de l'articulation reste toujours semblable à lui-même.
>
> [...] Sans doute on ne voit pas bien à quoi serviraient les mouvements phonatoires si la langue n'existait pas; mais ils ne la constituent pas, et quand on a expliqué tous les mouvements de l'appareil vocal nécessaires

[279] Pour ne prendre qu'un exemple, l'étude des langues mortes (comme le latin et le grec ancien) est l'étude des paroles « mortes ». Il n'y a pas de « langue » latine ou grecque (au sens de Saussure), mais un ensemble de paroles (les textes qui nous sont parvenus dans le temps). Si la parole, c'est l'actualisation de la langue, on pourrait conclure que c'est exactement la parole, l'objet de toutes les disciplines sauf la sémiologie. La sémiologie saussurienne possèderait *en droit* la capacité d'étudier tous les phénomènes humains, compris comme des paroles, en retrouvant au-delà la langue qui les rend possible comme condition de possibilité. Et c'est effectivement ce qu'on a pu voir, historiquement, avec le structuralisme français. *A contrario*, une langue sans parole serait une grammaire pure, prédéterminée, fixée à jamais, dont aucune parole ne viendrait entamer l'unité : les langues construites, de l'espéranto au klingon, sont dans cet état. Sans la relation entre la parole et la langue, il n'y a pas de changement diachronique.

> pour produire chaque impression acoustique, on n'a éclairé en rien le problème de la langue. Celle-ci est un système basé sur l'opposition psychique de ces impressions acoustiques, de même qu'une tapisserie est une œuvre d'art produite par l'opposition visuelle entre des fils de couleurs diverses; or, ce qui importe pour l'analyse, c'est le jeu de ces oppositions, non les procédés par lesquels les couleurs ont été obtenues[280].

Ainsi, ce qui intéresse Saussure, ce sont les jeux des oppositions dans leurs différences (ce qui deviendra la « phonologie »). Or, pour comprendre ce qui deviendra la distinction entre la phonologie et la phonétique au sens de Jakobson, il faut revenir en arrière dans le texte de Saussure :

> Une certaine définition de ce qu'on appelle *langage articulé* pourrait confirmer cette idée. En latin *articulus* signifie « membre, partie, subdivision dans une suite de choses »; en matière de langage, l'articulation peut désigner ou bien la subdivision de la chaîne parlée en syllabes, ou bien la subdivision de la chaîne des significations en unités significatives; c'est dans ce sens qu'on dit en allemand *gegliederte Sprache*. En s'attachant à cette seconde définition, on pourrait dire que ce n'est pas le langage parlé qui est naturel à l'homme, mais la faculté de constituer une langue, c'est-à-dire un système de signes distincts correspondant à des idées distinctes[281].

La division pourrait se formuler ainsi : ce qu'on entend n'a que peu à voir avec ce que l'on prononce. Notre système phonatoire est d'une richesse inouïe, mais notre struction de compréhension nécessite de le réduire : cette réduction dans une structure faite entièrement de relations est ce qui intéresse Saussure.

---

[280] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 56.

[281] *Ibid.*, p. 26.

Le problème général qu'on reproche à Saussure – au moins depuis Benveniste –, c'est la possibilité ou pas d'un référent dans son système sémiologique. Ce référent indépendant – dont Jakobson ne voyait pas l'utilité pour la traduction[282] – ne semblerait pas être présent dans la relation entre le signifiant et le signifié. Pourtant, on peut repérer à l'occasion une certaine ambiguïté sur cette question dans l'œuvre de Saussure. Par exemple, lorsqu'il veut expliquer l'arbitraire du signe, Saussure souligne :

> Ainsi l'idée de « sœur » n'est liée par aucun rapport intérieur avec la suite de sons *s–ö–r* qui lui sert de signifiant; il pourrait être aussi bien représenté par n'importe quelle autre : à preuve les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes : le signifié « bœuf » a pour signifiant *b–ö–f* d'un côté de la frontière, et *o–k–s* (*Ochs*) de l'autre[283].

Et encore un peu plus loin :

> *Le caractère arbitraire du signe.* Plus haut, il nous faisait admettre la possibilité théorique du changement; en approfondissant, nous voyons qu'en fait, l'arbitraire même du signe met la langue à l'abri de toute tentative visant à la modifier. La masse, fût-elle-même plus consciente qu'elle ne l'est, ne saurait la discuter. Car pour qu'une chose soit mise en question, il faut qu'elle repose sur une norme raisonnable. On peut, par exemple, débattre si la forme monogame du mariage est plus raisonnable que la forme polygame et faire valoir des raisons pour l'une et pour l'autre. On pourrait aussi discuter un système de symboles, parce que le symbole a un rapport rationnel avec la chose signifiée; mais pour la langue, système de signes arbitraires, cette base fait défaut, et avec elle se dérobe tout terrain solide

---

[282] Voir son texte « Aspects linguistiques de la traduction » sur lequel je reviendrai (publié dans *Essais de linguistique générale*, trad. Nicolas Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, 1963). Jakobson critique Bertrand Russel pour qui il faut connaître le référent pour pouvoir traduire le mot qui le représente.

[283] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 100.

> de discussion; il n'y a aucun motif de préférer *sœur* à *sister*, *Ochs* à *bœuf*, etc.[284]

Il semble là que l'arbitraire ne relie pas le signifiant au signifié, mais le signe et son référent. En effet, le seul fait que Saussure mette en rapport deux termes de langues différentes suppose que quelque chose permette de les mettre en relation. Chez Saussure, qui n'est pas un penseur de la traduction, le signifié ne peut pas être le même entre les langues car le signifié n'a de sens que dans le rapport entre la langue et la parole et non pas entre les langues[285]. Anne-Marie Houdebine, dans un texte inédit, reprend le problème : soit l'arbitraire du signe se pose sur la relation entre le signe et l'objet (contraire à la doctrine saussurienne, mais « erreur » repérée par Benveniste), soit l'arbitraire du signe se pose *à l'intérieur* du signe, entre le signifiant et le signifié. Ce problème technique, dû en grande partie par les conditions éditoriales dans lesquels le *Cours* a été construit, nous conduit à deux propositions contraires sur la possibilité de la traduction : 1) si l'arbitraire se pose entre le signe et l'objet (et il importe peu qu'on dise « sœur » ou « *sister* », sous-entendu : c'est le même référent, mais dit de manière différente d'un côté ou de l'autre de la frontière), la traduction sera possible grâce à un référent commun; 2) si l'arbitraire se pose entre le signifiant et le signifié, alors « chaque langue organis[e] à sa façon, selon son filtre, ses catégorisations ou sa "vision du monde" »[286]. Le premier cas pose la possibilité de la traduction entre

---

[284] *Ibid.*, p. 106-107.

[285] Henri Meschonnic, qui se posait dans la lignée de Saussure, avait une bonne formulation : « Non, [en traduction,] on ne dit pas la même chose autrement, on dit autre chose autrement. » (« Sourcier, cibliste, c'est pareil, si c'est en plein dans le mille », *Transversalités*, n° 92, octobre-décembre 2004, p. 9) Meschonnic y critiquait là l'herméneutique de Ricœur, dérivée de Heidegger, qui voyait la traduction comme une forme de compréhension, mais la critique peut se voir contre un certain structuralisme, celui que j'aborderai plus bas avec Roman Jakobson.

[286] Anne-Marie Houdebine, « Le langage est la condition de l'inconscient, ou la nécessité de l'arbitraire signifiant/signifié », inédit, communication au colloque « Freud et le langage », Cerisy-

les langues, le second son incommensurabilité. Je verrai tour à tour ces deux possibilités. Paradoxalement, le premier exemple qui contrevient à l'esprit du structuralisme est le mieux exemplifié par le plus structuraliste des héritiers de Saussure, Roman Jakobson. Pour la position « saussurienne » non structuraliste, c'est, encore une fois de manière paradoxale, Heidegger qui la manifeste le mieux.

Un exemple peut être donné à partir de la traduction de Saussure. Cette traduction pose le problème non seulement de la traduction en général, mais aussi de la traduction de Saussure en particulier : ce que Saussure semble apercevoir dans « son » écriture. L'exemple est celui de la distinction « langue » et « language » que plusieurs langues ne possèdent pas :

> Il est à remarquer que nous avons défini des choses et non des mots; les distinctions établies n'ont donc rien à redouter de certains termes ambigus qui ne se recouvrent pas d'une langue à l'autre. Ainsi en allemand *Sprache* veut dire « langue » et « langage »; *Rede* correspond à peu près a « parole », mais y ajoute le sens spécial de « discours ». En latin *sermo* signifie plutôt « langage » et « parole », tandis que *lingua* désigne la langue, et ainsi de suite. Aucun mot ne correspond exactement à l'une des notions précisées plus haut; c'est pourquoi toute définition faite à propos d'un mot est vaine; c'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour définir les choses[287].

---

la-salle, 10 au 17 septembre 2007. Sans pagination. Je remercie Carine Kasparian pour m'avoir fait découvrir ce texte et son auteure pour m'avoir donné l'autorisation de le citer.

[287] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 31. En note, Tullio De Mauro commente : « Cette déclaration a une odeur positiviste [...]. En réalité, la "discussion avec les choses", le fait de "partir des choses et non pas des mots", etc., sont des mirages de professeurs, ou des métaphores peu heureuses. Nous ne nous libérons jamais du filet des symboles verbaux par lesquels nous identifions notre expérience : sauf dans la mesure où nous pouvons abandonner un filet pour un autre, ou modifier celui dont nous disposons en l'enrichissant, en l'améliorant, etc. On trouve d'ailleurs une preuve du fait que Saussure ne se libéra jamais de mots dans les difficultés, les discussions, les polémiques autour du problème de la traduction en d'autres langues du trio *langue-parole-langage* (mais cela même prouve aussi que le travail scientifique peut

Qu'en est-il d'une théorie linguistique qui prétend parler du signe à l'intérieur du rapport entre la langue et la parole, excluant le référent – ou l'objet, la chose –, mais que dès qu'elle est confrontée à se voir traduite, prend appui sur ce qui ressemble fort à un référent? Il semble donc y avoir ambiguïté dans le texte saussurien et cette ambiguïté est constitutive de ce qu'est le structuralisme et de la possibilité de la traduction. Deux horizons épistémologiques se dessinent : la possibilité de la traduction – par exemple du rapport parole-langue/langage en d'autres langues – sera vue avec Jakobson. L'impossibilité de la traduction – ici conçue comme inadéquation entre les termes d'une langue – sera exemplifiée par Heidegger.

Habituellement, on remarque dans le court article « On linguistic Aspects of Translation » de Roman Jakobson la distinction qu'il fait parmi trois types de traduction : une première, la traduction intralinguale (« or *rewording* » selon ses mots), une deuxième (« interlingual translation or *translation proper* ») et une troisième (« intersemiotic translation or *transmutation* »[288]). Or, on oublie souvent de dire que tout le problème de cette distinction, du *propre* de cette traduction, c'est qu'elle nécessite une mesure à partir de laquelle il sera possible de discriminer ce qui n'entre pas dans la définition formelle du « propre » de la traduction[289], et ce mouvement est symptomatique de ses conditions de

---

réordonner, d'une façon propre à certaines fins techniques, les usages linguistiques courants). [...] Il est difficile de ne pas conclure que Saussure, malgré sa profession de foi en les "choses", a pu élaborer plus facilement sa classique tripartition parce qu'il s'est servi du français [...]. » (*Ibid.*, note 68, p. 423-425.)

[288] Dans ces trois cas, les citations proviennent de la première version publiée en anglais : Roman Jakobson, « On linguistic aspects of translation », dans Reuben A. Brower, *On Translation*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1959, p. 233.

[289] Jacques Derrida offre une bonne réflexion sur ce problème du propre et de la propriété de la traduction, donc de son économie dans le discours.

possibilité, à savoir une mesure. Le petit texte de Jakobson débute par une affirmation tirée de Bertrand Russell : « No one can understand the word "cheese" unless he has a nonlinguistic acquaintance with cheese »[290], traduit en français : « Personne ne peut comprendre le mot *fromage*, s'il n'a pas d'abord une expérience non linguistique du fromage. »[291] Pourtant, dira Jakobson, nous sommes très bien capable de comprendre et de traduire « ambroisie », « nectar » et « dieux » (qui, selon la mythologie, consommaient les deux premiers produits), même s'il est fort probable que la personne qui doit les traduire n'a pas consommé les produits, ni rencontré les dieux qui les consommaient. La réponse de Jakobson est d'une grande simplicité, mais possède aussi de grandes conséquences, car c'est la compréhension des mots (ou plutôt ici des concepts) qui importe, pas leur présence dans le monde :

> Le sens des mots français *fromage, pomme, nectar, connaissance, mais, seulement,* ou de n'importe quel autre mot ou groupe de mots est décidément un fait linguistique – disons, pour être plus précis et moins étroits, un fait sémiotique. Contre ceux qui assignent le sens (le signifié) [meaning (*signatum*)] non au signe, mais à la chose elle-même, le meilleur argument, et le plus simple, serait de dire que personne n'a jamais goûté ni humé le sens de *fromage* ou de *pomme.* Il n'y a pas de signifié [*signatum*] sans signe [*signum*]. On ne peut inférer le sens du mot *fromage* d'une connaissance non linguistique du roquefort ou du camembert dans l'assistance du code verbal[292].

---

[290] Bertrand Russell, « Logical Positivism », *Revue internationale de philosophie*, IV, 1950, p. 18, cité dans Roman Jakobson, *loc. cit.*, p. 232.

[291] Traduction de Nicolas Ruwet.

[292] Roman Jakobson, « Aspects linguistiques... », trad. Nicolas Ruwet, *loc. cit.*, p. 78-79. J'ai ajouté entre crochets les termes originaux. Mathieu Guidère a critiqué cette traduction : le traducteur remplace les termes scolastiques *signum* et *signatum* par « signe » et « signifié », des mots quasi-saussuriens. Mais l'usage des termes latins par Jakobson n'étaient-ils pas en soi déjà problématiques? (*Introduction à la traductologie. Penser la traduction : hier, aujourd'hui, demain,*

La logique à l'œuvre ici est celle du « dictionnaire » au sens où l'entend Umberto Eco, opposé à celui d'encyclopédie[293] : le langage réfère au langage, et c'est tout ce que nous avons besoin de connaître pour traduire. Une « logique » de l'encyclopédie[294], celle exposée par Russell selon Jakobson, réclamerait une référence au référent, à l'objet représenté par le concept : le langage ne suffirait pas à s'expliquer lui-même.

La logique de Jakobson ou d'un certain structuralisme finira par abandonner la dualité langue/parole au profit d'une nouvelle, code/message qui ne recouvre pas vraiment l'ancienne distinction saussurienne : penser un code, c'est penser une organisation du langage déjà présente dont il ne reste au locuteur qu'à le recevoir en l'utilisant dans un message totalement compréhensible à la fois pour l'émetteur et le récepteur. Cette logique est contraire à celle de Saussure pour qui la parole participe de l'élaboration de la langue (mutabilité du signe). La nouvelle logique du code jakobsonien est la même que celle qu'il pense à partir de la traduction : il y a une mesure, celle d'un signifié (qu'il nomme de l'augustinien *signatum*, même s'il n'est pas évident qu'Augustin avait en tête cette conception) qui sert de pivot entre les langues. Ce signifié ou *signatum* est en quelque sorte *à*

2e édition, Louivain-la-Neuve, Éditions De Boeck, 2010, p. 80.) Je reviendrai sur ce passage plus bas.

[293] Voir Umberto Eco, « De l'arbre au labyrinthe », dans *De l'arbre au labyrinthe. Études historiques sur le signe et l'interprétation*, trad. Hélène Sauvage, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2010.

[294] Je mets « logique » ici entre parenthèses pour marquer l'incertitude de l'usage du mot, car la logique, selon Eco, participe toujours normalement de la logique du dictionnaire – des catégories d'Aristote à l'arbre de Porphyre –, alors que l'encyclopédie a quelque chose de l'irrationnel, de l'illogisme ou du sophisme : le « réel » a ici toujours quelque chose de problématique.

l'extérieur de la langue puisqu'il permet le passage intégral du sens d'une langue à une autre à travers cette traduction « au sens propre »[295].

Cette logique à l'œuvre dans l'argumentaire de Jakobson est à l'image des thèses béhavioristes sur le langage, par exemple celle de Leonard Bloomfield, antérieures à celle de Noam Chomsky. Les thèses bloomfieldiennes proposent de voir le langage comme un ensemble de conventions sociales sans lien avec une mesure « psychique » ou « biologique ». Si le langage n'est qu'un ensemble de conventions basées sur le comportement, il n'y a pas de lieu commun pour une humanité à partir duquel une traduisibilité totale est possible[296]. Pour l'instant, notons seulement que la thèse de Jakobson est très proche de celle d'Hermogène : la langue, c'est d'abord un ensemble de conventions, et l'arbitraire du code est immuable du point de vue du locuteur, sauf à vouloir le changer de manière conventionnelle ou en créer un nouveau[297].

---

[295] La condition de ce « signifié transcendantale » est peut-être moins le sens que le référent, et c'est bien là la contradiction présente chez Jakobson : il doit admettre l'existence *hors la langue* d'un élément permettant le passage entre les langues.

[296] Les conséquences de cette réflexion nécessiterait d'être approfondie philosophiquement avec le cas de la traduction automatique.

[297] Saussure avait déjà posé cette question et voyait dans l'espéranto naissant à son époque la possibilité d'une nouvelle langue inventée de toute pièce : « Cela est si vrai [l'évolution d'une langue] que ce principe [la mutabilité] doit se vérifier même à propos des langues artificielles. Celui qui en crée une la tient en main tant qu'elle n'est pas en circulation; mais dès l'instant qu'elle remplit sa mission et devient la chose de tout le monde, le contrôle échappe. L'espéranto est un essai de ce genre; s'il réussit, échappera-t-il à la loi fatale? Passé le premier moment, la langue entrera très probablement dans sa vie sémiologique; elle se transmettra par des lois qui n'ont rien de commun avec celles de la création réfléchie, et l'on ne pourra plus revenir en arrière. » (Ferdinant de Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 111.) L'histoire effective de l'espéranto a toutefois montré qu'une telle « langue », si rigide du point de vue de la grammaire, n'arrive pas à devenir une langue au sens de Saussure. Elle demeure un code qui doit être appris et appliqué de manière mécanique pour qu'une communication puisse avoir lieu.

La traduction est-elle donc *toujours* possible, pour Jakobson? Évidemment, il doit admettre, dans ce système structuré à partir d'un élément en dehors de la langue, un type de traduction, non seulement plus difficile, mais essentiellement intraduisible. Il verra ce type de traduction avec la poésie :

> En poésie, les équations verbales sont promues au rang de principe constructif du texte. Les catégories syntaxiques et morphologiques, les racines, les affixes, les phonèmes et leurs composants (les traits distinctifs) – bref, tous les constituants du code linguistique – sont confrontés, juxtaposés, mis en relation de contiguïté selon le principe de similarité et de contraste, et véhiculent ainsi une signification propre. La similitude phonologique est sentie comme une parenté sémantique. [...] S'il nous fallait traduire en français la formule traditionnelle *Traduttore, traditore*, par « le traducteur est un traître » [« the translator is a betrayer »], nous priverions l'épigramme italienne de sa valeur paronomastique[298].

Ainsi, la paronomase – c'est-à-dire cette faculté du langage à *faire sens* en lui-même, par lui-même, plutôt que de renvoyer à un sens hors de lui-même – est cette limite à la traduction. La poésie est intraduisible, et l'exemple de paronomase donné par Jakobson est particulièrement intéressant – *traduttore, traditore*[299] – parce qu'elle implique qu'un sens se trouve *dans* le langage et non à

---

[298] Roman Jakobson, « Aspects linguistiques... », trad. Nicolas Ruwet, *loc. cit.*, p. 86.

[299] Rappelons que cette expression ne vient pas des Italiens, mais des Français, voir à ce propos Joachim Du Bellay, chapitre VI « Des mauvais traducteurs, et de ne traduire les poètes » de *La Défense et illustration de la langue française* (1549) : « Mais que dirai-je d'aucuns, vraiment mieux dignes d'être appelés traditeurs, que traducteurs? vu qu'ils trahissent ceux qu'ils entreprennent exposer, les frustrant de leur gloire, et par même moyen séduisent les lecteurs ignorants, leur montrant le blanc pour le noir : qui, pour acquérir le nom de savants, traduisent à crédit les langues, dont jamais ils n'ont entendu les premiers éléments, comme l'hébraïque et la grecque : et encore pour mieux se faire valoir, se prennent aux poètes, genre d'auteurs certes auquel si je savais, ou voulais traduire, je m'adresserais aussi peu, à cause de cette divinité d'invention, qu'ils ont plus que les autres, de cette grandeur de style, magnificence de mots, gravité de sentences, audace et variété de figures, et mille autres lumières de poésie : bref cette énergie, et ne sais quel esprit, qui est en leurs écrits, que les Latins appelleraient genius. » Dans le français de Du Bellay, la paronomase, « traducteurs, traditeurs », en fait, fonctionne très bien. Pour une enquête sur cette « rumeur » de l'expression italienne (que les Italiens n'emploient pas, ils utiliseraient plutôt :

l'extérieur de lui. Si la poésie est intraduisible, c'est aussi dire que ce qui se verra intraduisible implique une certaine poésie du concept, c'est-à-dire que ce sera un concept qui se formulera *en langue*. Avant de voir en quoi cette thèse aura des conséquences lorsqu'il s'agira de traduire un auteur – et nous testerons cette thèse avec Jakobson lui-même – allons voir du côté de la « thèse de Cratyle », c'est-à-dire dans une pensée dans la langue, ce qu'il advient de la traduction.

Martin Heidegger offre un exemple diamétralement opposé à Jakobson par le rapport qu'il entretient à la langue en général et à la langue allemande en particulier. Dans sa *Lettre sur l'humanisme* destinée d'abord à Jean Beaufret, il affirmera, phrase devenue célèbre, que « *die Sprache ist das Haus des Seins* »[300], la langue/le langage est la maison de l'être. Le langage est le lieu où la question de l'être doit être posée (*Seinsfrage*) et en même temps il est le lieu où se situent les difficultés à poser la question[301]. Pour expliquer très brièvement la philosophie de Heidegger – car l'idée ici est d'abord de comprendre comment la question de la traduction peut se comprendre dans cette philosophie –, elle pose comme principe, cette philosophie, que la question de l'être est oubliée. En fait, on est allé jusqu'à oublier l'oubli de l'être et, cet oubli, Heidegger tentera de le problématiser notamment à partir d'un questionnement sur l'étymologie où la vérité – en grec

---

« *traduzione, tradizione* », « traduction, tradition »), voir Bernard Cohen, « Traduttore... traditeur? Les mystères d'une formule rabâchée », blogue du *Nouvel Observateur*, 5 janvier 2008, disponible en ligne.

[300] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, version bilingue, trad. Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 26.

[301] Voir par exemple, dans *Sein und Zeit*, dès le § 1, sur la sui-généricité du verbe « être » : Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 2-4.

ἀλήθεια – deviendra la négation (ἀ-) du caché ou du voilé (λήθω : « se cacher, s'échapper »), dont dérive λήθη (« l'oubli », ce qui échappe à la mémoire)[302].

Contre une logique « structuraliste » où le langage n'est que le véhicule formel d'une pensée ontologiquement extérieure à elle, la pensée chez Heidegger n'est plus extérieur à la langue, d'où justement son intérêt pour la poésie et notamment sa déclaration : « Le philosophe pense en poète. »[303] Le chapitre « Sur la grammaire et l'étymologie du mot "être" » de son *Introduction à la métaphysique* offre une réflexion intéressante sur la manière de concevoir la traduction chez Heidegger. Heidegger tente d'abord de montrer que la conception que nous avons du verbe « être » à l'infinitif est déterminé par la grammaire latine qui a fini par recouvrir le sens originel du verbe chez les Grecs :

> Que signifie infinitif? Cette appellation est l'abréviation de l'expression complète : *modus infinitivus*, c'est-à-dire le mode de l'illimité, de l'indéterminé, cela à la façon dont un verbe en général exerce et dénonce sa signification et la direction qu'elle indique. [...] Ici aussi, nous nous heurtons de nouveau au processus de traduction mentionné à propos de l'explication du mot φύσις. Nous n'exposerons pas dans le détail les origines de la grammaire chez les Grecs, sa prise en charge par les Romains, sa transmission ultérieure au Moyen Âge et aux Temps modernes. Nous connaissons beaucoup de détails sur tout cela. Mais on n'a jamais encore

---

[302] Voir notamment Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [1931-1932], dans *Gesamtausgabe. Band 34*, éd. Hermann Mörchen, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1997. En français : *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon*, trad. Alain Boutot, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

[303] Voir notamment Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes? », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolgang Brokmeier, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 323 *sqq*. Heidegger formule une critique des nouvelles théories de la communication dans un séminaire encore inédit en français : *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, éd. Medard Boss, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2006.

> saisi réellement ce pro-venir si fondamental pour l'instauration et la frappe (*Prägung*) de l'esprit occidental sous tous ses aspects[304].

En énonçant cela, Heidegger ne fait que continuer un préjugé fort ancien : les Grecs sont supérieurs aux Latins et ces derniers ne peuvent que se percevoir qu'à l'image d'une déchéance de la philosophie. Les Latins n'ont-il pas rien fait d'autre que de *traduire* les Grecs. Contre cette traduction latine, vue péjorativement en second par rapport aux Grecs, il faut donc une nouvelle traduction, cette fois accomplie « authentiquement » par la langue allemande, seule langue qui peut se permettre de traduire authentiquement la langue grecque. Heidegger continue :

> Le fait que la formation de la grammaire occidentale soit due à la réflexion grecque sur la langue *grecque* donne à ce processus toute sa signification. Car cette langue est, avec l'allemande, au point de vue des possibilités du penser, à la fois la plus puissante de toutes et celle qui est le plus la langue de l'esprit[305].

Le préjugé de Heidegger a souvent été qualifié de « nationalisme ontologique », idée selon laquelle certaines langues auraient des capacités singulières pour dire le monde[306]. Or, sous ce préjugé assez commun – se penser être le lieu de l'origine du langage, c'est peut-être même la première pensée de l'humanité – se découvre

---

[304] Martin Heidegger, *Introduction..., op. cit.*, trad. Kahn, p. 67.

[305] *Ibid.*

[306] L'expression « nationalisme ontologique » provient de Jean-Pierre Lefebvre pour qualifier la penser du philosophe allemand du XVIII[e] siècle Johann Gottfried von Herder. Elle a été reprise par Barbara Cassin pour qualifier ce que n'est pas le projet du *Vocabulaire européen des philosophies* : « Ni universalisme logique indifférent aux langues, ni nationalisme ontologique avec essentialisation du génie des langues. » (« Penser en langues/ In Sprachen denken », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales/ Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, n° 15, 2013.)

un problème majeur pour la traduction : comment traduire un penseur dont la pensée n'est pas distincte de la langue dans laquelle elle a été conçue. En effet, la structure de l'argumentation de Heidegger joue continuellement sur un travail des mots. Je ne donnerai que deux courts exemples. Le premier, dans une discussion sur Parménide et l'usage de ce dernier de la Δίκη (qu'il comprenait comme une déesse), Heidegger affirme qu'elle

> garde [*verwahrt*] les clés qui tour à tour ferment et ouvrent les portes du jour et de la nuit, c'est-à-dire les chemins de l'être (qui dévoile), de l'apparence (qui dissimule), et du néant (fermé). Ceci veut dire : pour que l'étant se révèle, il faut que l'ordre de l'être soit sauvé [*gewahrt*] et préservé [*bewahrt*][307].

Le sens de ce passage sur la δίκη se comprend en allemand par un travail sur le *Wahr*, le « vrai » que Heidegger manie à partir des verbes *verwahren*, *wahren* et *bewahren*. Au niveau du « sens », les verbes signifient bien « garder », « sauver », « préserver », mais voilà, lorsque rendus en français, ils perdent la sonorité qui les liaient, c'est-à-dire la paronomase intraduisible qu'envisageait Jakobson. Le deuxième exemple est bien plus banal, mais indique encore mieux le problème de la traduction de Heidegger : comment une traductrice devrait tenir compte de l'usage d'une langue de manière métalinguistique? Au tout début de la discussion sur l'étymologie du verbe *Sein*, Heidegger veut distinguer les différentes manières d'utiliser un verbe. Alors que le verbe « être » (*sein*) possède de nombreuses formes différentes lorsque conjugué, d'autres verbes comme *gehen* sont bien plus simples :

---

[307] Martin Heidegger, *Introduction...*, *op. cit.*, trad. Kahn, p. 172.

> Die Wörter : er geht, wir gingen, sie sind gegangen, geh!, gehend, gehen – sind Abwandlungen desselben Wortes nach bestimmten Bedeutungsrichtungen[308].
>
> Les mots : il vient, nous venons, ils sont venus, viens, venant, venir – sont des modifications du même mot selon des directions déterminées de signification[309].

Le verbe *gehen* devrait être traduit par « aller », c'est son acception la plus habituelle; « venir » traduit plutôt le verbe *kommen*. Or, si on utilise « aller », voilà le rendu possible : « il va, nous allions, ils sont allés, va, allant, aller »[310]. Ce que voulait formuler Heidegger, à savoir que la plupart des verbes ne possèdent pas d'étymologie compliquée, n'est pas respecté puisqu'on retrouve dans le verbe « aller » en français au moins trois anciens verbes fusionnés en un seul[311]. Pour respecter l'esprit du passage, on doit laisser tomber la correspondance sémantique entre *gehen* et « aller » et respecter l'usage de la mention, ici de montrer un verbe avec un radical unique. Ce problème, auquel sont confrontés

---

[308] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, dans *Gesamtausgabe*, II. Abteilung : Vorlesungen 1923-1944, Band 40, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 56.

[309] Martin Heidegger, *Introduction...*, trad. Gilbert Kahn, *op. cit.*, p. 63.

[310] Dans une version récente publié aux Éditions du Seuil, Pascal David traduit : « Les mots : "il vient", "que nous allions" [*sic*], "ils sont venus", "viens!" [*sic*], "venant", "venir" – sont autant de variations sur un même mot s'orientant chaque fois vers une signification déterminée. » (*En guise de contribution à la grammaire et à l'étymologie du mot « être ». Introduction en la métaphysique (chap. II)*, édition bilingue, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 25 et 27) Cette phrase traduite contient au moins une erreur : d'abord, il aurait fallu garder le même verbe (« que nous allions » aurait dû être « que nous venions », j'explique pourquoi plus bas), ensuite, le traducteur aurait pu laisser tomber le point d'exclamation puisqu'en français, contrairement à l'allemand, cette ponctuation n'est pas obligatoire après l'impératif.

[311] Le verbe français « aller » possède trois racines distinctes : *all-/aill-*, *ir-* et *v-*, respectivement du latin *ambulo* (*ambulas, ambulare* : « se promener »), *eo* (*is, ire* : « aller », qui se retrouve dans le verbe « aller » au futur), *vado* (*vadis, vadere* : « passer à gué », qui se retrouve dans les formes de l'indicatif présent, « je vais, tu vas, etc. » et qui reprennent la particule *v-* qu'on retrouve dans d'autres verbes comme « envahir » et « s'évader »).

toutes les traductrices qui s'engagent dans la dimension métalinguistique d'un texte, pourrait se formuler comme celui de l'« adaptation »[312].

L'équivalence simple au niveau du sens entre le texte de départ et le texte d'arrivée ne peut pas convenir à Heidegger parce qu'il ne fait pas de distinction entre la pensée (comme signifié) et le langage (comme signifiant). La pensée est déjà dans la langue. C'est la thèse de Cratyle : les mots *signifient* déjà, et ce, sans le recours à une abstraction qui nous amènerait *au-delà de la lettre*. La pensée est dans la lettre et dans le son, et on touche là à une intraduisibilité de la lettre ou du poème (comme le disait Jakobson). À la fois Heidegger semble-t-il être intraduisible, de même sa pensée est elle-même une traduction[313], au moment même où la distinction entre l'usage des mots et la mention de ces mots s'annulent. Pourquoi le traducteur, dans notre exemple précédent, n'aurait-il pas pu utiliser « aller »? Parce qu'il lui aurait fallu expliquer la distinction à l'intérieur du verbe des trois racines, que la racine *vado* a permis de créer des verbes comme « s'avancer », « envahir », « s'évader », il aurait fallu qu'il explique que ce verbe – comme l'est *sein* en allemand – est la synthèse d'une étymologie compliquée. Bref, il aurait fait du Heidegger, plutôt que de le traduire, car c'est exactement cela que fait Heidegger en s'attachant à penser *par les mots*. Le traducteur de Heidegger,

---

[312] Il s'agit d'un problème traductologique théorisé notamment pas Georges L. Bastin, voir « La notion d'adaptation en traduction », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 38, n° 3, 1993 : « Empiriquement, notre expérience d'adaptateur a fait apparaître trois hypothèses de recherche : en premier lieu, l'adaptation est une re-création; en deuxième lieu, l'adaptation est une nécessité; et, en troisième lieu, une ligne de démarcation peut être tracée entre traduction et adaptation. » (p. 473) On pourrait ajouter une quatrième hypothèse : qu'en est-il du « respect » de la pensée de l'auteur traduit lorsqu'un passage nécessite une adaptation? Bien souvent, l'infidélité est de mise, et ce, au nom du respect.

[313] « La parole d'Anaximandre », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, en est un bon exemple.

dans les normes éditoriales actuelles de la traduction en sciences humaines et sociales, doit s'interdire de penser comme Heidegger.

La distinction entre Heidegger et Jakobson ne se trouve pas dans le fait qu'ils ont une utilisation nécessairement différente de l'aspect métalinguistique du langage – les deux utilisent des exemples, des mentions, que la traductrice aura pris soin de mettre entre guillemets –, mais les objectifs de cette utilisation dans l'économie du discours diffèrent. Reprenons une citation de Jakobson déjà mentionnée, cette fois en ajoutant la version originale en anglais :

> Le sens des mots français *fromage, pomme, nectar, connaissance, mais, seulement*, ou de n'importe quel autre mot ou groupe de mots est décidément un fait linguistique – disons, pour être plus précis et moins étroits, un fait sémiotique[314].
>
> The meaning of the words « cheese », « apple », « nectar », « acquaintance », « but », « mere », and of any word of phrase whatsoever is definitely a linguistic – or to be more precise and less narrow – a semiotic fact[315].

Contrairement à l'usage que faisait Heidegger de *gehen* (dont le verbe montrait, dans sa forme, que la forme même ne devait pas changer), Jakobson utilise les mots de la phrase comme des exemples de concepts pouvant être compris sémantiquement sans une expérience ou une connaissance du référent. En effet, si « *apple* » ou « *cheese* » peuvent toujours être goûtés pour en faire l'expérience ou pour les connaître, qu'en est-il d'une expérience ou d'une connaissance *réelle* de « *mere* » ou de « *but* »? Lorsque j'ai fait traduire cette phrase à des étudiantes

---

[314] Roman Jakobson, « Aspects linguistiques... », trad. Nicolas Ruwet, *loc. cit.*, p. 78-79.

[315] Roman Jakobson, « On linguistic aspects... », *loc. cit.*, p. 233.

dans le cadre d'une activité de traduction de l'anglais au français pour un séminaire, une des difficultés qu'elles ont exprimées vis-à-vis le passage a été de traduire « *mere* ». Leur question fut : à partir de quel contexte doit-on comprendre *mere* pour pouvoir le traduire convenablement? Une réponse est possible : il n'y a aucun contexte pour justifier une traduction plutôt qu'une autre. Au mieux, on pourrait affirmer que dans la suite des mots utilisés par Jakobson, dans l'effet rhétorique qu'il veut produire, il faudrait une suite de mots du plus concret (un nom commun désignant un objet : « *apple* ») au plus abstrait (« *acquaintance* ») et, au-delà, des opérateurs linguistiques sans correspondants identifiables dans le réel (« *mere* », « *but* »). Or, toute liste de mots respectant cette condition serait acceptable. Or, la différence entre Jakobson et Heidegger pourrait s'énoncer ainsi : pour Jakobson, l'usage de ces mots est ici insignifiant, ce qui compte, c'est l'*exemple* qu'ils offrent, leur mention[316].

Nous avons donc encore une fois une certaine tension (*spectrum*) entre une traduisibilité totale (avec Jakobson) et une intraduisibilité absolue (avec Heidegger), avec la réalisation contemporaine des deux thèses du *Cratyle* : Jakobson qui fait de la langue un code ou un ensemble de conventions (la thèse d'Hermogène) et Heidegger qui fait de la langue le lieu de la pensée, et ce, contre Platon, ou une certaine image de lui comme celui qui divise le langage dans la dualité fond/forme[317]. Cette dernière thèse ressemble fort à celle de Cratyle : la

---

[316] Une remarque, toutefois. Nicolas Ruwet, dans cette phrase, traduit « *acquaintance* » par « connaissance », mais plus haut, dans la citation de Russell, il traduisait le même mot par « expérience ». Une condition interne à la mention, spécifique peut-être à la traduction des sciences humaines et sociales, serait peut-être de garder une uniformité dans les termes lorsque l'on peut raisonnablement envisager que l'auteur tente de lier son propos à celui d'un autre, particulièrement lorsqu'il le cite quelques lignes auparavant.

[317] C'est notamment l'opinion sur Platon qu'a Henri Meschonnic, voir son livre *Éthique et politique du traduire*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2007.

pensée est dans la langue. Et si Heidegger est sans doute un des philosophes ayant poussé le plus loin cette logique, il est loin d'être le seul[318]. Ce sont toutefois des pensées extrêmes. Ne risquons-nous pas de tomber, dans un cas comme dans l'autre, dans un décisionnisme à la Humpty Dumpty : je décide ce que les mots veulent dire. Du côté de Jakobson, si la langue n'est qu'un code, rien ne dit qu'on peut changer arbitrairement le sens des mots, de même pour Heidegger, où trouvera-t-on la mesure permettant de choisir les bons mots? Pour ce dernier, justement, l'aspect scientifique de l'étymologie ne n'intéresse tout simplement pas. Dans la conclusion de « La parole d'Anaximandre » où, par un long commentaire, il traduit Anaximandre, il affirme :

> Nous ne pouvons pas prouver scientifiquement cette traduction [...]; nous ne devons pas, en vertu de quelque autorité, simplement lui faire foi. La portée de la preuve scientifique est trop courte. Et il n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance. La traduction ne peut être que repensée dans la pensée de la parole. Or la pensée est le Poème de la vérité de l'être dans le dialogue historial des pensants[319].

Comment ne pas penser, comme l'a fait Gilles Deleuze, que Heidegger n'est rien de moins qu'un « fou littéraire » dans la lignée d'Alfred Jarry, de Raymond Roussel ou de Jean-Pierre Brisset?[320] Or, cette manière d'utiliser les idées dans la langue

---

[318] La pensée féministe en traduction suit exactement cette idée : si la langue n'est pas neutre, alors il faut admettre que *dans la langue* une pensée patriarcale avec son oppression a lieu. Une traduction, dans ce cas, doit prendre en compte la pensée dans la langue dont le genre fait partie. Sur cette question, voir notamment Barbara Godard (« Theorizing Feminist Discourses/ Translation », *Tessera*, vol. 6, 1989) et Luise von Flotow (« Feminist Translation : Contexts, Practices and Theories », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 4, nº 2, 1991).

[319] Martin Heidegger, « La parole d'Anaximandre », *Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit.*, p. 448.

[320] Voir Gilles Deleuze, « Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry », *loc. cit.*, p. 115 *sqq.* Le cas de Jean-Pierre Brisset (1837-1919) est particulièrement intéressant, et fait toujours bien rire, dans mes cours, les étudiantes (surtout anglophones), puisqu'il tente de poser l'origine de la

n'est ni nouvelle, ni ne semble être révolue[321]. Qu'on soit d'accord ou pas avec les idées de Heidegger ou d'autres penseurs de ce type, il faut seulement, pour la traductrice, prendre conscience de cela : les idées font partie de la langue, il y a des cas où la forme du discours participe des concepts[322]. Or, on pourrait reprendre différemment l'alternative que Heidegger et Jakobson semblent montrer de par leur usage de la langue en lien avec la traduction du concept lorsqu'il faut les traduire. En effet, il est nécessaire de comprendre quelle est la nature des mots dans l'usage qu'en fait l'auteur. À cet égard, une nouvelle alternative pourrait être développée : faut-il traduire les mots comme si l'auteur

---

langue française chez le peuple des grenouilles à partir d'une analytique des sons : « Examinons encore : Qu'est-ce? que c'est que ce a? (a = ai) Qu'est-ce? que sexe a? Qu'est-ce que sait que ça? mot à mot : Qu'est ce qui sait quoi j'ai? Devenu enfin : Qu'est-ce que c'est que ça? Qu'ai? Que sexe a? Que exe est que ça? Kekseksa? On voit que notre question la plus fréquente fut créée alors que l'apparition du sexe troubla l'esprit des grenouilles. Il fallait quelque chose de bien personnel pour intéresser nos stupides ancêtres. Combien de ces antiques animaux, qui portent aujourd'hui un visage d'homme, resteront indifférents à la révélation de leur origine par le Dieu de l'Évangile : la Parole? » (Jean-Pierre Brisset, *La Grande Nouvelle*, 1900; réédité dans les *Œuvres complètes*, éd. Marc Décimo, deuxième édition, Dijon, Presses du réel, 2004). Le propos questionnant de Brisset n'est pas si étranger, lorsqu'on y pense, à la *Seinsfrage* de Heidegger.

[321] Dans un entretien récent à l'émission *Les nouveaux chemins de la connaissance* de France Culture, intitulé « De quoi le nom propre est-il le nom », avec Philippe Petit le 8 février 2013 (suite à la parution de son livre *Le nom propre..., op. cit.*), Gérard Pommier affirmait (en lien plus ou moins explicite à la loi pour le mariage homosexuel, alors nouvellement adoptée en France) : « Avant de la prendre [la parole], on babille, en effet. On babille, c'est-à-dire... le babillage, c'est le moment où l'enfant, ayant été reconnu comme sujet dans son babillage, c'est-à-dire dans les flexions de sons, à titre purement pulsionnel, qui vont fonder son langage privé dont subsistent deux noms propres, parce que ce sont deux propres absolument universels qui sont "papa" et "maman" qui sont forgés avec de la pulsionalité. Le *m* étant la lettre qui se prononce la bouche pleine et le *p* la consonne la plus expulsive qui montre cette position en quelque sorte de répulsion de la fonction paternelle, de la figure paternelle dont je parlais tout à l'heure. Donc il existe un langage universel dans toutes les langues, "papa" et "maman", qui montrent que "père" et "mère" sont des fonctions psychiques autonomes avant d'être des fonctions socialisées, et que ce n'est pas demain la veille qu'on expulsera de leur place ces figures paternelle et maternelle. » On se demande bien si ces « universaux » peuvent passer l'épreuve de la traduction, puisqu'en anglais comme en allemand, une fricative prend la place de l'occlusive bilabiale (*father* et *Vater*) et qu'en hébreu, culture dont pourtant Pommier se réclame, « père » s'écrit אָב, et se prononce /av/.

[322] De nombreux exemples supplémentaires auraient pu être donnés : la psychanalyse d'un Jacques Lacan ou un roman en lipogramme comme *La disparition* de Georges Perec, ou encore la traduction féministe d'une Susanne de Lotbinière-Harwood.

existait avant la traduction (en ce sens, le texte à traduire se trouve déjà dans un « code ») ou l'acte de traduire participe-t-il de la construction de la langue de l'auteur (en ce sens, traduire c'est créer un auteur dans une nouvelle langue – traduire un auteur, c'est participer à l'institution de la « langue »)? Dans les deux cas, la mesure de cette incertitude entre la langue et le code (ou la parole et le message), c'est le statut donné à l'auteur.

2.3 L'auteur

Le mot « auteur » est apparu en français au XII^e siècle. Il provient du latin *auctor* qui désignait d'abord « celui qui augmente [*auget*] la confiance, le garant, le répondant, le tuteur dans le cas de la tutelle d'un mineur » – l'auteur est le signataire. Dans sa famille conceptuelle, on retrouve l'« autorité » (du latin *auctoritas*, d'abord la garantie du vendeur, puis l'influence et le prestige, enfin la souveraineté) et l'« authenticité » (dérivé du latin *authentici*, les auteurs authentiques ou originaux, c'est-à-dire les apôtres dépositaires de la tradition). Comme je l'ai évoqué dans le chapitre précédent, l'auteur est, avec l'objet d'un texte, une des catégories avec laquelle on procède au classement des textes : un texte est toujours lié à un auteur, un sujet dont on suppose l'écriture. C'est en tout cas un des présupposés qu'on a généralement : on suppose toujours une intention derrière l'écriture. L'époque dans laquelle s'inscrit Derrida est celle, dit-on souvent, de la fin du sujet ou de l'auteur – avec le structuralisme[323] –, c'est la

[323] Voir François Dosse, *Histoire du structuralisme* [en deux tomes : *I. Le champ du signe 1945-1966*; *II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*], Paris, Éditions La Découverte, 1992.

construction théorique sur cette « fin de l'auteur » qui m'intéressera ici avec deux textes en particulier : « La mort de l'auteur » de Roland Barthes et « Qu'est-ce qu'un auteur? » de Michel Foucault qui sont, selon la rumeur, les deux textes les plus photocopiés chez les étudiants de littérature en France dans les années 1970. On prend souvent ces deux textes comme développant une même idée, en continuité avec l'idée générale, à l'époque, de la mort – du sujet, de la philosophie, etc. Je me propose dans les prochaines lignes de discuter rapidement des principaux arguments de ces textes et de les comparer afin d'en arriver à une proposition qui pourra s'ajointer aux deux autres éléments – le concept et la langue – déjà mentionnés.

Pour Barthes, l'interprétation sur la « fin de l'auteur » n'est pas fausse : la mort de l'auteur est un événement historique propre à notre époque, l'écriture en est sa manifestation. La mort de l'auteur, cela signifie avant tout sa fin mais aussi sa finitude, ce qu'ont montrée plusieurs courants littéraires, mais aussi les nouvelles recherches sur le texte, par exemple la linguistique :

> [L]a linguistique vient de fournir à la destruction de l'Auteur un instrument analytique précieux, en montrant que l'énonciation dans son entier est un processus vide, qui fonctionne parfaitement sans qu'il soit nécessaire de le remplir par la personne des interlocuteurs : linguistiquement, l'auteur n'est jamais rien de plus que celui qui écrit, tout comme *je* n'est autre que celui qui dit *je* : le langage connaît un « sujet », non une « personne », et ce sujet, vide en dehors de l'énonciation même qui le définit, suffit à faire « tenir » le langage, c'est-à-dire à l'épuiser[324].

---

[324] Roland Barthes, « La mort de l'auteur » [1968 dans *Manteia*], republié dans *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 63-64.

Barthes se fait critique de la Critique qu'il perçoit comme bourgeoise : la Critique bourgeoise *a besoin* d'un auteur pour assurer son propre pouvoir, et elle le fait en fictionnant un auteur comme origine et une intentionnalité à déchiffrer :

> [I]l n'y a donc rien d'étonnant à ce que, historiquement, le règne de l'Auteur ait été aussi celui du Critique, mais aussi à ce que la critique (fût-elle nouvelle) soit aujourd'hui ébranlée en même temps que l'Auteur[325].

Ce que propose Barthes, c'est plutôt de penser l'écriture comme destination : elle est destinale au lieu d'être original. Contre le « déchiffrement » de l'Auteur, il faut *démêler le texte*. L'écriture exprime le langage, mais ce langage parle de lui-même, de manière autoréférentielle. Le règne du lecteur (ou de l'auditeur, contre celui de l'Auteur), sera d'entendre la duplicité du langage (en référence à la définition du « tragique » chez Jean-Pierre Vernant) :

> Ainsi se dévoile l'être total de l'écriture : un texte est fait d'écritures multiples, issues de plusieurs cultures et qui entrent les unes avec les autres en dialogue, en parodie, en contestation; mais il y a un lieu où cette multiplicité se rassemble, et ce lieu, ce n'est pas l'auteur, comme on l'a dit jusqu'à présent, c'est le lecteur : le lecteur est l'espace même où s'inscrivent, sans qu'aucune ne se perde, toutes les citations dont est faite une écriture; l'unité d'un texte n'est pas dans son origine, mais dans sa destination, mais cette destination ne peut plus être personnelle : le lecteur est un homme sans histoire, sans biographie, sans psychologie; il est seulement ce *quelqu'un* qui tient rassemblées dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit[326].

---

[325] *Ibid.*, p. 66.

[326] *Ibid.*, p. 66-67.

Alors qu'on pense souvent que Foucault suit Barthes dans cette voie, il faut quand même souligner quelques différences. Dans « Qu'est-ce qu'un auteur? », Foucault semble en quelque sorte répondre à Barthes : non, on ne se débarrasse(ra) pas si facilement de l'auteur. Foucault, grands lecteurs des écrits mineurs et des écrivains infâmes, avait sans doute une sensibilité particulière pour le régime discursif qui bien souvent crée les conditions de possibilité pour qu'un nom puisse devenir un nom d'auteur, c'est-à-dire qu'il soit lié à une œuvre particulière. Alors que Barthes affirme la mort de l'auteur, à tout le moins la nécessité de penser un monde de la littérature dans lequel l'auteur ne possède plus la place qu'on lui attribuait autrefois – c'est-à-dire un questionnement à partir de sa biographique, de laquelle on infère ses intentions –, Foucault remet certes en question le concept d'auteur, mais modère les envolées lyriques de ceux qui voudraient voir l'auteur comme une affaire du passé. Il ne s'agit donc pas de dire que l'auteur est « mort » (ou son concept, « inutile »), mais de repenser l'auteur comme fonction qui, il est vrai, n'a pas toujours existé – et rien n'indique donc qu'elle existera toujours. Ce qui intéresse Foucault, dans une perspective somme toute généalogique, c'est comment cette fonction-auteur s'est modifiée dans le temps. L'origine de cette fonction est judiciaire, d'abord au sens pénal, ensuite au sens d'une propriété :

> [Les discours] sont d'abord [dans leurs caractéristiques] objets d'appropriation; la forme de propriété dont ils relèvent est d'un type assez particulier; elle a été codifiée voilà un certain nombre d'années maintenant. Il faut remarquer que cette propriété a été historiquement seconde, par rapport à ce qu'on pourrait appeler l'appropriation pénale. Les textes, les livres, les discours ont commencé à avoir réellement des auteurs (autres que des personnages mythiques, autre que de grandes figures sacralisées et sacralisantes) dans la mesure où l'auteur pouvait être puni, c'est-à-dire dans la mesure où les discours pouvaient être transgressifs. Le discours, dans notre culture (et dans bien d'autres sans doute), n'était pas, à l'origine, un produit, une chose, un bien; c'était essentiellement un acte – un acte qui était placé dans le champ bipolaire du sacré et du profane, du licite et de l'illicite,

> du religieux et du blasphématoire. Il a été historiquement un geste chargé de risques avant d'être un bien pris dans un circuit de propriétés[327].

L'auteur n'est pas entièrement l'indication d'un corpus textuel, ni la désignation d'une personne, mais une fiction entre les deux :

> Mais en fait, ce qui dans l'individu est désigné comme auteur (ou ce qui fait d'un individu un auteur) n'est que la projection, dans des termes toujours plus ou moins psychologisants, du traitement qu'on fait subir aux textes, des rapprochements qu'on opère, des traits qu'on établit comme pertinents, des continuités qu'on admet, ou des exclusions qu'on pratique[328].

À la fin de sa conférence, Foucault introduit une notion qui, à ma connaissance, ne sera plus reprise par la suite, celle de « fondateur de discursivité ». Cette notion est particulièrement importante dans le contexte de ma discussion des éléments constitutifs d'une signature car elle touche directement au problème du genre « sciences humaines et sociales ». En effet, ce ne sont que dans les discours de ce genre que peuvent se former ces fondateurs :

> Ces auteurs [les fondateurs de discursivité] ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas seulement les auteurs de leurs œuvres, de leurs livres. Ils ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation

---

[327] Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur? », conférence prononcée le 22 février 1969 à la Société française de philosophie, d'abord publiée dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63e année, nº 3, juillet-septembre 1969, puis reprise dans *Dits et écrits, 1954-1988. Tome 1 : 1954-1969*. Paris, Gallimard, 2001, p. 799.

[328] *Ibid.*, p. 801.

> d'autres textes. En ce sens, ils sont fort différents, par exemple, d'un auteur de romans, qui n'est jamais, au fond, que l'auteur de son propre texte[329].

On pourrait dire que ce qui constitue les fondateurs de discursivité (comme Freud ou Marx, les deux exemples donnés par Foucault), c'est la possibilité d'y revenir. Mais ce retour ne fonctionne pas par imitation ou analogie (comme dans le cas de la littérature), ni comme une redécouverte des textes de sciences qui sont comme écrasés dès qu'ils sont dépassés par le développement des théories scientifiques. Les fondateurs de discursivité en sciences humaines et sociales (ou comme je les appelle, les « humanités ») permettent en quelque sorte un espace entre l'identité totale et la différence absolue. Les humanités ne seraient donc pas un « type » de texte, mais la chance (ou le risque) d'un texte dont l'« auteur » n'est plus seulement l'instance dont on fictionne l'intentionnalité, mais la possibilité du retour. Je cite un peu longuement Foucault sur la question du retour :

> Par « retour à », que faut-il entendre? Je crois qu'on peut ainsi désigner un mouvement qui a sa spécificité propre et qui caractérise justement les instaurations de discursivité. Pour qu'il y ait retour, en effet, il faut, d'abord, qu'il y ait eu oubli, non pas oubli accidentel, non pas recouvrement par quelque incompréhension, mais oubli essentiel et constitutif. L'acte d'instauration, en effet, est tel, en son essence même, qu'il ne peut pas ne pas être oublié. Ce qui le manifeste, ce qui en dérive, c'est, en même temps, ce qui établit l'écart et ce qui le travestit. Il faut que cet oubli non accidentel soit investi dans des opérations précises, qu'on peut situer, analyser, et réduire par le retour même à cet acte instaurateur. Le verrou de l'oubli n'a pas été surajouté de l'extérieur, il fait partie de la discursivité en question, c'est celle-ci qui lui donne sa loi; l'instauration discursive ainsi oubliée est à la fois la raison d'être du verrou et la clef qui permet de l'ouvrir, de telle sorte que l'oubli et l'empêchement du retour lui-même ne peuvent être levés que par le retour. En outre, ce retour s'adresse à ce qui est présent dans le texte, plus précisément, on revient au texte même, au texte dans sa nudité, et, en même

---

[329] *Ibid.*, p. 804.

> temps, pourtant, on revient à ce qui est marqué en creux, en absence, en lacune dans le texte. On revient à un certain vide que l'oubli a esquivé ou masqué, qu'il a recouvert d'une fausse ou d'une mauvaise plénitude et le retour doit redécouvrir cette lacune et ce manque; de là, le jeu perpétuel qui caractérise ces retours à l'instauration discursive – jeu qui consiste à dire d'une côté : cela y était, il suffisait de lire, tout s'y trouve, il fallait que les yeux soient bien fermés et les oreilles bien bouchées pour qu'on ne le voie ni ne l'entende; et, inversement : non, ce n'est point dans ce mot-ci, ni dans ce mot-là, aucun des mots visibles et lisibles ne dit ce qui est maintenant en question, il s'agit de ce qui est dit à travers les mots, dans leur espacement, dans la distance qui les sépare[330].

Il faudrait toutefois se demander comment des auteurs *deviennent* des fondateurs de discursivité : quelles sont les conditions d'un retour? Ou encore, le fondateur de discursivité est-il différent *en degré* ou *en nature* d'un auteur (normal ou ordinaire)? Foucault semble dire que sa différence, peut-être d'abord en degré, atteindra un seuil critique où il changera *en nature* : le fondateur de discursivité permet la présence des auteurs subséquents, mais n'est-ce pas ces auteurs faisant retour qui permettent l'émergence du fondateur, et ce, *a posteriori*? On pourrait en effet critiquer cette notion de Foucault et se demander qu'est-ce qui forme, quelle est la cause de ce fondateur de discursivité? Ne pourrait-on pas répondre avec Barthes et affirmer qu'au lieu de penser de manière assez positiviste[331] et non-réflexive[332] le fondateur de discursivité comme condition de possibilité

---

[330] *Ibid.*, p. 808.

[331] Dans la période de questions après la conférence, Lucien Goldman critique l'usage de la structure chez Foucault en rappelant que « les structures ne descendant pas dans la rue » (*ibid.*, p. 816), ce à quoi Foucault répond : « La première chose que je dirai, c'est que je n'ai jamais, pour ma part, employé le mot de structure. Cherchez-le dans *Les Mots et les Choses*, vous ne le trouverez pas. » (*Ibid.*) Pourtant, une réflexion plus relationnelle, à la manière du structuralisme, aurait permis à Foucault d'éviter d'essentialiser la « fonction ». (Aussi : j'ai dénombré une soixantaine d'occurrences du terme « structure » dans *Les Mots et les Choses*.)

[332] Dans la période de questions, Maurice de Gandillac me semble avoir bien compris le problème de la « lectrice » absente : « Et, si l'on admet une catégorie originale, située en quelque sorte au-delà de la scientificité et du prophétisme (et relevant pourtant des deux), je m'étonne de n'y voir

d'auteurs-héritiers, ce sont plutôt ces derniers, parce qu'ils sont d'abord et avant tout des lecteurs, qui fondent la fondation du discours? L'origine proviendrait alors de ceux-là même qui se réclament d'une origine. L'origine, on la construit. Une nouvelle question apparaît alors nécessaire : quel type de lecteur ou de lectrice est à l'origine d'un différentiel suffisamment grand pour produire une distinction, mais suffisamment petit pour qu'il y ait identification? Les traducteurs et les traductrices, dans leur pratique, se montrent comme ce type de lectrice particulier qui peut créer cet espace d'identification différentielle. Les deux prochains chapitres tentent d'étudier cette pratique, d'abord dans les exigences auxquelles les traducteurs et les traductrices devaient répondre pour traduire Jacques Derrida, ensuite, dans une analyse comparative. Il s'agit de voir comment la lectrice de la traduction peut appréhender cet espace produit par la traduction.

Concluons simplement sur ce qui rend nécessaire l'interconnexion des trois éléments mentionnés précédemment – le concept, la langue, l'auteur. C'est la réunion de ces trois éléments qui forme ce que j'ai appelé la « signature ». Le travail de la lecture – commentaire et traduction – est un travail de construction de cette signature : par la signature, une lecture de l'objet du texte (son *quoi*) est élevée à son sujet (son *qui*). *Re-traduire*, particulièrement, a pour condition de possibilité qu'un auteur ait été élevé à une signature, c'est-à-dire un espace où les contresignataires (les héritiers) ont leur mot à dire. Ce travail est propre aux humanités, non pas parce qu'elles sont d'un genre particulier, mais parce qu'en

---

ni Platon ni surtout Nietzsche, que vous nous présentâtes naguère à Royaumont, si j'ai bonne mémoire, comme ayant exercé sur notre temps une influence du même type que celle de Marx et de Freud. » (*Ibid.*, p. 818) Foucault répond alors en mentionnant Platon et Aristote, mais reste silencieux sur Nietzsche. Il me semble là que Nietzsche est en quelque sorte dans l'angle mort de Foucault : discuter de son cas l'aurait obligé à faire retour sur sa propre pratique de lecture et d'actualisation de ce « fondateur de discursivité » et à se voir lui-même réflexivement comme un lecteur en train de construire une origine « Nietzche ».

elles a lieu le conflit des légitimités parmi les héritiers et les héritières. Entre dans les humanités un texte lorsque une prétention à l'héritage peut être énoncée. Lorsque Foucault veut faire une distinction entre les fondateurs de discursivité et les auteurs de discours scientifiques, il est obligé d'admettre qu'on peut aussi faire retour à Galilée, par exemple :

> Le réexamen du texte de Galilée peut bien changer la connaissance que nous avons de l'histoire de la mécanique, jamais cela ne peut changer la mécanique elle-même. En revanche, le réexamen des textes de Freud modifie la psychanalyse elle-même et ceux de Marx, le marxisme[333].

Si on veut reprendre autrement ce constat, c'est-à-dire cesser de différencier essentiellement les auteurs par leur objet d'étude, on pourrait suggérer qu'un retour à Galilée ou à Newton – par le commentaire ou la traduction –, c'est faire entrer leurs textes dans les humanités. Les humanités ne seraient plus un corpus de textes fixes à transmettre, mais la construction des signatures, c'est-à-dire ce par quoi ce qui se transmet se transforme. Au lieu d'utiliser le terme « philosophie » déjà trop investi disciplinairement, on pourrait qualifier le procès de cette capture textuelle de « pensée ». La pensée, c'est contaminer les différentes disciplines pour faire advenir, du *quoi* au *qui*, une signature, c'est-à-dire changer l'usage qu'on fait des textes. Je n'entends pas ici une quelconque *dignité* de l'usage des textes que peut faire la pensée. Au contraire, l'usage est très souvent superficiel : la signature s'inscrit dans une économie du discours de la rumeur où un auteur, évoqué, mais aussi invoqué, est associé immédiatement à un concept et vice-versa. Il s'agit d'un phénomène contemporain, historiquement situé. Si la locution « le Dasein de Heidegger » pouvait avoir un sens pour

---

[333] *Ibid.*, p. 808-809.

Heidegger, une autre comme « le cogito de Descartes » ne pouvait pas en avoir une pour ce dernier. Les deux locutions peuvent aisément être entendues aujourd'hui dans un colloque en philosophie ou dans une autre discipline. La signature peut ainsi être facilement utilisée comme *slogan*, c'est-à-dire comme « cri de guerre », selon l'étymologie généralement retenue (du gaélique écossais *sluagh-ghairm*) : dans la communauté des interlocuteurs et des interlocutrices au présent, il s'agit d'une redondance reconnue dans la réception. Or, comme le rappelle Simon Labrecque, on peut retrouver une autre signification à partir de l'étymologie, celle proposée par Elias Canetti qui y voit un appel à l'esprit de la multitude des morts[334] :

> Certains peuples imaginent leurs morts, ou un certain nombre d'entre eux, comme des armées au combat. Chez les *Celtes* des hauts plateaux d'Écosse, l'armée des morts est désignée d'un mot spécial, *sluagh*. Ce mot est rendu en anglais par *spiritmultitude*, multitude d'esprits. L'armée des esprits va et vient en volant par grandes nuées, comme des étourneaux sur le visage de la terre. Ils reviennent toujours sur les lieux de leurs péchés, terrestres. De leurs infaillibles flèches empoisonnées, ils tuent chats, chiens, moutons et bestiaux des hommes. Ils livrent des batailles dans les airs comme les hommes sur la terre. On peut les entendre par les claires nuits de gel et voir leurs armées s'avancer l'une contre l'autre et se retirer, se retirer et s'avancer de nouveau. Après une bataille, rochers et pierres sont rougis par leur sang. Le mot *gairm* signifie cri, appel et *sluagh-ghairm* était le cri de bataille de morts. Le mot « slogan » vient de là : les cris de ralliement de nos masses modernes tirent leur nom des armées des morts de la haute Écosse[335].

---

[334] Voir Simon Labrecque, *Aesthetics of Politics. Refolding Distributions of Importance*, thèse de doctorat, Department of Political Science & the Cultural, Social, and Political Thought Program, University of Victoria, 2014, p. 259.

[335] Elias Canetti, *Masse et puissance* [1960], trad. Robert Rovini, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 42-43.

Il s'agit alors de faire appel aux morts, à une ascendance spirituelle, parfois pour nourrir un usage de l'objet ou du *quoi* contre celui d'un *qui* trop convenu. Il n'y a dès lors aucune finalité prédéterminée, aucune assurance pour les usages *à-venir* des *noms*.

DEUXIÈME PARTIE

UNE HISTOIRE AMÉRICAINE DES INDÉCIDABLES

CHAPITRE 3

LES INDÉCIDABLES COMME TRADUCTION

Les deux chapitres qui vont suivre se voudront une exploration plus directe du phénomène de la traduction en rapport avec l'œuvre de Jacques Derrida. Il s'agira d'utiliser ses mots « indécidables » pour comprendre comment le processus traductif s'opère, mais encore comment les choix de la traductrice ont un impact sur la diffusion des « concepts » derridiens. À ce propos, même si je suis conscient des problématiques reliées à la question du statut philosophique ou conceptuel des indécidables derridiens, il faut noter que le discours de Derrida lui-même a évolué, puisqu'il parlera tour à tour d'indécidable ou de quasi-concept[336], mais plus tard, dans son travail de pensée, il se permettra aisément de parler de « concept de... », notamment le « concept de pardon ». D'une manière ou d'une

[336] Le terme « indécidable » comme nom ou adjectif est absent des trois livres de 1967, il apparaît toutefois dans chacun des trois livres de 1972. Par ailleurs, dès la première réponse du premier entretien de *Positions*, accordé en 1967, Derrida le mentionne : « [Mes livres] forment, en effet, mais bien comme *déplacement* et comme déplacement d'une *question*, un certain système ouvert quelque part à quelque ressource indécidable qui lui donne son jeu. La note à laquelle vous faites allusion ["ce qui reste le déplacement d'une question forme certes un système", dans *L'écriture et la différence*] rappelait aussi la nécessité de ces "blancs", dont on sait, au moins depuis Mallarmé, qu'en tout texte ils "assument l'importance". » (« Implications », entretien avec Henri Ronse, publié dans les *Lettres françaises*, nº 1211, décembre 1967; *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 11) On peut penser que l'idée d'indécidabilité était déjà présente dès les premiers livres, mais elle ne pourra se voir de manière plus évidente, à tout le moins pour le grand public, que plus tard. La locution « quasi concept » apparaît plus tard, par exemple dans *Limited Inc.* (présentation et traductions par Élisabeth Weber, Paris, Éditions Galilée, 1990).

autre, ce que j'appelle ici un concept, comme je l'ai exposé au chapitre 2, est ce mot sur lequel on fait retour (par une mention).

Avant de voir spécifiquement ce qui a eu lieu dans la traduction, ce que je présenterai plus directement dans le prochain chapitre, surtout avec la « différance », le présent chapitre visera à examiner la traduction à l'œuvre dans la pensée de Derrida, c'est-à-dire la possibilité de voir la question des indécidables à partir de la traduction. Également, il s'agira de voir si une traduction est possible à partir du lieu de la pensée de Derrida. Spécifiquement, je m'intéresserai à la régularité des mots, à leur rythme et à leur vitesse, et cela sera possible avec deux idées en tête : d'abord, qu'un concept philosophique comme *mot* ou *locution* se formule à partir d'un métadiscours sur ce mot ou cette locution; ensuite, que ce métadiscours reconnaît ce concept, qu'il provienne de l'auteur présumé du concept, de ses commentatrices ou de ses traductrices. Je me baserai principalement sur deux livres phares du début de la carrière de Derrida, *De la grammatologie* et *La voix et le phénomène*, tous deux publiés en 1967. Dans le premier cas, la raison est qu'il est de loin le texte le plus cité dans la communauté scientifique; dans le deuxième, parce qu'il est le seul à avoir été traduit plus d'une fois en anglais, ce qui permet de comparer deux versions à une intervalle appréciable pour vérifier mon hypothèse selon laquelle la traduction des textes d'un auteur, si l'intention est celle de traduire l'auteur pour lui-même et non pas son discours (son *qui* plutôt que son *quoi*), le calque et l'intraduisibilité des concepts ira en augmentant (cf. chapitre 1).

J'analyserai dans ce chapitre trois indécidables qui permettent de mettre en perspective l'hypothèse, ainsi qu'une réflexion sur la création des indécidables chez Derrida. Le premier sera le *pharmakon*, un des indécidables les plus connus

de Derrida. Il permet de comprendre le rapport de Derrida au langage chez les autres philosophes, dans ce cas-ci Platon, un rapport au langage qui lui permet de construire sa propre critique de la métaphysique occidentale. Ensuite, je verrai le cas de « supplément » dans son rapport à la lecture que fait Derrida de Rousseau. Il s'agira cette fois de confronter la possibilité d'un usage derridien du texte philosophique à celle qu'aurait pu en faire un auteur dans une autre langue. Finalement, je me concentrerai sur le cas d'« entame », indécidable peu connu et peu utilisé par les interprètes de Derrida, et dont le caractère quasi-conceptuel n'est pas aussi évident que chez les autres indécidables.

Cette réflexion s'est faite en grande partie à partir des difficultés propres au discours des sciences humaines et sociales. Ces difficultés décrites dans le chapitre 2 se résument à ceci : le discours des sciences humaines et sociales est un discours ancrés dans la culture, ou la « bibliothèque », il réfère à un langage qui ne relève ni entièrement du langage public ordinaire, ni à celui des choses elles-mêmes, mais d'abord et avant tout à une certaine tradition qui fonctionne par adresses, envois, correspondances et réponses. Une traductrice qui isole une notion – un concept, une idée, bref, une référence –, si elle veut la faire comprendre à son lecteur, elle a deux possibilités : soit vérifier si la référence est disponible dans le texte en langue originale, on doit alors la traduire, soit la retrouver dans une traduction déjà faite par un autre, si elle existe déjà. Dans ce dernier cas, on doit juger si cette traduction est non seulement conforme au texte original, mais aussi au texte qu'on traduit et qui se présente comme un commentaire du texte référencé. C'est à ce moment qu'on entre dans une logique de prétention vis-à-vis du concept, parmi les nombreux prétendants, cette prétention étant rapportée à une mesure qui jugera le bon prétendant du mauvais. C'est dans cette mesure que la traductrice pourra trouver le mot juste qui permettra aux lectrices de comprendre la discussion qui a cours. Avant de passer

à quelques exemples derridiens avec ses indécidables, je présente d'abord un petit « paysage » de la traduction de Derrida aux États-Unis, des premières traductions jusqu'aux traductions des séminaires posthumes : il s'agit de montrer que le parcours intellectuel des traducteurs et des traductrices seront de plus en plus le signe de la prétention qu'elles peuvent faire valoir dans l'espace de l'héritage. Je souligne ensuite la discussion exemplaire que Nayelli Castro fait de la traduction espagnole de Derrida, c'est à partir de ses exemples que les prochaines questions seront posées.

1. Paysage de la traduction de Derrida en Amérique

Le moment inaugural de l'arrivée de la pensée derridienne aux États-Unis se fait en 1966 à Baltimore dans le Maryland. Invité par des universitaires américains, Derrida est, avec d'autres chercheurs contemporains, un des « représentants » de la pensée française dite du « structuralisme ». Il y présente « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines ». Le biographe Benoît Peeters raconte :

> Présenté par Derrida comme une perturbation de plus dans une période déjà éprouvante, le voyage aux États-Unis aura une influence déterminante sur sa carrière. Il s'agit du fameux colloque de Baltimore, « *The Languages of Criticism and the Sciences of Man* », que deux professeurs de la prestigieuse université Johns Hopkins, Richard Macksey et Eugenio Donato, ont voulu organiser pour faire connaître les évolutions récentes de la pensée française. Si le structuralisme connaît une grande vogue à Paris, cette année-là, il est

> encore totalement inconnu aux États-Unis, dans les librairies comme sur les campus[337].

François Cusset fait un constat similaire sur cette importance de l'événement dans le monde académique américain :

> Ce qui a lieux au cours du colloque n'est pas immédiatement déchiffrable par les auditeurs et les intervenants américains, à commencer par les liens qui s'y nouent en marge des débats : Derrida y rencontre ainsi pour la première fois Jacques Lacan, et surtout le critique Paul de Man, futur héraut de la déconstruction américaine, pour l'heure en train de plancher, comme son cadet Derrida (c'est alors ce qui les rapproche), sur *L'Essai sur l'origine des langues* de Rousseau. En un premier geste américain de rassemblement des auteurs français, les deux organisateurs, dans leur discours d'ouverture, associent ceux-ci dans leur diversité à une filiation nietzschéenne française : « Nietzsche en est venu à occuper la position centrale qui était depuis les années 1930 celle du Hegel français », si bien que dans « les œuvres récentes de Foucault, Derrida, Deleuze [...], *tout*, y compris les ombres, la "généalogie", les espaces vides, y appartient à Nietzsche »[338].

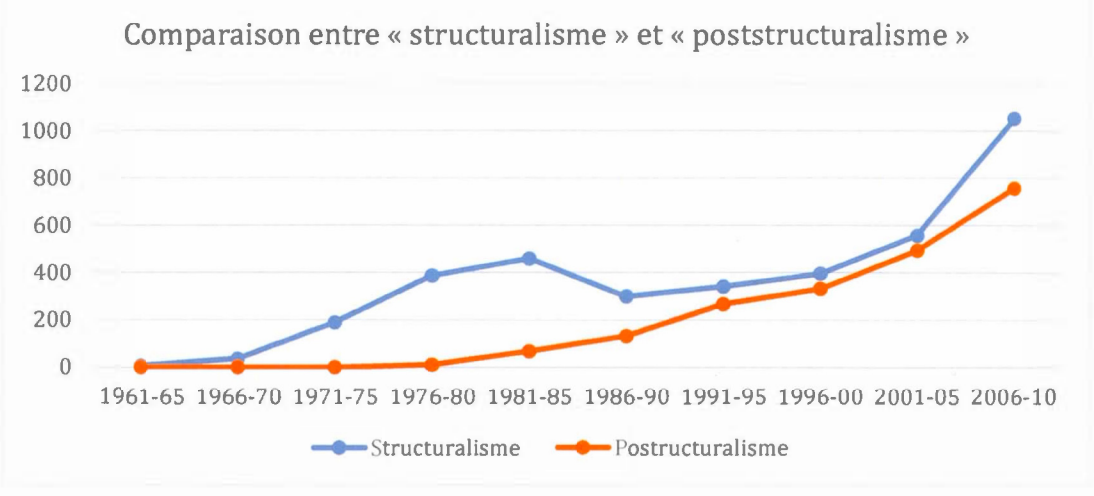
Comme le rappelle Cusset, l'ouvrage collectif qui suivra ce colloque, publié ultérieurement en 1970, a d'abord pour titre *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy*. Les éditeurs inverseront l'ordre du titre et du sous-titre pour devenir deux ans plus tard *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of man*. L'expression « *structuralism* » revient à 54 reprises. Nous n'en sommes pas encore au « poststructuralisme » (expression absente du livre), terme qui sera par la suite le

---

[337] Benoît Peeters, *Derrida*, Paris, Éditions Flammarion, 2010, p. 209.

[338] François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions La Découverte, 2005 [2003], p. 39-40. Cusset cite Richard Mackey et Eugenio Donato (dir.), *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972 [1970], p. xii.

plus souvent associé à Derrida. Lorsqu'on regarde les données de Web of Science, on remarque une forte corrélation entre les usages de l'expression « structuralisme » et « poststructuralisme »[339]. Dans la littérature, on utilise le terme « structuralisme » depuis 1926, mais ce n'est que depuis les années 1960 que le terme se verra dans plus d'un article par année. Pour sa part, « poststructuralisme » apparaît en 1976. Des 4803 articles de 1976 à 2010 utilisant soit le terme « structuralisme » soit « poststructuralisme », une nette augmentation d'articles utilisent les deux termes (entre 1976 et 1980, 10 articles sur 387, soit environ 2,6%, alors qu'entre 2006 et 2010, c'est 386 articles sur 1420, soit environ 27,2% des articles qui mentionnent les deux termes). On pourrait en conclure, particulièrement à partir de la fin des années 1980, qu'une certaine réflexivité sur l'usage des deux termes voit le jour[340].



[339] J'ai utilisé respectivement les expressions « structuralism* » et « structuralist* » (pour « structuralisme ») et « poststructuralism* » et poststructuralist* » (pour « poststructuralisme », en plus de l'expression avec un trait d'union) à la fois dans le titre et dans le sujet (*topic*).

[340] Pour les données sur ces termes, voir l'annexe A.

Le colloque de Baltimore qui s'était déroulé du 18 au 21 octobre 1966 était la première présence de Derrida en Amérique à titre d'intellectuel[341], mais il aurait pu être la deuxième. Le même mois était organisé le colloque de l'American Phenomenology Society à l'Université d'État de Pennsylvanie (Penn State) auquel Derrida n'avait pas pu participer. L'événement (ou « non-événement » en rapport à Derrida) n'est ni relaté par Cusset ni par Peeters – aucune mémoire sur Internet ne subsiste de cette rencontre (ni même de cette American Phenomenology Society[342]). C'est pourtant le lieu où sera présenté la « première fois » (à tout le moins, à un moment tout près du colloque à Baltimore – les dates exactes ne sont pas mentionnées) un texte de Derrida puisqu'il avait fait parvenir le texte complet ou presque complet de *La voix et le phénomène* :

> The following essay grew out of an invitation to Professor Derrida to address the American Phenomenology Society at Penn State University in October, 1966. Although Professor Derrida was unable to attend the meeting, he prepared a paper of some 130 pages, an interpretation of Husserl. In his absence Professor Smith was asked to summarize and select parts of this study and present them, together with some commentary. *Philososophy Today* is happy to publish here, with Professor Derrida's approval, the presentation of his thought by Dr. Smith[343].
>
> L'essai qui suivra est issu d'une invitation au professeur Derrida pour participer à l'American Phenomenology Society à l'Université d'État de

---

[341] Lorsqu'il était étudiant, Derrida a passé une année à Harvard dans les années 1950. C'est là qu'il se marie à Marguerite Aucouturier. C'est aussi là – anecdote intéressante – qu'il achète sa première machine à écrire (une Olivetti 32). Jusqu'à la fin de sa vie, il ne sera capable d'écrire qu'au clavier américain QWERTY (Benoît Peeters, *Derrida, op. cit.*, chapitre 5 : « Une année américaine (1956-1957) », p. 106-119).

[342] Quelques années plus tard, on retrouve F. Joseph Smith co-organisateur, avec José Huertas-Jourda et Algis Mickunas, de la première conférence du Husserl Circle à l'Université Washington de St. Louis (Missouri) en juin 1969.

[343] F. Joseph Smith, « Jacques Derrida's Husserl Interpretation : Text and commentary », *Philosophy Today*, vol. 11, nº 2, été 1967.

> Pennsylvanie en octobre 1966. Bien que le professeur Derrida n'ait pas pu assister à la rencontre, il a préparé un document de quelque 130 pages, une interprétation de Husserl. En son absence, il a été demandé au professeur Smith de résumer et de choisir et de présenter des parties de cette étude accompagnées de commentaires. La revue *Philosophy Today* est heureuse de publier ici, avec l'approbation du professeur Derrida, la présentation par Dr Smith de sa pensée[344].

Cet article de F. Joseph Smith se compose d'une douzaine de pages d'extraits de *La voix et le phénomène* présentées en deux parties, chacune d'elles suivie de très courts commentaires (deux fois trois pages). Cette première publication, même si elle n'est pas restée dans la mémoire de la réception américaine de Derrida, a probablement contribué à une lignée phénoménologique de lecteurs et de lectrices derridiennes[345]. F. Joseph Smith publiera par la suite la traduction de « Ousia et grammè : note sur une note de *Seint und Zeit* »[346] dans un ouvrage collectif dédié à la phénoménologie : *Phenomenology in Perspective*[347].

---

[344] Ma traduction.

[345] On oublie parfois de mentionner que Derrida s'est d'abord fait connaître comme commentateur de Husserl, notamment par son premier livre publié, sa traduction du texte *L'origine de la géométrie* d'Edmund Husserl sur laquelle je reviendrai.

[346] Sous le titre « "Ουσία and Γραμμή" : A Note to a Footnote in *Being and Time* », traduit par Edward S. Casey, qui venait d'obtenir son doctorat en philosophie de l'Université Northwestern (Evanston, Illinois) en 1967. Il sera professeur notamment à l'Université Yale et à l'Université de Californie à Santa Barbara, spécialiste d'esthétique et de philosophie de l'espace, et traduira des livres du philosophe français d'orientation phénoménologique Mikel Louis Dufrenne. Le texte de Derrida sera retraduit plus tard par Alan Bass dans *Margins of Philosophy* sous le titre « *Ousia* and *Grammē* : Note on a Note from *Being and Times* ».

[347] F. Joseph Smith (dir.), *Phenomenology in Perspective*, La Haye, Éditions Martinus Nijhoff, 1970. Derrida est le seul Français à participer à cet ouvrage. On y retrouve des contributions de Thomas Langan (un spécialiste de Heidegger proche des milieux catholiques), Herbert Spiegelberg (un Strasbourgeois d'origine, étudiant d'Alexander Pfänder à Munich, promoteur de la phénoménologie aux États-Unis dès son arrivée en 1937), Manfred S. Frings (un spécialiste de Max Scheler, un philosophe et sociologue allemand proche de Husserl), Joseph J. Kockelmans (un spécialiste notamment de l'école néerlandaise de psychologie phénoménologique), José Huertas-

La réception de Derrida dans la tradition phénoménologique se continuera avec la publication du premier livre complet de Derrida en 1973, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (Evanston, Illinois, Northwestern University Press) qui comprend, outre *La voix et le phénomène*, deux autres textes qui se retrouveront par la suite dans *Marges – de la philosophie* : « La différance » et « La Forme et le vouloir-dire : note sur la phénoménologie du langage ». Ce livre est traduit par David B. Allison, probablement encore aux études puisqu'il obtient son doctorat de l'Université d'État de Pennsylvanie en 1974[348]. Le préfacier de cette traduction, Newton

---

Jourda (un contributeur à l'*Encyclopedia of Phenomenology* et un spécialiste de l'existentialisme de Miguel de Unamuno), Richard M. Zaner (un spécialiste d'une phénoménologie de l'éthique médicale), Edward G. Ballard (un théoricien de l'esthétique et des mathématiques, lecteur de Kant et de Whitehead), Don Ihde (un spécialiste de la phénoménologie herméneutique, parfois identifié comme le premier philosophe de la technologie) et Waltraut J. Stein (une spécialiste d'Edith Stein; Stein était une philosophe et une théologienne d'origine juive, convertie au catholicisme, connue en religion sous le nom de sainte Thérèse-Bénédicte de la Croix, canonisée et nommée cosainte patronne de l'Europe par le pape Jean-Paul II, ancienne collaboratrice d'Edmund Husserl, internée au camp d'Auschwitz et assassinée en 1942).

[348] D'abord intéressé par la phénoménologie d'Husserl, Allison, maintenant professeur à l'Université d'État de New York à Stony Brook, fera par la suite des recherches sur le syndrome de Münchhausen par procuration, écrira un premier livre sur Nietzsche en 1977 (l'ouvrage collectif *The New Nietzsche : Contemporary Styles of Interpretation*, Éditions Dell, repris par MIT Press en 1985, une relecture de Nietzsche à partir de Derrida, Heidegger, Deleuze, Klossowski et Blanchot; une traduction du texte « La question du style » sur Nietzsche y est présente, faite par Ruben Berezdivin, aujourd'hui *lecturer* de philosophie en Floride – il traduira aussi « *Geschlecht* : Différence sexuelle, différence ontologique » en 1983, publiée dans la revue *Research in Phenomenology*, puis « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » de Derrida sur Levinas pour l'ouvrage collectif *Re-Reading Levinas* dirigé par Robert Bernasconi et Simon Critchley, Bloomington, Indiana University Press, 1991), un second en 2001 (*Reading the New Nietzsche*, Rowman & Littlefield Publishers), et sera un membre fondateur en 1990 de la Nietzsche Society avec Babette Babich (les deux sont depuis 1996 les éditeur de la revue *New Nietzsche Studies*). Allison traduira deux autres textes de Derrida : « Le supplément de copule : la philosophie devant la linguistique », traduit en « The Copula Supplement » dans l'ouvrage collectif *Dialogues in Phenomenology*, dirigé par Don Ihde et Richard M. Zaner (La Haye, Éditions Nijhoff, 1975). Il est à noter que ce texte sera retraduit l'année suivante par James S. Creech et Josué Harari sous le titre « Supplement of Copula : Philosophy *before* Linguistics », publié dans la revue *Georgia Review* (automne 1976). Alan Bass qui retraduira ce texte dans *Margins of Philosophy* ne mentionne que que cette dernière traduction. Le deuxième texte est un court entretien de Derrida accordé à Catherine David au *Nouvel Observateur* (« Derrida l'insoumis », 9-15 septembre 1983) traduit par Allison notamment, sous le titre « Interview with Derrida », publié dans l'ouvrage collectif *Derrida*

Garver, était professeur à l'Université d'État de New York à Buffalo[349]. Avant la publication de ce livre, quelques textes de Derrida sont traduits : la communication « Les Fins de l'homme » (repris dans *Marges – de la philosophie*) est d'abord présentée aux États-Unis à Long Island lors de la conférence « Philosophy and Anthropology » les 18 et 19 octobre 1968, traduite sous le titre « The Ends of Man » par Édouard Morot-Sir (spécialiste de René Le Senne, alors professeur de littérature française à l'Université d'Arizona), Wesley C. Puisol, Hubert Lederer Dreyfus (qui traduira aussi Maurice Merleau-Ponty en anglais) et Barbara Reid, publiée une première fois dans *Philosophy and Phenomenological Research* (vol. 30, no 1, 1969) puis dans l'ouvrage collectif *Language and Human Nature : A French-American Philosophers' Dialogue*, dirigé par Paul Kurtz, professeur de philosophie à Buffalo qui deviendra dans les années 1970 un des plus célèbres sceptiques et humanistes laïcs (Alan Bass mentionne la première publication dans *Margins of philosophy*). En 1972 est aussi traduit le texte « Freud et la scène de l'écriture » (d'abord publié dans *Tel Quel* à l'été 1966), avec quelques coupures dans le texte, sous le titre « Freud and the Scene of Writing » (publié dans *Yale French Studies*) par Jeffrey Mehlman (il venait alors d'obtenir son doctorat en 1971 à Yale; il sera professeur de littérature française et publiera plusieurs traductions du français : Jacques Lacan en 1973 et en 1990, Jean Laplanche en 1976, Élisabeth de Fontenay en 1983, Jean-Paul Sartre et Maurice Blanchot en 1988, Élisabeth Roudinesco en 1990, Pierre Vidal-Naquet en 1992,

---

and Différance, dirigé par David Wood et Robert Bernasconi (Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1988).

[349] Professeur pacifiste, il est connu pour avoir été un des six professeurs de Buffalo à avoir refusé, à la veille de la Guerre du Viêt Nam en 1964, de prêter un serment de loyauté selon lequel il ne devait pas enseigner quoi que ce soit visant à renverser le gouvernement. Deux ans plus tard, la Cour suprême des États-Unis leur donnait raison (à 5 votes contre 4). Garver publiera à quelques reprises des livres sur Derrida, mais s'intéressera surtout à la notion de « jeux de langage », particulièrement chez Ludwig Wittgenstein.

Louis Althusser en 1996, trois livres de Régis Debray en 2003, 2004 et 2006, Alain Finkielkraut et Pierre Bayard en 2007, et finalement il participera à la traduction du *Dictionnaire des intraduisibles* de Barbara Cassin).

En outre, c'est dans ces années que Derrida fait quelques voyages en Amérique où il présente « Signature événement contexte » (dans le cadre du congrès « Communication » de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française tenu à l'Université de Montréal en août 1971) et « Le Facteur de la vérité » (à l'Université Johns Hopkins en novembre 1971, publié en même temps en 1975 en français dans *Poétique* et en anglais dans *Yale French Studies*). Entre 1966 et 1973, le réseau des traducteurs et de traductrices de Derrida présente en quelque sorte deux filiations : une première filiation phénoménologique (liée à l'Université Northwestern en Illinois), puis se développe peu à peu la filiation francophile autour de la revue *Yale French Studies*. Dans les deux cas, toutefois, les traducteurs et traductrices sont souvent jeunes (soit étudiantes encore au doctorat, soit elles venaient tout juste d'obtenir leur diplôme). Ensuite, ce ne sont pas nécessairement des professionnelles, mais certaines ont probablement été choisies pour leur connaissance du français ou de la littérature française. Dans quelques cas, ce sont des traducteurs et des traductrices habituées à ce travail, soit qu'elles l'ont déjà fait, soit le feront à l'avenir, mais elles n'ont pas nécessairement d'« auteur » spécifique à traduire. En effet, plusieurs ne retraduiront plus Derrida à l'avenir.

Du côté européen de l'Atlantique, dans la sphère publique, une certaine idée d'un « Derrida américain » voit le jour. Alors que l'année 1972 marquait la publication en France de trois livres importants (*Marges – de la philosophie, La dissémination* et *Positions*), aux États-Unis, il y avait jusqu'à ce moment-là quand même peu de

publications de Derrida. Pourtant, on pouvait lire l'année suivante dans les pages du *Monde* la représentation qui restera attachée à Derrida, celle d'un auteur mieux accepté à l'étranger. Comme le raconte Peeters :

> À la veille de l'été 1973, *Le Monde* a consacré un double page à « Jacques Derrida, le déconstructeur », avec une caricature de Tim, qui le présente en scribe égyptien pourvu d'une impressionnante chevelure. Lucette Finas, l'instigatrice de ce dossier, insiste sur le fait que « l'accueil reçu par Derrida à l'étranger est dans l'ensemble bien supérieur à celui qui lui est réservé en France ». La plupart de ses ouvrages sont traduits en une dizaine de langues, affirme-t-elle de manière un peu excessive [...][350].

Même s'il est excessif de penser que Derrida est, en 1973, mieux accueilli à l'étranger, on peut quand même mettre à cette date une borne pour l'histoire de la traduction de Derrida : c'est cette année-là que Gayatri Chakravorty Spivak fera son premier voyage en France pour rencontrer Derrida et travailler avec lui la traduction de *De la grammatologie* (publié en français en 1967). Étudiante au doctorat avec Paul de Man, Spivak passera l'été 1973 à travailler à Paris sur la traduction, revient ensuite aux États-Unis pour y donner un séminaire sur Derrida. La publication de *Of Grammatology* en 1976 aura un impact décisif sur l'importation de Derrida. Quoiqu'elle n'ait pas traduit d'autres textes de Derrida, Spivak laissera sa marque par sa longue préface (une centaine de pages) à la réception et à la traduction de Derrida à deux niveau : au niveau du style, à partir de ce moment-là, les traducteurs et les traductrices, plus fidèles au texte (il n'y aura plus de coupure dans les textes traduits) comme au style de Derrida, se mettront de l'avant, s'afficheront, montreront leur présence par les notes de bas de page explicatives souvent très longues. Au niveau des idées, ce qui est en train

---

[350] Benoît Peeters, *Derrida*, *op. cit.*, p. 313.

de devenir la « *Yale School* », la réception plus littéraire de Derrida, imposera son interprétation « poststructuraliste » de Derrida (aux dépens, par exemple, d'un Derrida commentateur de Husserl). Cusset résume bien la situation :

> Dans sa préface, Gayatri Spivak fait une place à part au concept de déconstruction, auquel conduit comme à une récompense son long cheminement de préfacière, alors qu'il n'était pas la clé du livre de Derrida – même si sa place y est stratégique. La première apparition du mot, qui est aussi l'une de ses toutes premières occurrences en langue anglaise, augure de ses destins américains. [...] En mettant l'accent sur l'« écriture » comme « différance », au sens à la fois de délai et de différence à soi, et sur la menace qu'elle ferait peser par là sur la possibilité même d'une loi générale, Spivak non seulement esquisse les enjeux plus larges de la déconstruction, mais achève le travail commencé par Derrida lui-même en 1966 : si la loi est toujours travaillée de l'intérieur par l'écriture, si la description objective n'est qu'un effet de cette « différance », si le sujet de connaissance ne saurait être maintenu dans son intégrité face à l'évidence de ces déplacements, si finalement la structure elle-même est « simulacre », c'est que le « structuralisme ordinaire » et sa démarche « unifiée-unifiante » ont vécu, qu'il faut lui-même le déconstruire – soit la tâche du *poststructuralisme*. [...]
>
> À partir de cette année 1976, ce qui n'est encore qu'un programme théorique va se trouver lu, étudié et bientôt mis en œuvre dans certains cours de littérature pour étudiants gradués, surtout à Yale et Cornell. On commence peu à peu à *appliquer* la déconstruction, à en tirer les modalités d'une nouvelle « lecture rapprochée » (*close reading*) des classiques littéraires, à y observer à la loupe les mécanismes par lesquels le référent se dissipe, le contenu sans cesse est différé par l'écriture elle-même[351].

Au niveau des agents la traduction, plusieurs changements ont lieu : les traducteurs et les traductrices, de moins en moins nombreuses, sont désormais choisies pour leur compétence – elles vont très souvent faire alterner dans leur recherche la traduction de Derrida et le commentaire de son œuvre. En outre, elles

---

[351] François Cusset, *French Theory...*, *op. cit.*, p. 121-122.

ont très souvent connu Derrida personnellement. Les lieux de publication se multiplient : *SubStance* publie un chapitre de *De la grammatologie*, « ce dangereux supplément... » traduit par Spivak, en 1974; la même année, *New Literary History* publie « White Mythology : Metaphor in the Texte of Philosophy » traduit par F. C. T. Moore. En 1976, *Semiotext(e)* publie la traduction du texte « De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve », traduit par Alan Bass : Bass, qui est psychanalyste de formation, vient alors d'obtenir son doctorat de l'Université Johns Hopkins en 1975. Il deviendra dès à présent, et pour longtemps, un incontournable de la traduction américaine de Derrida : en 1978, il fait publier sa traduction complète du livre *L'écriture et la différence* (*Writing and Difference*, il y inclut une introduction et plusieurs notes explicatives sur la traduction en bas de page, à University of Chicago Press – les trois livres importants de Derrida publiés en 1967 sont désormais tous traduits); en 1981 c'est au tour du livre *Positions* (*Positions*, toujours à University of Chicago Press) et l'année suivante est publiée la traduction de *Marges – de la philosophie* (*Margins of Philosophy*, encore une fois à University of Chicago Press). Il traduira par la suite, en 1987, pour la même maison d'édition, *La Carte postale : de Socrate à Freud et au-delà* (*The Post Card : From Socrates to Freud and Beyond*). Avec Barbara Johnson (qui avait obtenu son doctorat de l'Université Yale sous la direction de Paul de Man) traduisant *La dissémination* en 1981 (*Dissemination*, University of Chicago Press), on a en 1982 la traduction complète des trois livres importants de 1972 de Derrida. En dix ans, la traduction des livres de 1972 était complétée, contre 11 années pour ceux de 1967. La différence est assez mince, mais on sent néanmoins une certaine accélération de la vitesse dans la traduction. Au niveau de la présence des traducteurs et des traductrices, on sent une véritable différence : les notes sont généreuses et bien présentes sur la page (alors que la norme est souvent, dans le monde académique anglophone, de reléguer les notes des traducteurs et des traductrices, souvent peu nombreuses, à la fin du livre,

comme pour les notes en général), les introductions des traducteurs et des traductrices font souvent mention de leur expérience (souvent difficile) d'avoir eu à traduire Derrida et, finalement, un aspect pédagogique voit le jour puisqu'elles tentent d'expliquer, pour un lectorat anglophone, les concepts derridiens.

Au niveau de l'engagement de Derrida dans sa réception, un nouveau phénomène advient à cette époque : Derrida commence à publier certains de ses textes en langues étrangères au même moment ou avant la publication française. Le premier livre de cette sorte est *Éperons : Les Styles de Nietzsche* publié d'abord en Italie en quatre langues (français, anglais, allemand et italien; introduction de Stefano Agosti, Venise, Corbo e Fiori, 1976 – ce livre sera par la suite publié seulement en français chez Flammarion en 1978, mais sa version anglophone, traduite par Barbara Harlow et publiée à University of Chicago Press en 1979, gardera le bilinguisme anglais-français). L'autre grand moment de cette époque, au niveau de la réception « philosophique », est le débat avec Searle. Sans entrer dans les détails de cette affaire[352], on peut y voir un revirement exemplaire de cette époque : en 1977, la revue *Glyph : Johns Hopkins Textual Studies*, basée à l'Université Johns Hopkins, publie dans son premier numéro une traduction de « Signature événement contexte », présenté à Montréal et publié en français dans *Marges – de la philosophie*; cette traduction est faite par Samuel Weber (un étudiant de Paul de Man dans les années 1960) et Jeffrey Mehlman. Puisque Derrida mentionne John Langshaw Austin, les directeurs du numéro (les deux traducteurs susmentionnés plus Henry Sussman, qui venait d'obtenir son

[352] Sur les enjeux philosophiques de ce débat, on pourra consulter le très long article (près de deux cents pages) de Delphine Didderen : « Itérabilité et parasitisme : essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. II, nº 4, juin 2006.

doctorat à l'Université Johns Hopkins) demandent à son « héritier » légitime, John R. Searle, de commenter l'article de Derrida sous forme de *reply* (réplique et réponse). Derrida répondra à cette *reply* dans le numéro suivant de la revue, « Limited Inc a b c », traduit par Samuel Weber. Au-delà des considérations philosophiques en jeu, ce texte est le premier à être publié d'abord en anglais pour l'être par la suite en français (le livre *Limited Inc* sera publié d'abord en anglais à Northwestern University Press en 1988, comprenant, outre « Signature événement contexte » et la réplique de Derrida, un résumé du texte de Searle, ce dernier ayant refusé de le voir publié aux côtés de Derrida, par Gerald Graff, et une postface « Toward An Ethic of Discussion »; la version française paraîtra en 1990 aux Éditions Galilée, avec la mention « Présentation et traductions par Élisabeth Weber »[353]). Il y avait eu des communications de Derrida présentées d'abord en anglais avant d'être publiées ou présentées en français, mais cette *reply* est la première à intervenir directement sur un enjeu directement américain. Le grand « fabricateur » d'un « Derrida américain », ce n'est ni les phénoménologues, ni les

---

[353] La réplique de Derrida, « Limited Inc, a b c », est aussi un des premiers moments où Derrida, dans son texte, s'adresse directement à son traducteur ou à sa traductrice potentielle, comme s'il devenait conscient, dans son écriture, de s'adresser d'abord à des anglophones par l'intermédiaire d'un traducteur ou d'une traductrice interposée : « Et ce que je décide ici et à partir de cet instant de désigner par le signe conventionnel (conventionnel jusqu'à quel point?) de *Sec* [Signature événement contexte]? Est-ce seulement par souci de brièveté? Le traducteur pourra, si cela lui fait plaisir, dire *Dry*. Il l'a d'ailleurs déjà fait (dans le texte) et y sera autorisé (de surcroît car il a tous les droits) par le fait que l'auteur présumé de *Sec* a délibérément programmé la chose. » (*Limited Inc*, Paris, Éditions Galilée, 1990, p. 67.) La version anglaise, traduite par Samuel Weber, dit : « And what I am deciding here and from this instant on to designate with the conventional sign (but conventional to what point?), *Sec*? And is it only due to brevity? The translator can, if he likes, say *Dry*. He has already done so (in the text) and will find his authorization (a supplementary one, since he has every right) in the fact that the presumed author of *Sec* deliberately programmed the thing. » (*Limited Inc*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 108.) Derrida fait mention d'un passage dans « Signature événement contexte » où, en conclusion, il parle de « propos très *sec* » (*Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 392), que Jeffrey Mehlman et Samuel Weber avait traduit par « very *dry* discussion » (*Limited Inc, op. cit.*, p. 20) et qu'Alan Bass traduit par « very *dry* discourse » en ajoutant très simplement en note de bas de page : « Derrida's word here is *sec*, combining the initial letters of three words that form his title, *s*ignature, *e*vent, *c*ontext. » (*Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 329.)

poststructuralistes de la *Yale School*, c'est John Searle. C'est à partir de ce débat que Derrida a une pensée faite à partir des États-Unis. Il est également exagéré de penser que Derrida n'est pas lu par les philosophes ou que la discipline philosophique n'a rien eu à voir avec Derrida : même si la cordialité n'a pas toujours été de mise entre Derrida et Searle, leur débat restera longtemps un point de référence pour comprendre la division entre la « philosophie continentale » et la « philosophie analytique ». Or, il faut peut-être penser autrement cette rumeur qui veut que la philosophie n'ait jamais accepté Derrida en son sein : l'incompréhension provient peut-être moins d'un supposé style derridien qui ne pouvait pas être accepté par le monde philosophique, que la discipline de la philosophie elle-même qui, au cours de ces années, s'est modifiée. Le lieu d'une réception n'est pas plus fixe ou stable que l'auteur qu'on tente d'introduire[354]. Au demeurant, la « filiation phénoménologique », quoique moins importante (à la fois dans la réception de Derrida, mais tout autant dans son poids institutionnel[355]), continuera de traduire Derrida : outre Allison, on peut aussi y compter John P. Leavey, Jr., qui traduira avec Allison *L'origine de la géométrie* en 1978 (*Edmund Husserl's Origins of Geometry : An Introduction*, Stony Brook, N. Hays Publishing)[356], et finalement Leonard Lawlor, ancien étudiant d'Allison à

---

[354] Il s'agit d'une question qui mériterait d'être plus amplement travailler; cette thèse ne pourra malheureusement pas en épuiser tous les tenants et aboutissants. Pour ce qui est du débat Searle/Derrida, il est certain toutefois qu'il ne s'arrêtera pas là et que, au niveau des interventions sur la place publique, plusieurs petites confrontations auront lieu, notamment lorsque Searle critiquera dans la *New York Review of Books* le livre *On Deconstruction* de Jonathan Culler, un professeur de littérature anglaise à l'Université Cornell (dans l'édition du 27 octobre 1983), suivi d'une réplique de Louis H. Mackey, professeur de philosophie à l'Université du Texas à Austin, le 2 février 1984 (cette réplique est suivie dans la même édition d'une réplique de Searle).

[355] Fait intéressant, dans « Signature événement contexte », Derrida critique à la fois Husserl et Austin. À ma connaissance, du côté des phénoménologues, personne ne s'est tenu obligé de répliquer aussi violemment à Derrida au nom de Husserl comme Searle l'avait fait au nom d'Austin.

[356] Leavey traduira par la suite plusieurs autres textes de Derrida, notamment *L'Archéologie du frivole* (*The Archeology of the Frivolous : Reading Condillac*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1980) et *Glas* (d'abord des extraits publiés dans *Clio* : « Jacques Derrida's *Glas* : A Translated

l'Université d'État de New York à Stony Brook où il a obtenu son doctorat en 1988, aujourd'hui professeur de philosophie à l'Université d'État de Pennsylvanie. Il est le traducteur de la retraduction de *La voix et le phénomène* (sous le titre *Voice and Phenomenon*, à la même maison d'édition, Northwestern University Press, en 2011), le seul livre entier de Derrida retraduit jusqu'à maintenant.

Ce qu'on pourrait nommer une troisième période dans la traduction de Derrida commence dans les années 1980. Cette période pourrait se définir par une diminution encore plus grande du nombre de traducteurs et de traductrices qui, bien souvent, sont soit des étudiantes directes de Derrida soit des chercheures près de lui, les plus importantes étant Pascale-Anne Brault (professeure de littérature française à l'Université DePaul), Michael Nass (professeur de philosophie à l'Université DePaul, co-traducteur avec Brault, entre autres, de *L'autre cap* en anglais, *The Other Heading*, et co-éditeur, encore une fois avec Brault, de *Chaque fois unique la fin du monde* en français et en anglais, sous le titre *The Work of Mourning*), Elizabeth Rottenberg (professeure de philosophie à l'Université DePaul, éditrice et traductrice de *Negotiations : Interventions and Interviews (1971-2001)* de Derrida), David Wills (professeur de littératures française et anglais à l'Université d'État de New York à Albany, traducteur entre autres de *The Animal That Therefore I Am*, version anglaise de *L'animal que donc je suis*), Peggy Kamuf (professeure de littérature française à l'Université de Californie du Sud, traductrice notamment de *Spectres de Marx* en anglais, *Specters of Marx*) et Geoffrey Bennington (professeur de pensée française moderne et de littérature comparée à l'Université Emory, traducteur des deux derniers séminaires posthumes de Derrida, sous le titre *The Beast and the Sovereign*, tomes

---

Selection and Some Comments on an Absent Collosus », été 1982; puis en entier avec Richard Rand : *Glas*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986).

I et II); ces deux derniers sont l'éditeur et l'éditrice désignées des séminaires posthumes de Derrida[357]. Les lieux de publication sont tout aussi réduits : les traductions sont de plus en plus prises en charge par la University of Chicago Press. Or, c'est surtout dans la place consacrée aux traducteurs et aux traductrices de Derrida qui change avec cette troisième période : les notes en bas de page deviennent de plus en plus rares et les introductions par les traducteurs et les traductrices disparaissent très souvent. Un livre comme *Specters of Marx* ne contient qu'une seule mention de sa traductrice, Peggy Kamuf, sur la page titre. De même, la préface à l'édition anglaise du premier tome de *La bête et le souverain* n'a que deux pages et elle insiste pour dire que les « additional translator's notes have been kept to a minimum »[358], « les notes additionnelles du traducteur ont été réduites au minimum »[359]. Comme si, les difficultés de la traduction ayant déjà été formulées auparavant, il n'était plus utile d'en faire mention. Du point de vue de la traduction, cette *invisibilisation* des agents de la traduction semble contraire à l'hypothèse d'Antoine Berman selon lequel les retraductions laisseraient, dans leur espace, plus de place pour la traductrice. C'est avec cette idée en tête que je me propose de faire une enquête de certains indécidables derridiens à travers leurs traductions. J'entreprends toutefois, dans un premier temps, une clarification du concept de « référence », un concept nécessaire pour comprendre la traduction des sciences humaines et sociales.

---

[357] Avec les quatre premiers, ces six chercheures font partie du « Derrida Seminars Translation Project ».

[358] Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign. Volume I*, éd. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, trad. Geoffrey Bennington, Chicago, University of Chicago Press, 2009, p. vii.

[359] Ma traduction.

2. Bibliothèque et référence

Dans « Une scène de destruction/reconstruction : la bibliothèque derridienne »[360], Nayelli Castro analyse deux exemples de référence de Derrida à Lacan et à Husserl dans la traduction espagnole. Même si Castro ne fait pas de distinction entre les deux cas qu'elle donne, je pense qu'ils peuvent servir d'exemples paradigmatiques de deux problèmes de la référence mentionnée plus haut. L'exemple de Lacan provient de la traduction espagnole de *La carte postale* par Tomás Segovia. Segovia a d'abord été le traducteur de Lacan, puis de Derrida, il s'est donc retrouvé, lorsqu'il a traduit Derrida, devant des références à des textes qu'il avait déjà traduits. Dans la préface, il explique cette difficulté :

> Dada la naturaleza del texto que mencioné al principio, hubiera estado fuera de lugar utilizar traducciones españolas « autorizadas » de los pasajes de otros autores citados por Derrida : hubiera tenido que confrontar a mi vez estas versiones con sus originales, con las traducciones francesas citadas y con las versiones del propio Derrida. Así por ejemplo, en lo que hace a las citas de *La carta robada*, he seguido lo más cercanamente posible las versiones de Baudelaire citadas; era la única manera de hacer comprensibles los comentarios de Derrida sobre esa versión, y los de Lacan sobre eso mismo que a su vez el propio Derrida cita. Pero ese principio me ha llevado también a una consecuencia que tal vez algunos lectores juzguen desconcertante : he retraducido a veces pasajes de los Escritos de Lacan, cuya traducción española « autorizada » va firmada por mí mismo[361].

---

[360] Nayelli Castro, « Une scène de destruction/reconstruction : la bibliothèque derridienne », *Postures*, n° 13 : dossier « Lieu et non-lieu du livre : penser la bibliothèque », sous la direction de René Lemieux et Jade Bourdages, 2011, p. 143-152.

[361] Préface du traducteur, dans Jacques Derrida, *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y má allá*, Siglo XXI, 1986, p. 10. Une autre édition est citée dans Nayelli Castro [Nayelli Maria Castro Ramírez], *Jacques Derrida traductor, Jacques Derrida traducido : entre la filosofía y la literature*, mémoire de maîtrise, Colegio de México, 2007, p. 137-138.

> Étant donné la nature du texte, il n'aurait pas été adéquat d'employer des traductions espagnoles « autorisées » des fragments cités par Derrida : j'aurais dû confronter ces versions avec leurs originaux, avec les traductions françaises citées et avec les versions de Derrida lui-même. Par exemple, en ce qui concerne les citations de la « Lettre volée », j'ai suivi le plus possible les versions de Baudelaire citées : c'était la seule façon de faire pour que les commentaires de Derrida restent compréhensibles; de même, pour ceux de Lacan, j'ai été obligé de faire une chose que le lecteur jugera peut-être déconcertante : j'ai parfois retraduit certains passages des *Écrits* de Lacan, dont j'ai signé la traduction espagnole « autorisées »[362].

Dans ce cas-ci, le traducteur de Derrida, après vérification d'une traduction antérieure déjà existante – qui est la sienne, mais cette « traduction autorisée » ne fait pas moins partie de la « bibliothèque » du lectorat potentiel de son livre à paraître – choisit donc de modifier cette traduction pour l'adapter au propos de Derrida. Le risque encouru est celui qui verrait la lectrice être incapable de percevoir la relation que veut établir l'auteur de l'hypertexte (ici Derrida) entre son texte et l'hypotexte (ici Lacan). Une des exigences de la traduction des sciences humaines et sociales est également le respect de cette référence. Le deuxième cas est encore plus radical, mais aussi représentatif de la difficulté qu'ont les traducteurs et les traductrices de Derrida à le traduire. Il provient d'une citation de Husserl que Derrida utilise dans sa conférence « Signature événement contexte »[363]. Je cite d'abord le passage de Derrida, puis la traduction espagnole fournie par Castro :

> C'est donc seulement dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité, c'est dans ce champ contextuel orienté que « le vert est ou » est irrecevable. Mais, comme « le

[362] Traduction par Nayelli Castro, « Une scène de destruction/reconstruction », *loc. cit.*, p. 146-147.

[363] Dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 365-393.

> vert est ou » ou « abracadabra » ne constituent pas leur contexte en eux-mêmes, rien n'interdit qu'ils fonctionnent dans un autre contexte à titre de marque signifiante (ou d'indice, dirait Husserl). Non seulement dans le cas contingent où, par la traduction de l'allemand en français « le vert est ou » pourra se charger de grammaticalité, ou (*oder*) devenant à l'audition *où* (marque de lieu) : « Où est passé le vert (du gazon : le vert est où) », « Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire?) ». Mais même « le vert est ou » (*the green is either*) signifie encore *exemple d'agrammaticalité*[364].
>
> Así pues, solamente en un contexto determinado por una voluntad de saber, por una intención epistémica, por una relación consciente con el objeto como objeto de conocimiento en un horizonte de verdad, en este campo contextual orientado « el verde es o » es inaceptable. Pero, como « el verde es o » o « abracadabra » no constituyen su contexto en sí mismos nada impide que funcionen en otro contexto a título de marca significante (o de índice, diría Husserl). No sólo en el caso contingente en el que, por la traducción del alemán al francés « el verde es o » podría cargarse de gramaticalidad, al convertirse o (oder) en la audición en dónde (marca de lugar) : « Dónde ha ido el verde (del césped : dónde esta el verde) », « ¿Dónde ha ido el vaso en el que iba a darle de beber? ». Pero incluso « el verde es o » (*The green is either*) significa todavía *ejemplo de agramaticalidad*[365].

La difficulté est bien évidemment à la fois au niveau de la référence de Husserl – qui utilise une suite de mots dont il veut montrer l'agrammaticalité (« le vert est ou » qui est la traduction autorisée de l'allemand « *Grün ist oder* »[366], communément mentionné en anglais par « *the green is either* ») –, et la possibilité d'y faire sens par le jeu de mot sonore (c'est-à-dire, dans le contexte de ce texte, la notion de recontextualisation ou de « greffe »). On lit donc la tentative de la

---

[364] Jacques Derrida, « Signe événement contexte », dans *Marges...*, *op. cit.*, p. 381.

[365] Jacques Derrida, « Firma, acontecimiento, contexto », *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2003 [1989], p. 361, cité par Castro, « Une scène de destruction/reconstruction », *loc. cit.*, p. 148.

[366] L'exemple de Husserl provient des premières *Logische Untersuchungen* (*Recherches logiques*).

traductrice de faire entendre le français, elle traduit, sans adaptation, notamment « *del alemán al francés* » (plutôt que *del alemán al español*, comme cela aurait pu être fait dans un contexte d'adaptation) pour bien montrer que le « *o* » (« ou ») qui sera entendu devra l'être comme un « *dónde* » (« où »).

Généralement, la traductrice doit donc choisir entre une fidélité pour la référence (elle ira donc chercher la traduction espagnole de Husserl, si elle existe), risquant l'« infidélité » à la « lettre » et au « sens » du texte original, et une fidélité pour ce qu'en fait l'auteur, ici un jeu avec la sonorité. Pour reprendre la distinction énoncée dans le chapitre 1, il faut, pour respecter le *qui* du texte, réintroduire du *quoi*. L'œuvre de Derrida est remplie de ces problèmes, mais l'exemple pourrait survenir avec n'importe quel auteur. Dans les deux cas, c'est le rapport à la bibliothèque – c'est-à-dire de la traductrice-lectrice avec les références culturelles du texte –, et ultimement avec la tradition à laquelle appartient le texte, qui est en cause. À partir de ce problème fort simple, je voudrais exposer les limites des rapports entre commentaires et traductions à partir de Derrida, et ce, avec trois exemples d'indécidables chez Derrida qui possèdent chacun une caractéristique particulière. Il s'agira aussi de réfléchir à une question de type génétique : à partir de quoi Derrida a-t-il formé ses indécidables et comment les a-t-il formulés? Ainsi, il faudra se demander de quelle matière et avec quel moule il a pu créer des synthèses conceptuelles devenues des moments particulièrement problématiques dans la traduction de son œuvre.

Le premier sera « *pharmakon* », le deuxième « supplément » et le troisième « entame » (je ne les présente pas en ordre chronologique d'apparition dans son œuvre). Dans le premier cas, l'indécidable est formulé à partir d'un « problème » de traduction retrouvé chez Platon; le deuxième à partir de la lecture d'un auteur

précis : Rousseau. Dans ces deux cas, il s'agit de voir dans quelle mesure ces indécidables n'ont été possibles qu'en français, au sens d'abord où leur indécidabilité ne peut être entendue qu'en français, mais aussi que l'apparition même de cette indécidabilité ne pouvait avoir lieu qu'en français. Finalement, le troisième exemple provient d'une intuition, celle de vouloir voir dans les indécidables des constructions (ou des déconstructions) s'accomplissant progressivement dans l'œuvre derridienne.

3. Un problème de traduction chez Platon : le *pharmakon*

« Pharmakon » est un de ces indécidables qui, sans rester très longtemps dans l'œuvre de Derrida, aura un assez bon impact dans la littérature scientifique autour de son œuvre[367]. Le terme apparaît dans l'article « La Pharmacie de Platon » qui paraît dans la revue *Tel Quel* (animée par Philippe Sollers) en deux livraisons (numéros 32 et 33 d'hiver et du printemps 1968), et republié par la suite dans le recueil *La dissémination* aux éditions du Seuil en 1972. Cette dernière publication a donné un élan à ce quasi-concept, en anglais comme en français[368].

---

[367] Pour les occurrences de quatre termes derridiens (différance, hauntology, khora, pharmakon), voir l'annexe A : « 2. Comparaison des indécidables derridiens (tableau et graphique) ».

[368] Certaines commentatrices, par exemple Rémi Brague, ont repris les questions posées par Derrida pour les développer à partir du corpus platonicien (« En marge de "La pharmacie de Platon" de J. Derrida », dans *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 71, n° 10, 1973, p. 271-277), à ma connaissance, toutefois, le propos de Derrida sur le *pharmakon* n'a attiré que peu d'attention chez les chercheurs du champ des études platoniciennes; notons toutefois que Luc Brisson inclura l'essai « La pharmacie de Platon » dans sa traduction du *Phèdre* pour Flammarion (1989) (le même traducteur commentera aussi l'usage que fait Derrida de *khôra*, autre indécidable platonicien, dans *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un*

Selon l'appréciation de Benoît Peeters, ce texte « marque à certains égards un ton nouveau, plus libre, plus explicitement littéraire »[369]. En effet, le style de l'incipit du texte est très différent des livres précédents de Derrida :

> Un texte n'est un texte que s'il cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu. Un texte reste d'ailleurs toujours imperceptible. La loi et la règle ne s'abritent pas dans l'inaccessible d'un secret, simplement elles ne se livrent jamais, au *présent*, à rien qu'on puisse rigoureusement nommer une perception.
>
> Au risque toujours et par essence de se perdre ainsi définitivement. Qui saura jamais telle disparition?[370]

François Cusset en fait aussi un moment important dans l'œuvre de Derrida puisqu'il y voit une certaine prise en compte de la question d'un « phallogocentrisme » dans la métaphysique :

> La « Pharmacie de Platon » de 1968, repris dans *La dissémination*, n'est pas seulement le texte où le logos prend la figure du père, mais aussi l'occasion d'une suggestion moins cités, selon laquelle le signifiant surabondant, la dissémination irréversible des traces renverraient aussi à celle du sperme, au motif scandaleux de la « semence perdue »[371].

---

commentaire systématique du Timée de Platon, deuxième édition, Sankt Augustin Academia Verlag, 1994 [première édition en 1974]).

[369] Benoît Peeters, *Derrida*, *op. cit.*, p. 242.

[370] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *La dissémination*, Paris, Seuil, p. 79.

[371] François Cusset, *French Theory...*, *op. cit.*, p. 134.

Le terme « *pharmakon* » (ou en grec ancien φάρμακον[372]) est polysémique et est utilisé tour à tour pour désigner un remède, un poison ou un fard[373]. Le mot possédait donc, en grec ancien, un sens dédoublé et, qui plus est, donnera un champ sémantique fort développé, notamment avec φαρμακεύς[374], φαρμακίς[375],

---

[372] D'origine incertaine, certains le lient à φάρος (ou φᾶρος), « 1. pièce de toile; 2. toile à voile, *d'où* voile de navire; 3. couverture de lit; 4. linceul; 5. par-dessus, manteau », d'où Φάρος, Pharos, île « fameuse par son phare » (chez Bailly); mot apparenté au latin *ferio* (ou à l'infinitif *ferire*), « battre » (il faut broyer les plantes pour fabriquer des médicaments) qui s'entend toujours en français dans l'expression « sans coup férir » (obtenir gain de cause sans avoir eu à combattre); φάρος comme *ferio* proviennent de l'indo-européen **bher* (« creuser, gratter, couper ») qui donne aussi *foro* (ou *forare* à l'infinitif : « forer »). À cet égard, avant l'incipit présenté ci-dessus, Derrida ajoute en exergue une entrée de dictionnaire, je la cite en partie : « *Kolaphos* : coup sur la joue, soufflet [...] 1. entamer, *particul. en parl. d'oiseaux*, becqueter, *d'où* ouvrir en déchiquetant à coups de bec [...]; 2. *p. suite*, entailler, graver : *gramma eis aigeiron* [...], une inscription sur un peuplier ou sur une écorce [...]. » Ce premier usage de « coup » sera repris à la toute fin de « La pharmarcie de Platon » (p. 212) et servira de passage, notamment avec « coup de dé », vers « La double séance » sur Mallarmé. On pourrait remarquer aussi un certain jeu avec la « férance » comme coup (voir *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 49), étymologiquement lié au verbe « porter », lexicalement lié à la *différance*. Dans *Les Confessions*, au livre III, Rousseau raconte un épisode alors qu'il était laquais chez le comte de Gouvon où fut discutée la devise de la maison de Solar (« Tel fiert qui ne tue pas »), un Piémontais y faisant remarquer une faute d'orthographe à « fiert » qui ne prend pas de « t ». Rousseau écrit : « Le vieux compte de Gouvon allait répondre; mais ayant jeté les yeux sur moi, il vit que je souriais sans oser rien dire : il m'ordonna de parler. Alors je dis que je ne croyais pas que le t fût de trop; que fiert était un vieux mot français qui ne venait pas du mot *ferus*, fier, menaçant, mais du verbe *ferit*, il frappe, il blesse; qu'ainsi la devise ne me paraissait pas dire, Tel menace, mais Tel frappe qui ne tue pas. » À ma connaissance, Derrida ne rapporte pas cette anecdote, mais il la connaissait certainement. Elle est néanmoins assez paradigmatique du petit Algérien érudit arrivant à Paris et citant le grec de Platon et le français de Littré.

[373] C'est bien les trois acceptions principales permises par le mot; chez Bailly : « I. drogue médicinale, médicament, remède préparé (onguent, breuvage, médicament *en gén.*) [...]; II. drogue malfaisante, *d'où :* 1. poison; 2. préparation magique (breuvage, drogue qqconque); *p. suite*, toute opération de magie (chant, formule, *etc.*); III. Drogue pour teindre, teinture, fard. » Chez Liddell & Scott : « I. *drug*, whether healing or noxious [...]; II. generally, *remedy, cure* [...]; III. *dye, paint, colour*. » Notons que « fard », bien que phonétiquement proche, provient pour sa part du francique **farwidon* (« teindre, colorer ») apparenté à l'allemand *färben* et au gotique *farwa* (« couleur »), qui n'est toutefois pas sans rappeler le « fard » qui vivifie par la couleur.

[374] Chez Bailly : « Celui qui compose des préparations magiques, *d'où :* 1. empoisonneur; 2. magicien, sorcier. »

[375] Chez Bailly : « Qui manie du poison; *subst.* magicienne, sorcière. »

mais surtout φαρμακός[376], que Derrida associera dans son texte au bouc émissaire[377]. J'expliquerai plus en détails l'usage qu'en fait Derrida dans « La pharmacie de Platon », mais notons toutefois que ce mot – contrairement à « différance » ou à « supplément » – ne restera pas longtemps dans l'œuvre de Derrida[378]. Quelques entretiens vont toutefois reprendre *pharmakon* par la suite, souvent à la demande des intervieweurs[379], et une anecdote a peut-être contribué

---

[376] Chez Bailly : « Celui qui sert de préservatif, *c. à d.* victime expiatoire; *p. suite*, scélérat, misérable. »

[377] C'est bien ce dernier mot qui signifie « bouc émissaire », et pas le *pharmakon* comme tel, contrairement à ce qu'avance Bernard Stiegler dans son entrée « Pharmakon (pharmacologie) » sur le site web d'Ars Industrialis (Association internationale pour une politique industrielle des technologies de l'esprit), je cite quelques extraits : « En Grèce ancienne, le terme de *pharmakon* désigne à la fois le *remède*, le *poison*, et le *bouc-émissaire*. *Tout objet technique est pharmacologique* : il est à la fois poison et remède. Le *pharmakon* est à la fois ce qui permet de prendre soin et ce dont il faut prendre soin, au sens où il faut y faire attention : c'est une puissance curative dans la mesure et la démesure où c'est une puissance destructrice. [...] Poison et remède, le *pharmakon* peut aussi devenir le bouc-émissaire de l'incurie qui ne sait pas en tirer un parti curatif et le laisse empoisonner la vie des incurieux, c'est-à-dire de ceux qui ne savent pas vivre pharmaco-logiquement. Il peut aussi conduire par sa toxicité à désigner des boucs-émissaires des effets calamiteux auxquels il peut conduire en situation d'incurie. »

[378] On le retrouve à quatre reprises en 1980 dans *La carte postale*, mais il n'y a aucune occurrence du mot dans *Spectres de Marx* (1993), dans *Le monolinguisme de l'autre* (1996) ou dans *Béliers* (2003), par exemple.

[379] Dès « Positions » (entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, publié dans *Promesse*, n^{os} 30-31, automne et hiver 1971, et repris dans *Positions*, Paris, Minuit, 1972), et notamment dans « Le presque rien de l'imprésentable » (entretien avec Christian Descamps paru sous le titre « Sur les traces de la philosophie » dans *Le Monde*, 31 janvier 1982, et dans *Entretiens avec Le Monde* I, Philosophies, Paris, La Découverte/Le Monde, 1984 (repris dans *Poins de suspension*); « Un témoignage donné... Questions au judaïsme », entretien avec Elisabeth Weber à Ris-Orangis, 13 septembre 1991; et dans cinq des vingt entretiens publiés dans *Points de suspension* (éd. Elisabeth Weber, Paris, Galilée, 1992) : « Ja, ou le faux-bond II » (*Digraphe* 11, mars 1977), « Chorégraphies » (correspondance avec Christie V. McDonald Parus dans *Diacritics* 12/2, été 1982), mais surtout dans « Rhétorique de la drogue » (paru dans *Autrement*, série « Mutations », n° 106 : L'esprit des drogues? Dirigé par J.-M. Hervieu, avril 1989), et « Istrice 2. Ick bünn all hier » (entretien avec Maurizio Ferraris, publié dans *Aut aut*, 235, janvier-février 1990).

à cette reprise, puisque Derrida sera arrêté pour possession de drogue par les autorités tchécoslovaques en 1982[380].

Le *pharmakon* est repéré par Derrida dans le dialogue platonicien du *Phèdre* qui s'annonce comme une critique de l'usage sophistique du langage et une réflexion sur le beau et l'amour. Platon y fait intervenir Socrate et Phèdre, un jeune homme passionné par les discours du rhéteur Lysias. Dans la dernière partie du dialogue, que Derrida analyse plus spécifiquement, on lit Socrate raconter le mythe égyptien de l'invention de l'alphabet : par un dialogue entre Thamous, un roi égyptien, et Theuth, figure analogue à Hermès chez les Grecs et à Mercure chez les Romains (aussi relié au dieu égyptien Thot, dont la prononciation est homophone au *Tod* allemand : la mort). Regardons de plus près l'usage de la « traduction » dans « La pharmacie de Platon », qui organise, et peut-être initie, la réflexion de Derrida. Expliquant son usage des éditions Guillaume Budé et de la traduction de Léon Robin, qui font autorité, Derrida se demande comment on a pu passer, pour le même mot, par des traductions différentes comme « remède », « poison », « drogue », « philtre » :

---

[380] L'événement est relaté dans le chapitre 13 « La nuit de Prague (1981-1982) » de *Derrida* de Benoît Peeters, *op. cit.*, p. 410-419 : Derrida avait été invité à participer à un colloque à Prague en l'honneur de Jan Hus, réformateur religieux tchèque et précurseur du protestantisme, accusé d'hérésie et condamné au bûcher en 1415, et en solidarité avec les signataires de la Charte 77 après l'assassinat de Jan Patočka par la police. Le jour de son retour vers la France, à l'aéroport de Prague, un douanier retrouve quatre petits sachets bruns que la police tchécoslovaque avait dissimulés dans ses bagages. Derrida sera emprisonné et libéré à peine 24 heures plus tard après l'intervention personnelle du Président de l'époque, François Mitterrand (qui avait laissé entendre qu'il était prêt à rappeler l'ambassadeur de France et à imposer des sanctions économiques à la Tchécoslovaquie). Bien que l'emprisonnement de Derrida ait été de courte durée, l'événement restera très important dans la biographie de Derrida. C'est aussi la première fois, à son retour en France alors qu'il sera interviewé par les journalistes, qu'il accepte de se laisser « enregistrer », par la vidéo et la photographie.

> On verra aussi à quel point l'unité plastique de ce concept, sa règle plutôt et l'étrange logique qui le lie à son signifiant, ont été dispersées, masquées, oblitérées, frappées d'une relative illisibilité par l'imprudence ou l'empirisme des traducteurs, certes, mais d'abord par la redoutable et irréductible difficulté de la traduction. Difficulté de principe qui tient moins au passage d'une langue dans une autre, d'une langue philosophique dans une autre, qu'à la tradition déjà, nous le verrons du grec au grec, et violente, d'un non-philosophème dans un philosophème. Avec ce problème de traduction nous n'aurons affaire à rien de moins qu'au problème du passage à la philosophie[381].

La raison pour laquelle la traduction devient importante ici, c'est bien parce que Theuth est lui-même, par sa référence à Hermès – le dieu des messagers, donc des « traducteurs » chez les Grecs –, celui qui fait passer, pour Socrate, le faux pour le vrai, l'inessentiel pour l'essentiel, le dérivé pour l'original. On le verra bientôt, Theuth s'institue en autorité pour juger son invention, mais c'est un leurre. Si Hermès n'est ni entièrement ni nécessairement un menteur, c'est que celui qui reçoit son message doit toujours douter de sa véracité – comme l'indique deux mots français dérivés de son nom : hermétisme (ce qui est caché) et herméneutique (méthode interprétative pour découvrir le caché)[382]. Le traducteur français de Platon est lui aussi dans la même situation décrite par Platon. Je cite d'abord le texte en grec ancien, ensuite la traduction française utilisée par Derrida. Je comparerai par la suite cette traduction avec d'autres traductions en français et en anglais :

---

[381] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 89

[382] Le mythe est rappelé par Charles Le Blanc dans *Le complexe d'Hermès. Regards philosophiques sur la traduction*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, particulièrement aux p. 1-7.

> ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, 'τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα,' ἔφη ὁ Θεύθ, 'σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶμνημονικωτέρους παρέξει: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας **φάρμακον** ηὑρέθη.'
>
> ὁ δ'εἶπεν: 'ὦ τεχνικώτατε Θεύθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲκρῖναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι: καὶ νῦν σύ, πατὴρ ὢν γραμμάτων, δι' εὔνοιαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἄτεδιὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ'αὐτῶν ἀναμιμνῃσκομένους: οὔκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως **φάρμακον** ηὗρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις: πολυήκοοι γάρσοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶσυνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.'

Voici la traduction donné par Derrida (les transcriptions grecques sont de Derrida) :

> « Voici, ô Roi, dit Theuth, une connaissance *(to mathema)* qui aura pour effet de rendre les Égyptiens plus instruits et plus capables de se remémorer *(sophôterous kai mnemonikôterous)* : mémoire aussi bien qu'instruction ont trouvé leur **remède** *(pharmakon)*.
>
> Et le roi de répliquer : « Incomparable maître ès arts, ô Theuth *(O tekhnikôtatè Theuth)*, autre est l'homme qui est capable de donner le jour à l'institution d'un art; autre celui qui l'est d'apprécier ce que cet art comporte de préjudice ou d'utilité pour les hommes qui devront en faire usage. À cette heure, voici qu'en ta qualité de père des caractères de l'écriture *(pater ôn grammatón)*, tu leur as, par complaisance pour eux, attribué tout le contraire *(tounantion)* de leurs véritables effets! Car cette connaissance aura, pour résultat, chez ceux qui l'auront acquise, de rendre leurs âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire *(lethen men en psuchais parexei mnèmes amélétésiâ)* : mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères *(dia pistin graphès exothen up'allotriôn tupôn)*, non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront les choses *(ouk endothen autous uph'autôn anamimneskomenous)*. Ce n'est donc pas pour la mémoire, c'est pour la remémoration que tu as découvert un **remède** *(oukoun mnèmes, alla upomneseôs, pharmakon eures)*. Quant à l'instruction *(Sophias dè)*, c'en est la

> semblance *(doxan)* que tu procures à tes élèves, et non point la réalité *(aletheian)* : lorsqu'en effet avec ton aide ils regorgeront de connaissances sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront être bons à juger de mille choses, au lieu que la plupart du temps ils sont dénués de tout jugement; et ils seront en outre insupportables, parce qu'ils seront des semblants d'hommes instruits *(doxosophoi)* au lieu d'être des hommes instruits *(anti sophôn)*! »[383]

La question de Derrida est alors de se demander ce qui arrive dans le texte lorsqu'il est traduit. Platon utilise deux fois le même mot, mais ce mot en grec est plurivoque. La traduction française ne l'est pas – et il semble bien, après vérification, que cette plurivocité se confirme à travers le temps et les langues. Par exemple, dans d'autres traductions en français, on retrouve « remède » (et « moyen ») chez Cousin[384] comme chez Meunier[385], « remède » seulement chez Vicaire[386] et chez Brisson[387]. Je verrai plus loin quelques cas dans d'autres langues.

---

[383] Platon, *Le Phèdre*, 274e-275b, trad. Budé, repris par Les Belles Lettres, elle se trouve aux pages 93, puis 126-127 de *La dissémination* de Jacques Derrida (Paris, Éditions du Seuil, 1972).

[384] Theuth : « C'est un remède que j'ai trouvé contre la difficulté d'apprendre et de savoir. » Thamous : « Tu n'as donc point trouvé un moyen pour la mémoire, mais pour la simple réminiscence [...] » (trad. Victor Cousin, Paris, Pichon et Didier, 1831).

[385] Theuth : « [...] car j'ai trouvé un remède pour soulager la science et la mémoire. » Thamous : « Tu as trouvé le moyen, non point d'enrichir la mémoire, mais de conserver les souvenirs qu'elle a. » (trad. Mario Meunier, Paris, Payot, 1922)

[386] Theuth : « [...] mémoire et science ont trouvé leur remède. » Thamous : « Tu n'as donc pas trouvé un remède pour fortifier la mémoire, mais pour aider à se souvenir. » (trad. Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1985)

[387] Theuth : « [...] de la science et de la mémoire le remède a été trouvé. » Thamous : « [...] ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration, que tu as trouvé le remède. » (trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008)

Ce passage clé et son « problème de traduction » est représentatif de la pensée platonicienne, mais aussi de son contraire. Par rapport à la parole, l'écriture est problématique, et en cela de deux manières : d'abord par rapport à la mémoire (*mnemonikôterous*), ensuite par rapport au savoir et à la vérité (*sophôterous*). En premier lieu, l'écriture ne permet pas la remémoration, sinon une mémoire – un souvenir – faible et sans constance, c'est l'*hupomnêseôs* (la « sous-mémoire », *hupomnêmata*). Derrida voit là une attaque contre la sophistique : ce qu'y viserait Platon, « ce n'est pas le recours à la mémoire, mais dans un tel recours, la substitution de l'aide-mémoire à la mémoire vive » :

> La limite (entre le dedans et le dehors, le vivant et le non-vivant) ne sépare pas simplement la parole et l'écriture mais la mémoire comme dévoilement (re)produisant la présence et la re-mémoration comme répétition du monument : la vérité et son signe, l'étant et le type. Le « dehors » ne commence pas à la jointure de ce que nous appelons aujourd'hui le psychique et le physique mais au point où la *mnémè*, au lieu d'être présente à soi dans sa vie, comme mouvement de la vérité, se laisse supplanter par l'archive, se laisse évincer par un signe de re-mémoration ou de com-mémoration[388].

Cette mémoire des sophistes, Platon la nomme *hypomnésis*, elle est le supplément de la mémoire (*mnémè*). Cette différence renvoie à la question de la vérité – « présence de l'*eidos* signifié »[389]. Deuxième problématique, c'est le statut du savoir et son rapport à la vérité dans l'écriture. La vérité, dit Derrida, « dévoile

---

[388] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *loc. cit.*, p. 135.

[389] *Ibid*, page 138.

l'*eidos* ou l'*ontôs on*, c'est-à-dire ce qui peut être imité, reproduit, répété dans son identité »[390], c'est exactement cela qui manque à l'écriture :

> Or l'écriture serait bien la possibilité pour le signifiant de se répéter tout seul, machinalement, sans âme qui vive pour le soutenir et l'assister dans sa répétition, c'est-à-dire sans que la vérité nulle part ne *se présente*. La sophistique, l'hypomnésie, l'écriture ne seraient donc séparées de la philosophie, de la dialectique, de l'anamnèse et de la parole vive que par l'épaisseur invisible, presque nulle, de telle feuille entre le signifiant et le signifié[391].

La vérité ne *se présente* pas dans l'écriture, parce qu'elle n'y est pas *présente*. Si, comme le dit le roi, le recours à l'extérieur (*exôthen*) est le problème, c'est à l'intérieur (*endothen*) qu'il faut trouver le savoir vrai (ici la *sophia*). Et c'est la parole « vive » qui rend/présente la vérité, qui la rend *présente*. Or dans les deux cas, mémoire ou savoir vrai, il s'agit toujours d'une question de vie ou de mort. L'écriture est présentée par Platon comme une mort, et précisément celle de Socrate : celui qui ne vivait que pour la parole fut accusé (par un *graphè*, un écrit : c'est le nom donné en grec pour l'acte d'accusation) d'être un *pharmakeus*, un sorcier corrompant la jeunesse. Socrate sera d'abord condamné à l'exil (ostracisme) comme un bouc émissaire (*pharmakos*[392]), puis condamné à boire la

---

[390] *Ibid.*

[391] *Ibid.*

[392] Derrida rappelle que Socrate est né le sixième jour des Thargélies, le jour de la purification de la cité (p. 167). Le mot *pharmakos*, remarque Derrida, est le seul mot de la même famille qui ne soit pas présent dans l'œuvre de Platon : « Or il est un autre mot qui, à notre connaissance, n'est jamais utilisé par Platon. Si nous le mettons en communication avec la série *pharmakeia* – *pharmakon* – *pharmakeus*, nous ne pouvons plus nous contenter de reconstituer une chaîne qui, pour être secrète, voire inaperçue de Platon, n'en passait pas moins par certains *points de présence* repérables dans le texte. Le mot [*pharmakos*] auquel nous allons maintenant faire référence, présent dans la langue, renvoyant à une expérience présente dans la culture grecque et encore du

ciguë (« cette potion qui n'a jamais eu dans le *Phédon* d'autre nom que *pharmakon* »[393]).

Le texte platonicien est en quelque sorte un « contre-procès » puisque Platon utilise ici l'écrit pour défendre à son tour la mémoire de Socrate. Après le procès de Socrate, et après le procès que Platon fait aux sophistes[394], ce qui s'annonçait locutoirement comme un mal (l'écriture) devient perlocutoirement la source d'un bien possible. C'est ce que semble indiquer la fin du dialogue de Platon après la condamnation de l'écriture où Socrate, s'adressant à Phèdre, lui propose une alternative pour « le cultivateur intelligent [qui possède] des semences dont il se soucie (*ôn spermatôn kedoito*) et dont il souhaite qu'elles portent fruit » : soit aller « en plein été, les ensemencer dans les jardinets d'Adonis pour la satisfaction de voir ces jardinets devenus superbes au bout de huit jours » (l'option de l'apparence, du semblant, de la beauté, mais aussi de la brièveté), soit mettre à profit « l'art de la culture pour les semer dans le terrain approprié » pour ensuite se féliciter « si, au bout de huit mois, toutes celles qu'il a semées ont atteint leur terme » (l'option de l'essentiel, du vrai et de la longévité)[395]. Derrida commente ainsi cette analogie avec l'agriculture :

> Selon un schème qui dominera toute la philosophie occidentale, une bonne écriture (naturelle, vivante, savante, intelligible, intérieure, parlante) est

---

temps de Platon, semble pourtant absent du "texte platonicien". » (p. 161) L'absence du mot *pharmakos* devient, performativement, le refus et l'exil de sa signification dans le texte platonicien.

[393] *Ibid.*, p. 157.

[394] *Ibid.*, p. 131 : « Car ce réquisitoire contre l'écriture accuse au premier chef la sophistique; on peut l'inscrire dans l'interminable procès entamé par Platon, sous le nom de philosophie, contre les sophistes. »

[395] Pour ces citations du *Phèdre*, voir 276 a-c, citées dans *ibid.*, p. 188-189.

> opposée à une mauvaise écriture (artificieuse, moribonde, ignorante, sensible, extérieure, muette). Et la bonne ne peut être désignée que dans la métaphore de la mauvaise. La métaphoricité est la logique de la contamination et la contamination de la logique. La mauvaise écriture est, à la bonne, comme un modèle de désignation linguistique et un simulacre d'essence. Et si le réseau des oppositions de prédicats qui rapportent une écriture à l'autre tient dans son filet toutes les oppositions conceptuelles du « platonisme » – considéré ici comme la structure dominante de l'histoire de la métaphysique – on pourra dire que la philosophie s'est jouée dans le jeu de deux écritures. Alors même qu'elle ne voulait distinguer qu'entre parole et écriture[396].

La conclusion du *Phèdre* est donc, contre ce qu'avançait d'abord Socrate, une compétition entre deux types d'écritures. La métaphore de la semence, de la graine dans la bonne terre ou du sperme « dépensée au-dehors en pure perte : au risque de la *dissémination* »[397], c'est aussi l'image du père et du fils légitime ou illégitime, le prétendant véritable à l'héritage et le bâtard qui ne peut pas hériter. Ce rapport filial ou familial où le fils prend la place du père (rapport entre l'écriture et la parole) est substitué – suppléé ou supplémenté – par celui entre les fils (légitimes ou non) : c'est la scène des rapports entre les héritiers de Socrate, la scène de la compétition entre Platon et Xénophon, peut-être.

Il en est ici de la vie et de la mort, de la survie d'un héritage ou de sa perte : le père survit dans le fils selon la formule qui veut que « le mort saisisse le vif ». Ce rapport aux vivants et aux morts pourrait rappeler ce passage de l'Évangile selon saint

---

[396] *Ibid.*, p. 186-187.

[397] *Ibid.*, p. 187.

Jean qui dit qu'un grain de blé doit mourir pour porter fruit[398]. La mort anticipe la vie comme l'écrit la parole; la première contient toujours la deuxième et la deuxième, la première. Le Theuth grec, dit Derrida, est l'équivalent du Thot égyptien : « Ce dieu de la résurrection [Thot] s'intéresse moins à la vie ou à la mort qu'à la mort comme répétition de la vie et à la vie comme répétition de la mort, au réveil de la vie et au recommencement de la mort. »[399] Résurrection et répétition, l'écrit permet le renouvellement de l'autre au travers du même. S'articulent ainsi deux types (bonne et mauvaise) de répétition, plutôt qu'une condamnation simple de la répétition. La mauvaise répétition est celle qui *feindra* le vrai, l'origine, la source, alors que la bonne sera source nouvelle de vie. Cette distinction entre une répétition véritable et une répétition fausse est en elle-même l'archétype de la métaphysique occidentale et la source de l'organisation des binarités morales entre le bien et le mal – Derrida la voit chez Platon, mais aussi chez Rousseau, Saussure, Lévi-Strauss, etc. La mauvaise répétition, c'est celle qui imite et se trouve dans une fausse prétention (sophistique, rhétorique) à l'origine. Plutôt qu'être dans son droit à la succession, elle s'ajoute (en supplément) et remplace (en y suppléant – je reviendrai sur cette nouvelle binarité dans la prochaine section), comme le roi et son fils ou son sujet, la relation qu'annonçait le mythe de Theuth avec Thammous[400]. La mauvaise répétition est celle qui donne une fausse

---

[398] Évangile selon saint Jean, 12:24: « Si le grain de blé qui est tombé en terre ne meurt, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (trad. Louis Segond) « ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει »

[399] *Ibid.*, p. 115.

[400] Autre métaphore platonicienne, cette relation de supplémentarité se retrouve avec le soleil (origine, source) et la lune (supplément) : « La substitution met ainsi Thot *à la place* de Rê comme la lune à la place du soleil. Le dieu de l'écriture devient ainsi le suppléant de Rê, s'ajoutant à lui et le remplaçant en son absence et essentielle disparition. Telle est l'origine de la lune comme supplément du soleil, de la lumière de nuit comme supplément de la lumière de jour. L'écriture comme supplément à la parole. » (*Ibid.*, p. 110) Bien sûr, lorsque le soleil et la lune sont tous deux présents, on obtient alors une éclipse : la lumière disparaît.

apparence de vie, c'est le fard ou la peinture (qui se dit aussi *pharmakon*) apposé sur le mort pour lui donner une semblance de vie : « La magie de l'écriture et de la peinture est donc celle d'un fard qui dissimule le mort sous l'apparence du vif. Le *pharmakon* introduit et abrite la mort. Il donne bonne figure au cadavre, le masque et le farde. »[401]

La différence et le même, est la différence du même : comme l'est le mythe face à la philosophie. Mythèmes et philosophèmes (ou *logos*) sont ainsi des rapports à l'intérieur du *logos* occidental. L'un n'existe pas sans l'autre. La philosophie se comprend alors comme la raison débarrassée du mythe, mais doit y avoir recourt sans cesse pour (se) comprendre :

> La ligne de front qui s'inscrit violemment entre le platonisme et son autre le plus proche, en l'espèce de la sophistique, est loin d'être unie, continue, comme tendue entre deux espaces homogènes. Son dessin est tel que, par une indécision systématique, les parties et les partis échangent fréquemment leurs places respectives, imitent les formes et empruntent les chemins de l'adversaire[402].

Même chose à propos du *pharmakon* : « L'ironie socratique précipite un *pharmakon* au contact d'un autre *pharmakon*. Plutôt, elle renverse le pouvoir et retourne la surface du *pharmakon*. »[403] *Pharmakon* contre *pharmakon*, ou retournement du *pharmakon* contre son adversaire, c'est toujours la question du même, mais toujours différent. Le *pharmakon*, « matière » informe, précède la

---

[401] *Ibid.*, p. 177.

[402] *Ibid.*, p. 134.

[403] *Ibid.*, p. 148.

formation qui lui donne sa finalité, il est « liquide », s'adaptant à son environnement :

> Le sperme, l'eau, l'encre, la peinture, la teinte parfumée, le *pharmakon* pénètre toujours comme le liquide, il se boit, s'absorbe, s'introduit à l'intérieur, qu'il marque d'abord avec la dureté du type, l'envahissant bientôt et l'inondant de son remède, de son breuvage, de sa boisson, de sa potion, de son poison.
>
> Dans le liquide, les opposés passent plus facilement l'un dans l'autre. Le liquide est l'élément du *pharmakon.* Et l'eau, pureté du liquide, se laisse le plus facilement, le plus dangereusement pénétrer puis corrompre par la *pharmakon* avec lequel elle se mélange et compose aussitôt[404].

Ce « moment liquide » est antérieur à l'instrumentalisation de son manœuvrier (ou de son « manipulateur ») et y revenir, c'est user de toutes les disponibilités ou réserves d'un matériau. Le mythe où se situe le *pharmakon* devient alors en lui-même un nouveau *pharmakon* : l'usage que fait Platon des mythes, extérieurs et même honnis de son système philosophique, doit alors être intériorisé, mais gardé sous contrôle dans un certain rapport avec la philosophie. Le rapport (*ratio*, raison) de la métaphysique occidentale, Derrida en résume l'articulation comme suit : « Le nom du rapport est le même que celui de l'un des termes. Le *pharmakon* est *compris* dans la structure du *logos.* Cette compréhension est une *domination* et une *décision.* »[405] Penser la traduction du *pharmakon* et même le traduire nécessite alors un retour par-delà ce que Platon voulait en faire. Le texte platonicien du *Phèdre* se veut un contrôle du *pharmakon* plutôt que son usage

---

[404] *Ibid.*, p. 190.

[405] *Ibid.*, p. 145.

pédagogique, ce qui signifie aussi que le mot et son concept risquent toujours d'échapper à son auteur comme le liquide que les mains ne peuvent retenir.

En effet, les traductions de *pharmakon*, et ce, même dans le seul dialogue du *Phèdre*, sont particulièrement diversifiées[406]. Traduire Derrida devient d'autant plus difficile : si la traductrice veut garder le lien avec la « bibliothèque platonicienne », elle doit trouver une traduction adéquate à la logique à l'œuvre dans le texte. Barbara Johnson qui a traduit *La dissémination* avait amplement le choix : en anglais, on retrouve « *specific* » chez Jowett[407], « *elixir* » chez Fowler[408],

---

406 Dans la première traduction latine de Marsile Ficin (1482), le mot utilisé est celui qu'on retrouve très souvent dans les traductions françaises : « *remedium* » (« remède »). Friedrich Ast (1827) le traduit de manière très derridienne avec « *fubſidium* » (« subside », « réserve », « troupe auxiliaire »). Après une vérification rapide, les versions allemandes s'apparentent à certaines formules françaises, par exemple avec « *Mittel* » (« moyen », « instrument », chez Friedrich Schleiermacher, 1804-1810), « *Hilfsmittel* » (« aide », « ressource », chez Ludwig Georgii, 1853) ou, plus récemment, « *Arznei* » (« médicament », chez Kurt Hildebrand, 1979) tout comme en portugais, on retrouvera « *remédio* » (« remède », chez José Ribeiro Ferreira en 1973, mais cette édition semble se baser essentiellement sur la traduction française de Robin) ou en espagnol « *remedio* » et « *medio* » (« remède » et « moyen », chez Patricio de Azcárate, 1871) ou encore en italien « *aiuto* » et « *mezzo* » (« aide » et « moyen », chez Cesare Dalbono, 1869), ou « *medicina* » (« médicament », chez Francesco Acri, 1913-1915).

407 Theuth : « [...] it is a specific both for the memory and for the wit. » Thamous : « The specific which you have discovered is an aid not to memory, but to reminiscence [...]. » (trad. Benjamin Jowett, Londres, Oxford University Press, 1871)

408 Theuth : « [...] for it is an elixir of memory and wisdom that I have discovered. » Thamous : « You have invented an elixir not of memory, but of reminding [...]. » (trad. Harold N. Fowler, Cambridge MA, Harvard University Press, 1925) Notons qu'« elixir » vient de l'arabe ibérique médiéval « إكسير » (*al-'iksīr*) par le truchement du latin *elixir* qui désignait la pierre philosophale. Ce mot latin est formé à partir du grec ξηρός (« sec ») et pouvait désigner de la terre, ce qui ne va pas sans rappeler la terre dans laquelle Socrate suggère de semer à la fin du *Phèdre*.

« *drug* » chez Nichols[409], « *potion* » chez Waterfield[410] et chez Nehamas et Woodruff[411], ou encore « *recipe* » chez Hackforth[412] (une des versions utilisées par Johnson). On peut aussi retrouver « *prescription* » chez Anderson[413] ou « *remedy* », chez Helmbold et Rabinowitz[414], laquelle est une autre version utilisée par Johnson. Je cite à nouveau les mêmes passages du mythe de Theuth mentionnés auparavant, cette fois dans la traduction de Barbara Johnson :

> Theuth said, « This discipline (*to mathēma*), my King, will make the Egyptians wiser and will improve their memories (*sophōterous kai mnēmonikōterous*) : my invention is a **recipe** (*pharmakon*) for both memory and wisdom. »
>
> But the king said, « Theuth, my masters of arts (*Ō tekhnikōtate Theuth*), to one man it is given to create the elements of an art, to another to judge the extent of harm and usefulness it will have for those who are going to employ it. And now, since you are father of written letters (*patēr ōn grammatōn*), your paternal goodwill has led you to pronounce the very opposite (*tounantion*) of what is their real power. The fact is that this invention will

---

[409] Theuth : « [...] for it has been found as a drug for memory and wisdom. » Thamous : « You have therefore found a drug not for memory, but for reminding. » (trad. James H. Nichols, Jr., Ithaca NY, Cornell University Press, 1998)

[410] Theuth : « For this invention is a potion for memory and intelligence. » Thamous : « Your invention is a potion for jogging the memory, not for remembering. » (trad. Robin Waterfield, « Oxford World Classics », Oxford, Oxford University Press, 2002)

[411] Theuth : « [...] I have discovered a potion for memory and for wisdom. » Thamous : « You have not discovered a potion for remembering, but for reminding [...]. » (trad. Alexander Nehamas et Paul Woodruff, Indianapolis, Hackett Publishing, 1987; les traducteurs mentionnent en note de bas de page d'autres traductions possibles : « a medicinal drug, a poison, or a magical potion »)

[412] Theuth : « [...] my discovery provides a recipe for memory and wisdom. » Thamous : « what you have discovered is a recipe not for memory, but for reminder. » (trad. Reginald Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952)

[413] *Phaedrus*, trad. Albert A. Anderson (Millis MA, Agora, 2009).

[414] *Phaedrus*, trad. W. C. Helmbold et W. G Rabinowitz (Indianapolis, Library of Liberal Arts Press, 1956).

> produce forgetfulness in the souls of those who have learned it because they will not need to exercise their memories (*lēthēn men en psuchais parexei mnēmēs ameletēsiai*), being able to rely on what is written, using the stimulus of external marks that are alien to themselves (*dia pistin graphēs exōthen hup' allotriōn tupōn*) rather than from within, their own unaided powers to call things to mind (*ouk endothen autous huph' hautōn anamimnēskomenous*). So it's not a **remedy** for memory, but for reminding, that you have discovered (*oukoun mnēmēs, alla hupomnēseōs, pharmakon hēures*). And as for wisdom (*sophias de*), you're equipping you pupils with only a semblance (*doxan*) of it, not with truth (*alētheian*). Thanks to you and your invention, your pupils will be widely read without benefit of a teacher's instruction; in consequence, they'll entertain the delusion that they have wide knowledge, while they are, in fact, for the most part incapable of real judgment. They will also be difficult to get on with since they will be men filled with the conceit of wisdom (*doxosophoi*), not men of wisdom (*anti sophōn*). »[415]

Barbara Johnson ne dit pas quelle traduction elle utilise dans les deux cas, qui semblent provenir de deux traductions différentes. On peut toutefois déduire que la première provient de Hackforth et la deuxième de Helmbold et Rabinowitz[416]. À l'intérieur du texte, on peut toutefois retrouver une note de bas de page où Johnson, sans justifier son choix, donne des possibilités de traduction : lorsque Derrida cite un passage qui précède le mythe de Theuth, on lit Socrate dire à Phèdre qu'il a « découvert la drogue pour [le] faire sortir » (*tes emes exodou to pharmakon eurokenai*)[417], Johnson traduit par « to have discovered a drug for getting me out » et écrit en note de bas de page : « Hackforth translates "recipe";

---

[415] Ces deux passages se trouvent aux pages 75 et 102 de Jacques Derrida, « Plato's Pharmacy », *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

[416] Dans la note 4 au début du texte (*loc. cit.*, p. 66), Johnson mentionne les traductions qu'elle utilisera, notamment, dans le cas du *Phèdre*, celles de R. Hackforth (repris dans *The Collected Dialogues of Plato*, éd. Edith Hamilton et Huntington Cairns, Bollingen Series LXXI, Princeton, Princeton University Press, 1961) et de W. C. Helmbold et W. G. Rabinowitz (Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational Publishing, The Library of Liberal Arts, 1956).

[417] *Phèdre*, 230 d-e, cité dans Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *loc. cit.*, p. 88.

Helmbold & Rabinowitz, "remedy". »[418] À part cette seule remarque sur la traduction de *pharmakon*, aucun autre renseignement ne peut nous aider à comprendre pourquoi, alors qu'en français on retrouve dans les citations du *Phèdre* deux fois le mot « remède », en anglais Johnson choisit la première fois « *recipe* » et la deuxième « *remedy* ». Pourquoi donc cette intrusion de « *recipe* »?

Lorsqu'on observe les autres occurrences du mot *pharmakon* mentionné par Derrida dans l'usage de Platon, on retrouve quelques exemples de non-conformité causée par les références utilisées par Johnson. Par exemple, si « drogue », « poison », « antidote » et « couleur » au singulier comme au pluriel se présentent respectivement comme « *drug* »[419], « *poison* »[420], « *antidote* »[421] et « *color* »[422], on peut aussi lire « remède » devenir « *medicine* »[423], « *cure* »[424] et « *talisman* »[425], et « philtre » (un exemple plutôt rare) devenir « *medicine* »[426]. Préférant, le texte

---

[418] Jacques Derrida, « Plato's Pharmacy », *loc. cit.*, p. 71.

[419] Derrida cite un extrait du *Phèdre* (230 d-e) qui précède le mythe de Theuth (p. 88 dans la version française, p. 71 dans la traduction). Aussi présent (au pluriel) dans *Gorgias* (p. 144 en français, p. 116 en anglais), et (au singulier) dans les *Lois* (649 a) (p. 149 en français, p. 121 en anglais).

[420] Présent à deux reprises dans le *Phédon* (57 a et 115 a) (dans le texte derridien : p. 157 n. 49 en français, p. 126 n. 54 en anglais).

[421] Présent dans la *République* (livre X, 595 a) (dans le texte derridien : p. 172 en français, p. 137 en anglais).

[422] Présent au singulier dans le *Cratyle* (dans le texte derridien : p. 176 en français, p. 141 en anglais) et au pluriel dans la *République* (420 c) (p. 177 en français, p. 142 en anglais).

[423] Présent dans le *Lysis* (220 c-d) (dans le texte derridien : p. 145 en français, p. 117 en anglais).

[424] Présent à deux reprises dans le *Charmide* (155 d-156 a) (p. 155 en français, p. 124-125 en anglais).

[425] Présent dans le *Politique* (310 a) (p. 157 en français, p. 126 en anglais).

[426] Présent dans le *Critias* (p. 154 en français, p. 124 en anglais).

référé plutôt que l'usage qu'en fait Derrida, Johnson contrevient en quelque sorte à la mention métalinguistique qu'il faisait sur la traduction de *pharmakon* par « remède » et spécifiquement celle où Platon fait parler Theuth :

> La traduction courante de *pharmakon* par *remède* – drogue bienfaisante – n'est certes pas inexacte. Non seulement *pharmakon* pouvait vouloir dire *remède* et effacer, à une certaine surface de son fonctionnement, l'ambiguïté de son sens. Mais il est même évident que, l'intention déclarée de Theuth étant de faire valoir son produit, il *fait tourner* le mot autour de son étrange et invisible pivot, et le présente sous un seul, le plus rassurant, de ses *pôles*[427].

Barbara Johnson traduit ainsi la première phrase de ce passage : « The common translation of *pharmakon* by *remedy* [*remède*][428] – a beneficent drug – is not, of course, inaccurate. »[429] Plus loin, Derrida commente ainsi le deuxième « remède », celui de la réponse du roi :

> *D'autre part*, la réplique du roi suppose que l'efficace du *pharmakon* puisse s'inverser : aggraver le mal au lieu d'y remédier. Ou plutôt la réponse royale signifie que Theuth, par ruse et/ou naïveté, a exhibé l'envers du véritable effet de l'écriture. Pour faire valoir son invention, Theuth aurait ainsi dénaturé le *pharmakon*, dit le contraire (*tounantion*) de ce dont l'écriture est capable. Il a fait passer un poison pour un remède. Si bien qu'à traduire *pharmakon* par *remède*, on respecte sans doute, plutôt que le vouloir-dire de Theuth, voire de Platon, ce que le roi dit que Theuth a dit, le trompant ou se trompant ainsi. Dès lors, le texte de Platon donnant la réponse du roi comme la vérité de la production de Theuth, et sa parole comme la vérité de

---

[427] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *loc. cit.*, p. 120.

[428] Il s'agit ici de la seule mention entre crochets de l'équivalent français pour les mots reliés à *pharmakon*.

[429] Jacques Derrida, « Plato's Pharmacy », *loc. cit.*, trad. Barbara Johnson, p. 97.

> l'écriture, la traduction par *remède* accuse la naïveté ou la supercherie de Theuth, *du point de vue du soleil*[430].

Pour les occurrences des syntagmes « traduire *pharmakon* par *remède* » et « traduction par *remède* », Johnson emploie toujours « *remedy* ». Jamais la seule occurrence de « *recipe* » dans le passage du *Phèdre*, pourtant une des plus importantes pour comprendre ce dont parle Derrida, ne sera reliée à quelque autre discussion entreprise par Derrida dans son texte[431]. Pourquoi donc Johnson l'emploie-t-elle, pourquoi citer la traduction de Hackforth à ce seul moment, alors que c'est celle de Helmbold et Rabinowitz – beaucoup plus conforme au français par l'usage de « *remedy* » là où on trouve « remède » en français – qu'elle utilise ailleurs? À ma connaissance, aucune traduction française utilise « recette » (pour reprendre le sens contemporain de « *recipe* »), ou encore, et c'est ce qu'il s'agira d'investiguer à partir de l'étymologie du mot, le terme « récipé » (le sens du mot employé par Hackforth). On a là l'introduction d'une traduction exogène tout à fait étrange mais intéressante.

Recipe arrive en anglais à la fin du XVI[e] siècle directement du moyen-français « récipé », mot aujourd'hui disparu. Alors que « remède » ou « *remedy* », autres traductions de *pharmakon*, signifient primairement « guérir » ou « remédier » (du latin *remediare* construit à partir de « *remedium* »[432], apparenté au grec μεδέω : « prendre soin »; mais aussi, par son radical indo-européen **med-* : « mesurer »),

---

[430] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *loc. cit.*, p. 121.

[431] Exceptées les suites de mots pour présenter les traductions possibles de *pharmakon*, le terme « *recipe* » revient à quatre reprises dans la traduction de Barbara Johnson, mais ce n'est que cette seule fois citée plus haut que le mot traduit la traduction française de Platon de *pharmakon* par « remède » (les autres fois, il traduit plus simplement « recette »).

[432] Voir notamment Littré, *Dictionnaire de la langue française*, tome 4 : Q-Z, p. 1590.

la famille étymologique de « récipé » provient de l'impératif du verbe latin *recipere* (« recevoir », « prendre »[433]; relié à *capere* : « capter ») et qui désignait l'ordonnance qu'un médecin donnait à un patient. En français, le mot a complètement disparu; en anglais, son sens de « prescription » est aujourd'hui considéré comme un archaïsme. Néanmoins, dans les deux langues on peut retrouver un reste de cet impératif devenu substantif dans le symbole de la prescription médicale, un « R » dont la seconde jambe est barrée : « ℞ » Ce symbole désigne aussi, dans les livres d'église, comme un missel, les moments de réponse des fidèles lors d'une messe catholique (abréviation de l'impératif : « répons »). On pourrait voir là, dans les méandres des significations anciennes et des usages du mot « *recipe* », lorsque mis dans la bouche de Theuth, l'injonction pour une réponse, moins une *gratitude* ou un/e *merci*, qu'un retour pour la lettre envoyée. Don et contre-don de la traduction, l'offrande de l'écriture de Theuth *demandait* un reçu de la part du roi : un récépissé[434]. L'étrange contamination du mot *recipe* dans la traduction de Johnson, probablement inconsciente car elle n'en fait pas mention, redonne néanmoins un sens à une des dernières remarques de Derrida sur la demande de réponse de Theuth :

> Pensé dans cette réversibilité originale, le *pharmakon* est le *même* précisément parce qu'il n'a pas d'identité. Et le même (est) en supplément. Ou en différance. En écriture. S'il avait *voulu-dire* quelque chose, tel eût été le discours de Theuth faisant au roi, de l'écriture comme *pharmakon*, un singulier présent.
>
> Mais Theuth, surtout, n'a pas repris la parole.

---

[433] Voir Littré, *ibid.*, p. 1510.

[434] Supin du verbe *recipere* employé dès la fin du XIV^e^ siècle, il provient de la formule latine *cognosco me recepisse*, « je reconnais avoir reçu » (Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, p. 3109).

La sentence du grand dieu fut laissée sans réponse[435].

Malgré « l'imprudence ou l'empirisme » du « traducteur », ne pourrait-on pas voir, avec cet égarement probablement inconscient ou cette contamination d'une traduction exogène, cet angle mort par lequel la déconstruction peut s'articuler? En utilisant deux traductions différentes à quelques pages l'une de l'autre, Barbara Johnson met en péril tout l'argumentaire de Derrida sur « l'unité du même signifiant » qu'est le *pharmakon* quand Theuth et le roi parlent. Néanmoins, du même coup, la parole de Theuth, le dieu de la communication et de la traduction, est libérée du jugement du roi : on ne lit plus le mythe du point de vue de la lectrice, mais de celui de la traductrice, *hors du point de vue du soleil.* Ce point de vue de Theuth, maintenant libéré, semble s'adresser au lecteur de la traduction, comme Johnson s'adresse peut-être à nous pour une nouvelle critique de la traduction qui ne pensera plus en termes d'erreurs ou de fautes, mais en ceux de performativité du texte même : « Réponds! »[436] Je me suis efforcé, à partir des traductions de Derrida de recomposer, à chaque fois que cela était possible, ces taches aveugles qui sollicitent le texte et le travaillent. Les prochaines sections seront donc consacrées d'abord à l'usage que fait Derrida de « supplément », un mot qu'il retrouve chez Jean-Jacques Rousseau, puis à « entame » qui servira en quelque sorte de contre-exemple du développement de l'uniformisation des termes dans la réception de Derrida.

---

[435] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *loc. cit.*, p. 211.

[436] Puisque Johnson mentionne dans la préface (p. xxxiii) qu'elle remercie Steven Rendall pour lui avoir laissé voir l'ébauche de sa traduction, une autre hypothèse dirait peut-être que c'est dans le passage d'une ébauche de traduction entre deux personnes traduisant que se trouve la raison de ce changement brusque de références aux traductions anglaises de Platon.

4. Le supplément dans l'œuvre de Rousseau

Le « supplément » ou mieux, le verbe « suppléer » et ses déclinaisons – suppléant, supplémentaire, supplémentarité –, est un indécidable très courant chez Derrida. On le retrouve dans ses six premiers livres[437], mais surtout dans *De la grammatologie*[438]. Il est aussi un des plus prégnants du discours derridien puisqu'on le retrouve encore dans *La carte postale* en 1980 et dans d'autres textes des années 1990[439]. Si le terme « supplément » était devenu important dans la lecture que Derrida faisait de Husserl dans *La voix et le phénomène*, il faut toutefois noter qu'il est absent de son travail antérieur de traduction de *L'origine de la géométrie* de Husserl. C'est donc plutôt de Jean-Jacques Rousseau, que Derrida a commencé à lire bien avant Husserl[440], que provient le terme. Dans *De la grammatologie*, Derrida le retrouve dans plusieurs textes de Rousseau, dont il citera de nombreux textes[441]. Si ce quasi-concept provient de Rousseau, on ne peut toutefois pas affirmer qu'il a été réellement thématisé par ce dernier. On

---

[437] Dans *De la grammatologie*, bien entendu; mais aussi dans *La voix et le phénomène* où il sera utilisé pour nommer le dernier chapitre; dans *L'écriture et la différence* dans lequel Derrida soulignera un des sens du verbe « suppléer » chez Littré (cf. « La scène de l'écriture », p. 314); dans *Marges – de la philosophie*, où il figure dans le titre d'un des textes (« Le supplément de copule »); dans *La dissémination* où on le retrouve aux côtés de *pharmakon*; et dans deux des trois entretiens de *Positions*, repris en chaîne avec d'autres indécidables.

[438] Je discuterai principalement de ce livre et de sa traduction par Gayatri Chakravorty Spivak : *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976,

[439] 66 occurrences dans *La carte postale*, 13 dans *Spectres de Marx*, et 11 dans *Le monolinguisme de l'autre*.

[440] Adolescent, Derrida rêvait de réconcilier Rousseau et Nietzsche (cf. *Sur parole. Instantanés philosophiques*, entretien d'« À voix nue » avec Catherine Paoletti [1998], Paris, Aube, 2005 [1999], p. 18).

[441] Notamment dans les fragments sur la « prononciation » et sur un « Essai sur les langues », dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dans les *Rêveries* et les *Confessions*, dans *L'Émile*, ainsi que dans le *Discours sur l'économie politique*.

pourrait plutôt dire en quelque sorte que Derrida fait office de réflexivité consciente de l'usage que fait Rousseau de ces mots. Il s'agira ici de se demander comment une traductrice doit agir devant un tel indécidable, comment doit agir une traductrice face à cette répétition engendrée par l'auteur qui marque et remarque – dans son commentaire – la répétition chez un auteur antérieur.

Le chapitre « ce dangereux supplément... », le second chapitre de la deuxième partie de *De la grammatologie* qui porte spécifiquement sur Rousseau et dans une moindre mesure sur Claude Lévi-Strauss, se veut un exposé méthodologique sur ce qu'on s'apprête à lire. Il est donc utile pour mon propos. Derrida remarque l'usage multiple du terme « supplément » chez Rousseau et la pensée de ce dernier semble s'articuler autour de la supplémentarité. Rousseau, et il n'est pas le seul – Derrida mentionne notamment Platon et le mythe de Theuth présenté dans le *Phèdre* –, pense l'éducation, la vie civile, le langage, la sexualité ou encore sa propre écriture, à partir de la supplémentarité. Avec ce thème, ce sont tous les rapports entre culture et nature, vie et mort, parole et écriture, etc., qui travaillent l'œuvre et au-delà la pensée que Derrida qualifiait à l'époque de logocentrique et qu'il explique dès l'exergue du livre :

> [M]étaphysique de l'écriture phonétique (par exemple de l'alphabet) qui n'a été en son fond – pour des raisons énigmatiques mais essentielles et inaccessibles à un simple relativisme historique – que l'ethnocentrisme le plus original et le plus puissant, en passe de s'imposer aujourd'hui à la planète, et commandant en un seul et même *ordre* : 1) le *concept de l'écriture* dans un monde où la phonétisation de l'écriture doit dissimuler sa propre histoire en se produisant; 2) *l'histoire de la métaphysique* qui, malgré toutes les différences [...] a toujours assigné au logos l'origine de la vérité en général : l'histoire de la vérité [...] a toujours été [...] l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole « pleine »; 3) le *concept de la science* ou de la scientificité de la science – ce que l'on a toujours déterminé comme *logique* – concept qui a toujours été un concept philosophique, même

> si la pratique de la science n'a en fait jamais cessé de contester l'impérialisme du logos, par exemple en faisant appel, depuis toujours et de plus en plus, à l'écriture non-phonétique. Sans doute cette subversion a-t-elle toujours été contenue à l'intérieur d'un système allocutoire qui a donné naissance au projet de la science et aux conventions de toute caractéristique non-phonétique[442].

La dernière raison est particulièrement importante : la réversibilité du système se propose comme son fondement le plus solide, tout comme son point aveugle en permettant sa déconstruction. La question du supplément et la remarque de ce mot particulier chez Rousseau devient exemplaire. Rousseau est *un* exemple, mais c'est un exemple *exemplaire*, « exorbitant », comme le qualifiera Derrida. Dans l'orbite de la métaphysique occidentale, Rousseau se distingue parce qu'il offre une vue d'ensemble de la logique de la supplémentarité à l'œuvre. Rousseau n'est ni l'origine de cette logique, ni sa fin, il s'y trouve au milieu, car c'est toujours au milieu, écrit Derrida, que commence une investigation grammatologique :

> Il faut commencer *quelque part où nous sommes* et la pensée de la trace, qui ne peut pas ne pas tenir compte du flair, nous a déjà enseigné qu'il était impossible de justifier absolument un point de départ. *Quelque part où nous sommes* : en un texte déjà où nous croyons être[443].

Notons-le bien, Rousseau comme « indice » d'un problème[444] est *dans* la textualité à l'œuvre dans ce que j'ai nommé la « bibliothèque occidentale ». C'est un des sens

---

[442] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 11-12.

[443] *Ibid.*, p. 233.

[444] Cf. *ibid.*, p. 147-148 : « Les noms d'auteurs ou de doctrines n'ont ici aucune valeur substantielle. Ils n'indiquent ni des identités ni des causes. [...] La valeur indicative que nous leur attribuons est d'abord le nom d'un problème. »

qu'on peut donner à l'expression célèbre « Il n'y a pas de hors-texte »[445] traduit par « There is nothing outside of the text »[446] : il n'y a qu'une seule texture auquel participe les multiples occurrences singulières des œuvres, des auteurs.

La logique rousseauiste s'articule autour d'une idée qu'il déploie pour chaque objet qu'il examine. Cette idée est que la culture est le supplément de la nature. Ainsi, chez Rousseau, on lit tour à tour que la masturbation est le supplément (et dangereux dans ce cas-ci, c'est à ce seul phénomène que Rousseau donne ce qualificatif[447]) de la sexualité (suppléée par l'imagination)[448], la représentation politique, les décrets ou les lois écrites, le supplément de la volonté générale[449],

---

[445] *Ibid.*, p. 227, répété avec une légère différence à la page 233 : « il n'y a rien hors du texte ».

[446] Traduit par Gayatri Spivak. Plus précisément, la formulation va comme suit : « There is nothing outside of the text [*there is no outside-text*; il n'y a pas de hors-texte]. » (p. 158) La reprise de la formule se présente ainsi : « there is nothing outside the text ». (p. 163)

[447] L'expression « dangereux supplément » se retrouve dans *L'Émile* et *Les Confessions*, je donnerai ces exemples plus bas.

[448] La masturbation est un supplément au manque qui se supplée par l'imagination (« Ce vice que la honte et la timidité trouvent si commode, a de plus un grand attrait pour les imaginations vives; c'est de disposer pour ainsi dire à leur gré de tout le sexe, et de faire servir à leurs plaisirs la beauté qui les tente sans avoir besoin d'obtenir son aveu. », dans *Les confessions*, cité par Derrida, p. 216), mais tout autant ce sont les femmes qui deviennent autant de supplément de la mère depuis la nourrice : « Il fallait *à la place* de l'ambition éteinte un sentiment vif qui *remplit* mon cœur. Il fallait, pour tout dire, un successeur à Maman [il s'agit de M^me^ de Warens, déjà un supplément à la mère; il l'appelait « Maman », elle l'appelait « le Petit » – RL]; puisque je ne devais plus vivre avec elle il me fallait quelqu'un qui vécût avec son élève, et en qui je trouvasse la simplicité, la docilité de cœur qu'elle avait trouvée en moi. [...] Quand j'étais absolument seul mon cœur était vide, mais il n'en fallait qu'un pour le *remplir*. Le sort m'avait ôté, m'avait aliéné du moins en partie, celui pour lequel la nature m'avait fait. Dès lors j'étais seul, car il *n'y eut jamais pour moi d'intermédiaire entre tout et rien. Je trouvais dans Thérèse le supplément dont j'avais besoin.* » (*Les Confessions*, cité dans *De la grammatologie*, p. 225)

[449] Dans *Du contrat social* : « La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même ou elle est autre; il n'y a point de milieu. » (p. 419), tout comme « la volonté générale [est] *source et supplément* de toutes les lois, et qui doit toujours consultée à leur défaut » (citation du *Discours sur l'économie politique*, c'est Derrida qui souligne, p. 421).

l'harmonie le supplément barbare et immorale de la mélodie[450], et l'écriture comme supplément de la voix vivante[451]. C'est précisément dans cette écriture qu'il entreprend de parler de lui-même lorsqu'il ne sera plus : l'écriture autobiographique supplée l'absence de son énonciateur et permet l'auto-affection, c'est-à-dire la restitution différée de la présence par et à travers son dehors ou son contraire. Le nœud du problème du supplément chez Rousseau est intimement lié à son désir autobiographique de ne rien taire de ce qui est mauvais et de ne rien ajouter de ce qui est bon, et ce malgré son rejet de l'écriture au profit de la plénitude de la voix présente :

> Du côté de l'expérience, un recours à la littérature comme réappropriation de la présence, c'est-à-dire [...] de la nature; du côté de la théorie, un

---

[450] L'harmonie est une perversion musicale moderne inventée en Europe : « Quand on songe que, de tous les peuples de la terre, qui tous ont une musique et un chant, les Européens sont les seuls qui aient une *harmonie*, des accords, et qui trouvent ce mélange agréable; quand on songe que le monde a duré tant de siècles, sans que, de toutes les nations qui ont cultivé les beaux-arts, aucune ait connu cette *harmonie*; qu'aucun animal, qu'aucun oiseau, qu'aucun être dans la nature ne produit d'autre accord que l'unisson, ni d'autre musique que la mélodie; [...] quand, dis-je, on fait attention à tout cela, il est bien difficile de ne pas soupçonner que toute notre *harmonie* n'est qu'une invention gothique et barbare, dont nous ne nous fussions jamais avisés si nous eussions été plus sensibles aux véritables beautés de l'art et à la musique vraiment naturelle. » (Citation du *Dictionnaire*, dans Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 301-302 n. 38.) Mais s'il y a une bonne forme musicale (mélodie) et une mauvaise forme (l'harmonie), il y a de même une bonne et une mauvaise forme à l'intérieur de la mélodie : « La *mélodie* se rapporte à deux principes différents selon la manière dont on la considère. Prise par les rapports des sons et par les règles du mode, elle *a son principe dans l'harmonie* [...]. Selon ce principe, toute la force de la *mélodie* se borne à flatter l'oreille par des sons agréables, comme on peut flatter la vue par d'agréables accords de couleur [...]. » (Citation tirée aussi du *Dictionnaire*, cité dans *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 303.)

[451] « Les langues sont faites pour être parlées, l'écriture ne sert que de supplément à la parole [...]. La parole représente la pensée par des signes conventionnels, et l'écriture représente de même la parole. Ainsi l'art d'écrire n'est qu'une représentation médiate de la pensée. » (*Essai sur les langues*, cité dans *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 207.) Mais du même coup, Rousseau emprunte l'écriture pour se rendre plus présent : « J'aimerais la société comme un autre, si je n'étais sûr de me montrer non seulement à mon désavantage, mais tout autre que je ne suis. Le parti que j'ai pris *d'écrire et de me cacher* est précisément celui qui me convenait. Moi présent, on n'aurait jamais su ce que je valais. » (*Les Confessions*, citées dans *La transparence et l'obstacle* de Jean Starobinski, un livre cité dans *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 205.)

> réquisitoire contre la négativité de la lettre, en laquelle il faut lire la dégénérescence de la culture et la disruption de la communauté[452].

L'unité de ces deux désirs se formule avec le mot de « supplément » :

> Car le concept de supplément – qui détermine ici celui d'image représentative – abrite en lui deux significations dont la cohabitation est aussi étrange que nécessaire. Le supplément s'ajoute, il est un surplus, une plénitude enrichissant une autre plénitude, le *comble* de la présence. Il cumule et accumule la présence. C'est ainsi que l'art, la *technè*, l'image, la représentation, la convention, etc., viennent en supplément de la nature et sont riches de toute cette fonction de cumul. Cette espèce de la supplémentarité détermine d'une certaine manière toutes les oppositions conceptuelles dans lesquelles Rousseau inscrit la notion de nature en tant qu'elle *devrait* se suffire à elle-même[453].

Comme pour la logique à l'œuvre dans le *pharmakon* de Platon, et dont elle lui est analogue, le supplément *s'ajoute* et du même coup *prend la place* : il vicarie, comme le signe prend la place de la chose même. Cette analyse de Rousseau (s')analysant, comme une mise en abyme, permet à Derrida de produire une forte critique du rôle de l'écriture et de la parole dans l'économie du discours philosophique comme du discours littéraire. Avant de passer à mon tour à une courte analyse des traductions de « supplément » qui servira, en regard de l'hypotexte rousseauiste, de tache aveugle pour comprendre les problèmes possibles auxquels la traductrice de *De la grammatologie* a pu être confrontée, il est bon de commencer par quelques considérations étymologiques et lexicographiques sur les nombreux mots employés par Rousseau et Derrida,

---

[452] *Ibid.*, p. 207.

[453] *Ibid.*, p. 208.

d'abord le verbe « suppléer », mais aussi « supplément », « supplémentaire » et « supplémentarité ».

Selon Littré, « suppléer » signifie (je donne les définitions, sans les exemples) : « 1. Ajouter ce qui manque, fournir ce qu'il faut de surplus. 2. Ajouter à une phrase ce qui y est sous-entendu. 3. Mettre en place de. 4. Réparer le manquement, le défaut de quelque chose. 5. Suppléer quelqu'un, le remplacer, faire ses fonctions. 6. Réparer le manquement, les défauts de quelque chose. 7. Se suppléer, *v. réfl.* Se compléter. 8. Être remplacé. »[454] Littré ajoute une remarque :

> Les grammairiens ont voulu distinguer suppléer actif de suppléer neutre, en disant que, avec le premier, c'est fournir ce qu'il faut de surplus pour que la chose soit complète, tandis que, avec le second, c'est remplacer une chose par une autre qui en tient lieu, quoique d'une nature différente. Cette distinction n'a pas pour elle l'usage; voyez ci-dessus les exemples qui la contredisent[455].

Si Littré dit ne pas voir de distinction entre les sens *actif* et *neutre* du verbe « suppléer », c'est peut-être parce que, à plusieurs égards, l'idée derrière ces deux sens se confondent *toujours-déjà* dans chacune des acceptions. Alain Rey apporte un éclairage différent sur ce mot. En effet, à l'entrée « Suppléer » du *Dictionnaire historique de la langue française*, on apprend que le verbe est dû à une réfection datant du XIV^e^ siècle du verbe de l'ancien français *souploier* à partir du latin *supplere*, « compléter en ajoutant ce qui manque », « ajouter pour parfaire un tout », sur le modèle du verbe *créer*, et ce, afin de bien le distinguer des verbes

---

[454] L'exemple donné par Littré pour cette dernière acception vient de Rousseau : « La sollicitude maternelle ne se supplée pas, J. J. Rouss. Ém. I. »

[455] Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, tome 4 : Q-Z, p. 2085.

dérivant du latin *supplicare* (« supplier ») qui pouvait aussi se dire *souploier*. Or, cette indécisions formelles, dit Rey, se double d'un glissement sémantique : alors que le verbe latin *supplere* n'est que transitif en latin, le verbe français prendra un sens intransitif (au sens d'« abonder », au XIII^e^ siècle), puis, au XV^e^ siècle, une construction intransitive avec l'emploi de la préposition « à », construction en concurrence avec « suppléer pour quelqu'un » et « suppléer au défaut de quelqu'un », emplois aujourd'hui disparus. À la même époque apparaît une signification nouvelle, celle d'« occuper la place de quelqu'un, remplir sa fonction », d'où « suppléer le lieu de quelqu'un ». Au XVIII^e^ siècle apparaît la construction moderne de « suppléer quelqu'un » (ou plus rarement « quelque chose »), tout comme le pronominal « se suppléer ». C'est avec la Révolution française que l'usage du verbe deviendra un incontournable de l'administration : « suppléer à » avec un nom de chose comme sujet correspond alors à « avoir la même fonction, la même utilité que quelque chose ». C'est aussi à cette époque que se développeront le participe présent comme adjectif et nom commun (un « suppléant »), tout comme « suppléance » (1791, *Dictionnaire de la Constitution*) qui sera défini comme « le fait de remplacer quelqu'un, la fonction de remplaçant, spécialement le remplaçant temporaire d'un agent, prévu par la loi ». Pour ce qui est de « supplément », la réfection s'est faite au XV^e^ siècle à partir de *supploiement* par la forme *suppleement*, emprunté au latin classique *supplementum* (« fait de compléter, complément »). Le mot s'emploie d'abord pour « fourniture » (dans l'expression *faire plain supploiement de*), pour ensuite prendre le sens du résultat de l'exécution d'une action ou de son moyen (des significations qui n'ont plus cours aujourd'hui). L'idée de surplus apparaît à la même époque (comme « quantité de marchandise fournie en surplus » ou « renfort de troupes »). Au XVII^e^ siècle apparaît l'idée de compensation, de ce qui remplace quelque chose ou de ce qui sert à remédier à un défaut. L'idée de « chose ajoutée » l'emporte à cette époque (par exemple pour le « supplément » d'un livre, une partie ajoutée pour le

compléter). Au XVIII[e] siècle, on utilise « supplément » pour désigner le droit de douane frappant les marchandises dans certaines conditions. Finalement, « supplémentaire » apparaît sous la Révolution française avec le sens de « ce qui constitue un supplément »[456]. Ce qui pourrait nous intéresser ici avec cette longue explication de l'histoire de ces mots, c'est qu'elle est analogue au développement logique de la supplémentarité chez Derrida : alors que « suppléer » désigne au départ simplement l'état pour une quantité de chose d'être (en abondance), il commence à s'adjoindre ensuite le fait d'avoir un surplus pour finalement s'investir de l'acte de la vicariance (temporaire ou pas). De même pour « supplément », il est d'abord une chose, une marchandise, une « fourniture », pour ensuite désigner le lieu de la compensation, puis finalement le prix supplémentaire à payer pour la marchandise qu'il désignait au départ...

Or, cette histoire des mots n'est pas la même que pour des « équivalents » anglophone comme « *supply* » (dans le cas du verbe) et comme « *supplement* » (à la fois comme verbe et comme nom commun). En anglais, le verbe *supply* est introduit de l'ancien français « soupplier » à la fin du XIV[e] siècle au sens « d'aider, de soutenir, de maintenir » puis de « remplir ». Son sens le plus usuel aujourd'hui, celui de « fournir » vient du XVI[e] siècle. Le mot se comprend comme nom commun à partir du début du XV[e] siècle au sens d'« une quantité fournie » et du XVI[e] siècle pour le sens d'« une personne qui prend temporairement la place de quelqu'un d'autre ». Au XVII[e] siècle, le sens de « fourniture, de ravitaillement mis de côté pour sa distribution et son usage » apparaît au XVII[e] siècle. Le mot prendra une connotation économique dans la locution « *supply and demand* » au XVIII[e] siècle. En concurrence avec « supply » comme verbe et comme nom commun apparaît

---

[456] Toutes ces informations sont disponibles dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey, p. 3696-3697.

« supplement », d'abord comme nom commun au XIV^e siècle à partir du latin *supplementum* au sens de « ce qui remplit, ce qui est ajouté pour remédier à une déficience », et ensuite comme verbe au XIX^e siècle au sens de « fournir un supplément à quelque chose » (en français, on pourrait trouver un verbe suffisamment proche en français avec « supplémenter » qui date du XIX^e siècle au sens de « charger d'un supplément à payer »). John P. Leavey, le traducteur de *L'archéologie du frivole*[457], donne une définition du mot tirée du *Oxford English Dictionary* (OED) qu'il commente :

> Although this translation requires reactivating some obsolete or now rare meanings of supply, it seems in keeping with Derrida's writing. *Supply* (*OED*) : « To make up (a whole) by adding something; to fill up, complete. [...] To add to (something); to make up a deficiency in; to supplement. [...] To make up for, make good, compensate for (a defect, loss, or void); to compensate for (the absence of something) by providing a substitute. [...] To fulfil, satisfy (a need or want) by furnishing what is wanted. [...] To furnish (a thing) with what is necessary or desirable. [...] To fill (another's place); esp. (now only) to occupy as a substitute. [...] To take the place of; to serve as, or furnish, a substitute for; to make up for the want of; to replace[458].
>
> Bien que cette traduction nécessite la réactivation de certaines significations obsolètes ou désormais rares de *supply*, cela semble en accord avec l'écriture de Derrida. *Supply* (*OED*) : « Compenser (un tout) en ajoutant quelque chose; remplir, compléter. [...] Ajouter (quelque chose); compenser une carence; suppléer. [...] Combler, réparer, pallier (un défaut, une perte ou une absence); compenser pour (l'absence de quelque chose) en proposant un substitut. [...] Répondre, satisfaire (un besoin ou une envie) en fournissant un ce qui est voulu. [...] Fournir (une chose) avec ce qui est nécessaire ou souhaitable. [...] Combler (la place d'un autre); spéc. (aujourd'hui

---

[457] Jacques Derrida, *L'archéologie du frivole. Lire Condillac*, Denoël/Gonthier, 1976 (d'abord publié en préface à une édition de Condillac en 1973), réédité chez Galilée en 1990.

[458] John P. Leavey, « The Fractured Frame », préface à Jacques Derrida, *The Archeology of the Frivolous. Reading Condillac*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1980, p. 20.

> seulement) l'occuper à titre de suppléant. [...] Prendre la place de, servir à titre de, ou fournir, un suppléant à; compenser le manque de; remplacer[459].

En anglais, donc, *to supply* a un sens plus vaste – même si ce sens est parfois vu comme archaïque –, le verbe est plurivoque et prend sur lui le double sens d'« ajouter en surplus » et de « remplacer », alors que *to supplement* n'aurait pour signification qu'« ajouter quelque chose en supplément ».

« Supplément » se retrouve 213 fois dans *De la grammatologie* et le verbe « suppléer » 71 fois (dans toutes ses conjugaison et comprenant à la fois le verbe au participe présent et au participe passé). On retrouve en plus 3 occurrences de l'adjectif « supplétif », 13 du nom commun « suppléance », 44 de « supplémentaire » et finalement 60 de « supplémentarité ». En tout, c'est donc 404 occurrences de l'une ou l'autre des formes provenant du verbe *suppléer*. J'ai voulu comparer les occurrences des mots français avec la traduction de Gayatri Spivak. Dû au grand nombre d'occurrences des mots, je m'en suis tenu à prendre un échantillon plus réduit, à savoir les cinq premières occurrences pour chacun des mots identifiés ci-dessus (à l'exception de « supplétif » qui ne possède que trois occurrences, et de « suppléer » pour lequel j'ai pris une quinzaine d'occurrences à cause de ses multiples formes). L'échantillon est suffisamment représentatif des difficultés qu'a pu survenir pour traduire le texte derridien[460]. Toutefois, avant d'interpréter ces données, faisons un pas en arrière et demandons-nous, comme je l'ai fait auparavant avec le *pharmakon* et l'hypotexte

---

[459] Ma traduction.

[460] On pourra trouver à l'annexe A (« 4. Les termes "supplémentarité", "supplémentaire", "supplément" et "supplé*" dans *De la grammatologie* ») un tableau comparatif des usages de ces mots dans les deux langues.

platonicien, comment un lecteur anglophone aurait pu retrouver la logique du supplément, et l'usage qu'en fait Rousseau dans son propre texte. Je ne donne que deux exemples tirés des *Confessions*, la raison étant que l'accès aux traductions de Rousseau est assez difficile : il me fallait en effet trouver un passage représentatif, mais aussi disponible dans plusieurs traductions[461]. Le premier extrait est tiré du

---

[461] Différents exemples sont disponibles à l'annexe A (« 3. Le terme "supplément" dans *Les Confessions* et dans *L'Émile* de Jean-Jacques Rousseau »); j'ai toutefois omis les passages où il parle d'un « supplément » à un livre qu'il voudrait écrire à la suite des *Confessions* (« supplément » qui ne sera, par ailleurs, pas écrit). Il est étonnamment difficile de trouver des traductions de Rousseau, dont l'histoire, elle-même, est peu étudiée, mériterait sans doute tout un travail en soi. Deux chercheurs belges qui ont étudié la traduction du *Discours sur les Sciences et les Arts* (1751), Guy Rooryck et Lieve Jooken, font remarquer qu'il n'y a pas moins de quatre traductions différentes de ce texte du vivant de Rousseau. Leur texte fournit de précieux renseignements sur les traductions au XVIII[e] siècle de ce texte précis de Rousseau (« Le péritexte des traductions anglaises du *Discours sur les Sciences et les Arts* de Jean-Jacques Rousseau : la voix énarrative du traducteur », *Meta*, vol. 58, n° 3, 2013). Malheureusement, un tel travail sur *Les Confessions* ou *L'Émile* n'a pas encore été fait. J'ai toutefois pu retrouver en ligne deux traductions du XVIII[e] siècle (la première publiée chez J. Bew en 1783, la deuxième publiée chez G. G. and J. Robinson en 1796, ces deux maisons d'édition sont situées sur Paternoster Row à Londres, toutes deux ne mentionnent pas le nom du traducteur ou de la traductrice, comme il était courant de le faire au XVIII[e] siècle), une édition du XIX[e] siècle (publié en 1896, sans nom du traducteur ou de traductrice; mais des publications postérieures vont mentionner le nom de S. W. Orson comme traducteur et la dater de 1896, c'est pour cette raison que je nomme cette version « Orson »; certaines éditions du XX[e] siècle reprennent ce texte intégralement, par exemple chez J. M. Dent & Sons de Londres en 1904) et quelques éditions du XX[e] siècle qui méritent qu'on s'y arrête un peu : en 1901 est publiée une nouvelle traduction à Londres chez Gibbings & C° (sans mention du traducteur ou de la traductrice), quelques éditions ultérieures reprennent le texte de cette édition sans en donner la source (j'ai notamment trouvé une édition de 1923 publié chez Alfred A. Knopf à New York qui semble reprendre intégralement le même texte, mais modifie quelques mots, par exemple le nom propre « Theresa » qui redevient « Thérèse »); deux ans plus tard, une version de la traduction de « Orson », mais expurgée (sans en avertir les lecteurs et lectrices) des passages jugés plus « osés » chez Rousseau, et notamment le passage sur la masturbation comme « supplément dangereux », est publié par l'Aldus Society de Londres en 1903 (certaines versions postérieures reprennent intégralement le texte de l'Aldus, mais ajoutent la préface de Orson datée de 1896; d'autres vont reprendre aussi le texte d'Aldus, mais vont donner la paternité de la traduction à W. Conyngham Mallory et en dater la traduction en 1928), c'est cette version qui est aujourd'hui la plus courante sur le web, car libre de droit d'auteur, elle est notamment proposée en bibliographie sur le site web de la European Graduate School de Saas-Fee en Suisse, là où a enseigné Jacques Derrida; une nouvelle traduction par John Michael Cohen est publiée en 1953 chez Penguin; finalement, Christopher Kelly publie une traduction en 1995 à The University Press of New England (Hanover NH). Notons immédiatement que Gayatri Spivak, dans sa traduction de *De la grammatologie*, ne donne pas la référence à l'édition qu'elle utilise, mais à voir les passages qu'elle cite, il s'agit d'une édition « Orson » (par exemple, p. 340 de sa traduction, note 11, elle mentionne le « dangereux supplément » en le traduisant par « *dangerous means of assisting it* », ce qui se trouve dans « Orson », et ajoute immédiatement après entre crochets « *a literal translation would be*

livre III, c'est la première occurrence du mot « supplément » dans *Les Confessions*, et le passage où il l'utilise pour désigner la masturbation, cité notamment par Derrida :

> Bientôt rassuré, j'appris ce dangereux **supplément**, qui trompe la nature, et sauve aux jeunes gens de mon humeur beaucoup de désordres au prix de leur santé, de leur vigueur, et quelquefois de leur vie.
>
> J. Bew (1783) : But my fears being ſoon removed, I learnt this dangerous **ſupplement** which diverts the courſe of nature, and ſaves young people of my humour many diſorders at the expenſe of their health, their vigour, and ſometimes their life.
>
> Orson (1896) : Soon reassured, I learned that dangerous **means** of assisting it, which cheats Nature and saves up for young men of my temperament many forms of excess at the expense of their health, strength, and, sometimes, of their life.
>
> Gibbings & Co (1901) : But my fears being soon removed, I learned this dangerous **supplement** which diverts the course of nature, and saves young people of my humour many disorders at the expense of their health, their vigour, and sometimes their life.
>
> Aldus (1903) : [non traduit]
>
> Cohen (1953) : Soon I was reassured, however, and learned that dangerous **means** of cheating Nature, which leads in young men of my temperament to various kinds of excesses, that eventually imperil their health, their strength, and sometimes their lives.

"dangerous supplement" », une traduction qui, pourtant, existait déjà. Cela laisse penser qu'elle n'était pas au courant des autres traductions disponibles de Rousseau. Barbara Johnson dans la préface à sa traduction de *La dissémination*, mentionnant le problème du « supplément », cite Rousseau en anglais sans utiliser la version présente dans *De la grammatologie* et indique note de bas de page qu'elle a substitué la traduction utilisée par Spivak (sans mentionner laquelle) par celle de J. M. Cohen (Penguin) (*Dissemination, op. cit.*, p. xi, note 2). Dans le cas de *L'Émile*, j'ai consulté les deux traductions principales du XX^e^ siècle, celle de Barbara Foxley (Londres, J. M. Dent & Sons, 1911) et celle d'Allan Bloom (Basic Books, 1979), les deux traductions sont mentionnées par Gayatri Spivak.

Kelly (1995) : Soon reassured, I learned that dangerous **supplement** that fools nature and saves young people of my disposition from many disorders at the expense of their health, their vigor, and sometimes their life.

Le deuxième exemple provient du livre IV, c'est une mention classique du supplément avec laquelle Rousseau parle de son penchant pour la solitude :

Car lire en mangeant fut toujours ma fantaisie, au défaut d'un tête-à-tête : c'est le **supplément** de la société qui me manque. Je dévore alternativement une page et un morceau : c'est comme si mon livre dînait avec moi.

J. Bew (1783) : For to read whilſt eating, was always my fancy, in default of a tête-à-tête. 'Tis the **ſupplement** to ſociety I want. I alternately devour a page and a piece: 'tis as if my book dined with me.

G.G. & J. Robinson (1796) : ...for when I have no company, I always wiſh to read while eating; it ſeems a **ſubſtitute** for ſociety, and I diſpatch alternately a page and a morſel; 'tis indeed as if my book dined with me.

Orson (1896) : ...while reading a few pages of a novel, for I have always had a fancy for reading while eating, it I am alone; it **supplies** the want of society. I devour alternately a page and a morsel. It seems as if my book were dining with me.

Gibbings & Co (1901) : For when I have no company I always wish to read while eating; it seems a **substitute** for society, and I dispatch alternately a page and a morsel; 'tis indeed, as if my book dined with me.

Aldus (1903) : [*idem* à Orson 1896]

Cohen (1953) : For it has always been a fancy of mine to read as I eat when I am on my own; it **makes up for** the lack of society. I devour a page and a mouthful alternately, and it is as if my book were dining with me.

Kelly (1995) : For to read while eating has always been my whim for lack of a tête-à-tête. It is the **compensation** for the society I lack. I alternately devour a page and a bite : it is as if my book was dining with me.

Ce qu'on peut constater, si on veut rendre compte des difficultés qu'un lectorat potentiel de Rousseau aurait s'il voulait découvrir les liens entre les différentes manifestations de la supplémentarité chez Rousseau, certaines traductions auraient pour effet de le faire douter à la manière de l'usage de la traduction du *pharmakon* dans certaines versions qu'on a pu voir précédemment. En effet, la version « Orson 1896 », par exemple, celle probablement utilisée par Spivak, traduit tour à tour le nom commun « supplément » par « *means* », « *supplementary efforts* », « *supplies* » (sous forme verbale), « *substitute* », « *stop gap* » et « *elements unnecessary* ». La version « Aldus 1903 » rend la traduction encore plus inadéquate puisqu'elle censure entièrement les passages trop explicites de Rousseau, sans qu'elle le mentionne d'une quelconque manière. La plus récente version de celles que j'ai consultées, « Kelly 1995 », postérieure à la publication de la traduction de *De la grammatologie* par Spivak, est plus « régulière » avec plus d'occurrences de « *supplement* », mais traduit quand même le dernier exemple par « *compensation* ». On ne peut pas s'attendre de Kelly d'être « cohérent » avec Derrida, même s'il se permet, dans une note de son apparat critique, de référer à *De la grammatologie* au moment où Rousseau parle du « dangereux supplément »[462]. Ce qui est intéressant dans ce dernier cas est que l'expression « dangereux supplément » et sa version anglaise « dangerous supplement » est désormais marquée du sceau derridien, à tout le moins, l'expression va acquérir une certaine notoriété jusqu'à contaminer une édition critique de Rousseau, mais pas au point d'influencer toutes les occurrences du mot « supplément ».

Pour ce qui est du cas de « supplément » dans *L'Émile*, je donne encore une fois quelques exemples tirés de l'ouvrage, le premier tiré du livre IV qui concerne

---

[462] Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, trad. Christopher Kelly, Hanover NH, The University Press of New England, 1995, note 46 au livre III.

encore une fois la masturbation, le deuxième tiré du livre V sur les femmes. Je cite deux traductions, celle de Foxley et celle de Bloom :

> Il serait très dangereux qu'il apprît à votre élève à donner le change à ses sens et à suppléer aux occasions de les satisfaire : s'il connaît une fois ce dangereux **supplément**, il est perdu.
>
> Foxley (1911) : I would be a dangerous matter if instinct taught your pupil to abuse his senses; if once he acquires this dangerous **habit** he is ruined.
>
> Bloom (1979) : It would be very dangerous if instinct taught your pupil to trick his senses and to find a substitute for the opportunity of satisfying them. Once he knows this dangerous **supplement**, he is lost.

> Où sera le **supplément** de cet instinct négatif dans les femmes, quand vous leur aurez ôté la pudeur?
>
> Foxley (1911) : But **what would take the place** of this negative instinct in women if you rob them of their modesty?
>
> Bloom (1979) : What will be the **substitute** for this negative instinct when you have deprived women of modesty?

Dans les deux cas, la traduction de Foxley se permet des modifications plus grandes : elle nomme directement ce dont il est question dans le premier cas (il s'agit d'une « habitude » : *habit*) et utilise une paraphrase dans le second cas (« *what would take the place* »), n'utilisant pas le terme « *supplement* ». En fait, elle n'utilisera jamais le mot anglais « *supplement* » pour traduire « supplément », les deux autres cas étant « *help* » et « *aid* ». Bloom est plus « littéraliste », comme il se qualifie lui-même dans ses préfaces : sur quatre occurrences du mot « supplément » dans *L'Émile*, il le traduit à trois reprises par « *supplement* » et à une reprise, le deuxième exemple ci-dessus, par « *substitute* ». C'est aussi avec « *substitute* », cette fois comme verbe, qu'il traduit « à suppléer aux occasions »,

rendu par « *to find a substitute for the opportunity* ». La lectrice d'une traduction comme celle faite par Bloom serait plus à même de prendre conscience de l'utilisation continuelle d'une logique de la supplémentarité chez Rousseau. Il est alors intéressant de comparer ce que Derrida pouvait percevoir de sa lecture de Rousseau et ce qu'un lecteur ou une lectrice de sa traduction pourra percevoir, d'abord en regardant comment le mot et ses dérivés chez Derrida ont été traduit par Gayatri Spivak, ensuite en regardant comment elle a utilisé les traductions déjà disponibles.

On peut constater[463] que le terme « supplément », avec l'extrait dont j'ai regroupé les différents rendus, est traduit à chaque fois par « *supplement* », tout comme les dérivés de ce mot comme l'adjectif « supplémentaire » (en « *supplementary* »), le nom commun « supplémentarité » (en « *supplementarity* ») et même l'adjectif rare « supplétif » (en « *suppletory* »). C'est dans sa forme désubstantifiée vers le verbe « suppléer » ou les dérivés de ce verbe (« suppléance ») que la régularité ne tient plus. Même avec peu d'exemples, on remarque que Spivak a dû utiliser le verbe « *to substitute* », sans doute plus polyvalent en anglais que « *to supply* » ou « *to supplement* » – et qui ne vient pas nécessairement contredire l'hypotexte rousseauiste puisqu'on retrouve chez Rousseau de nombreuses occurrences du verbe « substituer ». Or, un exemple frappe immédiatement lorsqu'on compare ces rendus du verbe : alors qu'on peut lire une citation de Rousseau tirée du chapitre XX à la page 199 (« Rapport des langues au gouvernement ») de *L'Essai sur l'origine des langues*, j'en cite un extrait suivi par la citation utilisée par Spivak :

---

[463] Voir à l'annexe A (« 4. Les termes "supplémentarité", "supplémentaire", "supplément" et "supplé*" dans *De la grammatologie* »).

> Les langues se forment naturellement sur les besoins des hommes; elles changent et s'altèrent selon les changements de ces mêmes besoins. Dans les anciens temps, où la persuasion tenait lieu de force publique, l'éloquence était nécessaire. À quoi servirait-elle aujourd'hui, que la force publique **supplée** à la persuasion?[464]
>
> The languages develop naturally on the basis of men's needs, changing and varying as those needs change. In ancient times, when persuasion played the role of public force, eloquence was necessary. Of what use would it be today, when public force **has replaced** persuasion[465].

Trois pages plus loin (deux pages dans la traduction de Spivak), Derrida reprend le passage avec le verbe « suppléer », il s'agit de la fin du premier chapitre de la deuxième partie, qui mène vers le « supplément dangereux » du chapitre méthodologique. Je cite et donne encore une fois la traduction de Spivak :

> C'est vers l'éloge du silence qu'est alors déporté le mythe de la présence pleine arrachée à la différance et à la violence du verbe. Toujours, d'une certaine manière, la « force publique » a déjà commencé à « **suppléer** à la persuasion ».
>
> Il est peut-être temps de relire *L'Essai sur l'origine des langues*[466].
>
> It is toward the praise of silence that the myth of a full presence wrenched from differance and from the violence of the word is then deviated. Nevertheless, in a certain way, « public force » has already begin to « **compensate for** [***suppléer***] persuation ».

---

[464] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1968, p. 199.

[465] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, p. 138. Spivak tire cette citation de la traduction de l'*Essai* par John H. Moran et Alexander Gode, publié d'abord en 1966 chez Frederick Ungar Publishing Co., cette référence est donnée dans la première note de la préface de Derrida, p. lxxxix.

[466] Jacques Derrida, *De la grammatologie, op. cit.*, p. 202.

It is perhaps time to reread the *Essay on the Origin of Languages.*[467]

Alors que l'expression reste évidemment la même en français puisqu'il s'agit en quelque sorte d'un commentaire de Derrida sur la citation qu'il avait proposée quelques pages auparavant, Spivak traduit sans voir le lien (même si la phrase suivante indique bien le lieu où se trouve le passage entre guillemets), et propose une traduction différente de « suppléer » avec « *compensate for* ». Elle rate à la fois le lien intertextuel (sinon en ajoutant « suppléer » entre crochet), mais plus encore elle rate le lien intratextuel entre la citation et son commentaire. Il s'agit évidemment d'une erreur banale, mais représentative des difficultés de la traduction des sciences humaines et sociales qui fonctionne par la reconnaissance des mots/concepts – à la fois dans les rapports intertextuels entre l'hypotexte et l'hypertexte, mais aussi dans l'intratextualité entre la mention du texte cité et l'usage qu'en fait celui qui cite –, ainsi que la régularité et la répétition dans leur usage. Il n'était sans doute pas possible à Spivak de traduire intégralement le verbe « suppléer » par un verbe plus « littéral » comme « *to supply* » ou « *to supplement* », mais une erreur commise par Spivak démontre l'importance qu'on accorde, dans le langage philosophique, au nom commun (ou substantif) – qui demeure le plus conceptualisable – comparé à l'adjectif ou au verbe, dont la forme souvent changeante (en temps, mode, aspect, personne ou nombre, etc.) répond moins aisément à l'exigence de fixité qu'un concept devrait idéalement avoir. Les « erreurs » de Spivak sont donc représentatives de l'attention qu'on porte à certains types de mots dans la traduction de la philosophie.

---

[467] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Spivak, *op. cit.*, p. 140.

Avant de continuer l'enquête sur les indécidables derridiens, j'ai voulu vérifier les problèmes qu'avait rencontrés Gayatri Spivak avec un autre cas, celui de *La voix et le phénomène*[468], seul livre traduit deux fois[469]. Il me semblait intéressant de vérifier la régularité du terme du « supplément » et de la vérifier entre les deux versions. Si « supplément » est beaucoup moins présent dans ce livre, dans la mesure où la discussion ne porte pas expressément sur ce mot ni sur un auteur qui l'aurait utilisé à la manière de Rousseau, le dernier chapitre du livre porte tout de même le terme « supplément » et un nombre appréciable d'occurrence du mot et de ses dérivés permet de comparer les deux versions. On peut trouver à l'annexe A la totalité des occurrences du mot et de ses dérivés dans la version originale et ses traductions[470]. On remarque que des 19 occurrences de « supplément » et de ses dérivés, la première version traduite par Allison reprend 17 fois un mot relié à « *supplement* » comme nom commun ou à « *to supply* » ou à « *to supplement* » comme verbe (les deux autres occurrences étant la locution verbale « *to make up for* »). La deuxième version par Lawlor semble « corriger » ces deux occurrences, puisque toutes les occurrences françaises sont rendues par des substantifs, des verbes ou des adjectifs reliés à « *to supply* » ou à « *to supplement* ». Mon hypothèse qui veut que la régularité et l'identité des concepts augmenteront en fonction du temps, si l'auteur est traduit pour lui-même (le *qui* de la traduction) plutôt que pour son contenu (le *quoi*) semble se confirmer. Toutefois, il me semble nécessaire de vérifier l'hypothèse avec un indécidable qui

---

[468] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

[469] La première fois par David B. Allison (*Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Northwestern University Press, 1973) et une deuxième fois par Leonard Lawlor (*Voice and Phenomenon. Introduction to the problem of the sign in Husserl's phenomenology*, Northwestern University Press, 2011).

[470] Voir l'annexe A (« 5. Le mot "supplément" et ses dérivés dans *La voix et le phénomène* de Jacques Derrida »).

n'a pas été retenu comme un terme essentiel du *lexicon technicum* derridien. C'est ce que je tenterai de voir avec l'indécidable « entame ».

5. Une indécidabilité inentamée

Le terme « entame » est à bien des égards très différent de celui de « *pharmakon* » ou de « supplément », du fait qu'il ne provient pas d'un auteur particulier que Derrida aurait lu. On retrouve le mot dès 1953-1954 dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*[471], un « mémoire pour le diplôme d'études supérieures » sous la direction de Maurice de Gandillac alors que Derrida était élève de deuxième année à l'École normale supérieure, mais publié plus de trente ans plus tard, en 1990. L'usage du verbe « entamer » se retrouve à deux reprises[472]. Certes, il serait sans doute un peu trop exagéré de vouloir à tout prix voir dans les premiers travaux de Derrida des germes d'une réflexion sur le langage qui deviendra l'articulation de la logique aporétique des indécidables, au demeurant en regard de ce qu'il a pu découvrir dans ces mêmes travaux quant à l'origine toujours-déjà prise dans une « complication originaire », une « contamination initiale du simple », un « écart inaugural qu'aucune analyse ne

---

[471] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 1990. Le livre a été traduit par Marian Hobson, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

[472] Aux pages 46 (« Cette opposition à Kant nous livre la clef du prétendu psychologisme pur par lequel Husserl aurait entamé son itinéraire philosophique »; traduit par « *started* », p. 10) et 101 (« De l'autre, il est impossible de rien dire de définitif avant d'avoir mis à jour une temporalité "neutre" où le devenir des essences n'entamera pas leur "rigueur" »; traduit par « *will not compromise* », p. 47).

saurait *présenter, rendre présent* dans son phénomène ou réduire à la ponctualité instantanée, identique à soi, de l'élément »[473]. Il vaut mieux alors voir dans le texte de Derrida comment le mot « entame » a été institué au rang d'indécidable, quoique de manière mitigée, et ce, dans une analyse de ses premiers textes et de ses premières traductions en anglais.

Le mot « entame » est présent dans tous les premiers livres de Derrida[474], soit comme nom commun (l'« entame »), comme verbe ou comme adjectif, généralement sous la forme négative de « inentamé », et il est défini (ou pris dans une chaîne d'indécidable) dans les livres de 1972. Dans *Positions*, Derrida écrit :

> Le « faisceau » que vous rappelez, c'est un foyer de croisement historique et systématique; c'est surtout l'impossibilité structurelle de clore ce réseau, d'arrêter son tissage, d'en tracer une marge qui ne soit une nouvelle marque. Ne pouvant plus s'élever comme un maître-mot ou un maître-concept, barrant tout rapport au théologique, la différance se trouve prise dans un travail qu'elle entraîne à travers une chaîne d'autres « concepts », d'autres « mots », d'autres configurations textuelles; et peut-être aurai-je tout à l'heure l'occasion d'indiquer pourquoi tels ou tels autres « mots » ou « concepts » se sont ensuite ou simultanément imposés; et pourquoi il a fallu leur donner valeur d'insistance (par exemple ceux de *gramme*, de *réserve*, d'*entame*, de *trace*, d'*espacement*, de *blanc* (*sens* blanc, *sang* blanc, *sans* blanc, *cent* blancs, semblant) de *supplément*, de *pharmakon* de *marge-marque-*

---

[473] Jacques Derrida, « Avertissement » dans *Le problème de la genèse..., op. cit.*, p. vi-vii, daté juin 1990.

[474] À quarante reprises dans *De la grammatologie*, à onze reprises dans *La voix et le phénomène*, à vint-et-une reprises dans *L'écriture et la différence*, à trois reprises dans *Marges – de la philosophie*, à sept reprises dans *La dissémination*, et à sept reprises dans *Positions* (dont une fois dans une question posée).

> *marche*, etc.). Par définition, la liste n'a pas de clôture taxinomique; encore moins constitue-t-elle un lexique[475].

Et encore lorsqu'il veut définir la logique du *ni-ni* dans une parenthèse :

> [...] le *pharmakon* n'est ni le remède, ni le poison, ni le bien ni le mal, ni le dedans ni le dehors, ni la parole ni l'écriture; le *supplément* n'est ni un plus ni un moins, ni un dehors ni le complément d'un dedans, ni un accident, ni une essence, etc.; l'*hymen* n'est ni la confusion ni la distinction, ni l'identité ni la différence, ni la consommation ni la virginité, ni le voile ni le dévoilement, ni le dedans ni le dehors, etc.; le *gramme* n'est ni un signifiant ni un signifié, ni un signe ni une chose, ni une présence ni une absence, ni une position ni une négation, etc.; l'*espacement*, ce n'est ni l'espace ni le temps; l'*entame*, ce n'est ni l'intégrité (entamée) d'un commencement ou d'une coupure simple ni la simple secondarité. Ni/ni, c'est *à la fois* ou bien *ou bien*; la *marque* est aussi la limite *marginale*, la *marche*, etc[476].

Alan Bass, le traducteur de *Positions* traduit « entame » par « *incision* »[477], mais c'est là une exception[478]. Dans le cas de *Positions*, Derrida utilise généralement « entame » comme nom commun, mais on le retrouve aussi en verbe dans la question de Henri Ronce qui demande au tout début de son entretien comment « entamer » la lecture des livres de Derrida, que Bass formule en « *where is one to make the first incision into such reading?* »[479], mais il manque de rendre la seule

---

[475] Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 54-55.

[476] *Ibid.*, p. 58-59.

[477] Voir Jacques Derrida, *Positions*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

[478] Il faut toutefois noter qu'il traduira « entame » par « *broach* » dans sa traduction de *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà* (Paris, Flammarion, 1980) : *The Post Card. From Socrates to Freud and Beyond*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

[479] Jacques Derrida, *Positions*, trad. Alan Bass, *op. cit.*, p. 4.

occurrence adjectivale d'« inentamé »[480] que Bass traduit par « *virgin and untouched* »[481]. Bass, qui est aussi le traducteur de *L'écriture et la différence*, le traduira aussi, lorsqu'il est verbe, de manière très libre, par « *to produce* », « *to take root* », « *to open* »[482], ou encore par « *to undertake* », « *to find the incision* », « *to incise* »[483].

Généralement, « entame » demeure un indécidable peu abordé dans la littérature derridienne. Par exemple, il est absent du *Vocabulaire de Jacques Derrida* de Charles Ramond[484], le dictionnaire de Niall Lucy ne l'inclut pas dans ses entrées[485], tout comme le premier glossaire en portugais par Silviano Santiago[486]. De manière anecdotique, notons que lorsque Barbara Johnson citera le passage susmentionné de *Positions* dans la traduction de Bass, dans la préface à sa traduction de *La dissémination*, elle omettra par l'entremise de points de suspension tout le

---

[480] « Nous n'aurons et n'avons en fait jamais eu affaire à quelque "transport" de signifiés purs que l'instrument [...] signifiant laisserait vierge et inentamé [...]. »; p. 31 de l'édition française.

[481] *Ibid.*, p. 20 de l'édition anglaise.

[482] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, réédité par Routledge, 2001, respectivement aux pages 46, 77, 167.

[483] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982, respectivement aux pages 52, 277, 283.

[484] Charles Ramond, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses, 2001; qui inclut pourtant des mots que Derrida n'utilisera qu'une fois dans son œuvre comme « actuvirtualité », « gynémagogie » ou « télekommeiny » [*sic*]...

[485] Niall Lucy, *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing, 2004; mais le terme « *broach* », une traduction possible d'« entame » sur laquelle je reviendrai, est utilisée dans les entrées « *Origin* » (p. 88) et dans « *Inside-outside* » (p. 89).

[486] Silviano Santiago, *Glossário de Derrida*, Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1976; « entame » est rendu par « *encetamento* », les différents dérivés du mot se retrouve à cinq reprises.

passage sur l'« entame » (c'est le seul passage qu'elle ne cite pas)[487]. Avant de passer à une étude plus approfondie des occurrences d'« entame » dans *La voix et le phénomène* (et de ses deux traductions), il convient de commencer par son usage par Gayatri Spivak qui relèvera le mot et lui donnera une traduction dédoublée qui se perpétuera jusqu'à aujourd'hui. Je donne toutefois quelques explications sémantiques et étymologiques sur le mot pour introduire la problématique.

Selon Alain Rey, « entamer » (XII[e] siècle) serait issu du bas latin *intaminare*, « toucher à », proprement « souiller », « profaner »[488], et signifie d'abord « toucher (quelque chose d'intact) en en retirant une partie », puis « couper (une partie du corps) en incisant ». Selon Rey toujours, le mot a pris avec le temps différents sens : au propre tant sexuel (« entamer une femme », c'est *la déflorer*) que militaire (« entamer le front », c'est *lui porter atteinte*), et au figuré (« entamer un discours », c'est *le commencer*; « entamer des provisions », c'est *les diminuer en leur retranchant une partie*). Si certains ont pu voir dans ce verbe un dérivé du radical de l'aoriste du verbe en grec ancien ἐντέμνω (« inciser, couper, immoler » au sens de couper une victime, la sacrifier), ce n'est pas l'avis de Littré :

> [...] du latin *attaminare*, mettre la main sur quelque chose, prendre. Diez, qui préfère cette étymologie au grec ἐντέμνειν (comment en effet ce mot grec serait-il entré dans les langues romanes?), et au celtique *tam*, mordre, remarque que les langues romanes changent non rarement le préfixe d'un

---

[487] Voir Jacques Derrida, *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, *op. cit.*, p. xvii.

[488] *Dictionnaire historique de la langue française*, p. 1249 : « Ce verbe est un préfixé en *in-* de °*taminare* "souiller" que l'on retrouve dans le composé classique *contaminare*; il se rattache à *tangere*, au supin *tactum*, "toucher", à rapprocher peut-être du gotique *tekan* "toucher". [...] Le déverbal "entame" est attesté isolément (v. 1370) pour "blessure"; repris au XVII[e] s. au sens de "premier morceau de qqch." (1675), le mot est rare jusqu'au XIX[e] s. où il se substitue à *entamure*. »

> mot latin : ainsi dans *con-vier*, venant de *in-vitare*, *cum*, au lieu de *in*. Le celtique (bas-breton, *tam*; écossais, *teum*, irl. *teuman*) conviendrait plus directement au sens; mais les formes *entamenar* du provençal, *entanpner* du français, semblent indiquer le latin. On remarquera *endamer* de J. de Condet qui était du Hainaut, et les patois voisins du Hainaut qui ont aussi le *d*. Ce *d* ne peut guère s'expliquer que par une confusion avec *dam*, dommage[489].

Si donc on peut dire que le verbe « entamer » se rapporte au *toucher* (d'*intaminare* ou d'*attaminare*) au sens où il signifierait originellement un sujet qui *toucherait* un objet, le verbe a pris de nouveaux sens, y compris son corollaire puisque le sujet entamant est lui aussi entamé par son action. Cette doublure du sens, elle est présente chez Derrida qui utilisait souvent cette indétermination. Dans le cas des traducteurs et traductrices de Derrida, c'est Gayatri Spivak la première, en 1976, qui le notera dans sa préface. Elle fait à ce propos trois mentions d'entame. Dans la première, elle rappelle les indécidables comme « trace », « différance », « dissémination » et « hymen », puis affirme :

> As such it reflects the structure of differance, as does a holding in « reserve », and the « *entame* » – both beginning something and breaking into something, both origin and trace[490].
>
> En tant que tel, il reflète la structure de la différance, comme le fait le maintien en « réserve », et l'« *entame* » – à la fois commencer quelque chose et ouvrir quelque chose, à la fois origine et trace[491].

---

[489] Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, tome 2, Paris, Hachette, 1874, p. 1418.

[490] Gayatri Spivak, « Preface », dans Jacques Derrida, *Of grammatology*, *op. cit.*, 1976, p. lxxi.

[491] Ma traduction.

La deuxième occurrence est une citation provenant de la première traduction de *Positions* (j'ai cité plus haut la version française) :

> [...] the *entame* is neither the [marred] integrity of a beginning or <of> a simple cut nor simply the secondary state[492].
>
> [...] l'*entame*, ce n'est ni l'intégrité (entamée) d'un commencement ou <d'>une coupure simple ni la simple secondarité[493].

La dernière référence à « entame » advient lorsque Spivak présente les difficultés qu'elle a rencontrées avec la traduction (p. lxxxv-lxxxvii) :

> My special worry is « entamer ». As we have seen, it is an important word in Derrida's vocabulary. It means both to break into and to begin. I have made do with « broach » or « breach », with the somewhat fanciful confidence that the shadow-word « breach » or « broach » will declare itself through it. With « entamer » as well as with other words and expressions, I have included the original in parenthesis whenever the wording and syntax of the French seemed to carry a special charge. To an extent, this particular problem informs the entire text[494].
>
> Mon inquiétude particulière était « entamer ». Comme nous l'avons vu, le mot est important dans le vocabulaire de Derrida. Il signifie à la fois percer [*to break*] et commencer [*to begin*]. Je m'en suis tenu à utiliser « broach » (percer, cisailler, mais aussi ouvrir au sens figuré) ou « breach » (briser, blesser), avec la confiance quelque peu fantaisiste que le mot demeuré dans

---

[492] Gayatri Spivak, « Preface », *loc. cit.*, p. lxxii. Spivak cite la version (sans mention du traducteur ou de la traductrice) publiée dans *Diacritics* (« Positions », interview with Jacques Derrida conducted by J.-L. Houdebine and Guy Scarpetta, *Diacritics*, vol. 2, nº 4, hiver 1972, p. 35-43) qu'elle corrige très légèrement (l'ajout d'un « of » marqué ici par les chevrons simples). Cette version, il faut le noter, ne traduit aucun des mots présentés comme indécidables, mais les transcrit tels quels.

[493] *Positions, op. cit.*, p. 59.

[494] Spivak, *loc. cit.*, p. lxxxv-lxxxvi.

> l'ombre, « breach » ou « broach », se révèlerait lui-même à travers l'autre. Avec « entamer » tout comme avec d'autres mots ou expressions, j'ai inclus l'original entre parenthèses à chaque fois que le rendu et la syntaxe du français semblait porter une charge particulière. Dans une certaine mesure, ce problème particulier est exemplaire du texte dans son entièreté[495].

L'usage des parenthèses mentionné par Spivak n'aura lieu qu'une fois dans le cas d'entame, à la dernière occurrence du mot dans *De la grammatologie*[496]. Malgré ce qu'en dit Spivak, l'indécidable « entame » n'a pas été traduit que par la seule alternative « *broach/breach* ». En effet, des 39 occurrences (sans compter la seule qui se trouve dans une citation de Rousseau), on retrouve plus d'une dizaine de rendus différents. Je présente succinctement les différentes possibilités dans le tableau suivant (avec entre parenthèses leur dénombrement)[497] :

	Information grammaticale	**Rendus (avec le nombre d'occurrences)**
	Fonction verbale	
(s')entamer (3)	infinitif (y compris à la forme réfléchie)	broaching (2), violated itself (1)
entame (13)	indicatif présent	broaches (6), breaches (2), cuts (2), ushered (1), begins (1), breaks in (1)
n'entame/nt pas (2)	indicatif présent, avec négation	does/do not interfere (2)

[495] Ma traduction.

[496] Dans la version anglaise, à la page 306. Le mot est rendu par « *breaches* ».

[497] Pour l'ensemble des occurrences, on pourra se référer à l'annexe A (« 6. Le terme "entame" et ses dérivés dans *De la grammatologie* de Jacques Derrida »).

s'entame (4)	indicatif présent, forme réfléchie	is broached (3), is broached from itself (1)
(s')entamait (2)	indicatif imparfait (y compris à la forme réfléchie)	breached (1), broached itself (1)
a entamé (2)	indicatif passé composé, introduit par l'auxiliaire avoir	has infiltrated (1), has broached (1)
n'ait pas entamé (1)	subjonctif passé, introduit par l'auxiliaire avoir, forme négative	has not broached (1)
(en) entamant (2)	verbe au participe présent (y compris le gérondif)	breaching (2)
entamerait (1)	Conditionnel, forme réfléchie	would infiltrate (1)
	Fonction nominale	
entame (1)	nom commun	broaching (1)
	Fonction adjectivale	
(laisser/être) entamée (2)	participe passé, forme positive	leaving breached (1), be broached (1)
(aucune n'a été/ne soient pas) entamées (2)	participe passé, forme négative	no ... has been breached (1), are not broached (1)
inentamé (4)	adjectif formé à partir d'*inentamer*	intact (3), unblemished (1)

Excluant les quatre occurrences de l'adjectif « inentamé », Gayatri Spivak utilise neuf verbes différents pour traduire « entame » : *broach* (18 occurrences sur 35, ou ≈51%), *breach* (sept occurrences, ou 20%), ces verbes sont suivis par *cut* (2), *interfere* (2), *infiltrate* (2), *violate* (1), *usher* (1), *begin* (1) et *break in* (1). Dans l'original, il y a cinq occurrences du verbe dans sa forme négative, traduit par *broach* et *interfere* à deux reprises, *breach* à une reprise. L'usage du verbe dans sa forme réflexive, ce qui survient à six reprises dans l'original, a été généralement rendu par *broach* (5), ensuite par *violate* (1) (l'usage de *itself* a lieu trois fois). On pourrait continuer longuement ce dénombrement, en distinguant le verbe selon sa temporalité ou son aspectualité, l'usage des auxiliaires ou des pronoms personnels, etc. Notons simplement l'exceptionnalité de l'adjectif « inentamé » qui pourrait bien être pensé en relation avec l'entame, mais que Spivak traduit majoritairement par *intact*, et à une reprise par *unblemished*. Il y aurait peut-être eu un moyen pour montrer la doublure *broach/breach* dans le vocable derridien, c'est lorsque Derrida utilise le mot sous deux formes différentes dans une même phrase, ce qui survient à deux reprises dans *De la grammatologie*, je donne successivement le passage français et la traduction :

> Elle a commencé par ***entamer*** l'aliénation et elle finit par **laisser *entamée*** la réappropriation[498].
>
> Differance began by ***broaching*** alienation and it ends by **leaving** reappropriation ***breached***.[499]

[498] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 206.

[499] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Spivak, *op. cit.*, p. 143.

> Une vie qui **n'ait pas** encore **entamé** le jeu de la supplémentarité et qui du même coup **ne se soit pas** encore **laissée entamer** par lui [...][500].
>
> A life that **has not** yet **broached** the play of supplementarity and which at the same time **has not** yet **let itself be violated** by it [...][501]

Dans le premier cas, Spivak marque la distinction annoncée dans sa préface entre le *broach* et le *breach*, mais dans le deuxième, alors qu'on aurait pu s'attendre à lire « *at the same time has not yet itself be breached by it* », Spivak y met le verbe *violate* qui n'arrive qu'à cette seule occasion pour traduire « entame »[502]. On peut en définitive dire que si Spivak a bien vu l'importance de l'indécidable « entame », notamment par l'évocation qu'en fait Derrida dans *Positions*, sa traduction ne demeure toutefois pas si fidèle à ce qu'elle annonçait dans sa préface, à savoir par l'usage ou bien de *broach* ou de *breach*.

---

[500] *Op. cit.*, p. 344. Il est à noter qu'ici l'usage du verbe à l'infinitif était peut-être une « erreur » de Derrida. Je l'ai néanmoins compté comme un infinitif.

[501] *Op. cit.*, p. 242.

[502] Il y a cinq occurrences du verbe *violate* dans la traduction de Spivak. À part l'occurrence pour traduire « entame », il y a trois occurrences pour rendre « violer » et une occurrence pour le verbe « transgresser (les règles) ». Kathleen Davis propose une interprétation pour expliquer l'inclusion de ce « *violate* » traduisant « entame » : « So why does Spivak render the second occurrence of *entamer* with "violated"? I suggest that "violated" is valuable here for its sexual connotations. Throughout his writings Derrida deconstructs what Spivak calls in her preface the "sexual fable of the production of meaning" – a fable that tropes meaning production as the sowing/insemination of seed, and the phallus as the "master signifier [...] signifying all desires for all absences" (Spivak 1974, p. lxv). » « Alors, pourquoi Spivak rend-t-elle la deuxième occurrence d'*entamer* par "violated" [violé]? Je suggérerais que "violated" est valable ici pour ses connotations sexuelles. Tout au long de ses écrits, Derrida déconstruit ce que Spivak appelle dans sa préface la "fable sexuelle de la production de la signification" – une fable qui tourne la production de sens en ensemencement/insémination de la semence, et le phallus en "signifiant-maître [...] signifiant tous les désirs pour toutes les absences" » (Kathleen Davis, *Deconstruction and Translation*, Routledge, 2014, p. 72; ma traduction.)

Pourtant, par le fait même d'avoir noté l'importance d'entame dans sa préface, Spivak a contribué à le faire voir sous un nouveau jour. En effet, même si Alan Bass utilise peu *broach* ou *breach* dans ses principales traductions (alors qu'il devait connaître la préface de Spivak), d'autres traducteurs ou traductrices l'emploieront. Par exemple, Barbara Johnson utilisera, dans sa traduction de *La dissémination*, à de nombreuses reprises les deux formes proposées par Spivak, et ce, conjointement[503]. Sans mentionner Spivak spécifiquement, on peut soupçonner que c'est d'elle que Johnson prend la double expression, au lieu d'avoir choisi le rendu « *incision* » de la traduction de *Positions* qui venait juste d'être publié par la même maison d'édition, par Alan Bass, et qu'elle connaissait puisqu'elle le cite[504]. Si plusieurs autres traductions reprennent *broach* (avec ou sans *breach*)[505] – c'est notamment le cas de Geoffrey Bennington et Ian McLeod

---

[503] Je donne deux exemples. Dans « Hors livre », en français : « C'est – du moins – au risque de se faire sauter que s'entamait la dissémination » (p. 26); en anglais : « It is – at least – at the risk of such a blowup that dissemination has been broached/breached. » (« Outwork », p. 26.) Dans « La double séance », en français : « Avant d'y venir, je rappellerai que dans cette *Mimique*, sciemment interposée entre deux silences qui s'y entament [...], comme "ébat" et "débat" de "la langue" [...], il n'aura jamais été question que d'écriture et de lecture. » (p. 275); en anglais : « Before we come to that, I would like to recall the fact that in this Mimique, which is cannily interposed between two silences that are breached or broached thereby [...], as a "gambol" or "debate" of "language" [...], it has never been a question of anything other than reading and writing. » ("The Double Session", p. 223.) Notons toutefois que toutes les occurrences d'entame ne sont pas rendues de cette manière. Par exemple, dans l'exergue à « La pharmacie de Platon » citée plus haut, qui est une entrée de dictionnaire pour le terme grec « kolaphos », pour l'acception on peut lire « 1. entamer, *particul. en parl. d'oiseaux*, becqueter, *d'où* ouvrir en déchiquetant à coups de bec... » (p. 79), Johnson traduit : « 1. to go into, penetrate, *esp., said of birds*, to peck... » (p. 63)

[504] Le terme « *incision* » se retrouve à plusieurs reprises dans la traduction de *La dissémination* mais il rend tout simplement « incision », mot fort courant dans ce livre, particulièrement dans le texte « La dissémination » sur Philippe Sollers.

[505] C'est le cas d'Alan Bass dans sa traduction de *La carte postale*. Je donne quelques exemples, encore une fois en commençant par le français puis par l'anglais. Dans *La carte postale*, en français : « Non, si je meurs, c'est parce qu'il y a *deux* blessures. Une seule n'entame jamais rien. » (« Envois », dans *La Carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 202.) « No, if I die, it's because there are *two* injuries. A single one never broaches anything » (« Envois », dans *The Post Card. From Socrates to Freud and Beyond*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 188.) « Ici la dissémination menace la loi du signifiant et de la castration comme contrat de vérité. Elle *entame* l'unité du signifiant, c'est-à-dire du phallus » (« Le facteur de la vérité », dans *La carte postale*,

(dans leur traduction de *La vérité en peinture* et, dans le cas de Bennington seulement, de « Circonfession »[506]) ou encore Patrick Mensah (dans sa traduction de *Monolinguisme de l'autre*[507]). Sans toutefois mentionner Spivak, Peggy Kamuf et Elizabeth Rottenberg offrent un exemple intéressant de l'usage des deux mots *breach* et *broach* en retraduisant « Le retrait de la métaphore » (publié dans leur traduction des textes de *Psyché*[508]). Je donne l'extrait de Derrida, puis une traduction par Frida Gasdner, suivie par celle de Kamuf et Rottenberg :

> Quel est donc le trait de ce *Bezug* entre *Denken* et *Dichten*? C'est le trait (*Riss*) d'une **entame**, d'une ouverture traçante, *frayante* (le mot *Bahnen* apparaît dans ce contexte avec les figures du *Bewegen*), d'un *Aufriss*. Le mot ***entame***, dont je me suis beaucoup servi ailleurs, ne paraît le plus approchant pour

---

op. cit., p. 472.) « Here dissemination threatens the law of the signifier and of castration as the contract of truth. It broaches, breaches [entame] the unity of the signifier, that is, of the phallus. » (« Le facteur de la vérité », *The Post Card*, *op. cit.*, p. 444.) Dans ce dernier exemple, à peine quelques lignes plus haut, on peut lire en français « rupture de contrat [...] partage sans retour du phallus un instant entamé par la Reine », où « rupture » est traduit par « *breach* » (laissant penser qu'il est lié à entame que le lecteur lira quelque ligne plus loin), mais « entamé » est traduit par « *begun* ».

[506] Dans *La vérité en peinture*, Bennington traduit le nom commun « entame » par « *broaching* » : « Je suis ici la conséquence de ce que j'avais appelé il y a longtemps, avant d'en venir au tour de la peinture, l'*entame* de l'origine : ce qui s'ouvre d'une trace sans initier. » Dans *Circonfession*, le terme « inentamable » est traduit par « *unbroachable* » (« [...] de tout ce que G. peut attendre de moi, un écrit soi-disant idiomatique, inentamable, illisible, non circoncis [...] », § 37, p. 164; « [...] of everything G. can be expecting of me, a supposedly idiomatic, unbroachable, unreadable, uncircumcised piece of writing [...] » (Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, trad. Geoffrey Bennington, Chicago, University of Chicago Press, 1993, § 37, p. 194).

[507] Le mot dans sa forme adjectivale n'est présent qu'une seule fois, dans une citation de l'écrivain algérien Abdelkebir Khatibi (Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 121 : « Souffrance insoluble lorsque cet écrivain n'assume pas cette identité entamée... »), traduit par « Irremediable suffering results when this writer does not assume this broached identity... » (Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, trad. Patrick Mensah, Stanford CA, Stanford University Press, 1998, p. 63).

[508] D'abord présenté en conférence lors d'une conférence à l'Université de Genève le 1er juin 1978 et publié par la suite dans *Po&sie* (nº 7, 1978), le texte « Le retrait de la métaphore » se retrouve dans Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre* (la première édition : Paris, Galilée, 1987). La deuxième édition « revue et augmentée » de 2003 retire ce texte.

> traduire *Aufriss*, mot décisif, mot de la décision dans ce contexte, de la décision non « volontaire », et que les traducteurs français rendent tantôt par « tracé-ouvrant » et tantôt par « gravure »[509].
>
> What therefore is the trait (*Riss*) of this *Bezug* between *Denken* and *Dichten*? It is the trait of an « **incision** » (***entame***), of a tracing, *fraying* opening (the word *Bahnen*, path, groove) appears often in this context with the figures of *Bewegen* [to open a way]), of an *Aufriss*. The word ***incision*** which I have used a good deal elsewhere, appears to me the most approximate (*approchant*) for translating *Aufriss*, a decisive word, a word of decision in this context of the non-« voluntary » decision, and one that French translators render sometimes by *tracé-ouvrant* (opening sketch) and sometimes by gravure (engraving)[510].
>
> What therefore is the trait of this *Bezug*, this relation between *Denken* and *Dichten*? It is the trait of a first cut, of a **broaching** and **breaching** incision [***entame***], of an opening that traces and cuts a path (the word *Bahnen* appears often in this context with the figures of *Bewegen*), of an *Aufriss*. The word ***entame***, wich I have used a good deal elsewhere, best approaches, it seems to me, a translation of *Aufriss*, which is a decisive word, a word of decision in this context of non-« voluntary » decision, and one that French translators render sometimes by *tracé-ouvrant*, opening sketch, and sometimes by *gravure*, engraving[511].

On remarque que le mot « entame » est d'abord traduit par « *incision* », comme le fera Alan Bass dans sa traduction de *Positions*, et ce, même s'il est publié deux ans après la traduction de *De la grammatologie* par Spivak. La deuxième traduction pour sa part reprendra la suggestion de Spivak en incluant les deux verbes « *to broach* » et « *to breach* ». Au moins un traducteur mentionnera directement

---

[509] *Ibid.*, p. 88.

[510] Jacques Derrida, « The Retrait of Metaphor », trad. Frida Gasdner, d'abord publié dans la revue *Enclitic*, nº 2, automne 1978, p. 5-33; on retrouve cette version dans Julian Wolfreys (dir.), *The Derrida Reader. Writing Performances*, University of Nebraska Press, 1998, p. 102-129.

[511] Jacques Derrida, « The *Retrait* of Metaphor », *Psyche. Inventions of the Other, vol. I*, trad. Peggy Kamuf et Elizabeth Rottenberg, Stanford CA, Stanford University Press, 2007, p. 74.

Spivak dans sa préface, mais expliquera du même coup les raisons pour lesquels il ne croit pas nécessaire de traduire « entame » par « *broach* » et/ou « *breach* » : John P. Leavey Jr., qui a notamment co-traduit *Glas*, s'en explique dans une note intrapaginale sur l'usage du terme freudien *Bahnung* traduit par Derrida en *frayage*, dans sa préface à *L'Archéologie du frivole. Lire Condillac* :

> As translation and development of Freud's *Bahnung, frayage* has been variously translated. Allison prefers the *Standard Edition's* « facilitation ». Mehlman, in the initial translation of « Freud et la scène de l'écriture » for *Yale French Studies*, introduces « fraying », since this word « captures the violence of the movement of this rudimentary form of writing or "inscription" » (p. 73 of *YFS* No. 48). Bass, in his revised translation of this text (completed before the publication of Spivak's translation of *Of Grammatology*, but not published until two years later in *Writing and Difference*), uses « breaching » to render the term. I have used « trailblazing » in the current text for the single occurrence of this term in order to recall the development of Derrida's previous comments on *la voie frayée*, the marked out trail. Bass, in his use of « breaching », creates a(n) (un)fortunate possibility of confusing *frayage* and *entamer* (first cutting, beginning), since Spivak uses « breach » or « broach » to render *entamer*. In the Husserlian texts by Derrida, Allison and I use « impair » or « undermine » to translate Derrida's seemingly not yet specific use of *entamer*[512].
>
> Comme traduction et développement de *Bahnung* chez Freud, « frayage » a été diversement traduit. Allison préfère « *facilitation* » [« facilitation »] de l'« édition standard ». [Jeffrey] Mehlman, dans la traduction initiale de « Freud et la scène de l'écriture » pour *Yales French Studies*, introduit « fraying » [« effilochage »], car ce mot « capture la violence du mouvement de cette forme rudimentaire d'écriture ou "inscription" » (*YFS*, nº 48, p. 73). [Alan] Bass, dans sa traduction révisée de ce texte (achevée avant la publication de la traduction de *De la grammatologie* par Spivak, mais publié que deux ans plus tard dans sa traduction de *L'écriture et la différence*) utilise « *breaching* » pour rendre le terme. J'ai utilisé « *trailblazing* » [« action de faire une "trail" »] dans le présent texte pour la seule occurrence

[512] Jacques Derrida, *Archeology of the Frivolous. Reading Condillac*, trad. John P. Leavey, Jr., Pittsburgh, Duquesne University Press, 1980, p. 18.

> de ce terme dans le but de rappeler le développement de précédents commentaires de Derrida sur « la voie frayée », le sentier balisé. Bass, dans son usage de « *breaching* », crée une possibilité (mal) heureuse de confondre « frayage » et « entamer », puisque Spivak utilise « *breach* » ou « *broach* » pour rendre « entamer ». Dans les textes husserliens de Derrida, [David B.] Allison et moi utilisons « *impair* » [« abîmer, détériorer »] ou « *undermine* » [« saper, miner »] pour traduire l'usage apparemment non encore spécifique d'« entamer » par Derrida[513].

John P. Leavey Jr., qui avait aussi traduit *L'introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, montre ici une certaine difficulté sur laquelle peut tomber la traductrice car elle doit juger si la cristallisation conceptuelle à l'œuvre dans l'historique bibliographique de l'auteur s'applique ou non au mot qu'elle tente de traduire. Alors qu'il traduit avec Richard Rand « entame » par « *broach* » dans *L'archéologie du frivole* et par « broach » et « breach » dans *Glas*[514], il a préféré, dit-il, ne pas en reconnaître le caractère spécifiquement conceptuel dans les textes « husserliens » de Derrida, dans le *genre*, pourrait-on penser, des textes derridiens qui traite plus précisément de Husserl. De mon côté, la question devient : à quel moment un mot obtient-il la *dignité* du concept? J'ai fait l'hypothèse que cette dignité était due en grande partie au travail des commentatrices et des traductrices. Ce qu'exprime ici Leavey, c'est qu'il ne juge pas que Derrida a suffisamment conceptualisé « entame » pour qu'il mérite une attention particulière dans un glossaire. Pour reprendre mon hypothèse de départ, une traduction s'uniformise en fonction de l'attribution d'une « autorité » aux concepts d'un auteur, mais également : plus les traductions seront nombreuses, plus elles tendront à uniformiser les termes techniques reconnus

---

[513] Ma traduction.

[514] Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, traduit en Anglais par John P. Leavey, Jr. et Richard Rand, *Glas*, University of Nebraska Press, 1986.

chez l'auteur. C'est aussi dire que les retraductions auront tendances à être plus uniformes et plus littéralistes au sens d'un « mot-à-mot », les mots employés étant toujours les mêmes à la fois dans un même ouvrage, mais aussi dans toute l'œuvre. Le livre *La voix et le phénomène*, seul livre à avoir été traduit deux fois me permettra de répondre à mon hypothèse, spécifiquement ici, que la retraduction de ce livre donnera un plus grand nombre d'occurrences de mots uniformes. Voici un tableau comparatif résumant les traductions d'« entame » en anglais (pour le tableau exhaustif de toutes les occurrences en contexte, voir l'annexe A[515]) pour les deux traductions du livre (entre parenthèses, le nombre d'occurrences) :

	Speech and Phenomena ***(Allison, 1973)***	**Voice and Phenomenon** ***(Lawlor, 2011)***
Fonction verbale, forme affirmative (4)	cut off, enter, strikes, impair	undermine (2), open up, cuts
Fonction verbale, forme négative (3)	does not diminish, does not impair (2)	does not cut, does not undermine, does not impair
Fonction adjectivale, forme négative (3)	not affected, not impaired (2)	not impaired (3)
Fonction adjectivale (« inentamé ») (1)	Unshaken	unmarred

[515] Annexe A (« 7. Le terme "entame" et ses dérivés *La voix et le phénomène* de Jacques Derrida »).

On peut immédiatement remarquer la non-cohérence des différents rendus du terme « entame » et de ses dérivés, à la fois dans la première version et la seconde. Il y a sept verbes pour rendre les onze occurrences d'« entamer » dans la version d'Allison : « *cut off* », « *enter* », « *strike* », « *impair* », « *diminish* », « *affect* », « *unshake* », le plus courant étant « *impair* » avec cinq occurrences (≈64%); dans la version de Lawlor, on retrouve cinq verbes différents, « *undermine* », « *open up* », « *cut* », « *impair* », « *unmarred* », et le plus courant est encore une fois « *impair* » (avec quatre occurrences, donc ≈36%). Si on ne peut certainement pas parler d'unification du lexique derridien, on ne peut pas non plus parler d'homogénéisation *à l'intérieur* du texte. Si dans le cas d'Allison, on peut légitimement affirmer qu'il y a non-reconnaissance de l'indécidable – spécialiste de Husserl, Allison traduit le livre de Derrida en fonction du champ des études husserliennes des États-Unis –, on ne peut pas supposer la même chose de Lawlor qui était sans doute au courant du problème de l'entame dont Spivak, rappelons-le, pose les bases dès 1976. Il faut alors se tourner vers le propos de Leavey : si Lawlor n'accorde aucun privilège au terme « entame », jusqu'à ne pas le mentionner dans sa préface, cela signifie qu'il ne pense pas sa traduction en fonction du champ derridien. Il est vrai que Lawlor fut étudiant d'Allison, à qui il dédit sa traduction. Un tour d'horizon de ses publications nous montre que Lawlor, professeur de philosophie à la l'Université d'État de Pennsylvanie, se spécialise dans la philosophie esthétique et la philosophie continentale (ses travaux portent notamment sur Edmund Husserl, mais aussi Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty dont il a traduit les notes de cours de 1955-1956, Paul Ricœur, Gilles Deleuze, Michel Foucault et Renaud Barbaras qu'il a aussi traduit).

La seule autre traduction qu'il a faite de Derrida est le texte que celui-ci a rédigé lors de la mort de Gilles Deleuze[516].

Cette non-homogénéité de la terminologie dit peut-être moins sur l'état de la réception de la pensée de Derrida en Amérique que sur celui de la réception de la pensée de Husserl : près de quarante ans après la première traduction de *La voix et le phénomène*, nous sommes loin de la préface de Garver qui nous mettait en garde contre le style de Derrida, mais Lawlor n'encense pas plus à aucun moment le style de Derrida, dont il ne fait tout simplement pas mention dans sa préface. Si la traduction de Lawlor a bien quelques aspects d'une traduction tardive dans la réception d'un auteur[517], elle semble quand même prendre l'œuvre de Derrida pour *ce qu'elle énonce* et moins pour *qui l'a énoncé*. Le centre d'intérêt semble demeurer Husserl, et Derrida fait ici figure, comme c'était le cas dès sa première traduction américaine en 1973, de commentateur d'Husserl. Pour reprendre l'image de la bibliothèque mentionnée dans les chapitres précédents, la traduction de Lawlor, tout comme celle d'Allison, se retrouverait dans le rayon « H » pour « Husserl », et pas (encore) « D » pour « Derrida ».

---

[516] Jacques Derrida, « I'm Going to Have to Wander All Alone », trad. Leonard Lawlor, publié une première fois dans *Philosophy Today*, vol. 42, nº 1, printemps 1998, repris dans *The Work of Mourning*, dir. Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Chicago, University of Chicago Press, 2001. Le texte original s'intitulait « Il me faudra errer tout seul », publié dans *Libération*, 7 novembre 1995, repris dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, dir. Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Paris, Éditions Galilée, 2003.

[517] Chose somme toute rare chez les traducteurs et traductrices contemporaines de Derrida, Lawlor donne à l'intérieur de chevron simple la pagination de l'œuvre originale. Il s'agit là d'un signe d'un début de canonisation du texte original.

6. Remarques conclusives

Ce qui définit la philosophie comme type de discours, pourrait-on affirmer, est l'usage qu'on fait des concepts perçus chez un auteur, c'est-à-dire le soin à discourir uniformément des mots ou des locutions. La traduction participe alors, tout comme le commentaire, à l'anoblissement de certains mots. J'ai voulu dans ce chapitre repérer succinctement le mode d'appropriation des indécidables derridiens, d'abord avec « *pharmakon* » tiré d'une lecture du *Phèdre* de Platon, ensuite de « supplément » tiré d'une lecture de Rousseau, et finalement d'« entame » qui n'est pas associé à un auteur en particulier. Ce dernier mot n'a pas (encore) été reconnu comme un mot digne de recevoir, dans le texte même de Derrida, une traduction uniforme, et ce, même dans le cas d'une retraduction. Dans une certaine mesure, l'exemple de la traduction de *La voix et le phénomène* par Lawlor ne pouvait pas être le meilleur : ce livre, dans la réception américaine, demeure lié à la réception de Husserl, comme si l'objet du livre (comme commentaire de Husserl) l'emportait sur le sujet écrivant[518]. Pour jouer un peu sur les mots, on pourrait dire qu'« entame » n'a pas encore été entamé, ni en anglais ni en français, car peu ou pas de commentaires sur ce mot ont été produits dans la réception de Derrida.

---

[518] Sans insister trop sur cette question, il est intéressant de noter que le qualificatif « poststructuraliste » a d'abord été utilisé au États-Unis pour décrire ce qu'on appelle désormais la « French Theory ». Dans le cas de Derrida, on aurait très bien pu penser qu'il était « postphénoménologiste » (le mot, dois-je le souligner?, *est* souligné en rouge par mon traitement de texte, contrairement à « poststructuraliste », signe de sa présence ou pas dans les lexiques offerts par les traitements de texte). Or, la réception américaine semble voir Derrida plutôt comme un commentateur fiable de Husserl (à cet égard, l'introduction de Lawlor ne se distingue pas de celle d'Allison), et du côté de la France, le commentaire derridien sur Husserl est généralement vu comme une des étapes de sa réflexion sémiologique sur le rapport entre écriture et parole.

Dans le cas de « supplément », il s'agissait de voir quelles étaient les conditions de dévoilement d'une logique de la supplémentarité chez Rousseau, jugée exemplaire – ou plutôt « exorbitante » – par l'accumulation des mots « supplément » et ses dérivés. Si on voulait se placer du point de vue d'une anglophone devant les traductions anglaises de Rousseau, la seule traduction qui pourrait nous permettre de faire une telle découverte serait celle de *L'Émile* d'Allan Bloom, et encore, elle n'uniformise pas entièrement le terme et ses dérivés qui nécessiteraient, dans le cas du verbe « *to supply* », un travail d'archaïsation proche d'Ezra Pound. Il appert – encore une fois pour jouer sur les mots – que d'autres verbes ou noms communs *suppléent* le verbe pour le remplacer (*to substitute* au premier chef). Pour ce qui est de la traduction, la difficulté de Gayatri Spivak avec *De la grammatologie* était ainsi soit de trouver une référence antérieure qui pouvait lui permettre d'être la plus littéraliste possible, soit retraduire les citations de Rousseau. Elle n'a fait ni l'un ni l'autre, ce qui pose à quelques reprises des problèmes d'uniformité, y compris lorsque Derrida commente des passages de Rousseau, ce qui met la lectrice anglophone dans la position de Derrida lorsqu'il lisait le *Phèdre* de Platon. En effet, le mot grec φάρμακον offre à la fois un bon exemple des difficultés que pourrait poser la traduction de Spivak de *De la grammatologie* et un bon contre-exemple au « supplément » de Rousseau : dans ce cas, c'est bien la non-conformité de la traduction, « remède », avec le concept qui signifierait à la fois *remède* et *poison*, que Derrida réussit à réfléchir au problème de l'écriture. Or, ce que la dissémination du *pharmakon* peut nous apporter, c'est aussi de penser à ce qui a lieu *entre* la traduction et le commentaire : « La pharmacie de Platon » n'est-elle pas, peut-être, une longue note de bas de page du *Phèdre*?[519] Les commentaires

[519] On pense évidemment à la célèbre formule de Whitehead pour qui la philosophie européenne se résumait à n'être qu'une note de bas de page de Platon (*Process and Reality. An Essay in Cosmology* [1929], New York, The Free Press, p. 39 [63]).

philosophiques sur les mots – entre les langues, mais tout autant dans sa langue – de Derrida sont révélateurs d'un travail de la pensée dans le langage : le commentaire se fond ou se liquéfie dans la traduction, et une traduction comme celle de Barbara Johnson fait de même entre la traduction et le commentaire. Ce qu'on nommerait aujourd'hui peut-être le « postmodernisme », comme non-respect – *irrespect* – pour la distinction stricte entre le commentaire et la traduction, n'est que la reprise de ce qu'était la transmission des textes avant la Modernité. C'est la Modernité qui tente, par une reprise de Platon ou un retour à Platon, de distinguer en deux régions distinctes du langage une répétition noble – celle du commentaire : qui s'intéresserait au sens, au contenu, au signifié – et une répétition ignoble – celle de la traduction : qui s'intéressait à la langue ou au signifiant.

Cette subordination entre le commentaire et la traduction est purement académique et contingente dans notre culture et se situe, dans celle-ci, dans le rapport qu'entretiennent les hypertextes avec les hypotextes. Un commentaire d'une œuvre se place, dans un rapport d'égalité démocratique pour la prétention à l'héritage de l'œuvre commentée, alors qu'une retraduction, qui se situe toujours dans le temps, fait fi des traductions antérieures, et peut même les passer sous silence. Il n'y a peut-être pas d'*agora* ou de lieu public où une compétition entre les traductrices est possible. Ce qu'il s'agira de faire dans le prochain chapitre, pour continuer sur cette lancée de la traduction des indécidables, c'est de comparer la traduction d'un seul quasi-concept – le plus connu et surtout le plus reconnu chez Derrida –, le terme « différance » entre l'anglais et d'autres langues. Cette comparaison tentera de vérifier la même hypothèse, cette fois dans des lieux de réception différents.

CHAPITRE 4

LA TRADUCTION D'UN INDÉCIDABLE : DIFFÉRANCE

> Et si le sens du sens (au sens général de sens et non de signalisation), c'est l'implication infinie? Le renvoi indéfini de signifiant à signifiant? Si sa force est une certaine équivocité pure et infinie ne laissant aucun répit, aucun repos au sens signifié, l'engageant, en sa propre *économie*, à faire signe encore et à *différer*?
>
> Jacques Derrida, « Force et signification »

Jean-Luc Nancy disait que l'époque de Jacques Derrida demandait une différence dans la différence. Comparant Gilles Deleuze et Jacques Derrida, il met en perspective les nouveautés graphiques présentes dans leur philosophie respective :

> Différen$^{t}/_{c}$iation chez Deleuze, différance chez Derrida. Il est très remarquables que l'un et l'autre aient rencontré la nécessité de la différence, et qu'ils aient ainsi produit deux graphies (typographies, orthographies, polygraphies...) différentes non pas au demeurant pour le même mot, mais pour deux mots dont l'un (différenciation) nomme d'emblée la différence

> comme processus ou mouvement, tandis que l'autre (différence) nomme la différence comme état[520].

Cette époque d'après-Seconde Guerre mondiale, « celle qui devait remettre à plat toutes les certitudes des visions du monde et des fondations de l'ordre humain, y compris les concepts eux-mêmes de "monde" et d'"homme" »[521] aurait donc réclamé une *différence* particulière pour contrer la terrifiante identité de l'humanité européenne. Ce que Nancy voit au fond de ce mot, aura une réception extraordinaire dans la philosophie américaine comme celles d'ailleurs. Il est l'indécidable à la fois qui a été le plus utilisé dans les commentaires sur Derrida, mais il est aussi devenu le plus reconnaissable des indécidables de la déconstruction.

Sous forme écrite, le graphème « différance » apparaît la première fois dans l'œuvre de Derrida avec « Cogito et histoire de la folie », une conférence prononcée en 1963 et publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1964 (republié par la suite dans *L'écriture et la différence* en 1967). Eberhard Gruber suggère toutefois que l'on pourrait faire remonter sa généalogie « orale » à 1959, date de la conférence « "Genèse et structure" dans la phénoménologie » à Cerisy-la-Salle (aussi publié dans *L'écriture et la différence* en 1967)[522]. Évidemment, puisque la différance ne diffère pas dans la parole – ce qui est sa première caractéristique formelle – cette première occurrence est passée « inaperçue ». Le

---

[520] Jean-Luc Nancy, « Les différences parallèles : Deleuze et Derrida », dans André Bernold et Richard Pinhas (dir.), *Deleuze épars : approches et portraits*, Paris, Hermann Éditeurs, 2005, § 8, p. 15.

[521] *Ibid.*, § 2, p. 8-9.

[522] Eberhard Gruber, « Différ( )nce », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Le Cahier de L'Herne : Jacques Derrida*, Paris, Éditions de L'Herne, p. 191-198.

graphème est présent dans neuf des onze textes composant *L'écriture et la différence*, et *De la grammatologie* (1967) contient 70 occurrences de différance, 71 si on tient compte de la quatrième de couverture qui la présente comme le mouvement de l'histoire de l'interprétation de l'écriture. Derrida continuera d'utiliser la différance tout au long de son œuvre, très souvent à l'intérieur de « chaînes » de signifiant[523]. Or, cet indécidable, à la différence des autres que Derrida va souvent utiliser, semble avoir obtenu un statut privilégié car il a été en quelque sorte métathéorisé dans un texte éponyme. En effet, Derrida prononcera

---

[523] Ces « chaînes » sont disséminées un peu partout dans l'œuvre de Derrida, qui, déjà dans « La différance », disait qu'elle « devra être un jour relevée, se prêter d'elle-même, sinon à son remplacement, du moins à son enchaînement dans une chaîne qu'elle n'aura, en vérité, jamais commandée » (p. 7). Pour ne donner que deux autres exemples, dans *Positions* (1972), qui en possède plusieurs, Derrida, répondant à une question de Henri Ronse sur le mouvement infini (de l'écriture), dira : « J'essaie d'*écrire* (dans) l'espace où se pose la question du dire et du vouloir-dire. [...] Il est donc nécessaire que, dans un tel espace et guidée par une telle question, l'écriture à la lettre ne-veuille-rien-dire. [...] Se risquer à ne-rien-vouloir-dire, c'est entrer dans le jeu, et d'abord dans le jeu de la différance qui fait qu'aucun mot, aucun concept, aucun énoncé majeur ne viennent résumer et commander, depuis la présence théologique d'un centre, le mouvement et l'espacement textuel des différences. D'où par exemple la chaîne des substitutions [...] (archi-trace, archi-écriture, réserve, brisure, articulation, supplément, différance; il y en aura d'autres) et qui ne sont pas seulement des opérations métonymiques laissant intactes les identités conceptuelles, les idéalités signifiées qu'elles se contenteraient de traduire, de faire circuler » (*Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 23-24). Et dans le texte « Vers une éthique de la discussion » publié en postface de *Limited Inc.*, Derrida, répondant aux questions de Gerald Graff, et après avoir cité une chaîne (« différance, marque, supplément, itérabilité »), ajoutera en note de bas de page : « À plusieurs reprises, au cours de mes réponses, il m'arrivera de commencer à citer une partie de cette chaîne de "mots" ou de "concepts". Je le ferai par économie et ces allusions ne renvoient pas à des unités verbales ou conceptuelles mais à de longues chaînes textuelles que je ne peux reconstituer ici. D'autre part, la liste de ces mots n'est pas close, par définition, et elle est loin de se limiter (actuellement) à ceux que je cite ici ou vois souvent citer (*pharmakon, supplément, hymen, parergon*). À ceux que cela intéresse, je signale que si la liste reste en effet ouverte, il y en a déjà beaucoup d'autres au travail. Ils ont entre eux une certaine analogie fonctionnelle mais restent singuliers et irréductibles l'un à l'autre, comme le sont les chaînes textuelles dont ils sont inséparables. Ils sont tous marqués par l'*itérabilité* qui pourtant semble appartenir à leur série. Je ne prends que cet exemple parce qu'il va en être beaucoup question dans ce contexte » (*Limited Inc.*, Paris, Édition Galilée, 1990, p. 211-212). Ce dernier commentaire de Derrida pourrait valoir, à chaque fois, pour chacun de ces « quasi-concepts ». Ces « chaînes de substitution », donc, offrent non seulement, pour les lecteurs de Derrida, des lieux privilégiés de connexions entre indécidables, mais ils indiquent aussi la nécessité, pour l'analyse de la traduction, de formuler une critique traductologique basée sur cette « syntaxe » quasi-conceptuelle (sans que celle-là, bien sûr, ne s'y réduise complètement).

une conférence entièrement dédiée à la différance pour la Société française de philosophie le 27 janvier 1968 et publiée simultanément sous le titre « La différance » dans le *Bulletin de la société française de philosophie* (juillet-septembre 1968) et dans le livre collectif de Tel Quel *Théorie d'ensemble* (Éditions du Seuil, 1968). Ce texte, légèrement révisé, sera republié par la suite dans *Marges – de la philosophie* (1972). Cette conférence pourrait figurer comme explication du graphème, si ce n'était du fait que Derrida, sur une trentaine de pages, répète inlassablement l'impossible définition de ce qui se présente comme « ni un mot ni un concept »[524]. Derrida décrira plutôt le projet de ce texte comme un *faisceau*, un rassemblement des différentes utilisations de différance :

> Je tiens ici au mot de *faisceau* pour deux raisons : d'une part il ne s'agira pas, ce que j'aurais pu aussi faire, de décrire une histoire, d'en raconter les étapes, texte par texte, contexte par contexte, montrant chaque fois quelle économie a pu imposer ce dérèglement graphique; mais bien du *système général de cette économie.* D'autre part le mot *faisceau* paraît plus propre à marquer que le rassemblement proposé a la structure d'une intrication, d'un tissage, d'un croisement qui laissera repartir les différents fils et les différentes lignes de sens – ou de force – tout comme il sera prêt à en nouer d'autres[525].

Pourtant, le fait même de l'avoir mentionné, en plus de l'avoir utilisé, a contribué à sa cristallisation comme « emblème » de la déconstruction. « Différance » est le seul mot à avoir reçu un tel privilège de se présenter comme le titre d'un texte, fort probablement écrit et prononcé à la demande d'une communauté qui aurait sans doute voulu savoir ce qu'une telle erreur orthographique faisant dans

---

[524] Les références à « La différance » seront prises du texte publié dans *Marges – de la philosophie*, Paris : Éditions de Minuit, 1972, p. 1-29. Dans ce cas-ci : p. 3.

[525] *Ibid.*, p. 3-4.

l'œuvre d'un philosophe. Les attentes du public de la Société française de philosophie auront été, dit-on, loin d'être satisfaites. Benoît Peeters raconte ainsi une des réactions après la conférence de Derrida :

> Puis M^lle^ Jeanne Hersch, une humaniste traditionnelle, met en cause « un certain style philosophique contemporain », se demandant s'il ne témoigne pas d'une « humilité insuffisante de l'expression devant la chose à dire ». Elle est agacée par la façon qu'a Derrida de s'exprimer : mieux vaudrait « que la manière de dire passât inaperçue ». Ce qui la heurte plus encore, avec un concept comme la différance, c'est un type d'utilisation de la langue qui, à l'en croire, n'est entré dans la philosophie française que sous l'influence allemande. [...] On peut probablement dater de ce moment le fossé qui va se creuser avec l'institution philosophique française. Considéré jusqu'alors comme talentueux et prometteur, Derrida est devenu encombrant, avec ses trois livres publiés en un an, ses articles dans des revues non spécialisées et l'aura qui commence à entourer son nom, en France et à l'étranger[526].

Double étrangeté, pourrait-on dire : d'abord dans la perception chez les Français qui y verraient de la philosophie allemande prononcée en français. Ensuite dans la réception du terme, plus populaire dans d'autres langues, notamment en anglais[527].

Les premières traductions de cette communication ont été faite en anglais (en 1973 par David B. Allison[528], inclus dans le livre *Speech and Phenomena*, sa

---

[526] Benoît Peeters, *Derrida*, Paris, Éditions Flammarion, 2010, p. 236-237.

[527] Selon Web of Science, il y a 165 articles scientifiques qui possèdent le mot « differance » soit dans le titre, soit dans le sujet, de 1975 à aujourd'hui. De ces 165 articles, 140 sont en anglais, 6 en français, 5 en lithuanien, 3 en chinois, 2 en allemand, le même nombre en croate, en espagnol et en tchèque, 1 en japonais, le même nombre en polonais et en portugais. Pour ce qui est des 43 articles scientifiques qui citent un texte intitulé « differance » avec un auteur « Derrida » depuis 1976, on compte 33 articles en anglais, 6 en allemand, et 2 en français et en italien.

[528] Cette version est précédée d'un texte d'environ deux pages, une introduction qui fut prononcée par Derrida et publiée dans la version du Bulletin de la société française de philosophie, mais qui

traduction de *La voix et le phénomène*, version révisée par Alan Bass en 1982 dans *Margins of Philosophy*, sa traduction de *Marges – de la philosophie*; la discussion originale de 1968 à la Société française de philosophie sera traduite et publiée en 1985 dans *Derrida and Différance*[529]), en italien dans le recueil *Scrittura e Rivoluzione* en 1974[530], la même année qu'en polonais[531], en allemand en 1976[532], en espagnol par Laura Flores sous le titre « La differancia » en 1985[533], la même année qu'en finnois[534], et en portugais en 1986[535]. Évidemment, le mot « différance » nécessitait d'être traduit auparavant, lorsque Derrida le mentionnait dans d'autres textes.

---

ne se trouve ni dans la version française disponible dans *Marges – de la philosophie*, ni dans sa traduction par Alan Bass. Dans *Deconstruction and Translation*, Kathleen Davis compare quelques passages des traductions d'Allison et Bass, elle juge ce dernier moins « domesticant », notamment parce qu'il réintroduit l'accent à « différance » (qu'Allison avait éliminé) (*Deconstruction and Translation*, Routledge 2014, p. 73-81).

[529] Traduite en anglais par David Wood, Sarah Richmond et Malcolm Bernard, sous la direction de David Wood et Robert Bernasconi, Coventry, Royaume-Uni, Parousia Press, 1985, puis à Evanston IL, Northwestern University Press, 1988.

[530] Il s'agit de la traduction italienne de *Théorie d'ensemble*, éditée par Umberto Silva, coll. « Biblioteca di nuova cultura », Milan, Mazzotta, 1974.

[531] Sous le titre « Różnia », traduit par J. Skoczylas, dans M. J. Siemek (dir.), *Drogi współczesnej filozofii*, Varsovie, Czytelnik, 1974.

[532] Traduit par Gerhard Ahrens, Henriette Beese, Eva Brückner-Pfaffenberg et Donald Watts Tuckwiller dans *Randgänge der Philosophie*, la traduction de *Marges – de la philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Ullstein, 1976.

[533] Dans la revue *Maldoror*, nº 21, 1985.

[534] Traduit par Hannu Sivenius, dans la revue *Synteesi* (vol. 4, nº 3), 1985.

[535] Dans la première traduction de *Marges – de la philosophie* : *Margens da filosofia*, traduit par Joaquin Torres Costa et António M. Magalhães.

Ce que je tenterai de faire dans ce chapitre sera donc moins d'expliquer (ou même de définir) la différance derridienne, que de la mettre à l'épreuve de la traduction, d'abord en polonais et en portugais, ensuite en anglais et, finalement, en finnois. Sans entreprendre une étude exhaustive sur les possibilités de traduire *différance* dans toutes les langues, il s'agira surtout de recenser les différentes possibilités de lecture sémiotique des traductions de « différance » (particulièrement dans le cas du portugais et du polonais[536]), de montrer un cas où la sémiotisation est appauvrie, conséquence d'une certaine *doxa* sociale sur la traduction (l'exemple ici est celui de l'anglais[537]), et finalement de la possibilité de penser, au-delà de la forme et du fond de la traduction, quelque chose comme une force, au sens où l'entendait notamment Jacques Derrida dans « Force et signification »[538] (dans ce cas, j'utiliserai un exemple unique, celui d'une traduction finnoise de « différance »[539]). L'idée ici, encore une fois, n'est pas de recenser toutes les possibilités de la traduction, mais de penser les conditions textuelles, sociales et philosophiques de ce que plusieurs ont jugé comme une im-possible traduction

---

[536] Beaucoup de ce que j'écrirai sur le polonais et le portugais peut figurer comme une méta-critique traductologique, puisque je m'appuierai principalement, dans le cas du polonais, sur un article de Andrzej Marzec, et dans le cas du portugais sur les travaux de Paulo Ottoni, décédé en 2007, et ceux de ses étudiants, notamment la thèse de maîtrise de Júlio César Gonçalves (2006). Je tiens par ailleurs à remercier Leandro de Oliveira Neris de m'avoir indiqué les principales différences entre les systèmes phonologiques du Brésil et du Portugal.

[537] S'il y a beaucoup de travaux sur la philosophie de la traduction à partir de la déconstruction, on retrouve à peu près pas de travaux systématiques sur la traduction de Derrida en anglais. Kathleen Davis y consacre toutefois un chapitre dans *Deconstruction and Translation* : « Translating Derrida », *op. cit.*, p. 67-90.

[538] Dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

[539] Je remercie Anna Helle (Université de Jyväskylä) de m'avoir indiqué cet exemple unique dans la traduction finnoise. On pourra aussi se rapporter à sa thèse (*Jäljet sanoissa. Jälkistrukturalistisen kirjallisuuskäsityksen tulo 1980-luvun Suomeen*, Jyväskylän Yliopisto, 2009) pour le contexte de la réception finnoise de Jacques Derrida et, plus généralement, du « poststructuralisme » en Finlande.

de « différance »[540]. Il s'agira en outre de voir si les difficultés relatées dans le chapitre précédent quant à la formulation des indécidables derridiens ont pu ou n'ont pas pu être transmis à travers une autre langue. Toutefois, avant de commencer cette recension, je présente rapidement le paysage mondial de la traduction de Derrida. Cette présentation vise à montrer comment un passage par d'autres langues peut servir à mieux comprendre la place de l'Amérique et de sa langue dominante, l'anglais, dans la diffusion de la pensée de Derrida, tout comme c'est le cas, aujourd'hui, pour les humanités en général.

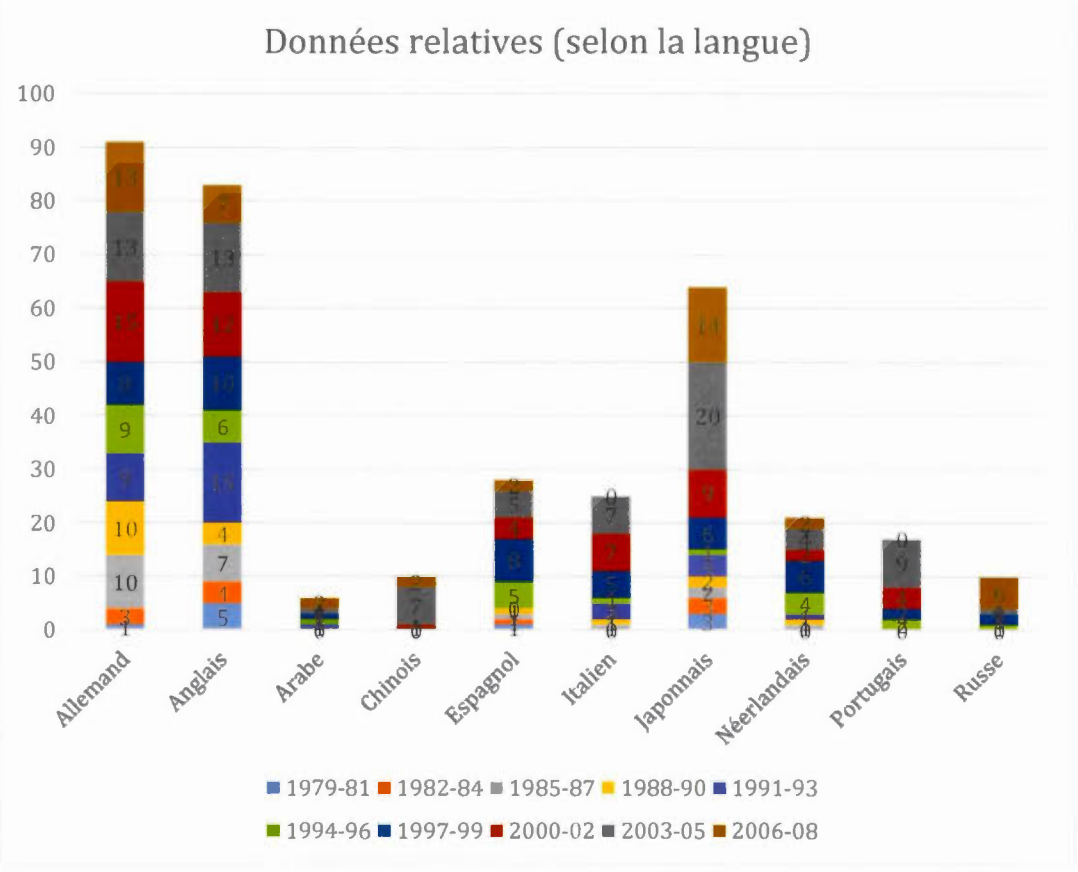
1. Paysage mondial des traductions de Derrida

J'ai rapidement présenté dans le dernier chapitre un petit résumé des premières réceptions et traductions de Derrida aux États-Unis. Je me propose dans cette section de revenir sur la réception et la traduction, mais cette fois de manière comparative. L'objectif est de montrer que, loin des idées généralement préconçues, les États-Unis ne furent pas nécessairement le premier lieu d'accueil de la pensée de Derrida, même s'il est vrai que ce pays fut particulièrement important pour sa réception. Je m'attarderai moins sur les agents de la traduction que sur le « rythme » des publications, c'est-à-dire la régularité des traductions.

---

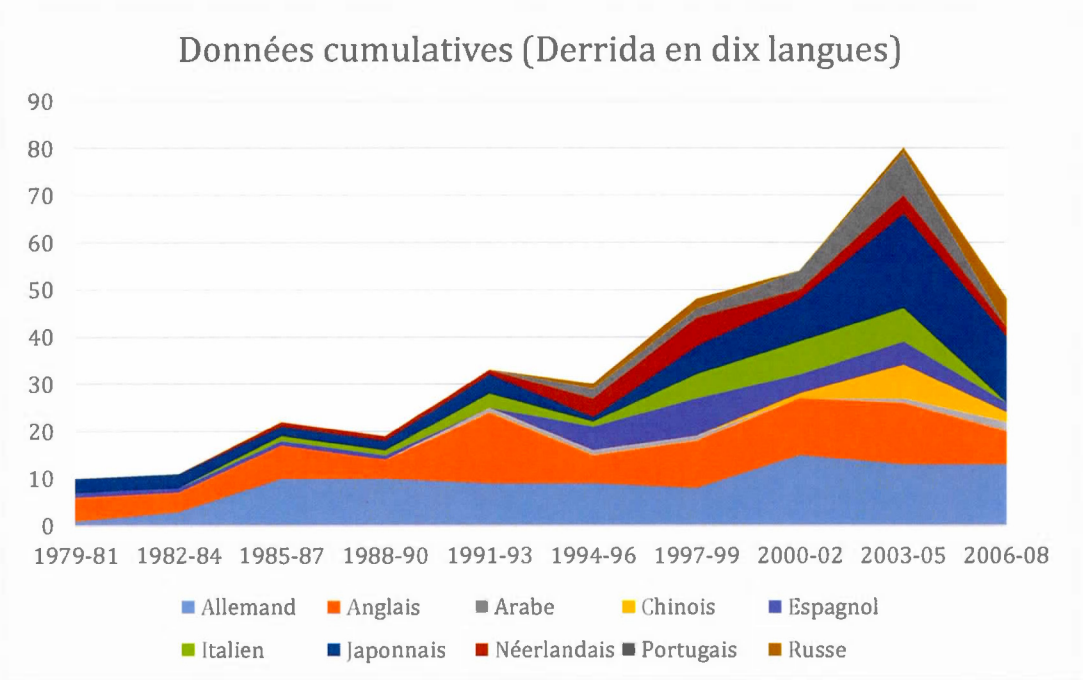
[540] Cette « intraduisibilité » est abordée dès la présentation de Derrida en 1968. Au cœur de cette intraduisibilité, Jeanne Hersch y voit le signe de la germanisation de la pensée français.

Voyons d'abord, à partir des dix langues les plus importantes pour la traduction de Derrida, le nombre de livres publiés sous le nom d'auteur « Derrida »[541].



[541] J'utilise principalement ici l'*Index translationum*. Cet index est un répertoire des ouvrages traduits dans le monde entier, géré par l'Unesco. Il s'agit de la seule bibliographie internationale des traductions. Il a été créé en 1932 et contient maintenant plus de deux millions de notices dans toutes les disciplines. Les données proviennent des bibliothèques nationales de la plupart des États membres de l'Unesco. Sont exclus les périodiques, articles de presse, les brevets et les brochures. La base de données consultée en ligne contient les notices des livres traduits depuis 1979. J'ai fait ma recherche à partir du nom d'auteur « Derrida », ce qui exclut donc les ouvrages collectifs où un texte de Derrida aurait pu être publié.

L'anglais n'est pas nécessairement la langue la plus traduisante, mais les chiffres doivent toujours être relativisés : les manières de traduire et de retraduire ne sont pas les mêmes selon la langue et le contexte sociopolitique (la culture japonaise, par exemple, semble encourager dans certains cas la retraduction : *Sein und Zeit* de Martin Heidegger en est à sa sixième traduction, c'est dans cette langue que le livre de Heidegger est le plus retraduit). Lorsqu'on observe les époques de traduction et de réception, on peut observer quelques moments particulièrement productifs dans la traduction. Je donne encore une fois un graphique, cette fois en continu selon le temps et cumulatif au niveau des langues :



À partir des années 1990, la traduction de Derrida s'accentue jusqu'à un pic autour du moment de sa mort. Des langues « non traditionnelles », même si leur nombre est assez réduit au départ, commencent à traduire Derrida. Ce moment correspond à peu près à la publication de *Spectres de Marx* en 1993. Au niveau

« interne » de l'œuvre, on a vu avec ce livre (et quelques textes précédents) le « tournant éthique et politique » de Derrida[542]. Au niveau « externe », et *Spectres*

---

[542] L'expression « tournant éthique » (ou « *ethical turn* ») n'est pas de Derrida. Selon mes recherches, l'expression « *ethical turn* » en lien avec Derrida apparaît une première fois dans un article de David M. Rasmussen en 1993, « Business Ethics and Postmodernism : A Response » (publié dans la revue *Business Ethics Quarterly*, vol. 3, nº 3, juillet 1993), un court texte en réponse à un numéro spécial de la revue dont plusieurs intervenant critiquait la capacité du postmodernisme à offrir une éthique. Il est peu probable que ce court texte ait pu donner une telle importance à l'expression « *ethical turn* » (selon Google Scholar, l'article est cité à 8 reprises). Il est plus probable que c'est le livre de Peter Baker, *Deconstruction and the Ethical Turn* (Gainesville FL, University Press of Florida, 1995), un commentaire sur des auteurs français, dont Derrida (pour la moitié du livre), mais aussi sur Lacan, Levinas et Kristeva, qui a donné un premier envol au syntagme. Précédemment, en 1991, le même auteur parlait d'un phénomène d'« engagement éthique » ou de « tournant vers la dimension éthique » (*turn toward the ethical dimension*), dans son livre *Obdurate Brilliance. Exteriority and the Modern Long Poem* (Gainesville FL, University Press of Florida; il s'agit d'un commentaire sur des poètes comme Saint-John Perse et Ezra Pound). Dans ce dernier livre, il indique dans une note (18, à la page 203) avoir utilisé l'expression « *ethical turn* » pour qualifier la pensée de Julia Kristeva. Il situe cet « *ethical turn* » chez Kristeva dans les œuvres *Pouvoirs de l'horreur* et *Histoires d'amour* (je n'ai toutefois pas trouvé d'occurrences de l'expression « *ethical turn* » chez Baker en relation à Kristeva dans une publication antérieure). La même année, en 1995, Peter Dews mentionne le « *ethical turn* » pour le critiquer, sans mentionner de noms de commentateurs ou de commentatrices associées à cette interprétation : « Many commentators seem to assume that what has already come to be known as the "ethical turn" in deconstruction represents an unproblematic extension of Derrida's earlier concerns, but in fact there is an extreme tension and torsion at work here. » « Plusieurs commentateurs et commentatrices semblent supposer que ce qui est déjà venu à être connu comme le "tournant éthique" dans la déconstruction représente une extension non problématisée des préoccupations antérieures de Derrida, mais en fait il y a une tension et une torsion extrême à l'œuvre ici. » (*The Limits of disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy*, Verso, 1995, p. 6; ma traduction.) Peu de temps auparavant, dans un livre publié en 1994, sans mentionner l'expression « *ethical turn* », David Parker parle, dans le champ plus restreint des études littéraires, de l'introduction de ce qu'il nomme un « *turn toward the ethical* », expression qu'il tire de Martha Nussbaum pour qualifier les études littéraires après l'affaire Paul de Man : « Despite the powerful challenge to ethical criticism by neo-Nietzschean literary theory, there has been recently what Martha Nussbaum has called "a marked turn toward the ethical". » « Malgré le défi puissant à la critique éthique par la théorie littéraire néo-nietzschéenne, a eu lieu récemment ce que Martha Nussbaum a appelé "un tournant en direction de l'éthique". » (David Parker, *Ethics, Theory and the Novel*, Cambridge University Press, 1994, p. 32; ma traduction.) La citation provident du livre *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (Oxford University Press, 1990) dans lequel elle situe ce changement de direction après l'affaire Paul de Man (1987-1988). Ledit « tournant éthique » sera maintes fois critiqué par Jacques Derrida qui s'en défendait à chaque fois qu'on le lui rappelait; voir notamment dans *Voyous* (2003) : « Je rappelle cela en passant, d'un tournemain, de façon algébrique et télégraphique, à seule fin de rappeler qu'il n'y a jamais eu, dans les années 1980 ou 1990, comme on le prétend parfois, de *political turn* ou de *ethical turn* de la "déconstruction" telle, du moins, que j'en fait l'expérience. La pensée du politique a toujours été une pensée de la différance et la pensée de la différance toujours aussi une pensée *du* politique, du contour et des limites du politique, singulièrement autour de l'énigme ou du *double bind* auto-

de Marx est paradoxalement le signe de ce phénomène, la fin des régimes communistes dans les pays de l'Est (un des éléments ayant incité Derrida à écrire *Spectres de Marx*), a contribué à la libéralisation de la circulation de la pensée. En russe, et dans les autres langues des pays anciennement sous régime communiste, les traductions se sont multipliées[543]. Cela a peut-être contribué à un phénomène semblable en chinois un peu plus tard au début des années 2000 – la langue arabe demeure encore assez peu traductrice de Derrida. Or, lorsqu'on reprend un autre type de mesure, non plus seulement quantitative mais en fonction d'un critère de « vitesse », une autre image de la réception apparaît. J'ai voulu vérifier les

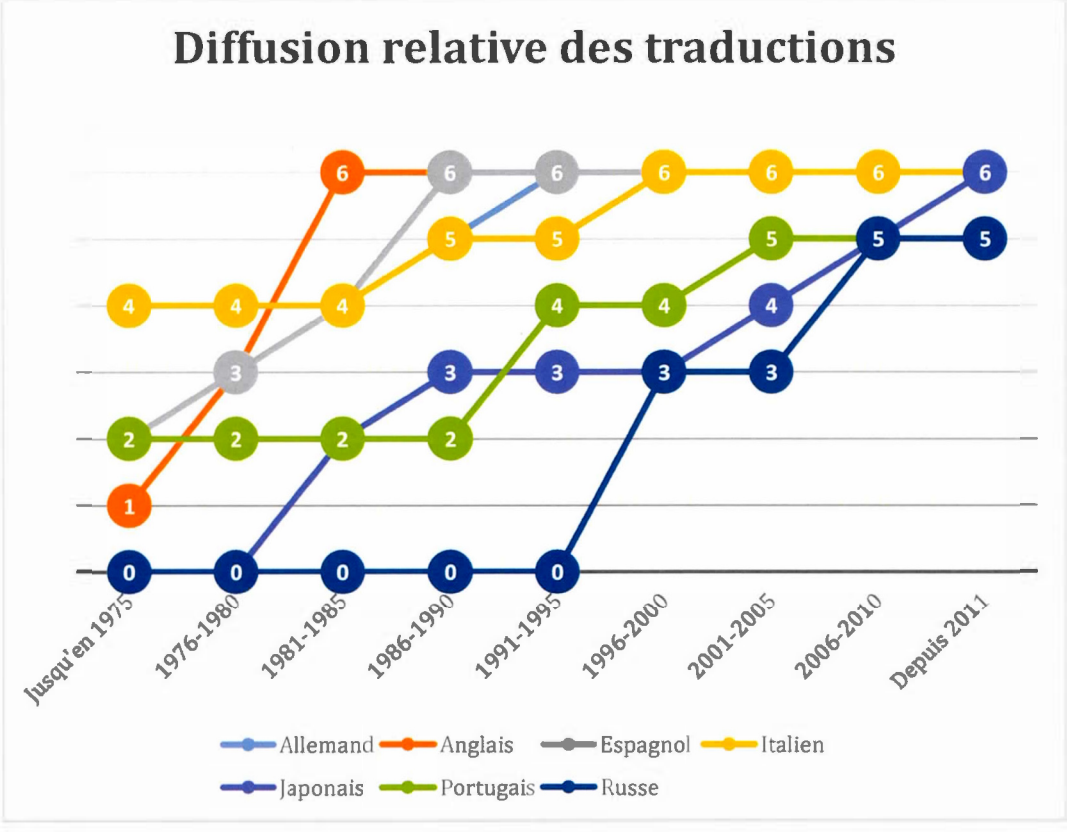
---

immunitaire du démocratique. » (*Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 64.) D'autres commentateurs ou commentatrices de Derrida se chargeront plutôt de trouver un autre moment pour ce tournant. Gayatri Spivak, par exemple, fait elle-même une distinction dans l'œuvre de Derrida qu'elle situe au début des années 1980, alors que les textes derridiens, selon elle, accorderaient une plus grande importance à la question de la responsabilité (*A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 425). Dans des cas comme celui-là, le « tournant » est toujours rétrospectif : on retourne dans l'œuvre de Derrida pour y retrouver et dater un moment de rupture. Ce que je veux montrer avec cette cartographie du syntagme « *ethical turn* » renvoie à ce que j'ai proposé plus tôt à propos des « slogans ». Fabriquer un slogan ne provient pas nécessairement d'une volonté, de la part des commentateurs et des commentatrices, de prétendre à une compréhension particulière de l'œuvre. Ces slogans sont des syntagmes détachés du discours sur lequel il est possible de prendre position, pour ou contre. Pour reprendre la belle expression de Barbara Cassin, mais qu'elle utilise dans un autre contexte, les slogans sont des *fixions* : ils fixent dans une unité énonciative un fond et une forme. Le fond d'une préoccupation pour un changement éthique en lien avec des auteurs comme Derrida était énoncé déjà chez Nussbaum; la forme « tournant éthique » était énoncée par Baker depuis, selon lui, son livre sur Kristeva, il voit ensuite le tournant chez des poètes, finalement, il l'attribue à la déconstruction. La *fixion* se forme définitivement dès que le syntagme peut être repris indépendamment du contexte de discussion de l'un et de l'autre, et cela arrive particulièrement lorsque l'auteur en cause, ici Jacques Derrida, le reprend pour le dénoncer. Chaque occurrence renforce l'« idée », qu'on en soit d'accord ou pas*.

* Une récente interprétation propose de voir le moment du tournant dans la « cinquième » définition susmentionnée de la déconstruction à partir de l'indéconstructibilité de la justice (voir Jacob Rogozinski, *Cryptes de Derrida*, Paris, Éditions Lignes, 2014, p. 140).

[543] À propos de la traduction de Derrida en russe, voir Nathalia Avtonomova, « Derrida en russe », *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, trad. Sonia Colpart, tome 127, nº 1, 2002. Pour le cas de Deleuze, que l'on peut rapprocher de l'appropriation politique actuelle de Derrida – une appropriation très souvent libérale –, on retrouve une description de l'expérience d'une de ses traductrices en bulgare dans Antoaneta Koleva [Антоанета Колева], « Translating – discovering or inventing? Deleuze and Guattari in Bulgaria(n) », *Trahir*, deuxième année, mai 2011.

moments où ont été traduits les six premières grands livres de Derrida (ceux de 1967 et de 1972). De manière cumulative, les données se présentent ainsi :



L'anglais est la première langue à atteindre la traduction complète des six livres de Derrida, mais elle n'est pas nécessairement la plus rapide au départ. Jusqu'en 1975, alors que l'anglais n'avait qu'un seul livre (*Speech and Phenomena* en 1973), deux traductions existaient en portugais, en espagnol et en allemand, et quatre en italien[544]. L'allemand et les langues romanes semblent avoir été plus « accueillantes » pour la pensée de Derrida au départ. Cet accueil rapide ne veut

[544] Pour les données, voir l'annexe B (1. Moments de traduction des livres de 1967 et 1972).

pas dire que la réception gardera le même rythme. J'ai mentionné dans le chapitre précédent qu'entre la publication des livres de Derrida de 1967 et leur traduction complète s'étaient écoulées onze années, et entre les livres de 1972 et leur traduction, dix années. En comparaison, en italien, les premiers livres seront traduits entièrement en quatre années seulement, mais cela prendra 25 ans pour traduire ceux de 1972. De manière un peu moins marquante, l'allemand (16 et 23 ans) et l'espagnol (22 et 17 ans) montrent des similitudes[545]. Le cas portugais m'intéresse car, malgré qu'elle ait été une langue très productive pour la traduction, un des premiers livres de Derrida, *La dissémination*, n'est toujours pas traduit. On peut faire l'hypothèse qu'une demande était forte au départ pour la pensée de Derrida et que cette demande s'est affaiblie. Dans au moins deux des contextes linguistiques, celui de l'Italie et ceux des pays lusophones (le Brésil et le Portugal), ces pays ont en commun d'avoir été des lieux féconds d'une des disciplines fortes des années 1970, la sémiologie, à partir de laquelle on pouvait percevoir la pensée derridienne comme une contribution (particulièrement *De la grammatologie* et *Positions*, mais aussi *La voix et le phénomène* et *La dissémination*). On se trouve ici dans un cas de traduction du *quoi* : Derrida n'est pas traduit pour *qui* il est, mais pour ce qu'il peut apporter à la discipline.

Le portugais m'est apparu particulièrement intéressant ici puisque Derrida, on le verra bientôt, sera traduit de manière très rapide au départ. Pourtant, les troisième et quatrième livres de la série 1967-1972 ne seront traduits qu'entre 1991 et 1995. Pour ce qui est des livres jugés généralement les plus importants, on pourrait dire qu'il y a un trou dans la réception. L'annexe B (3. et 4. Comparaison des traductions entre l'anglais et le portugais, 1967-1995, en deux

---

[545] L'annexe B (2. Rythme des traductions en italien, en allemand et en espagnol) donne les informations bibliographique à ce sujet.

parties) montre une comparaison entre les traductions anglaises et portugaises des principaux livres et articles de Derrida[546]. En portugais, il y a un ralentissement, sinon un arrêt vers la fin des années 1970 et au début des années 1980. Derrida recommencera à être traduit au courant des années 1990. Le Derrida de cette époque n'est plus celui des années 1970 : on ne traduit plus Derrida parce qu'il sert à une discipline, mais pour sa renommée mondiale. Paradoxalement, c'est peut-être l'étiquette « éthique et politique » du « tournant » perçu par les commentateurs et les commentatrices américaines de Derrida. C'est donc à partir de l'Amérique que peut alors s'envisager une mondialisation de la pensée derridienne dont la conséquence est l'accélération des traductions. Or, cette nouvelle donne dit aussi que l'on passe du *quoi* au *qui* : on recommence à traduire parce que Derrida *est* Derrida. Ce que j'envisage de faire à présent est de formuler quelques propositions sur ce phénomène de traduction mondialisée, cette fois de manière comparative, principalement entre l'anglais et le portugais, mais aussi dans une moindre mesure en abordant les cas du polonais et du finnois, et ce, à partir d'un seul indécidable : la « différance ».

2. La traduction et le commentaire de différance en polonais

Le premier cas que je discuterai est celui de la traduction en polonais de « différance »[547]. Malgré son rôle assez mineur au niveau de l'Europe, la scène

---

[546] On y retrouvera en rouge les « traductions » de l'anglais vers le français. La ligne pointillée représente une traduction de l'anglais vers le portugais.

[547] Je me baserai ici surtout sur les travaux d'Andrzej Marzec (« Différance Derridy. Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć », *Przekładaniec. Półrocznik Katedry UNESCO do Badań nad Przekładem i*

philosophique polonaise a produit plusieurs traductions de « différance ». Tour à tour, en opposition à « *różnica* » (« différence »), le public polonais aura pu lire en traduction les termes « *różnicość* »[548], « *różNICa* »[549], « *gra-na-zwłokę-o-różnicę* »[550] et surtout « *różnia* »[551] qui s'est imposé comme la traduction « normale » de différance[552]. Andrzej Marzec qui fait l'analyse de ces traductions hésite d'abord entre « *ružnica* » et « *rórznica* », deux orthographes (fautives) qui conservent la même prononciation que le mot normal pour « différence »

Komunikacją Międzykulturową UJ, nº 24, 2010, p. 263-280; traduit en anglais par Anna Kowalcze-Pawlik, « Derridian *Différance* : Is a spelling mistake translatable? », *Przekładaniec. A Journal of Literary Translation*, nº 24, 2010, p. 209-226). À cet égard, je tiens à remercier Dagmara Zawadzka pour son aide dans la lecture de la version originale polonaise de ce texte.

[548] Traduction de Bogdan Banasiak, ce « mot » parfois orthographié « *róż(ni(c)oś)ć* », inspiré de la poésie symboliste, est incompréhensible de prime abord, mais réussit à concaténer les termes « *różnić*» (le verbe « différer », notamment « dans le temps ») et « *różność* » (la « différence » au sens de la dissemblance ou de la distinction) et fait surgir deux nouveaux termes : « *nic* » (le « rien ») et « *coś* » (le « quelque chose ») (présent dans la préface « *Róż(ni(c)oś)ć* » à *O gramatologii*, Varsovie, Wydawnictwo, 1999).

[549] Traduction de Tadeusz Sławek dans ses textes sur Derrida. La différence inaudible puisqu'elle ne fait que mettre en capitales les trois lettres formant le « rien » (« *NIC* »).

[550] Traduction de Stanisław Cichowicz, dont l'objectif n'était pas de créer un nouveau mot mais de montrer les deux sens indécidables où « gra-na-zwłokę » vient marquer le temps différé avec le jeu (« gra »), pour la différence (« *o-różnicę* »), et le fait à la manière des termes heideggériens, connus du lectorat potentiel de Derrida.

[551] Traduction de Joanna Skoczylas. Il s'agit d'un déverbal provenant de « *różnić się* » (différer dans le temps) qui reproduit, par son apparence, les termes clés de la métaphysique comme « *jednia* » (unité) ou « *pełnia* » (totalité). On le retrouve dès 1978 dans un recueil de philosophie qui inclut la première traduction de « La différance » : « Różnia », dans *Drogi współczesnej filozofii* [Parcours de la philosophie contemporaine], éd. Marek J. Siemek, Varsovie, Czytelnik, 1978.

[552] Une autre « traduction » circule sur le web : traduite par Monika Adamczyk, la traduction de « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », « *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* » donne simplement le terme « *différence* » avec un « e », mais il s'agit peut-être d'une erreur de transcription (*Pamiętnik Literacki*, nº LXXVII, 1986, sans pagination).

(*różnica*)[553], mais finit par préférer le deuxième car, par l'inclusion du digraphe « rz », il montre la pluralité inhérente au corps/σῶμα en attente d'être revivifié :

> However, the silence and the tomb are not the only things hidden in the abysmal and dangerous *rz*, which is primarily a sign of decomposition. This singular, ambiguous, dismembering movement devoid of a fixed centre is the only possible dynamics of what is long dead and still. In the case of a corpse we never know what exactly moves inside it : this lack of knowledge ultimately becomes repulsive (abject) to the observer and fills him/her with disgust. In Polish the remains of an individual are always addressed in plural as *zwłoki*, which strongly underlines the ambivalence and indistinctiveness that we encounter at the time. It seems that the individual has to die so that the painfully hidden plurality and relationality could be brought to light again[554].
>
> Cependant, le silence et la tombe ne sont pas les seules choses cachées dans le *rz* abyssal et dangereux, lequel est primairement un signe de décomposition. Ce mouvement de démembrement singulier et ambigu, dépourvu de centre fixe, est la seule dynamique possible de ce qui est immobile et mort depuis longtemps. Dans le cas d'un cadavre, nous ne savons pas exactement ce qui remue à l'intérieur : ce manque de connaissance devient ultimement repoussant (abjecte) pour l'observateur et le remplit de dégoût. En polonais, les restes d'un individu sont toujours nommés au pluriel avec *zwłoki* [corps] ce qui souligne avec force l'ambivalence et l'indistinction que nous vivons au moment de l'observer. Il semble que l'individu doit mourir pour que la pluralité et la relationnalité douloureusement cachées puissent être ramenées à la lumière[555].

---

[553] Dans les deux cas, « *ružnica* » et « *rórznica* », il y a une toute petite différence orthographique, l'*o* accent aigu devenant un *u* dans le premier cas, le *z* point suscrit devenant le digraphe *rz* dans le second. Dans les deux cas, le polonais standard actuel ne fait pas de distinction phonologique entre les deux. L'*o* accent aigu est une ancienne variation d'un *o* long qui s'est refermé, alors que le digraphe *rz* représentait autrefois un *r* palatalisé, son aujourd'hui disparu du polonais, il représente désormais une palatale rétroflexe tout comme le *z* point suscrit.

[554] Andrzej Marzec, « Derridian *Différance* : Is a spelling mistake translatable? », trad. Anna Kowalcze-Pawlik, dans *Przekładaniec. A Journal of Literary Translation*, nº 24, 2010, p. 220.

[555] Ma traduction.

L'introduction d'un simple digraphe à l'intérieur d'un commentaire sur un mot dans la traduction permet à l'auteur de se réapproprier la pensée derridienne et même de la continuer au-delà du strict texte de « La différance ». Le titre de l'article original de Marzec est à cet égard évocateur : « *Différance* Derridy : Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć? », qu'on pourrait traduire approximativement par « La différance derridienne : une faute d'orthographe est-elle traduisible, [*tłumaczyć* – c'est la solution de la traductrice en anglais], et/ou explicable, interprétable, [*wytłumaczyć*]? ». En effet, *wytłumaczyć* signifie « expliquer », « interpréter », « commenter », mais aussi, pourquoi pas, « ajouter une note de bas de page », « écrire en marge » ou « en préface », etc., bref, ce qui déborde la forme finie du *tłumaczyć* (la traduction[556]), le paratexte autour du texte comme le *parergon* autour de l'œuvre[557]. L'ajout de la particule « wy » en surplus à « *tłumaczyć* » se donne à la fois comme un supplément inessentiel à l'essentialité du traduire, en commentant le mot dans son incorporation : *wytłumaczyć* (commenter, interpréter, expliquer) se nourrit du traduire. C'est dans ce tour typiquement polonais que je verrai dès à présent, l'un après l'autre, le cas du portugais, de l'anglais et du finnois.

---

[556] La racine slave du *tłumaczyć* s'entend encore, par exemple, en allemand qui l'avait importé du slave en forgeant le verbe *dolmetschen*, qui a fini par prendre le terme plus réduit d'« interpréter » (l'action de l'interprète lors d'une conférence, par exemple), notamment avec Schleiermacher. Le mot proto-slave **tъlmačь* serait lui-même issu du proto-turc **tilmaç* (d'origine incertaine). En français, cette racine à donner « truchement », mot rarement utilisé pour désigner la traduction, mais l'est surtout pour désigner un « moyen ».

[557] Je réfère ici à la discussion de Derrida sur l'entour de l'œuvre (*ergon*), voir *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.

3. Une différance se différant : le cas du portugais

Je commencerai mon enquête sur la traduction avec le portugais qui figure comme un exemple extrême dans le paysage de la traduction de différance. En effet, Paulo Ottoni, qui fut lui-même traducteur de Derrida, a recensé une dizaine de manières différentes de traduire « différance » dans les traductions en portugais (au Brésil et au Portugal) de Jacques Derrida, de 1968 à 1997[558]. Un tableau des différentes traductions est disponible en annexe[559]. Sachant que « différence » a pour équivalent portugais « diferença », on trouve en portugais « *diferença* » par Antônio Ramos Rosa en 1968[560], « *diferência* » par Maria Beatriz Marques Nizza da Silva en 1971[561], ainsi que par Miriam Schnaiderman et Renato Janine Ribeiro en 1973[562], et Joaquin Torres Costa et António M. Magalhães en 1991[563] tout comme Rogério Da Costa la même année[564], Lucy Magalhães en 1994[565], avec un ajout du mot « différance » par Maria José Semião et Carlos Aboim de Brito en

---

[558] Paulo Ottoni, « A traduzir : différance, diferância, diferência, diferança, diferença, difer-ença, diferensa, diferænça, differença, diferẽça, dipherença... » (2003); que j'ai traduit en français : « Traduire la différance en portugais », *Revue Trahir*, troisième année, novembre 2012.

[559] Voir l'annexe B (« 5. Tableau des traductions de "différance" en portugais »). On y trouvera en outre les références complètes des éditions.

[560] Dans « A estrutura, o signo et o jogo no discurso das ciências humanas », traduction de « Le signe, la structure et le jeu dans le discours des sciences humaines », publié originellement dans *L'écriture et la différence* en 1967.

[561] Dans *A escritura e a diferença*, traduction de *L'écriture et la différence*, 1967.

[562] Dans *Gramatologia*, traduction de *De la grammatologie*, 1967.

[563] Dans *Margens da filosofia*, traduction révisée pour le Brésil de *Marges – de la philosophie*, 1972.

[564] Dans *A farmácia de Platão*, traduction de « La Pharmacie de Platon », d'abord publié en 1968 dans *Tel Quel*, republié ensuite dans *La dissémination*, 1972.

[565] Dans *A voz e o fenômeno*, traduction au Brésil de *La voix et le phénomène*, 1967.

1996[566], « *diferância* » par Maria Margarida Correia Calvente Barahone en 1975[567], Joaquin Torres Costa et António M. Magalhães en 1986[568], « *diferança* » par Anamaria Skinner en 1994[569], « *diferensa* » par Nícia Adan Bonatti en 1995[570] et Anamaria Skinner en 1996[571], « *difer-ença* » par Fernanda Bernardo en 1995[572] et, finalement, « différance » par Carlos Leone en 1997[573]. Voici un tableau résumant plus systématiquement les différentes traductions :

Traduction	Années et lieux de publication
diferença	Brésil et Portugal (1968)
diferência	Brésil (1971, 1973, 1991, 1994) et Portugal (1996)
diferância	Portugal (1975, 1986)
diferança	Brésil (1994)
diferensa	Brésil (1995, 1996)
difer-ença	Portugal (1995)
différance	Portugal (1997)

[566] Dans *A voz e o fenómeno*, retraduction au Portugal de *La voix et le phénomène*, 1967.

[567] Dans *Posições*, traduction de *Positions*, 1972.

[568] Dans *Margens da filosofia*, traduction au Portugal de *Marges – de la philosophie*, 1972.

[569] Dans *Espectros de Marx*, traduction de *Spectres de Marx*, 1993.

[570] Dans *Salvo o nome*, traduction de *Sauf le nom*, 1993.

[571] Dans *Circonfissão*, traduction de « Circonfession », publié dans *Jacques Derrida* (avec Geoffrey Bennington), 1991.

[572] Dans *O outro cabo*, traduction de *L'autre cap*, 1991.

[573] Dans *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em filosofia*, traduction de *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, 1983.

Que peut-on constater de ces données? D'abord la grande diversité des traductions, s'étalant sur trente ans de traduction portugaise de Jacques Derrida. Deux anomalies peuvent retenir l'attention, d'abord la première traduction de différance en « diferença », c'est-à-dire la non-distinction de la différence entre « différence » et « différance », le traducteur Antônio Ramos Rosa écrira en note de bas de page (je traduis) : « *No original, différance.* » « Dans l'original, différance. » La deuxième anomalie qui devrait nous intéresser, la dernière traduction de la liste, est la non-traduction de différance en « différance ». Le traducteur, Carlos Leone, trente ans après la première « anomalie », écrira en note de bas de page (je traduis encore une fois) : « *Termo nuclear do jargão filosófico derridiano.* » « Terme central du jargon philosophique derridien. »

Entre ces deux cas extrêmes d'indifférenciation – le premier entre le « e » et le « a » de différ^{e}/$_{a}$nce, le deuxième, dans la non-traduction du français au portugais – se sont manifestées des traductions tout a fait originales et créatrices. Les premières traductions (*diferência* et *diferância*) ont eu pour stratégie de rendre l'aspect grammatical du mot français « différance », un déverbal obtenu à partir du verbe « différer » (par l'entremise du participe présent « différant »). Ici, au verbe portugais *diferir* (dont le gérondif est *diferindo*), on ajoutera la suffixe *-ência* (analogue au *-ance* français, tous deux originaires du *-antia* latin), tout comme on a pu construire *resistência* (résistance) de *resistir*, et *relevância* (relevance) de *relevar* (le « ê » ou le « â » dépendant de la finale du verbe). De plus, avec cette traduction, on a réussi à aller chercher le double sens du « différer » français puisque *diferir* peut aussi signifier « différer dans le temps »[574]. Toutefois, et c'est

[574] C'est tout l'enjeu d'une réappropriation philosophique du latin « differre » qui traduit *mal* le grec διαφέρειν (différer dans le sens de « ne pas être identique, être autre, discernable »); voir « La différance », *loc. cit.*, p. 8 : « On sait que le verbe "différer" (verbe latin *differre*) a deux sens qui semblent bien distincts; ils font l'objet, par exemple dans le Littré, de deux articles séparés. En ce sens, le *differre* latin n'est pas la traduction simple du *diapherein* grec et cela ne sera pas pour nous

important de le noter, « *diferência* » *sonne* aux oreilles lusophones comme une faute, puisque le mot n'existe pas du tout en portugais, et ne ressemble *oralement* en rien à la différence (*diferença*). L'introduction du « â » de « *diferância* » (qui ajoute une faute à la faute, un deuxième manquement à l'orthodoxie), est possible *oralement* parce que le portugais européen ne possède pas de paire phonologiquement distincte entre le « a » et le « e » lorsqu'ils sont nasalisés et toniques[575] (ce qui permet d'inclure le « a » que Derrida mentionnait explicitement dans « La différance »[576]).

---

sans conséquence, liant ce propos à une langue particulière et à une langue qui passe pour moins philosophique, moins originellement philosophique que l'autre. Car la distribution du sens dans le *diapherein* grec ne comporte pas l'un des deux motifs du *differre* latin, à savoir l'action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir le compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerai ici d'un mot dont je ne me suis jamais servi mais qu'on pourrait inscrire dans cette chaîne : la *temporisation*. »

[575] Notons au passage qu'il ne s'agit pas, de cette orthographe doublement fautive, d'une « correction » de traducteurs ou de traductrices sur d'autres, mais simplement d'une transposition entre deux régimes phonétiques distincts, au demeurant, bien connu dans l'ensemble du monde lusophone. Par exemple, on notera que ce sont les mêmes traducteurs de *Margens da filosofia*, Joaquin Torres Costa et António M. Magalhães, qui réintroduiront le « ê » de « *diferência* » au Brésil, et ce, après avoir traduit une première fois la différance en « *diferância* » au Portugal.

[576] Voir « La différance », *loc. cit.*, p. 3 : « Je parlerai donc de la lettre *a*, de cette lettre première qu'il a pu paraître nécessaire d'introduire, ici ou là, dans l'écriture du mot *différence*. » Et encore page 4 : « Or il se trouve, je dirais par le fait, que cette différence graphique (le *a* au lieu du *e*), cette différence marquée entre deux notations apparemment vocales, entre deux voyelles, reste purement graphique : elle s'écrit ou se lit, mais elle ne s'entend pas. [...] Elle se propose par une marque muette, par un monument tacite, je dirai même par une pyramide, songeant ainsi non seulement à la forme de la lettre lorsqu'elle s'imprime en majeur ou en majuscule, mais à tel texte de l'*Encyclopédie* de Hegel où le corps du signe est comparé à la Pyramide égyptienne. » Voir aussi Hegel, *La Philosophie de l'Esprit* (*L'Encyclopédie*), §§ 457-458 : « Cette unité, c'est-à-dire l'existence imagée du général, et la généralisation de l'image, arrive à sa réalisation par là que la représentation générale s'unit avec l'image, et qu'elle s'y unit, non de façon à amener un produit neutre, et, pour ainsi dire, chimique, mais de façon à s'affirmer dans l'image comme puissance substantielle qui la domine, à se soumettre l'image de façon à n'en faire qu'un élément accidentel, à y exister *comme l'âme existe dans son corps*, à y devenir pur soi, à s'y reproduire et à s'y manifester elle-même. » (G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, tome II, trad. Auguste Véra, Germer Baillière

Si « *diferência* » et « *diferância* » se remarquent par leur stratégie pour transposer un sens ou une exigence grammaticale de différance, d'autres traducteurs et traductrices choisiront des options plus formelles. Par exemple, on verra apparaître le mot « *diferança* » au Brésil en 1994 : ici, la traductrice a gardé le mot *diferença*, mais a substitué au « e » un « a » (qui toutefois s'entend). D'autres traductrices choisiront la voie de l'inaudible : « *diferensa* » qui substitue au « ç » un « s » homophone (au Brésil, dès 1995); ou encore « *difer-ença* », qui ne fait qu'ajouter un trait d'union au mot *diferença* (au Portugal, en 1995). Certes, ces derniers exemples restent imperceptibles lorsque prononcés, mais ils n'arrivent pas à introduire le fameux « a ». Il n'existe évidemment pas de traductions parfaites de « différance ». Au contraire, toutes ces imperfections deviennent pour les traducteurs et traductrices à venir un moteur pour de nouvelles trouvailles.

Ottoni mentionne d'autres cas qui seront suggérés lors d'un colloque à São Paulo en 1998, mais qui ne seront pas (ou n'ont pas encore été) effectivement appliqués dans une traduction : « *differença* » (redoublement du « f », inexistant en portugais), « *diferẽça* » (incluant un « e » avec un tilde, signe de la nasalisation en portugais) et « *dipherença* » (digraphe « ph » pour le son du « f », inexistant en portugais). Ottoni rapportera aussi la suggestion d'André Rangel Rios qui propose « *diferænça* » (au Brésil, en 2000), dans un texte éponyme[577]. Ces dernières traductions tentent à leur manière de reproduire l'indistinction orale et/ou l'inclusion de la lettre « a », soit en allant chercher des orthographes archaïques, mais compréhensible pour le lecteur lettré (« *differença* », « *dipherença* »), c'est

---

libraire-éditeur, 1869, § 457, p. 169; je souligne.) On pourra aussi voir « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel » dans *Marges – de la philosophie*, *op. cit.*, p. 79-127.

[577] André Rangel Rios, « A Diferænça » [2000], dans *Mediocridade e Ironia*, 2e édition, Rio de Janeiro : Edição Online, pp. 143-157.

aussi le cas de la ligature latine « æ », ou encore en créant une nouvelle orthographe par l'inclusion d'un signe original (c'est le cas de « *diferẽça* »[578]).

Plus encore, certaines d'entre elles réussissent à inclure ce qu'on pourrait nommer une *force* dans la traduction : les traducteurs et les traductrices n'arrivent-elles pas, par l'emploi d'un double « f » ou d'une ancienne orthographie, ou encore par l'utilisation d'une lettre étrangère (mais pas si étrangère au sol brésilien) à apporter quelque chose à la traduction? Un rappel du latin comme la langue qui a *mal traduit* le grec (le redoublement du « f »), ou encore un rappel de l'originel διαφέρειν grec (le « ph » du φ [*phî*] grec)? Ou encore, le très simple « difer-ença » ne rappelle-t-il pas la *temporisation* du graphème « différance »[579], à la fois en retardant la désinence *-ença* par rapport au « *difer* », et même en *espaçant* le mot en son cœur même? Le portugais nous permet d'apprécier les trouvailles parfois délurées de ses traducteurs et de ses traductrices, jusqu'à utiliser des lettres qui ne font même pas partie de l'alphabet portugais, mais qui demeurent toujours lisibles pour le lectorat lusophone. Tout cela se fait au risque de déplacer chez lui un peu de ses habitudes – cette « forainisation »[580] de la traduction, on pourrait aussi l'appeler sa *force* au sens

---

[578] La nasalisation des voyelles en portugais s'écrit soit par l'ajout d'un « m » ou d'un « n », c'est le cas du « en » de *diferença*, soit par l'ajout d'un tilde, qu'on ne retrouve en portugais que sur le « a » et le « o ». Le « ẽ » n'existe pas en portugais. Il s'agit d'un signe qu'on retrouve très rarement dans l'écriture des langues du monde; on peut toutefois noter que le guarani, une langue autochtone principalement parlée au Paraguay et au Brésil, l'utilise.

[579] Voir « La différance », *loc. cit.*, p. 8 : « Et nous verrons – plus tard – en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, "constitution originaire" du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendantale dans le langage qui est ici critiqué et déplacé. »

[580] En anglais, « *foreignization* ». La traduction française « forainisation » a été suggérée par un collègue, Simon Labrecque. Voir Simon Labrecque, « De la forainisation (à l'étrangéisation?) », *Trahir – le blog*, 15 juillet 2014, en ligne : <https://trahir.wordpress.com/2014/07/15/labrecque-forainisation/>. En collaboration avec Marie Charbonneau, Labrecque a traduit l'entrée « Domestication and foreinization » d'Outi Paloposki du *Handbook of Translation Studies* (dir. Yves

qu'elle va jusqu'à ébranler (solliciter) les fondations du texte traduit, non seulement dans l'éthique et l'esthétique de la lecture – comme le proposait Venuti suivant Schleiermacher, Meschonnic, Berman –, mais aussi peut-être dans l'originalité même du texte original.

Paulo Ottoni proposera pour sa part difer/nça, où la barre oblique représente la coupe dans l'écriture, le lieu où pourra se greffer la lettre « a ». La barre oblique représente aussi une blessure qui ne cicatrise pas (qu'Ottoni assimile à la tombe silencieuse de la différance, comme le proposait Derrida)[581]. Sur cette dissémination/prolifération de traductions de différance, il dira que c'est

> no corpo da língua, é a sua fonte de sobrevivência. Desse modo, na tentativa de se estabelecer o mesmo jogo – o *a* no lugar do *e* – *diferança, diferência, diferância, difer-ença...* passam a ser reguladas pela escritura derridiana que permite a disseminação de múltiplas opções, gerando, assim, o que considero efeitos de tradução da différance no jogo da desconstrução. Essa disseminação é um acontecimento que encena, de modo magistral, ao mesmo tempo, o próprio jogo da différance, (con)fundindo desconstrução e tradução, traduzindo e não traduzindo différance.
>
> dans le corps de la langue que se trouve leur source de survivance. Ainsi, dans la tentative de refaire le même jeu – un « a » à la place d'un « e » – *diferança, diferência, diferância, difer-ença...* sont régis par l'écriture derridienne qui permet la dissémination de multiples stratégies, produisant ainsi ce que je considère être des effets de traduction de la différance dans le jeu de la déconstruction. Cette dissémination est un événement qui met en scène, de manière magistrale, au même moment, le jeu propre à la

Gambier et Luc van Doorslaer, vol. 2, 2011) et a raconté son expérience dans un article : Simon Labrecque, « La forainisation. Faire l'épreuve du nom, passer l'Atlantique », *À l'épreuve*, nº 2, 2015, en ligne : <http://alepreuve.com/#!/forainisation-faire-lepreuve-du-nom-passer-latlantique/>.

581 Voir « La différance », *loc. cit.*, p. 4 : « Le *a* de la différence, donc, ne s'entend pas, il demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau : *oikesis*. Marquons ainsi, par anticipation, ce lieu, résidence familiale et tombeau du propre où se produit en différance *l'économie de la mort*. Cette pierre n'est pas loin, pourvu qu'on en sache déchiffrer la légende, de signaler la mort du dynaste. »

> différance*, (con)fondant déconstruction et traduction, à la fois en traduisant et en ne traduisant pas la différance[582].

Ce qu'on peut en comprendre, c'est que pour Ottoni la différance possède, à la fois comme mot et comme concept, sa propre capacité à (se) disséminer, à (se) traduire dans l'intraduisible, elle possède son propre principe de prolifération. On peut se demander, à la lecture d'Ottoni, si le graphème « différance » possède toujours, partout, cette capacité à différer de lui-même, et si le constat qu'Ottoni fait de la traduction en portugais de « différance » peut s'appliquer à une autre langue, ou même à toutes les langues, fort nombreuses, dans lesquelles Jacques Derrida fut traduit. C'est ce qu'il s'agira de voir avec l'anglais.

4. La différance en anglais : un refus institutionnalisé de la différance

Se questionner sur la traduction anglaise de Derrida n'est pas nouveau. Déjà au Colloque de Cerisy sur les « Fins de l'hommes », premier grand colloque international sur Jacques Derrida en 1980[583], on questionnait le travail de traduction à l'œuvre dans la réception de Derrida :

> Tout peut être réapproprié, récupéré – c'est-à-dire traduit avec une perte de force ou d'énergie. On court toujours le risque de réinstaller la tour de Babel

---

[582] Traduction française tirée de « Traduire la différance en portugais » de Paulo Ottoni, publié dans *Trahir*, novembre 2012.

[583] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (dir.), *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980, Paris : Éditions Galilée, 1981.

> (ou une autre) – même la déconstruction (traduite d'une certaine manière) s'érige en tour. Rien n'y échappe simplement; aucune stratégie n'est pure; aucune n'existe tout à fait hors des intérêts de l'État ou de l'institution. La force n'est jamais pure mais toujours en situation, toujours stratégique. La traduction, « à partir de Derrida », doit être en droit et en fait la fin du confort – mais cela aussi peut facilement devenir confortable, passif[584].

La langue anglaise et le monde philosophique anglo-saxon se donnent comme des exemples incontournables pour comprendre Jacques Derrida. Une autre raison devrait inciter à privilégier la langue anglaise dans une étude sur les traductions de Derrida. Dans une perspective sociologique, l'anglais doit être compris comme la langue dominante du champ de la philosophie contemporaine. Plusieurs traducteurs et traductrices de langues moins centrales dans le domaine philosophique découvriront souvent les auteurs qu'elles traduiront à partir de l'anglais – et bien souvent, c'est à partir de l'anglais (parfois partiellement) qu'elles traduiront Derrida ou d'autres dans leur langue maternelle[585]. Ainsi donc, pour reprendre le problème de la traduction de « différance », à la lumière de ce que j'en ai dit quant aux traductions portugaises, il serait possible de vérifier comment, pour leur part, les traducteurs et traductrices en anglais ont traduit le graphème, et il ne sera pas très difficile d'en décrire les stratégies : je n'ai pas cru bon de produire un tableau, tout simplement parce que, des versions consultées,

---

[584] Conclusion du séminaire « Traductions », dirigé par David Carroll, au Colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980, dans *Les Fins de l'homme, op. cit.*, p. 289.

[585] En traductologie, ce phénomène se nomme « *relay translation* », qu'on pourrait traduire en « traduction en relais » (ou « traduction en relève », pour reprendre l'expression derridienne). Ce type de traduction demeure toutefois assez difficile à étudier dans le domaine des sciences humaines et sociales, parce que peu de gens sont prêts à admettre la non-compréhension totale de la langue de départ. Dans d'autres milieux, pourtant, le passage par une langue « intermédiaire » est la norme, et ce qu'on nomme la localisation pourrait être l'exemple paradigmatique de cette situation.

aucune tentative de traduire « différance » n'a été faite[586]. Le graphème ne semble pas suggérer la possibilité pour les traducteurs et traductrices de le traduire, même pas dans les notes de bas de page. Tout le contraire, donc, du portugais et du polonais. Pourrait-on expliquer cela par le régime éditorial américain? C'est peu probable, par son nombre assez élevé de traducteurs et de traductrices provenant de divers milieux, par ses lieux de publication et ses maisons d'édition diversifiés, ainsi que par son rapport peu hiérarchisé avec son ancienne métropole, les États-Unis (avec le Royaume Uni) sont comparables au Brésil (avec le Portugal)[587].

Or, au-delà du constat de la non-traduction de « différance », c'est surtout la certitude exprimée par les traducteurs et les traductrices de *ne pas avoir* à

---

[586] Une seule occurrence différente a été repéré, dans la première traduction de « Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences » (traduction par Richard Macksey, dans Rochard Macksey et Eugenio Donato (dir.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy*, Baltimore MD : Johns Hopkins University Press, 1970, pp. 247-272; il s'agit de la traduction de « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », conférence prononcée à l'Université Johns Hopkins le 21 octobre 1966 dans le cadre du colloque international *Les langages critiques et les sciences de l'homme*, organisé par Peter Macksey et Eugenio Donato, et publié dans *L'écriture et la différence* (1967)). Cette occurrence est « différence » (avec un « e ») : « [...] and in the second, because we must first try to conceive of the common ground, and the différence of this irreducible difference. » (*loc. cit.*, p. 265); en français : « Ensuite parce qu'il faut essayer d'abord de penser le sol commun, et la *différance* de cette différence irréductible. » (Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, 1967, p. 428) Il convient peut-être de classer cette anomalie dans la catégorie des coquilles typographiques. En effet, le traducteur indique bien en note de bas de page que le mot provient « from *différer*, in the sense of "to postpone," "put off," "defer" » (*loc. cit.*, p. 265). Sachant que le texte a été révisé par Derrida lui-même, on peut penser que l'erreur a été commise par une *proof-reader* un peu trop confiante. Il est toutefois intéressant de noter que l'arrivée du graphème en terres américaines s'est faite, comme le traduira plus tard Alan Bass, comme « a kind of gross spelling mistake » (*Margins of philosophy*, *op. cit.*, p. 3) Les autres traductions consultées ne montraient aucune différence, il s'agissait d'un transfert direct du mot français « différance » (parfois avec l'accent, parfois en italique).

[587] Rien à voir, donc, avec le rapport colonial dans lequel le monde philosophique québécois se perçoit vis-à-vis de la France ou même de la toute puissance des maisons d'édition parisiennes dans le domaine de la philosophie vis-à-vis du reste de la France et du monde francophone.

traduire ce mot qui étonne. Par exemple, Alan Bass, dont les traductions configureront celles qui seront faites à sa suite, écrira, dans l'introduction du traducteur à *Writing and Difference*, dans un paragraphe dédié aux « *Derrida's terms* » :

> Wherever Derrida uses *différance* as a neologism I have left it untranslated. Its meanings are too multiple to be explained here fully, but we may note briefly that the word combines in neither the active nor the passive voice the coincidence of meanings in the verb *différer* : to differ (in space) and to defer (to put off in time, to postpone presence). Thus, it does not function simply either as *différence* (difference) or as *différance* in the usual sense (deferral), and plays on both meanings at once[588].
>
> À chaque fois que Derrida utilise « différance » comme néologisme, je l'ai laissé non-traduit. Ses significations sont trop multiples pour être expliquées ici entièrement, mais nous pouvons noter brièvement que le mot conjugue, ni dans la voix active ni dans la voix passive, la coïncidence des significations du verbe « différer » : différer dans l'espace (*to differ*) et différer dans le temps (*to defer*). Ainsi, il ne fonctionne simplement ni comme « différence » ni comme « différance » dans le sens habituel de l'anglais *deferral*, et joue sur les deux en même temps[589].

C'est donc très consciemment que les traducteurs et traductrices ne *traduisent* pas « différance », mais au contraire le transfèrent dans leur propre langue. Ici, Bass, comme beaucoup d'autres, un peu à la manière de *to broach* et *to breach* chez Gayatri Spivak, useront des verbes *to defer* et *to differ* graphiquement proches, pour expliquer le sens de la différance.

---

[588] Alan Bass, « Translator's introduction », dans Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago IL : University of Chicago Press, 1978, p. xvi.

[589] Ma traduction (adaptation).

L'étymologie compliquée de *differ* et *defer* (deux verbes provenant originellement du latin, à partir tous deux de l'ancien français[590]) est particulièrement intéressante pour comprendre la division de la signification en deux verbes. *To differ* comme « différer » vient du latin *differre*, lequel signifie, comme en français, à la fois la différence dans l'espace et dans le temps. Le verbe anglais n'a gardé que le sens de différence dans l'espace, il ne possède pas le sens du « différer dans le temps », sens qui a été transféré à un autre verbe, graphiquement proche, mais étymologiquement éloigné : *deferre*. *To defer*, donc, dans sa signification, vient aussi du latin *differre*, mais a pris la forme du *deferre* latin (affixe *de-* apposé au *ferre*, porter, supporter), qui donnera en français « déférer », signifiant originellement en latin « porter d'un lieu élevé dans un autre plus bas » (en parlant d'un objet), et ensuite « porter une lettre » (la correspondance), « porter au marché, exposé en vente, vendre », « soumettre une affaire au peuple, au conseil de guerre », et « porter plainte, porter plainte en justice » (cette dernière acception restera en français dans le sens de « déférer au tribunal », c'est-à-dire « traduire devant la justice »). Le sens actuel de *defer* provient donc d'un quiproquo duquel le sens « originaire » latin – sens *confus*, sens né d'une *confusion* – a été « confondu » (vaudrait mieux parler d'une *dé-fusion*) par une nouvelle distinction entre *differ* et *defer*. Bref, une *portée* du sens – un transport ou une transportation du sens, une dé-portation en traduction, etc. – au-delà du *signe*.

Le latin fait figure d'extraordinaire langue de « genèse » pour la philosophie, non pas par force de distinction, mais par force de confusion – *(con)fundindo*, écrivait

---

[590] L'anglais est une langue germanique unique dans son genre : 30 % de son vocabulaire provient directement du français, 30 % supplémentaire vient du latin. La conquête de l'Angleterre par Guillaume de Normandie au XI[e] siècle établira l'anglo-normand (variante dialectale de l'ancien français) à la cour et dans le système de justice. Le « français » de l'époque est donc la langue de la Couronne d'Angleterre, c'est une langue de pouvoir (nous reviendrons plus bas sur ce que peut signifier une « langue de pouvoir »).

Ottoni –, laquelle est, ou devrait être, le sens du « babel » hébreu[591]. Le latin, nouvelle Babel, confond le sens des mots, et diffère les langues en elles, entre elles. On comprend donc le problème de l'anglais qui, linguistiquement, n'arrive pas à reprendre le sens de « différer dans le temps » de la différance, et choisit la solution *facile* de la non-traduction. Mais le problème de cette non-traduction est peut-être plus profond, car il s'agit ici moins d'une non-traduction que d'un oubli de la question de la traduction, c'est-à-dire que la traduction de l'indécidable ne devient même plus un problème, dans la mesure où la solution trouvée est simplement de remettre le mot tel quel, parfois en enlevant l'accent, parfois en le mettant en italique, parfois en lui mettant une majuscule.

Plus encore que le simple problème linguistique, c'est l'idéologie qui sous-tend sa non-traduction, celle qui se trouve exprimée dans les normes sociales de la discipline qu'est la philosophie, pour laquelle une vérité du texte est toujours associée à son caractère authentique. Un « concept » est toujours associé à un nom d'auteur, le premier donnant au deuxième un produit échangeable dans le marché philosophique, le deuxième donnant au premier une garantie sur sa valeur et son appellation d'origine contrôlée. Sémiotiquement, pourtant, « différance », comme « signifiant », au sens vulgaire d'un mot écrit tel quel, a une certaine valeur, car il apparaît pour ainsi dire « étranger » aux lecteurs anglophones – étranger, certes, mais pas trop. Kathleen Davis, par exemple, voit dans la différence entre les deux versions anglaises de « La différance », traduit d'abord par David Allison, ensuite par Alan Bass, une certaine forainisation, parce que le premier transcrit la

[591] Voir le texte « Des tours de Babel » (dans *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, p. 203-235), où Derrida se réfère à la traduction littérale de la Bible de Chouraqui, traduction dans laquelle « Babel » (nom propre, mais aussi nom commun signifiant « confusion ») a été traduite par « Babel, Confusion », confusion hébraïque donc entre le nom commun et le nom propre, reproduite par Chouraqui. Je suggérerais que c'est ce processus de (dé-) confusion qui est à l'œuvre avec les (non-) traductions anglaises de « différance ».

différance sans accent sur le « e », alors que le deuxième lui redonne son accent[592]. On peut quand même questionner l'efficace de cette forainisation : a-t-on vraiment là un effet d'étrangeté comme le proposait déjà Friedrich D. E. Schleiermacher[593], ou plus tard Antoine Berman[594] ou Lawrence Venuti[595]? Trouve-t-on là véritablement le caractère étranger d'un discours, dans la mesure où si c'était tellement étranger (et que ce caractère puisse remettre en question l'ethnocentrisme d'une culture traductive, comme le souhaitait Berman ou Venuti), celle-ci n'aurait pas eu de suite nécessaire, alors que dans le cas de Derrida, *toutes* les « traductions » suivent la première non-traduction. Au contraire, ce caractère étranger semble plutôt relever de quelque chose comme une préciosité du langage d'un petit groupe restreint d'intellectuels, en gros, un jargon[596]. D'ailleurs, le préfacier du premier livre de Derrida traduit en anglais, *Speech and Phenomena* en 1973, avertit le lecteur à propos de ce jargon :

> I would not expect [philosophers in the analytic tradition] to read the present work without frequent discomfort and occasional dismay. There are two aspects of the present work that contribute to such discomfort. One is Derrida's style. The work is full of metaphors, of plays upon words that often do not survive the translation, of florid language that sometimes leaves one

---

[592] Voir Kathleen Davis, *Deconstruction and Translation, op. cit.*, p. 78.

[593] Avec la traduction « du-lecteur-vers-l'auteur », dans *Des différentes méthodes du traduire*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

[594] Particulièrement dans *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, avec les notions de « décentrement » et d'« éthique » en traduction.

[595] Particulièrement dans *The Translator's Invisibility : A History of Translation*, New York, Routledge, 1995, avec la notion de « forainisation » (*"foreignization"*).

[596] Comme le disait, du côté du Portugal, Carlos Leone, le traducteur de *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em filosofia* (1997).

> mystified as to Derrida's intent, and of verbal contradictions or absurdities [...][597].
>
> Je ne m'attendrais pas [des philosophes de traduction analytique] de lire le présent ouvrage sans de fréquents inconforts et d'occasionnelles consternations. Il y a deux aspects du présent ouvrage qui contribuent à un tel inconfort. Le premier est le style de Derrida. L'ouvrage est rempli de métaphores, de jeux de mots qui souvent ne survivent pas à la traduction, d'un langage fleuri qui parfois nous laisse mystifiés comme le voulait Derrida, et de contradictions et d'absurdités verbeuses[598].

Ce dont le préfacier s'excuse en 1973, le jargon derridien, sera pourtant ce qui sera la caractéristique de Derrida, et probablement sa force d'attraction aux États-Unis – ses métaphores, ses jeux de mots, son langage ornementé –, ce jargon qui aura, par ailleurs une formidable histoire puisque la différance n'aura de cesse d'être reprise dans le monde académique[599, 600] . Par ailleurs, cette définition du quasi-concept, que je refusais de donner en introduction à ce chapitre, sera fort nombreuse : pas un seul glossaire, que ce soit sur Derrida, sur le postmodernisme ou sur le poststructuralisme, ne manquera de définir, avec bien peu de différence, le graphème « différance ». Cette non-traduction aurait-elle pu permettre une

---

[597] Newton Garver, préface à *Speech and Phenomena, op. cit.*, 1973, p. xxvi.

[598] Ma traduction.

[599] L'usage de « différance » dans des études allant de des études cinématographiques aux études féministes, en passant par l'architecture, demeure toutefois mitigé. Très souvent, le terme « différance » sera compris comme pierre d'assise d'une réflexion plus large sur le « postmodernisme ». Pour une critique, et un exemple d'usage dans les relations internationales, voir Maxime Plante, « Vers une responsabilité herméneutique de la différance », *Trahir*, 2e année, septembre 2011.

[600] Il y aura aussi des usages de différance en dehors des limites de l'académie. Il existe un Café Différance sur l'avenue Viger à Montréal. François Cusset aurait également vu des t-shirts « Vive la différance! » en vente dans les boutiques sur les campus des universités américaines dans les années 1990.

translation plus grande, un transfert plus rapide dans le monde académique et non-académique?[601]

Ce maniérisme langagier diagnostiqué par Garver ne sera donc pas un obstacle à la diffusion intellectuelle aux États-Unis, mais au contraire contribuera à sa réappropriation, son assimilation, sa digestion américaine[602]. Ces petits mots

---

[601] En fixant rapidement une équivalence formelle avec l'emprunt « différance », la question de sa traduction est évitée et le problème de son transport conceptuel amoindri.

[602] Le présent chapitre ne pourra pas fournir une comparaison satisfaisante de l'usage de « jargon » dans l'économie de la réception d'un auteur, mais pour une recherche future, il faudrait sans doute se pencher sur le jargon hyperbolique, devenu « sabir » selon certains, qui a lieu actuellement dans la traduction et la réception en France de Heidegger, commandée par les éditions Gallimard sous la direction de François Fédier. La plupart des critiques de sa dernière traduction (*Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2013, traduction de *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*) sont d'avis que le langage devient de plus en plus obscur et abscons, allant même à l'encontre des traductions antérieures de Heidegger produites par le même groupe. On remarque notamment que « *Ereignis* » (qui signifie simplement « événement » en allemand, mais qui possède la racine du « *eigen* », « propre » au sens d'une « propriété » ou d'une « appropriation ») était déjà traduit dans le milieu heideggérien par « événement appropriant » ou « événement d'appropriation ». Michel Cluot, dans *Slate* et *Nonfiction.fr* commente : « Malheureusement, tout le reste de l'ouvrage est à l'avenant (sans mauvais jeu de mots), prenant systématiquement le contrepied du bon sens et de l'usage établi en matière d'interprétation de la philosophie de Heidegger en France depuis des décennies, multipliant les barbarismes, les archaïsmes et les néologismes les plus disgracieux et les plus abscons. Il n'est pas une seule page que l'on puisse lire sans sursauter et sans s'indigner. La liste des monstruosités pouvant figurer dans ce qu'il faut bien appeler un musée des horreurs serait longue. Citons, au hasard : *allégir, allégie, nullition, nuller, retiraison, ouverteté, deifiement, fondamentation, abîmement, abandonnement, util* [déjà présent dans la traduction d'*Être et temps* par Vezin – RL], *dignefier, jointoiement, secouement, étance*, etc. » (Michel Cluot, « C'est Heidegger qu'on assassine », *Nonfiction.fr*, 19 mars 2014, repris dans *Slate* sous le titre « La traduction assassine de Heidegger », 23 mars 2014) Dans sa critique publiée dans *Libération*, Robert Maggiori compare les autres traductions du titre du livre : « [L]e titre attire et déconcerte. [...] Depuis longtemps les heideggeriens de France et de Navarre désignent cet ouvrage comme l'ouvrage sur l'*Ereignis*, sur l'*événement*. Muer *événement* en *avenance*, est-ce considérer qu'à l'étranger, où on garde *événement*, on ne comprend rien à Heidegger? Friedrich-Wilhelm von Herrmann, l'assistant privé de Heidegger, avec qui le maître a élaboré le plan de l'édition intégrale des œuvres, et qui postface l'édition française, a aussi dirigé, avec le philosophe Franco Volpi, l'édition italienne (Adelphi, 2007), et accepté *evento*, événement : *Contributi alla filosofia. Dall'Evento*. L'édition espagnole a été publiée (Biblos, 2006) sous le titre *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. L'édition anglaise de 1999 (Parvis Emad et Kennedy Maly, Indiana University Press) avait propose : *Contributions to Philosophy. From Enowning*, mais le rejet du néologisme (de *own*, proper) a été si fort que l'éditeur n'a pas entendu trois ans pour confier à Daniela Vallega-Neu et Richard Rojcewicz une nouvelle

français, comme « différance », bien repérables dans le texte anglais peuvent néanmoins être interprétés comme une répétition du style dans le mot à mot, un calque, mieux un emprunt du français par la non-traduction, et une reproduction, plutôt qu'une production véritablement américaine. Les traducteurs et les traductrices n'ont-elles pas manqué le fin fond du graphème qui jouait lui-même avec la traduction et, surtout, le langage institutionnel? En effet, Derrida disait du « a » de la différance, qu'elle était « une sorte de grosse faute d'orthographe » (ce qu'Alan Bass traduira par : « a kind of gross spelling mistake »[603]), ou encore comme un « manquement à l'orthodoxie réglant une écriture, à la loi réglant l'écrit et le contenant en sa bienséance »[604]. Les traducteurs et les traductrices n'ont-elles pas manqué, par la non-traduction du terme, la possibilité même qu'offrait la différance, à savoir, à tout le moins, la possibilité d'actualiser une virtualité réelle contenue dans le terme, celle-là même qui était utilisée par Derrida, dans son rapport au français? N'ont-elles pas *sacralisé* le mot, le rendant « intouchable »? Je tenterai dans la prochaine section de questionner les

---

traduction, qui fait revenir *événement* : *Contributions to Philosophy. Of the Event.* Il est vrai que *événement* ne rend pas tout à fait *Ereignis* : mais une note de bas de page eût suffi à le dire, à proposer tous les néologismes qui pourraient s'approcher du terme allemand, pour ne retenir dans le corps du texte, le lecteur étant averti, que *événement.* » (Robert Maggiori, « La "forêt obscure" de Heidegger », *Libération*, 6 novembre 2013) Une analyse plus approfondie nous permettrait de comprendre le double effet d'étrangéisation ou de forainisation du groupe de traduction de Heidegger qui s'est formé autour de François Fédier, à savoir par rapport à l'histoire de la traduction française de Heidegger, mais aussi par rapport à l'industrie traductionnelle à l'œuvre à travers le monde à partir de la *Gesamtausgabe* allemande. À lire les critiques des traductions française de Heidegger, une question reste sans réponse : si on s'accorde sur la nécessité d'une création dans la langue pour rendre adéquatement l'écriture heideggérienne, et donc d'une certaine *forainisation* ou *étrangéisation* du texte, à quel moment l'économie de cette création devient-elle *trop foraine/étrangère*?

[603] Jacques Derrida, « La différance », *loc. cit.*, p. 3.

[604] *Ibid.*

conséquences, si ma conclusion est avérée, de cette sacralisation des mots dans la réception de Derrida et, au-delà, de sa re-traduction mondialisée.

5. Mondialatinisation de la traduction de Derrida

Il est peut-être utile de se tourner vers Derrida pour comprendre ce phénomène, avec la notion de « mondialatinisation ». Dans *Foi et savoir*[605], une conférence donnée à Capri en Italie en 1996 dans le cadre d'un colloque sur la religion, Derrida dira du mot de « religion », qu'il est pris dans une *mondialatinisation* : « *Mondialatinisation* (essentiellement chrétienne, bien sûr), ce mot nomme un événement unique au regard duquel un métalangage paraît inaccessible, alors qu'il reste ici, pourtant de première nécessité. »[606] *Mondialatinisation* comme latinisation du monde, le phénomène, au-delà du problème religieux, affecte toutes les sphères du langage, jusqu'à la relation entre ces sphères : mais sans doute est-ce une réponse trop facile, elle *est* la réponse trop facile du *religio* intraduisible, celle d'une certaine communauté qui se voudrait *immune* ou *indemne* :

> L'« immun » (*immunis*) est affranchi des charges, du service, des impôts, des obligations (*munus*, racine du commun de la communauté). [...] C'est dans le domaine de la biologie que le lexique de l'immunité a déployé son autorité. La réaction immunitaire protège l'*indemnité* du corps propre en produisant des anticorps contre des antigènes étrangers. Quant au processus d'auto-

[605] Jacques Derrida, *Foi et savoir*. Suivi de *Le Siècle et le pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

[606] *Ibid.*, p. 48

> immunisation, qui nous intéresse tout particulièrement ici, il consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires, comme le phénomène de ces anticorps s'étend à une zone étendue de la pathologie et qu'on recourt de plus en plus à des vertus *positives* des immuno-dépresseurs destinées à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la tolérance de certaines greffes d'organes, nous nous autoriserons de cet élargissement et parlerons d'une sorte de logique générale de l'*auto-immunisation*[607].

Qu'en est-il de cette mondialatinisation – dont Derrida rappelle que l'idiome, aujourd'hui, est l'anglais[608] –, de cette mondialatinisation peut-être commencée dans ce corps américain (source de maladie comme source de guérison), malgré ou avec la complicité de sa greffe française en terres allochtones? Derrida continue :

> Communauté comme *com-mune auto-immunité* : nulle communauté qui n'entretienne sa propre auto-immunité au principe d'autodestruction sacrificiel ruinant le principe de protection de soi (du maintien de l'intégrité intacte de soi), et cela en vue de quelque sur-vie invisible et spectrale[609].

Mais une telle *mondialatinisation*, rappelle Derrida, sécrète elle-même son mouvement contraire :

> Nous sommes là dans un espace où toute auto-protection de l'indemne, du sain(t) et sauf, du sacré (*heilig, holy*) doit se protéger contre sa propre

---

[607] *Ibid.*, p. 67-68, note 23.

[608] *Ibid.*, p. 66 : « Au-delà de l'Europe, à travers les mêmes schèmes et la même culture juridico-théologico-politique, il s'agirait d'imposer, au nom de la paix, une *mondialatinisation*. Celle-ci devient désormais européo-anglo-*américaine* dans son idiome. »

[609] *Ibid.*, p. 79.

> protection, sa propre police, son propre pouvoir de rejet, son propre tout court, c'est-à-dire contre sa propre immunité[610].

L'immun, ou l'immunité – mais aussi le sain(t) –, c'est bien l'image qui ressort de la recension des non-traductions du graphème « différance », comme si l'Amérique s'était injectée un peu d'étrangeté pour pouvoir se garder de l'étranger, comme on s'injecte un vaccin qui n'est autre qu'une quantité minime du virus dont on essaie de se garder. L'Amérique peut-elle sécréter son propre remède, ou en tout cas, peut-on encore faire advenir cette contre-auto-immunité à cette communauté qui ne possède pas moins « cette pulsion de mort qui travaille en silence toute communauté, toute *auto-co-immunité*, et en vérité la constitue comme telle, dans son itérabilité, son héritage, sa tradition spectrale »[611]. L'auto-immunité anglophone – à travers le primat de l'intraduisible – ne peut se supporter elle-même et même si l'exemple de la non-traduction de « différance » semble peu important, il ne va pas sans entamer la douce tranquillité des traducteurs et des traductrices qui ne rêvent que d'une chose : retraduire entièrement, avec ses normes d'unification, l'œuvre complète de Derrida[612]. En bref, c'est le fantasme d'une authenticité, d'un rapport *vrai* avec les concepts derridiens, entre la langue de Derrida et la langue de la traduction.

Cette *mondialatinisation* en cours ressemble fort à ce que Nietzsche disait à son époque à propos de la traduction (un des seuls passages dans son œuvre où la

---

[610] *Ibid.*, p. 67.

[611] *Ibid.*, p. 79.

[612] Entendu lors d'un colloque sur la traduction américaine de Derrida : un des problèmes identifiés par de très influents derridiens américains était que les traductions de Derrida en anglais étaient déjà *trop* diverses – trop de traducteurs et de traductrices différentes, trop de maisons d'édition, avec leurs « droits d'auteur ».

question de la traduction est abordée), l'aphorisme 83 du deuxième livre du *Gai Savoir* où il définit le mouvement de la traduction chez les Romains comme mouvement impérialiste, à l'œuvre dans le latin, de Cicéron et saint Jérôme, à Leonardo Bruni qui en donnera définitivement le nom, *traductio* :

> On peut apprécier le degré de sens historique que possède une époque à la manière dont cette époque effectue des *traductions* et cherche à s'incorporer des époques et des livres passés. Les Français de Corneille, et ceux de la Révolution encore, s'emparèrent de l'Antiquité romaine d'une manière dont nous n'aurions plus le courage aujourd'hui – grâce à notre sens historique supérieur. Et l'Antiquité romaine elle-même : avec quelle énergie et quelle naïveté à la fois elle fit main basse sur tout ce qu'il y avait de bon et d'élevé dans l'Antiquité grecque plus antique! Comme ils traduisaient en faisant entrer dans le présent romain! Comme ils secouaient, de propos délibéré et avec insouciance, la poussière recouvrant les ailes du papillon instant! [...] Ils ignoraient la jouissance du sens historique; le passé et l'étranger les faisaient souffrir, et éveillaient chez eux, en tant que Romains, l'envie d'une conquête romaine. Et en effet, on se livrait à une conquête lorsqu'on traduisait, – et pas seulement en laissant de côté l'élément historique : non, on ajoutait l'allusion au présent, on rayait avant tout le nom du poète pour le remplacer par le sien – sans avoir le sentiment de commettre un vol, mais au contraire, avec la totale bonne conscience de l'*imperium romanum*[613].

Cette mondialatinisation en cours, ou *imperium americanum*, n'est pas moins ce qui se passe *actuellement* dans la traduction de Derrida, en anglais et dans d'autres langues, avec toujours le même rapport compliqué à l'histoire. Elle réussit l'immunisation mais aussi l'oubli de cette promesse donnée par la traduction, mentionnée par Derrida dans « Des tours de Babel », commentant « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, la promesse de la « perpétuelle

---

[613] Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. Patrick Wotling, Livre II, § 83, Paris, Flammarion, 1997, pp. 130-131.

reviviscence », celle à la fois du texte mais aussi de la langue traduisante, dans l'idiome pure qui les lie par l'acte même de la traduction :

> La traduction promet un royaume à la réconciliation des langues. Cette promesse, événement proprement symbolique ajointant, accouplant, mariant deux langues comme les deux parties d'un tout plus grand, en appelle à une langue de la vérité (*Sprache der Wahrheit*). Non pas à une langue vraie, adéquate à quelque contenu extérieur, mais à une vraie langue, à une langue dont la vérité ne serait référée qu'à elle-même. Il s'agirait de la vérité comme authenticité, vérité d'acte ou d'événement qui appartiendrait à l'original plutôt qu'à la traduction, même si l'original est déjà en situation de demande ou de dette. Et s'il y avait une telle authenticité et une telle force d'événement dans ce qu'on appelle couramment une traduction, c'est qu'elle se produirait de quelque façon comme œuvre originale. Il y aurait donc une manière originale et inaugurale de s'endetter, ce serait le lieu et la date de ce qu'on appelle un original, une œuvre[614].

Qu'est-ce que ce serait *s'endetter en traduction*? L'« immun » ou l'« immunisé », mentionné plus haut, est, je le rappelle, celui qui est affranchi des charges de l'impôt : il ne paie pas, il est sans dette. Il serait aussi en dehors de l'économie de l'échange ou du calcul[615]. La prochaine section – qui se proposera en quelque sorte

---

[614] Jacques Derrida, « Des tours de Babel », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 231.

[615] Sans insister trop sur ce point pour l'instant – la prochaine section tentera de réfléchir à ce problème de la convertibilité – je souligne un commentaire fait par Katheen Davis (dans *Deconstruction and translation, op. cit.*, p. 80), après avoir mentionné une longue note de bas de page d'Alan Bass dans sa traduction de *L'écriture et la différence* sur le mot « économie » dans le discours derridien, notamment dans le texte « De l'économie restreinte à l'économie générale », je la cite et traduis : « Derrida's critique of "restrictive economy" has obvious implications for translation theory : it demonstrates that an interpretation (or translation) that reduces all signification to its relevance for a certain meaning makes sense, quite literally. It pre-determines methods for automatically eliminating or resolving multiple and competing significations disseminated in writing. No text, at least of all Derrida's, as I hope this discussion of their translations demonstrates, circulates in a "restricted economy", in which one translator or critic can "cash in", claiming a fully resolved meaning. » « La critique de Derrida de l'"économie restreinte" a des implications évidentes pour la théorie de la traduction : elle démontre qu'un interprétation (ou une traduction) qui réduit toute signification à sa pertinence pour une certaine

comme une continuation de la discussion sur la mondialatinisation de la traduction anglaise – tentera de réfléchir au problème de la convertibilité en traduction.

6. La relève de la dette : à partir de Shakespeare

Au moins une critique des non-traductions de Derrida a déjà eu lieu, celle de Christie V. McDonald, qui visait non pas la « différance », mais le terme de « relève », lui-même une traduction par Derrida d'un mot allemand, *Aufhebung*, provenant de Hegel, et signifiant la synthèse de la dialectique, son élévation, sa sublimation, mais aussi son écrasement. « Relève » n'est généralement pas traduit en anglais. Comme « différance », on le considère comme un terme intraduisible. Lors du colloque *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida* à Cerisy-la-Salle en 1981, McDonald dira :

> On pourrait reprendre ce que Derrida disait [...] lorsqu'il parlait d'un long travail de lecture au bout duquel la trouvaille surgit (le mot « relève ») et oblige par la suite à une relecture du premier texte, le texte original. Cela ne semble pas possible pour le moment dans l'échange entre le texte français de Derrida et sa traduction anglaise. Cela n'est pas encore possible, pas du moins dans les mêmes termes, parce que [...] cela suppose une deuxième traduction. « Relève » retraduit et relit à la fois des traductions et des

---

signification *prend* tout son sens, assez littéralement. Cette interprétation (ou traduction) pré-détermine les méthodes pour éliminer ou résoudre automatiquement des significations multiples et concurrentes disséminées dans l'écriture. J'espère que cette discussion sur les traductions de Derrida le démontrera : aucun texte – derridien à tout le moins – circule dans une "économie restreinte" dans laquelle le traducteur ou le commentateur peut "encaisser les gains" et affirmer une signification entièrement résolue. »

> interprétations antérieures. Or on en est aux premières traductions et aux premières interprétations des textes de Derrida aux États-Unis. Rien ne prouve que ce soit impossible, mais cela n'a pas encore été fait[616].

McDonald exprime un espoir, l'espoir d'une *deuxième* traduction ou *retraduction* (retraduction de Derrida qui traduisait Hegel, mais aussi une deuxième traduction anglaise qui effacerait la première non-traduction de « relève »). Je voudrais déplacer momentanément le problème de la non-traduction de « différance » vers celui de « relève », et ce, afin de revenir de biais à celui de la différance. À ma connaissance, cette retraduction de « relève » n'a jamais eu lieu chez les traducteurs et les traductrices de Derrida, sauf peut-être à un moment précis : quelqu'un a bel et bien proposé une nouvelle traduction de « relève » en anglais, ou plus exactement, est allé chercher chez Shakespeare une retraduction de relève, et cette personne, c'est Derrida lui-même, aux Assises de la traduction littéraire d'Arles (France). La situation se présente comme triplement paradoxale : d'abord, c'est Derrida lui-même qui propose une retraduction; ensuite, c'est en France qu'une retraduction anglaise est proposée; et, finalement, c'est à partir de Shakespeare que la retraduction est faite, donc à partir du plus institutionnalisé des auteurs anglais.

Dans son texte « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? »[617], Derrida fait correspondre sa « relève » avec un mot qui pourrait paraître étrange, celui du

---

[616] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (dir.), *Les Fins de l'homme, op. cit.*, p. 277

[617] Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », d'abord publié dans *ATLAS : Quinzièmes assises de la traduction littéraire (Arles 1998)*, Arles : Actes Sud, 1999, repris ensuite dans le *Cahier de L'Herne : Jacques Derrida*, dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions de L'Herne, p. 561-576. J'utiliserai cette dernière version pour les citations.

verbe « *to season* »[618], qui signifie « relever » au sens d'une épice qui « relève le goût des aliments », mais qui a bien d'autres fonctions[619]. *Le Marchand de Venise*, une comédie de Shakespeare écrite au XVI^e siècle que je résume brièvement, raconte l'histoire d'un marchand de Venise, Antonio, dirigeant une flotte de bateaux commerciaux, qui emprunte une somme d'argent à un usurier juif, Shylock, pour le prêter lui-même à un ami, Bassanio, qui utilisera l'argent pour marier la jeune Portia. Comme garantie, dans le cas du non-remboursement, Shylock fera signer à Antonio un contrat où sera demandé une livre de chair (*a pound of flesh*), coupée tout près du cœur. Cette garantie inhabituelle, Antonio pouvait la promettre car il lui paraissait impossible qu'adviennent les conditions menant à la reddition de ce compte : il aurait fallu que tous ses bateaux et ses entreprises périssent. C'est pourtant ce qui arrive à la scène IV, puisque Antonio, endetté, n'arrivera pas à rembourser l'argent prêté. La fin de la pièce montre donc le procès où se décidera si le doge de Venise acceptera la validité du *bond* (le lien, le contrat...) entre Antonio et Shylock dans le cadre des lois de la république, lui-

---

[618] Il traduit en effet le vers « *When mercy seasons justice...* » tiré du *Marchand de Venise* de Shakespeare par « Quand le pardon relève la justice... » (*ibid.*, p. 561).

[619] Derrida donne trois justifications pour traduire le verbe conjugué *seasons* par « relève » : « 1. *Première justification*, caution immédiate dans le jeu de l'idiome. *Relever* a d'abord le sens ici connoté de la cuisine, comme *assaisonner*. Il s'agit de donner du goût, un autre goût qui se marie au premier goût perdu, restant le même tout en l'altérant, en le changeant, en lui enlevant sans doute quelque chose de son goût natif, originaire, idiomatique, mais en lui donnant aussi, et par là même, *plus* de goût, en cultivant son goût naturel, en lui donnant *encore plus le goût de son goût*; de sa saveur propre et naturelle; c'est ce qu'on appelle "relever" en cuisine française. [...] 2. *Deuxième justification* : "relever" dit bien l'élévation. [...] 3. Il y aurait enfin une *troisième justification* du verbe "relever". [...] En 1967, pour traduire de l'allemand un mot capital et à double sens de Hegel (*Aufheben, Aufhebung*), qui signifie à la fois supprimer et élever, un mot dont Hegel dit qu'il représente une chance spéculative de la langue allemande, un mot que tout le monde s'accordait jusque-là pour trouver intraduisible – ou, si vous préférez, un mot que personne au monde ne s'accordait avec personne pour traduire de façon stable et satisfaisante dans aucune langue, j'avais proposé le nom "relève" ou le verbe "relever". Cela permettrait de garder, les conjoignant en un seul mot, le double motif de l'élévation et du remplacement qui conserve ce qu'il nie ou détruit, gardant ce qu'il fait disparaître, comme précisément, bel exemple, dans ce qu'on appelle dans l'armée, par exemple dans la marine, la relève de la garde. » (*ibid.*, p. 572-573).

même craignant pour sa part l'alternative suivante : s'il accepte le contrat entre Shylock et Antonio, il risque une révolte de ses citoyens qui acceptera mal de voir un chrétien mourir aux mains d'un Juif, de l'autre, s'il n'accepte pas, il pourrait craindre le départ de la communauté juive, essentielle à l'économie de Venise. Ne sachant que répondre à ce problème juridique, le doge appelle auprès de lui un avocat que la rumeur dit très compétent en la matière, ce docteur étant Portia elle-même, revenue discrètement auprès de son nouveau fiancé. Travestie en homme pour qu'elle ne soit reconnue ni de son futur mari ni de personne, Portia peut désormais feindre un savoir en en maniant le langage. Après avoir examiné le contrat passé entre Shylock et Antonio, et demandé à ce dernier s'il en reconnaît l'authenticité (« Do you confess the bond? – I do. »[620]), elle déclare : « Then must the Jew be merciful. » « Alors le Juif doit être clément. » Ce à quoi Shylock répondra : « On what compulsion must I? tell me that. » « En vertu de quoi le devrai-je? dites-moi. » Et voici la réponse de Portia, réponse dans laquelle Derrida verra un des enjeux de la traduction :

> The quality of mercy is not strained,
> It droppeth as the gentle rain from heaven
> Upon the place beneath : it is twice blessed,
> It blesseth him that gives, and him that takes,
> 'Tis mightiest in the mightiest, it becomes
> The thronéd monarch better than his crown,
> His sceptre shows the force of temporal power,
> The attribute to awe and majesty,
> Wherein doth sit the dread and fear of kings;
> But mercy is above the sceptred sway,
> It is enthronéd in the hearts of kings,

---

620 Toutes les citations de Shakespeare proviennent de l'acte IV, scène 1, que je cite à partir du texte original (orthographe modernisée) et de la traduction de Jean Grosjean (1956) dans William Shakespeare, *Le marchand de Venise* [édition bilingue anglais-français : *The Merchant of Venice*], Paris, Édition Flammarion, 1994. Derrida utilise pour sa part la traduction de François-Victor Hugo.

It is an attribute to God himself,
And earthly power doth then show likest God's,
When mercy seasons justice.

La vertu de clémence est de n'être forcée,
Elle descend comme la douce pluie du ciel
Sur ce bas monde : elle est double bénédiction,
Elle bénit qui la donne et qui la reçoit,
Elle est la plus forte chez les plus forts, et sied
Mieux que la couronne au monarque sur son trône,
Car son sceptre brandit le pouvoir temporel,
C'est un attribut de majesté redoutable
Où résident la crainte et la terreur des rois :
Mais la clémence est plus que le règne du sceptre,
Elle a son trône dans le cœur des rois.
Elle est un attribut de Dieu lui-même;
Et le pouvoir terrestre est plus semblable à Dieu
Quand la clémence adoucit la justice[621].

Qu'est-ce à dire? D'abord que Derrida voit là, en plus d'une sentence éthique et politique forte, un des enjeux de la traduction entre deux traditions : d'une part, celle du *verbum de verbo*, de la traduction littérale, du mot à mot, c'est la tradition du Juif, celui qui veut absolument que son contrat soit respecté à la lettre; de l'autre, la tradition du *ad sententiam*, de la traduction non plus de la lettre mais de l'esprit, c'est la tradition chrétienne, mais plus encore la grande distinction que l'imaginaire (et le préjugé) chrétien fait entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliances, entre le judaïsme et le christianisme dans leur rapport à la Loi.

L'épisode des Évangiles où figure de manière la plus puissante cette division se trouve dans l'Évangile selon saint Jean, chapitre 8 (versets 1 à 11), dans lequel une femme adultère (dont la tradition l'a parfois assimilée à une prostituée, parfois

---

[621] C'est ce dernier vers, que François-Victor Hugo traduisait par « Quand le pardon tempère la justice », que Derrida retraduira comme suit : « Quand le pardon relève la justice. »

même à Marie-Madeleine) est amenée par les scribes (οἱ γραμματεῖς – *les scripteurs*) et les Pharisiens devant Jésus pour qu'elle soit jugée et condamnée selon la loi – *la lettre* – de Moïse, c'est-à-dire punie par la lapidation[622]. Après s'être penché par terre (κάτω κύψας) pour écrire (κατέγραφεν) – écrire, faire des symboles *dans la terre*; c'est ce qu'on a souvent interprété comme l'exemple de la non-pérennité de la lettre, puisque tout signe ainsi écrit disparaîtra –, Jésus se relève (ἀνέκυψεν) et dit : « Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre. » (JN 8:7) Nulle n'osera alors lui jeter de pierres, tous les accusateurs quitteront la pièce (en commençant par les plus âgés), et Jésus dira à la femme : « Personne ne t'a condamnée? [...] Moi non plus, je ne te condamne pas : va, et désormais ne pèche plus. » (JN 8:10-11) Cet épisode est un des fondements de ce qu'on appelle chez les catholiques le sacrement du pardon (encore appelé « de la pénitence », aujourd'hui renommé « de la réconciliation ») dont le rituel est, pour le croyant, de *se confesser*, de reconnaître ses péchés, comme Antonio avait reconnu le contrat, *confessed the bond*, ou encore qu'il avait reconnu avoir fait une promesse qu'il ne pouvait pas tenir, qu'il ne pensait pas avoir à tenir – la structure de la promesse porte aussi la possibilité qu'elle ne soit pas tenue.

Dans l'imaginaire chrétien, Jésus aurait bien respecté la loi mosaïque, mais au contraire des scribes et des pharisiens qui la lisaient *à la lettre*, Jésus, lui, en aurait respecté l'*esprit*. La distinction est très proche de ce que préconisait saint Jérôme pour sa traduction de la Vulgate : *non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu*[623]. La discussion de Derrida sur la pièce de Shakespeare s'arrête avec l'appel

---

[622] Dans le *Lévitique* (20:10) et dans le *Deutéronome* (22:22-24).

[623] Cité par Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », *loc. cit.*, p. 564

au pardon de Portia, mais le procès de Shylock est loin d'être terminé, car, aux demandes de *mercy* (de grâce, de miséricorde, de clémence...), ce dernier répondra :

> An oath, an oath, I have an oath in heaven.
> Shall I lay perjury upon my soul?
> No, not for Venice.
>
> Juré, juré, j'ai juré face au ciel.
> Dois-je charger mon âme d'un parjure?
> Non, pas pour tout Venise.

Parce que Shylock choisit le ciel et sa loi divine plutôt que les lois civiles et ses compromissions, Portia finira par laisser Shylock prendre sa livre de chair, son dû selon le contrat. Au dernier moment, toutefois, avant que l'acte meurtrier de Shylock soit entamé, Portia l'arrêtera et lui fera remarquer :

> This bond doth give thee here no jot of blood–
> The words expressly are « a pound of flesh »:
> Take then thy bond, take thou thy pound of flesh,
> But, in the cutting it, if thou dost shed
> One drop of Christian blood, thy lands and goods
> Are by the laws of Venice confiscate
> Unto the state of Venice.
>
> Ce billet ne t'alloue pas un iota de sang.
> Les propres termes sont : « une livre de chair ».
> Prends selon ton billet, prends ta livre de chair;
> Mais en la taillant si tu fais couler
> Une goutte de sang chrétien, tes terres et tes biens
> Sont confisqués par les lois de Venise
> Pour l'État de Venise.

Lawrence Venuti, le traducteur en anglais de « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », remarque bien le changement de ton ici, qui n'a pas moins d'incidence sur la question de la traduction discutée par Derrida :

> True to the stereotype, Shylock insists on a literal translation of the contract, demanding a pound of flesh for the unpaid debt while refusing the free « merciful » translation that would absolve his debtor. Yet the Christians adopt an even more rigorous literalism when Portia insists that, according to the wording of the contract, Shylock can't shed one drop of blood in carving out the pound of flesh. It is this unexpected Christian rendering of the letter that compels the Jew to submit to the translation of the hegemonic discourse, Christianity itself[624].
>
> Fidèle au stéréotype, Shylock insiste sur la traduction littérale du contrat, demandant une livre de chair pour la dette impayée tout en refusant la traduction « miséricordieuse » [ou « clémente », pour employer la traduction de Jean Grosjean, ou même « remerciante » pour rejouer le thème que Derrida utilisait dans ce texte : la mercy comme « merci », comme si cette traduction disait « merci »] gratuite qui absoudrait son débiteur. Pourtant, les chrétiens adoptent un littéralisme encore plus rigoureux quand Portia insiste que, selon les termes du contrat, Shylock ne peut pas verser une goutte de sang en taillant la livre de chair. C'est cette interprétation chrétienne inattendue de la lettre qui oblige le Juif à se soumettre à la traduction du discours hégémonique, celui du christianisme lui-même[625].

Venuti parle de discours hégémonique de la chrétienté, certes, mais à condition qu'on reconnaisse là que le chrétien – ici, la chrétienne, Portia – s'est fait plus juive

---

[624] Lawrence Venuti, « Introduction » à Jacques Derrida, « What Is a "Relevant" Translation? », trad. Lawrence Venuti, *Critical Inquiry*, vol. 27, nº 2, 2001, p. 172

[625] Ma traduction.

que le Juif; Portia interprétera le droit selon les termes de Shylock, ce droit qu'il réclamait depuis le début :

> For, as thou urgest justice, be assured
> Thou shalt have justice more than thou desir'st.
>
> Car, puisque tu veux la justice, sois certain
> Que tu auras la justice, au-delà de tes désirs.

« Plus juif que le Juif », Portia se fait ici traductrice hyperlittéraliste[626]. Par la suite, Shylock, revenant sur sa prétention, demandera plutôt l'argent et apprendra finalement que, selon le droit en vigueur à Venise, le simple fait d'avoir demandé un procès pour l'application du contrat constitue une tentative de meurtre contre un chrétien, passible dans le cas d'une personne de confession juive de la confiscation de tous ses biens et de la peine de mort. Ce dernier châtiment peut être évité, si le souverain fait grâce à la personne condamnée de sa vie, ce que le doge acceptera, à condition que Shylock se convertisse au christianisme. Ayant tout perdu et sur le point de perdre jusqu'à sa vie, Shylock acceptera de se convertir, et même doublement, car déjà en acceptant le pardon du doge, il soumettait son rapport à la loi à l'économie de la pénitence chrétienne, à la fois de son incorporation dans le corps politique de la cité et de ses conventions légales.

S'il est vrai que cette « conversion » (dont le mot aujourd'hui est appliqué dans le domaine financier aux devises, mais que Cicéron employait déjà au sens de la traduction – le latin *convertere*) est, aux dires de Venuti, la victoire d'un discours

---

[626] Sur l'hyperlittéralisme, voir Antoine Berman dans *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, particulièrement aux p. 84 *sqq.* où il reprend le philosophe Alain. Berman voit dans la traduction de Sophocle par Hölderlin une poésie plus grecque que le grec.

hégémonique chrétien, il faut aussi noter l'extraordinaire *translation* entre Shylock devenu chrétien et avant lui Portia – qui est elle-même figure de la transgression, en parodiant le statut supérieur des hommes de profession libérale – qui se faisait juive dans sa lecture littérale de la loi; l'un devenant l'autre, prenant sa place, un moment seulement. La littéralité de la dette demandée par Shylock qui est aussi une demande pour une conversion fidèle au pacte original, c'est-à-dire une équivalence exacte « bien pesée », se convertit elle-même dans une nouvelle conversion, celle entre la vie et la mort. Portia demandait l'incalculabilité de la miséricorde, sa gratuité, Shylock, réclame le juste rendu de son dû, en conséquence de quoi la justice conventionnelle du doge répond par son propre calcul judiciaire et qui, pourtant, suspend, *incalculablement*, au prix de la conversion religieuse, donc d'un nouveau calcul entre le *pour* et le *contre*. Venuti interprète le commentaire de Derrida comme un préjugé chrétien envers le judaïsme : l'incalculable (et intraduisible) chrétien répond au calcul juif, donc du traduisible. Il me semble que les rôles entre celui ou celle qui calcule, donc (se) traduit, et celui ou celle qui demeure dans l'incalculable se permutent (s'échangent, se traduisent, se calculent aussi, en tout cas se convertissent) constamment. Sans vouloir trancher, il me semble que la scène du procès du *Marchand de Venise* de Shakespeare permet de penser l'aporie de la traduction, entre calcul et incalculable, entre une traductibilité totale et une intraductibilité absolue.

7. Remarques conclusives, ou (surtout pas) le dernier mot

> Might it be possible to suggest that there is only « afterword »? And that the time and place of an afterword, this afterword, could be identified with the time and place of « deconstruction in Finland »?
>
> Serait-il être possible de suggérer qu'il n'y ait que des « afterword »? Et que le temps et lieu d'un afterword, que cet afterword, ne puisse être indentifié qu'avec le temps et le lieu de la « déconstruction en Finlande »?
>
> Nicholas Royle, « A letter to Jacques Derrida »[627]

> Je préfère répondre à une lettre [...], car en répondant à une lettre, fût-ce par simulacre et sous la forme d'un ultime « afterword » (l'ultime est toujours un simulacre dans ce cas), on ne ferme rien, on ne conclut pas, on laisse l'échange ouvert, on le marque même par une clause d'ouverture à l'infini – et on rend la parole. [...] Si réponse il y a, un Afterword en forme de réponse ne sera jamais un *dernier mot*.
>
> Jacques Derrida, « Afterw.rds, ou du moins, moins qu'une lettre sur une lettre en moins »[628]

J'aimerais terminer ce chapitre en donnant un exemple de traduction de « différance », provenant du finnois, exemple qui, je le pense, possède cette force qui permet à l'intraduisible d'être traduit tout en fournissant la matière à une possible critique de la traduction qui irait au-delà d'un jugement à partir d'une catégorisation binaire. Un travail de la force me semble se donner dans un cas de

---

[627] Lettre transmise par Geoffrey Bennington à Jacques Derrida, pour lui demander un *afterword* à son ouvrage collectif *Afterwords*, publié en Finlande en 1992.

[628] Réponse de Jacques Derrida transmise par Geoffrey Bennington, à Nicholas Royle.

traduction du graphème « différance » en finnois, généralement non-traduit (tout comme en anglais). En 1985, le terme se retrouve dans la première traduction du texte « La différance » par Hannu Sivenius publiée dans la revue *Synteesi* (volume 4, numéro 3). En 1997, dans la revue *Niin & Näin*, Ismo Nikander traduit néanmoins le texte « La structure, le signe et le jeu dans le discours en sciences humaines » sous le titre « Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa », dans lequel il offre une traduction tout à fait originale de « différance »[629], à ma connaissance, jamais reprise ailleurs. Le terme traduit est « *erå* » qui ressemble fort à une des traductions possible de « différence » en finnois, *ero*. Dans le dernier paragraphe du texte, Nikander traduit (je souligne les équivalents de « différence » et de « différance », pour la traduction et l'originale) :

> Kysymys ei voi olla valinnasta, koska olemme sellaisella alueella – sanokaamme taas väliaikaisesti historiallisuuden alueella – jossa valinnan kategoria näyttää varsin heppoiselta; koska ensin on yritettävä ajatella yhteistä maaperää ja tämän poisredusoimattomissa olevan *eron eråa* [différance][630].
>
> D'abord parce que nous sommes là dans une région – disons encore, provisoirement, de l'historicité – où la catégorie de choix paraît bien légère. Ensuite parce qu'il faut essayer d'abord de penser le sol commun, et la *différance* de cette *différence* irréductible[631].

À « *erå* » (ici au partitif : *eråa*), Nikander commentera en note que « différance » ne diffère que d'une lettre, tout comme sa propre traduction, et que « eron (siis

---

[629] Un fait sociologique devrait attirer notre attention : Nikander ne fait pas partie du cercle habituel des traducteurs et traductrices de Derrida en finnois.

[630] Jacques Derrida, « Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa », trad. Ismo Nikander, *Niin & näin : filosofinen aikakauslehti*, 1/1997, p. 44.

[631] Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours en sciences humaines », dans *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 428.

erån) voi havaita ainoastaan kirjoituksessa »[632], « *eron* (tout comme *erån*) ne peuvent être distingués que dans l'écrit »[633].

Cette traduction est étonnante à plusieurs égards. Le *erå* proposé (vis-à-vis *ero*) vient remplir les conditions en termes de fonds et de forme, et même de force, du graphème « différance » : le « å », ou « a rond en chef » se prononce en finnois exactement comme le « o ». Or, la lettre n'existe théoriquement pas en finnois, mais elle est reconnaissable par tous les locuteurs du finnois puisqu'il s'agit d'une lettre appartenant à la langue suédoise, la deuxième langue de la République de Finlande. Elle se retrouve par exemple dans certains noms de lieux – notamment les îles d'Åland, à majorité suédophone. Reconnaissable par tous, et en même temps étrangère, différentielle à cette reconnaissance, « erå » remplit les conditions homophoniques, mais aussi textuelles du quasi-concept de différance, puisqu'elle inclut en elle-même le « a » en supplément (on peut s'imaginer un Finnois devant ajouter en supplément un « erå avec un "a" » comme un francophone doit dire « différance avec un "a" » pour bien faire comprendre la textualité du concept). Si la traduction *erå* perd l'élément grammatical du déverbal (avec son sens de « différer dans le temps »), elle réussit, plus que le terme français, à inclure un élément conceptuel de la traduction chez Derrida : la « relevance ». Graphiquement, le « a » relève – *seasons, hebt auf* – le « o », qui se retrouve « en chef » (comme dit l'expression française), surpassant le « A » pyramidal, figure du signe chez Hegel. Perdant dans le fond, il gagne peut-être en force. Mais ne montre-t-il pas aussi l'aspect éthique et politique que Derrida voyait dans la « relève » de la discussion sur Shakespeare : quelque chose au-delà de la

---

[632] Ismo Nikander dans Jacques Derrida, « Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa », *loc. cit.*, *ibid.*

[633] Ma traduction.

souveraineté du roi, du doge ou du président? On peut penser, en voyant ce « rond en chef », à la Couronne suédoise, l'ancienne puissance coloniale de Finlande, ou encore, et pourquoi pas, l'auréole du sain(t), de l'immun, mentionné auparavant, ce qui relève, donc, de la « garde », pour reprendre un des sens du *relever* de sa traduction de « *Aufheben* ». Tout cela est perceptible par la lectrice de la traduction sans même que la traductrice en ait conscience. En fait, qu'elle en ait conscience ou pas n'a aucune importance, la force d'une telle traduction est aussi de résister même à son auteur-traducteur supposé pour apporter à la lectrice une force pour penser autrement et faire de nouveaux liens dans la textualité du discours philosophique (ou non philosophique), de nouveaux fils dans le faisceau de sens. Cette force de la traduction n'excuse pas un « manque », elle fait plus que ce qu'on lui demande et en cela elle rejette ou mieux elle relève à la fois la version juive et la version chrétienne de la Loi. Il n'est pas étonnant qu'une telle traduction ne soit pas reprise par d'autres, mais son existence, même momentanée (à l'image de la différance), permet d'espérer que d'autres traducteurs et traductrices aient la *force* de résister à la facilité de la *mondialatinisation* prophétisée par Jacques Derrida.

8. « Allez, c'est le dernier! » : la déférence (en supplément)

J'ai mentionné plus haut la problématique d'une traduction hyperlittéraliste ou, pour employer le problème comme il se présente dans *Le Marchand de Venise*, la problématique de se faire *plus-juif-que-le-juif*, pour Portia qui travestit, fait semblant d'être un homme (et d'être un avocat – elle *fait semblant* d'être un homme qui *fait semblant* d'être un avocat). Si on prend au sérieux l'interprétation qui voyait là un

discours sur la traduction et sur le rapport à la Loi, alors on obtient avec le discours de Portia une interprétation qui va au-delà de la distinction entre lecture juive et chrétienne de la loi, ou entre traduction de la lettre et traduction du sens. Appliquer cet hyperlittéralisme à la traduction, désirer dans sa traduction être plus littérale que la littéralité, ou encore prendre à la lettre plus que la lettre, c'est peut-être là cette « traduction abusive » qu'avait lancée Derrida, sous forme de « boutade » : « Une "bonne" traduction doit toujours *abuser*. »[634] Cet *abus* dans la traduction, c'est ce que recommandera Philip Lewis au colloque de Cerisy, *Les Fins de l'homme*, un « jeu muti-pliant et disséminal du retrait – dans la mesure où il n'est plus traduction, où il est *ab*us – qui en constituera la valeur authentifiante, qui en fera une "bonne" traduction, qui lui conférera l'effet d'un opérateur textuel »[635]. Cette « traduction abusive », c'est celle-là même que Derrida aurait réussi à accomplir par sa traduction de *Aufhebung* en « relève ». Or, dit Lewis, cet *abus* dans la traduction créerait un surplus en compensation du manque, de la perte et des déformations, dans lequel tout texte traduit se pense :

> D'après l'axiologique qui se laisse entrevoir dans la mise en valeur de l'abus, le risque à éviter – en fonction de l'impossibilité de la traduction fidèle, de la nécessaire déficience d'une version qui fait écho dans la discussion de la métaphore à celle de toute représentation – serait une espèce de faiblesse : une traduction qui valorise l'usuel, qui respecte les usages, qui circonscrit et familiarise un message en se repliant devant ce qui, dans le texte à traduire, trouble ou force ou abuse langue et pensée, devant ce qui vise l'impensé à travers l'interdit. Risque, alors, la traduction désabusante, défaillante, entropique. Par contre, le risque à assumer – en fonction de la possibilité de

---

[634] Jacques Derrida, « Le retrait de la métaphore », *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, p. 81.

[635] Philip E. Lewis, « Vers la traduction abusive », dans *Les Fins de l'homme, op. cit.*, p. 254. Cette communication, retravaillée et augmentée, a été publiée en anglais sous le titre « The Measure of Translation Effects », dans Joseph Graham (dir.), *Difference in Translation*, Cornell University Press, 1985, p. 31-62; puis republié dans Lawrence Venuti (dir.), *The Translation Studies Reader*, Routledge, 2000, p. 264-283.

> la traduction, d'un pouvoir de langage qui se manifeste dans la poussée irrépressible de la différence vers et dans la traduction – serait une espèce de force : une traduction qui valorise l'expérimentation, qui entame les usages, qui répond à la plurivocité du texte à traduire en produisant la sienne[636].

Ce qu'on pourrait proposer de cela, c'est que cette littéralité plus littérale est une traduction en termes de « force »; ou pour parler avec Benjamin dans « La tâche du traducteur », c'est une traduction qui touche à la teneur du langage, son noyau, en allemand *Kern*. Il est un reste qui ne se soumet pas à des propositions binaires – traduction littérale contre traduction du sens, fidélité contre trahison, etc. –, celles qui se trouvent au cœur du problème traductologique. À l'opposé de Philip Lewis, il faudrait voir la *force* – et l'abus traductif qui le précède – non pas comme l'opposé d'une nouvelle binarité (qui comprendrait son *autre* : la faiblesse), mais ce qui, justement, ne se soumet pas à l'opposition métaphysique, mais y répond[637]. L'« intraduisible » derridien n'est pas l'opposé du tout-traduisible, ou de l'*usuellement* traduisible, ils sont conjointement solidaires : « Or je ne crois pas que rien soit jamais intraduisible – ni d'ailleurs traduisible. »[638] L'aporie derridienne sur la traduction n'est pas formalisable dans une méthode, elle montre plutôt que dans les textes les plus in-traduisibles, la traduisibilité n'en est pas moins possible – elle n'est possible que dans l'im-possible. La tâche du critique des traductions n'est donc pas de diagnostiquer ce qui d'une traduction peut faire l'objet d'un jugement en termes de force et de faiblesse, mais de suivre les

---

[636] *Ibid.*

[637] Par ailleurs, dans la suite du texte « Vers la traduction abusive », Philip Lewis finira par faire la recension des erreurs dans une traduction de Derrida. Rétrospectivement, c'est à Philip Lewis qu'Alan Bass donnera le crédit d'un modèle pour juger les traductions de Derrida, voir la « Translator's Note », dans *Margins of Philosophy*, *op. cit.*, 1982, p. vii.

[638] Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », *loc. cit.*, p. 563.

transports d'une seule et même *force*, parfois passive, parfois active, mais le plus souvent dans cet *entre-deux*, tout comme la différance elle-même qui n'est ni passive ni active[639] :

> Mais, tout en nous rapprochant du noyau infinitif et actif du différer, « différance » (avec un *a*) neutralise ce que l'infinitif dénote comme simplement actif. [...] Il faut méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indécise *entre* l'actif et le passif. Et nous verrons pourquoi ce qui se laisse désigner par « différance » n'est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*. Or la voix moyenne, une certaine non-transitivité, est peut-être ce que la philosophie, se constituant en cette répression, a commencé par distribuer en voix active et en voix passive[640].

Précédant la distribution entre l'activité et la passivité, une nouvelle pensée de la force « abusive » en traduction devrait *se frayer* un chemin au milieu. Il est intéressant de noter que la « force » était le thème d'un des premiers textes publiés par Derrida en 1963, « Force et signification »[641], une critique du livre *Forme et signification* de Jean Rousset. Dans ce texte qui se veut plus généralement une critique du structuralisme, Derrida y propose la « force » comme ce qui devrait constituer le matériel de la critique littéraire – et non plus la structure entendue comme l'« unité *formelle* de la forme et du sens »[642], cette structure

---

[639] Proche, donc, de cette modalité particulière du grec ancien, la « voix moyenne », qu'on traduit généralement en français par la modalité pronominale.

[640] Jacques Derrida, « La différance », *loc. cit.*, p. 9.

[641] Jacques Derrida, « Force et signification », d'abord publié dans *Critique*, n[os] 193-194, juin-juillet 1963, et repris dans *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 9-47; je cite cette dernière version.

[642] *Ibid.*, p. 13.

même qui pourrait figurer comme condition d'exercice du travail de la traductrice. La critique que Derrida faisait du structuralisme était éminemment déterminée historiquement par la vague théorique de l'époque, mais elle peut servir à nouveau pour penser la traduction aujourd'hui :

> On interprétera [le structuralisme] peut-être demain comme une détente, sinon un lapsus, dans l'attention à la *force*, qui est tension de la force elle-même. La *forme* fascine quand on n'a plus la force de comprendre la force en son dedans. C'est-à-dire de créer[643].

Comment reprendre ce *créer*, cette force, à l'intérieur d'une traduction, mais aussi d'une « critique des traductions » au sens d'Antoine Berman? Une critique des traductions, tout comme une traduction qui *apporterait* plutôt que « rapporterait ». Jean-Luc Nancy, à propos des néo-graphèmes de Derrida et de Deleuze, affirme :

> Que Deleuze ait nommé ce geste « création de concepts » et Derrida « toucher à la langue », cela sans aucun doute ne revient pas au même, mais cela revient *à la différence du même qui ne revient au même qu'en le diffractant à travers son propre prisme*. Qui ne *revient* donc pas, qui ne *se revient* pas, qui *ne revient pas à soi*[644].

Comment *forcer* ce non-retour au même – ou ce retour à l'autre –, dans la critique et dans la traduction? Derrida indiquait peut-être, sinon une méthode, à tout le moins une piste de réflexion, déjà dans le texte « La différance » : « Partout, c'est la dominance de l'étant que la différance vient solliciter, au sens où *sollicitare*

---

[643] *Ibid.*, p. 11.

[644] Jean-Luc Nancy, « Les différences parallèles : Deleuze et Derrida », *loc. cit.*, § 3, p. 9.

signifie, en vieux latin, ébranler comme tout, faire trembler en totalité. »[645] Ce *solliciter* dans la langue, cette « menace », ce sont les traducteurs et les traductrices qui, par leur lieu privilégié dans l'économie de l'échange symbolique du langage, en sont les praticiennes les plus exemplaires. Et la critique, à sa suite ou pas – parfois est-elle en amont de la traduction – peut, elle, par une étude éthologique du vocabulaire, étudier cette *force* transformée dans le processus traductif, étudier comment se comportent les mots dans la traduction. Les traductrices et les critiques *travaillent* donc la force : « Il faut viser une certaine impuissance du langage à sortir de soi pour dire son origine, et non la *pensée* de la force. La force est l'autre du langage sans lequel celui-ci, ne serait pas ce qu'il est. »[646]

Il faudrait peut-être, dans l'*us* et l'*abus* des mots traduits, penser une certaine « *deferance* », pour tenter à mon tour de traduire la différance en anglais, un mot prenant sur lui le sens du *defer* et incluant en lui le « a » de la différance[647]. Ce

---

[645] Jacques Derrida, « La différance », *loc. cit.*, p. 22.

[646] Jacques Derrida, « Force et signification », *loc. cit.*, p. 45.

[647] Si j'osais un « mot », qui ne serait pas le dernier, pour traduire « différance », j'essaierais « *deferance* ». Eberhard Gruber rappelait qu'au cœur de l'histoire de la différ$^{e}/_{a}$nce, au cœur même de l'histoire du français et de l'anglais, de leur genèse respective à partir du latin – directement pour le français, indirectement pour l'anglais –, se trouvait déjà la « différance » : « On peut constater deux scriptions anciennes du mot "*diferance* (v. 1160)" et "*deferance* (*ca* 1200)", toutes deux ayant le même sens, "caractère qui distingue une chose d'une autre" et toutes deux déjà avec un *a*. C'est comme si de la *différance* avait déjà existé, à un clignotement près, jadis *i/e* ("diferance/deferance"), avant que Derrida n'attribue le sens qu'il crédite avec différance. » (Eberhard Gruber, « Différ( )nce », *loc. cit.*, p. 19.) Pourrais-je suggérer pour l'anglais cet autre qui « clignote » dans l'obscurité étymologique : « deferance »? À la fois permet-il de rappeler le « a » typographique nécessaire, le *defer* du sens « différer dans le temps », mais plus encore, il déplace (transporte, traduit...) le « clignotement » du $^{e}/_{a}$ du doublet français différ$^{e}/_{a}$nce dans un nouveau clignotement : $^{i}/_{e}$? Mot étranger à l'anglais, mais pas si étranger puisque ayant déjà existé, mais à l'image de la (dé-)confusion en cours dans le passage du latin aux langues françaises et anglaises – de sa déférance, au sens du latin *deferre* –, il garde l'ambiguïté du rapprochement avec le français « différance », mais son *gross spelling mistake* ne se fait plus à partir de l'anglais institutionnalisé, mais cette fois à partir de cette nouvelle tour de Babel, diagnostiquée par les traducteurs et

serait un mot qui donnerait à penser ce jeu de rabaissement et de relève (ou de sacralisation et de profanation : *droppeth as the gentle rain* et *seasons justice*), peut-être déjà à l'œuvre chez Derrida, comme chez le Christ lorsqu'on lui demandât de juger la femme adultère selon la lettre de la Loi. Car *deference*, comme en français « déférence », signifie surtout le *respect*, « vertu » éthique de la traductologie que l'on retrouve chez Antoine Berman, citant Jean-Yves Masson :

> Les concepts issus de la réflexion éthique peuvent s'appliquer à la traduction précisément grâce à une méditation sur la notion de *respect*. Si la traduction *respecte* l'original, elle peut et *doit* même dialoguer avec lui, lui faire face, et lui tenir *tête*. La dimension du respect ne comprend pas l'anéantissement de celui qui respecte son propre respect. Le texte traduit est d'abord une offrande faite au texte original[648].

Un *respect*, donc, qui ne va pas sans une *réponse* (à la lettre envoyée), mais aussi une *responsabilité*, c'est-à-dire un témoignage devant l'événement de la langue, qui serait moins le dernier mot de la traduction qu'un appel à une relecture et un travail à recommencer sur nouveaux frais, comme Christie V. McDonald le demandait à propos d'une hypothétique retraduction de « relève » en anglais. Un respect, certes, mais un respect qui ne va pas sans tenir *tête* (au *chef*), à toutes les

---

traductrices de Derrida dès 1980 au colloque de Cerisy, ce nouveau langage institutionnalisé qu'était alors devenu le derridianisme (rappelons que « différance » a été inclus dans l'édition du *Grand Robert* dès 1987) : une *faute d'orthographe* pour ce français re-/dés-institutionnalisé, ce retour à une langue souveraine au cœur de la pensée américaine. Pourra-t-on utiliser ce mot pour parler de la traduction de Derrida? Est-elle suffisamment *abuseful* pour donner plus que le graphème original demande? Ou au contraire, la traduction feint-elle l'origine suffisamment pour pouvoir se passer de toute idée d'originalité, et ce, sans nécessairement dire le dernier mot, le mot de la fin à toute traduction?

[648] Cité dans Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 92.

souverainetés, de la langue, du texte original, des traductrices et même des critiques de la traduction :

> La différance n'est pas. Elle n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel ou transcendant qu'on le désire. Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. Non seulement il n'y a pas de royaume de la différance mais celle-ci fomente la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d'un royaume. Et c'est toujours au nom d'un royaume qu'on peut, croyant la voir s'agrandir d'une majuscule, lui reprocher de vouloir régner[649].

[649] Jacques Derrida, « La différance », *loc. cit.*, p. 22.

CONCLUSION

> On est embarqué : une espèce de radeau de la Méduse, il y a les bombes qui tombent autour du radeau, le radeau dérive vers des ruisseaux souterrains glacés, ou bien vers des fleuves torrides, l'Orénoque, l'Amazone, des gens rament ensemble, qui ne sont pas censés s'aimer, qui se battent, qui se mangent. Ramer ensemble, c'est partager, partager quelque chose, hors de toute loi, de tout contrat, de toute institution. Une dérive, un mouvement de dérive ou de « déterritorialisation ».
>
> Gilles Deleuze, « Pensée nomade »[650]

La présente thèse visait à travailler un ensemble de concepts reliés à la traduction, avec pour décentrement – plutôt que centre – le philosophe français Jacques Derrida. Dans sa structure, la thèse reprend analogiquement deux des éléments de la typologie de la traduction de Roman Jakobson. D'abord, une réflexion sur l'« intralinguistique » a permis de penser quelques caractéristiques de ce qu'on pourrait nommer la traduction des sciences humaines et sociales ou traduction des humanités. Cette traduction, je l'ai caractérisée par un complexe historiquement déterminé par des relations entre un héritage, des prétendants à

---

[650] Gilles Deleuze, « Pensée nomade », dans *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 355.

l'héritage, et une Loi discriminant les prétentions légitimes à l'héritage. Sans s'y conformer entièrement, une tripartition entre le concept, la langue et l'auteur peut permettre de constater une historicité dans le temps long de l'histoire de la traduction – ce qu'on traduit n'a pas toujours été d'une même nature, l'importance qu'on porte à tel ou tel élément n'a pas toujours été d'un même degré – et un temps court, celui de la traduction et de la retraduction d'un concept, ce qui implique sa reconnaissance mais aussi sa formulation, chez un auteur spécifique, d'une langue particulière à une autre. La part intralinguale de cette problématique se trouve déjà dans le conflit des légitimités en cours dans la traduction de l'œuvre, c'est-à-dire littéralement l'œuvre traduite, elle-même le résultat des rapports de force.

Le cas de Jacques Derrida vient ici déplacer le problème, d'abord par son usage des mots, des indécidables qui échapperaient à une conceptualisation facile, pure, intacte : ces « mots » qui ne sont pas des mots et qui ne sont pas entièrement conceptualisables (puisqu'ils portent en eux la possibilité d'être dévoyés de l'intention originale de l'auteur). Ils ne sont ni entièrement situés dans une langue (et c'est particulièrement le cas des derniers écrits de Derrida au moment où il était confronté, dans son enseignement aux États-Unis, au problème du passage d'un continent à un autre de sa pensée), ni même strictement associés à un auteur – en l'occurrence Derrida lui-même – puisque ces indécidables relèvent souvent des lectures qu'il faisait des autres auteurs. Pourtant, le schéma de la translation derridienne en Amérique est elle-même très représentative d'une lutte classique au sein d'une communauté d'interprétantes qui débute avec des lectrices qui s'intéressent à ce que j'ai nommé le *quoi* de l'œuvre avec pour finalité le *qui* de l'œuvre par lequel la communauté des lectrices produit ses propres traductrices. Or ce dernier commentaire se devait d'être mis à l'épreuve, et une étude de la traduction des indécidables derridiens permet de valider cette translation.

Une réflexion sur l'« interlinguistique » a ainsi permis d'abord de comprendre le mouvement philosophique de la déconstruction comme se présentant toujours-déjà à titre de traduction, entre les langues et dans une même langue, si une telle chose - *la langue* – existe, si elle n'est pas déjà elle-même entamée dans son unité, soit « spatialement » d'une autre langue par l'emprunt, le calque ou le néologisme, soit « temporellement » par la nécessaire traduction d'un texte antérieur par un autre qui viendrait, le commentant, le traduire à nouveau. Quelques indécidables classiques et leurs possibles traductions ont été abordés – « *pharmakon* », « supplément » et un troisième, « entame », est venu donner un éclairage différent sur la situation de la réception derridienne, puisqu'il vient montrer, par ses traductions multiples, la présence d'une communauté de lecteurs et de lectrices très différente des « derridiennes » reconnues. J'ai tenté de montrer dans le chapitre suivant ce mouvement dans la traduction d'un concept, mouvement qui, d'une certaine manière, *refait* le geste de la construction de la tour de Babel. L'indécidable « différance », à cet égard, parce qu'il est reconnu dès les premières traductions en anglais, sera considéré comme un intraduisible. Or, cette « intraduisibilité » ne sera pas immédiatement perçue par les traducteurs et les traductrices en portugais qui offriront une dizaine de traductions différentes de l'indécidable. Ces deux chapitres viennent donc en quelque sorte compléter et mettre en pratique les propositions énoncées dans les deux premiers.

Une partie supplémentaire reste à faire. Elle correspondrait à l'« intersémiotique » chez Roman Jakobson. Chez cet auteur, la part « intersémiotique » de sa tripartition n'advient dans l'économie de son discours que lorsqu'il est mis devant le fait de l'impossibilité de la traduction : l'intraduisibilité de la poésie avec pour exemple la paronomase pseudo-italienne *traduttore, traditore.* Cette intraduisibilité constitutive de la poésie demanderait,

selon Jakobson, une « transposition créatrice »[651]. Le dernier mot de cette thèse ne termine pas une réflexion nécessaire pour *transposer créativement* la pensée de Jacques Derrida, s'en servir et en cela revenir peut-être à un certain *quoi* de son œuvre, non plus pour la commenter, mais pour l'utiliser à son tour pour penser ce qui était peut-être non encore actualisé depuis le début, le problème plus profond de la « mesure » en traduction, c'est-à-dire l'étalon de l'équivalence. S'il y a une certaine unité dans les deux premiers types jakobsoniens de traduction, le troisième ferait figure de tiers non-récupérable – son nom même ne semble pas convenir à la typologie[652]. Lorsque Derrida mentionne la typologie dans « Des tours de Babel », il met l'accent sur le deuxième, répétant le geste jakobsonien :

> Pour les deux formes de traduction qui ne seraient pas des traductions « proprement dites », Jakobson propose un équivalent définitionnel et un autre mot. La première, il la traduit, si on peut dire, par un autre mot : traduction intralinguale ou *reformulation*, *rewording*. La troisième également : traduction *intersémiotique* ou *transmutation*. Dans ces deux cas, la traduction de « traduction » est une interprétation définitionnelle. Mais dans le cas de la traduction « proprement dite », de la traduction au sens courant, interlinguistique et post-babélien, Jakobson ne traduit pas, il reprend le même mot : « la traduction interlinguale ou traduction proprement dite ». Il suppose qu'il n'est pas nécessaire de traduire, tout le monde comprend ce que cela veut dire parce que tout le monde en a

---

651 Roman Jakobson, « Aspects linguistiques de la traduction », *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 86 : « [...] la poésie, par définition, est intraduisible. Seule est possible la transposition créatrice [*creative transposition*] [...]. »

652 À cet égard, Gideon Toury suggère de diviser la tripartition jakobsonienne en deux parties : intrasémiotique et intersémiotique. Alors que l'intrasémiotique comprendrait les deux premiers types de traduction (renommé « intrasystémique » et « intersystémique »). Cette traduction « intrasémiotique » pourrait se comprendre comme un mixte entre les rapports relatifs aux commentaires et ceux relatifs aux traductions entre les langues. Voir « Translation : A Cultural-Semiotic Perspective » dans Thomas Sebeok (éd.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2, Berlin, Mouton-De Gruyter, 1986, p. 1107-1124; et pour un court commentaire, Peeter Torop, « Culture as translation : intersemiosis and intersemiotic translation », dans Maria N.Popova, *Culture and Text* : « EFSS 2004 », Sofia, Bulgarie, Издателство на Нов български университет, p. 100-113.

> l'expérience, tout le monde est censé savoir ce qu'est une langue, le rapport d'une langue à l'autre et surtout l'identité ou la différence en fait de langue[653].

La lecture de Derrida est particulière intelligente : il reconnaît un impensé dans la typologie dont le centre perçu comme évident (« la traduction proprement dite ») est à la fois ce qui est véritablement l'enjeu de Jakobson, mais aussi, du même coup, montre son impossibilité à se dire autrement que par le mot général désignant l'ensemble de la catégorie « traduction ». C'est là, dit Derrida, le véritable effet de Babel, c'est-à-dire le rapport à une évidence non questionnée, celle de la multiplicité des langues qui a pour corollaire l'identité d'une langue avec elle-même. On pourrait de même voir, à partir de Jakobson, une nouvelle évidence non questionnée, non plus cette fois ce que dit (ou ne dit pas) Jakobson sur la traduction « au sens propre », mais sur ce qu'il fait quand il le dit. Le premier type de traduction désigne une reformulation, et sa reformulation pour l'expliquer est « reformulation ». Jakobson désigne par ce type en quelque sorte ce que les deux autres feront, même si dans le cas de la « traduction interlinguale », la reformulation est générique (« *translation proper* » en anglais). Le texte jakobsonien contient donc le travail même de la traduction « intrasémiotique », par l'usage performatif du premier type et par l'usage inconscient du deuxième. Le troisième type, intersémiotique, est toujours manquant. Pourtant, ne pourrait-on pas voir dans l'usage interprétatif que fait Derrida de ce type (le rapporter au problème babélien) ce qui fait l'intersémiotique, le performe par des connexions extérieures au texte ou à travers sa recontextualisation? L'intersémiotique serait ce qui « manque » au texte pour l'actualiser entièrement, même si cette actualisation est toujours-déjà

---

[653] Jacques Derrida, « Des tours de Babel », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 209-210.

entamée, le texte est toujours-déjà prêt à recevoir de nouvelles déterminations, de nouvelles greffes. L'intersémiotique ne serait donc plus seulement la différence des systèmes sémiotiques en présence, mais la possibilité même de l'usage du texte.

Voilà peut-être ce que je ressentais et ce que ressentira la lectrice après la lecture des deux parties de cette thèse, un étrange décentrement par rapport à l'objet de la thèse qui se voulait une thèse sur Derrida en Amérique. C'est donc peut-être la mesure qui fut depuis le début l'objet de la thèse – bien avant Derrida, bien avant l'Amérique –, mais cette mesure reste à penser, aussi en lien avec l'Amérique qui la déplace dans l'Histoire fantasmée de la Raison. Si on a pu dire que l'« homme est la mesure de toute chose », première étape d'un relativisme sophistique[654], questionner la traduction à l'époque contemporaine, c'est aussi questionner ce relativisme. Ce problème se pose aujourd'hui, en traductologie, avec l'automatisme (machinique, machinal), et notamment dans l'industrie de la traduction et dans la professionnalisation de sa pédagogie. Le problème de la mesure devient celui, toujours évanescent, de l'équivalence dans l'usage des mots, des syntagmes et des discours. La notion de « machine » devient intéressante, car elle est de plus en plus perçue comme ce qui doit ne pas être imité en traduction, mais du même souffle, ce qui est inconsciemment promu dans sa pédagogie qui cesse dès lors de s'interroger sur le savoir extérieur nécessaire pour traduire pour s'intéresser strictement au « programme », à ce qui est prévisible, prédictible, préconcevable[655]. La mesure de la différence entre l'humain et la machine est

---

[654] Parole attribuée à Protagoras, citée par Platon.

[655] Sur la caractéristique principale de la machine, sa répétitivité, on pourra lire Jacques Derrida dans *Papier Machine* : « [La machine] serait destinée à reproduire impassiblement, insensiblement, sans organi ni organicité, l'ordre reçu. En état d'anesthésie, elle obéirait ou commenderait sans affect ni auto-affection, en automate indifférent, à un programme calculable. Son fonctionnement, sinon sa production n'aurait besoin de personne. Puis il est difficile de

paradoxale, aporétique. Chez Barbara Cassin par exemple – et elle n'est pas la seule à le proposer –, l'épreuve par laquelle pourra se voir la différence entre la machine et l'humain se précise dans la traduction, d'une langue à une autre, d'un syntagme ou d'une phrase, pour faire revenir un texte à travers la retraduction dans sa langue de départ : l'identité du syntagme « Et Dieu créa l'homme à son image », une fois traduit en anglais puis revenu en français, serait la condition d'une technologie de traduction réussie[656]. On pourrait schématiser le problème comme suit :

$$1 < n < \infty$$

Le symbole « n » représente le nombre de retour nécessaire pour qu'il y ait adéquation entre le texte de départ dans une langue et le texte dans la même langue lors du retour : *adæquatio verborum*. L'identité devrait advenir à force de

---

concevoir un dispositif purement machinal sans quelque matière inorganique. » (Jacques Derrida, « Le ruban de machine à écrire (*Limited Ink II*). L'avant-dernier mot : archive de l'aveu », dans *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Éditions Galilée, 2001, p. 35.) Pour une reprise de cette question en l'appliquant à la traduction, voir René Lemieux, « La traduction à l'époque de sa reproductibilité technique. Ou L'im-possible dissonance interculturelle », dans Eleonora Diamanti, Mariza Rosales, Dagmara Zawadzka (dir.), *Actes du colloque étudiant du CELAT* : « Les dissonances du vivre-ensemble », 2014.

[656] Dans *Google-moi*, Cassin donne l'exemple de cette phrase. À partir de Google Translate, elle constate que « Et Dieu créa l'homme à son image » devient « And God created the man with his image », ce qui donne en retour « Et Dieu a créé l'homme avec son image », le syntagme se stabilisant alors (la stabilisation prend deux retours). Entre le français et l'allemand, la stabilisation prend trois retours (« Et Dieu créa l'homme à son image » se transformant en « Und Gott schuf den Meschen an seinem Bild », ce qui donne en retour « Et a créé un dieu l'homme à son image », etc., pour se stabiliser avec le syntagme blasphématoire « Et l'homme à son image a créé un dieu » (Barbara Cassin, *Google-moi. La deuxième mission de l'Amérique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2007, p. 236-237). Il faudrait toutefois se demander si une traduction « humaine » est mieux à même de faire un retour à l'identique, alors qu'un traducteur automatique se basant simplement sur deux listes de mots immobiles donnerait probablement ce même retour à l'identique. La traduction « humaine », si cela a un sens, est peut-être celle qui impose un *plus un* au retour.

faire retour : si l'adéquation a lieu du premier coup (« 1 »), cela signifie que les langues ont entre elles un rapport de traduisibilité totale, la possibilité d'une entière équivalence est concevable par nature : le « traducteur humain » n'a pas lieu d'être, car aucun jugement est nécessaire dans la traduction. La machine y a tous ses droits, les humains aucun. Si l'identité ne peut pas avoir lieu, si l'opération du retour est par principe infini (« ∞ »), c'est que la traduction comme équivalence est impossible, elle ne serait que conventionnelle ou fictive – on est alors dans l'intraduisibilité absolue. Le « traducteur humain » peut-il alors y avoir sa place, si on considère que ce sont les machines traduisant imparfaitement qui nous montrent ce fait? L'humain n'y a pas encore sa place, parce que le « mot juste » relève d'une décision arbitraire (ce dernier mot au sens conventionnel), c'est-à-dire sans justice ou juste mesure. Dans les deux cas, aucune éthique de la traduction n'est possible, seule des opérations mécaniques suffisent : instinctuelles dans le premier cas (naturelles, animales), conventionnelles dans l'autre (injustifiables).

La situation est certes aporétique : il faut penser conjointement à la fois la traduisibilité totale et l'intraduisibilité absolue, à la fois la possibilité du traduire et son contraire. C'est le *retour* qui nous montre cette aporie : passer d'une langue à une autre ne suffisait pas, il fallait étudier, y compris à partir de questions très françaises, le phénomène de la traduction américaine de Derrida, pour comprendre les phénomènes d'inadéquation entre les cultures, pour prendre conscience de l'ampleur du problème. Ce qu'il m'a montré, c'est peut-être que l'avenir appartient à ce qui fait retour : l'à-venir est aux revenants. Je me propose, dans ces dernières lignes de la thèse, de faire quelques propositions pour une critique à venir des traductions.

1. L'à-venir aux revenants

> Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. Nous avions entendu parler de mondes disparus tout entiers, d'empires coulés à pic avec tous leurs hommes et tous leurs engins; descendus au fond inexplorable des siècles avec leurs dieux et leurs lois, leurs académies et leurs sciences pures et appliquées, avec leurs grammaires, leurs dictionnaires, leurs classiques, leurs romantiques et leurs symbolistes, leurs critiques et les critiques de leurs critiques.
>
> Paul Valéry, « La crise de l'esprit », *Athenaeus*, 1919

Il y a toujours de l'improgrammable dans le programme, c'est peut-être l'informatique qui, paradoxalement, le montre le plus. Cet improgrammable se montre lorsque, par retour, de l'itérable survient, du nouveau sans être entièrement nouveau advient, du différent sans être totalement différent. Cela ne va pas sans une idée de la naissance comme l'entendait Hannah Arendt :

> The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, « natural » ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope, those two essential characteristics of human existence which Greek antiquity ignored altogether, discounting the keeping of faith as a very uncommon and not too important virtue and counting hope among the evils of illusion in Pandora's box. It is this faith in and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few

> words with which the Gospels announced their « glad tidings » : « A child has been born unto us. »[657]
>
> Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de sa ruine « naturelle » normale, est ultimement le fait de la natalité par laquelle la faculté d'agir est ontologiquement enracinée. En d'autres mots, c'est la naissance des hommes nouveaux et les nouveaux commencements, l'action qu'ils sont capables en vertu d'être nés. Seule l'expérience entière de cette capacité peut accorder foi et espérance aux affaires humaines, ces deux caractéristiques essentielles à l'existence humaine que l'Antiquité grecque a tout simplement ignorées, minimisant le maintien de la foi à titre de vertu très rare et sans importance, et incluant l'espérance parmi les maux illusoires de la boîte de Pandore. Cette foi et cette espérance dans le monde ont peut-être trouvé leur expression la plus glorieuses et la plus précise dans les mots peu nombreux avec lesquels les Évangiles annoncent la « bonne nouvelle » : « Car un enfant nous est né. »[658]

Le problème de l'héritage a été abordé tout au long de la thèse, mais c'est dans la dernière partie qu'il m'a été possible de l'expliciter. Derrida disait que l'avenir était aux fantômes. D'abord, sans doute, parce qu'ils nous interpellent. Il y a, je pense, dans la psyché contemporaine, la profonde croyance selon laquelle rien ne changera jamais dans notre monde, condamné à la répétition du même et, du même coup, la volonté tout aussi puissante d'en finir avec lui. On pense apocalyptiquement, on espère une fin qui n'est jamais la dernière, parce qu'on espère toujours être là pour en parler.

---

[657] Hannah Arendt, *The Human Condition* [1958], 2e édition, introduction par Margaret Canovan, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1998, p. 247.

[658] Ma traduction. La référence à l'Évangile selon saint Luc (1:19) et Ésaïe (9:6) est tirée de la traduction par Louis Segond.

Un documentaire passé inaperçu au Québec, *Into Eternity* de Michael Madsen[659], décrit de manière assez poétique les intentions derrière la construction du complexe Onkalo, immense chantier finlandais commencé en 2004 visant la construction du plus grand dépôt à déchet nucléaire du monde. Le complexe nommé Onkalo, qui signifie « lieu caché » en finnois, est un ensemble de galeries et de tunnels souterrains de plus de quatre kilomètres, creusés dans le soubassement rocheux du socle hercynien lissé par les glaciers et enfouis jusqu'à 500 mètres sous terre. On prévoit la fin des travaux en 2020, moment où Onkalo deviendra le dépôt des déchets nucléaires finlandais. On estime qu'il aura la capacité d'entreposer ces déchets pendant 100 ans, jusqu'au XXII[e] siècle, date de fermeture et du scellement d'Onkalo prévue en 2120.

Ce dépotoir devra pouvoir résister aux incursions étrangères pendant 100 000 ans, c'est-à-dire jusqu'en l'an 102 020. Cent mille ans est plus dur à imaginer qu'on le pense. Les pyramides d'Égypte, les plus vieilles constructions humaines encore debout, sont âgés d'un peu moins de 5000 ans. Cent mille ans, c'est vingt fois le temps qui nous sépare des pharaons de la Haute-Égypte. Cent mille ans, c'est le temps estimé entre aujourd'hui et l'apparition de l'espèce *homos sapiens*. Comment imaginer notre monde dans cent mille ans?[660] Le nucléaire avait déjà révolutionné les mentalités : il permettait, avec la bombe atomique, l'idée d'une

---

[659] Michael Madsen, *Into Eternity : A Film for the Future*, Magic Hour Films (Danemark), 2010, 75 min.

[660] Pour donner un aperçu fictionnel de la distance chronologique, dans l'univers imaginaire de Star Trek, le « premier contact » entre humains et vulcains aura lieu en 2063, les événements de la série originale de Star Trek ont lieu entre 2266 et 2269, et la fin de la franchise avec Jean-Luc Picard a lieu en 2379. Les 360 ans qui sépare la fin de la construction d'Onkalo et la fin des événements imaginés dans la franchise Star Trek représente 0,36% du temps qui restera à passer jusqu'à la fin de la radioactivité (ou encore, il restera 99,64% du temps à faire pour qu'Onkalo cesse d'être radioactif).

annihilation totale. À cet aspect « négatif » du nucléaire, on opposait l'aspect « positif », celui d'une énergie en quantité inimaginable. C'est dans cette positivité que le nucléaire entame sa deuxième révolution : son problème, désormais, ce n'est plus la destruction, mais c'est qu'il restera toujours quelque chose[661].

Ce qui m'intéresse dans ce documentaire, c'est la question de l'héritage que le réalisateur pose aux intervenants et aux intervenantes de ce projet. Très rapidement, on se rend compte que le problème politique actuel de cette construction devient un problème sémiologique : il s'agit de penser comment penseront les générations futures (s'il y en a). Comment alors signifier sensiblement le danger de la radioactivité qui est d'emblée insensible – inodore, incolore, invisible, inaudible – à ceux et celles qui viendront qu'on cherche aujourd'hui à protéger et qui sont, du même coup, le plus grand danger? Car le fait de s'introduire dans ce lieu résulterait dans la mort de ces individus, mais aussi dans la mort de la nature ambiante. Dans le documentaire, des écoles de pensée s'affrontent. Pour certains, il est suffisant que le législateur ait inclus dans la loi autorisant la construction d'Onkalo l'obligation pour l'État finlandais de conserver l'archive d'Onkalo, d'enseigner le danger de ce lieu pour les générations à venir. Fondée en 1917, la République de Finlande n'a pas encore cent ans et elle a déjà connu deux guerres mondiales, peut-on sérieusement penser qu'elle sera en mesure de conserver des archives pendant cent mille ans? Alors qu'on prévoit une période glaciaire d'ici 60 000 ans (les glaces détruiront l'ensemble du sol de la Scandinavie et de l'Europe du Nord, mais laissera intacte le sous-sol), on peut

---

[661] S'il est devenu commun de parler de la « fin de la philosophie », particulièrement avec la déconstruction, un peu à l'image de la pyramide énoncée en introduction (la forme que prend toute forme lorsqu'elle perd sa forme), le renversement que Madsen fait subir à l'imaginaire du nucléaire, une fois appliqué à la philosophie, se présenterait analogiquement comme suit : le problème de la philosophie désormais, c'est qu'elle ne cessera jamais d'être sur le point de finir.

penser que de nouvelles générations d'hommes (ou d'une autre espèce), reviendront vers un nord sans « État finlandais » avant la fin de la période de radioactivité des déchets nucléaires. Dans le même ordre d'idées, mais de manière plus réaliste, certains ont donc suggéré de placer un avertissement (« cet endroit n'a aucune importance, c'est un lieu de grand danger, ne l'approchez pas ») dans les six langues officielles de l'ONU en espérant que ces habitants du futur puissent encore les comprendre (ce qui est fort peu probable), ou encore de marquer le lieu de signes « universellement » compréhensibles comme étant des signes de danger : des têtes de mort, par exemple. Les tombeaux des pharaons ne sont-ils pas de bons exemples, argumente une autre école, qui montrent que ce genre de signes pourraient au contraire inciter les générations futures à fouiller pour découvrir ce qui s'y cache? Interprèteront-elles le lieu comme un trésor caché? Cette école propose donc une nouvelle solution afin de faire de la construction d'Onkalo la plus indépendante possible de la nature humaine. Cette solution est de faire en sorte que les futures générations oublient l'existence d'Onkalo, perdent le savoir de ce qui s'y trouve. S'il faut se souvenir de quelque chose, concluent-ils, c'est qu'il faut se souvenir d'oublier.

Notre civilisation, l'Occident, c'est-à-dire le crépuscule, s'est nommé selon le lieu où le Soleil disparaît, c'est la civilisation qui s'est mise sous le signe du lieu où meurt la lumière. Nous sommes la première des civilisations à comprendre que les civilisations sont mortelles, car cette mortalité, nous l'avons incorporée dans notre devenir. Si la construction d'Onkalo et sa mise en service réussit, il sera peut-être la dernière réalisation de notre civilisation à résister au passage du temps. Il offrira une dernière lueur invisible, celle de la radioactivité, comme seul héritage à nous, les derniers humains. Or, ne sommes-nous pas la première civilisation – et cela distingue Onkalo des pyramides – à désirer qu'on nous oublie? Le seul héritage qu'on désire laisser aux générations futures n'est-il pas

l'absence d'héritage? Ce seul héritage que nous laisserons, semble-t-il, n'est que l'amoncellement des déchets de notre propre consommation.

La première parole de l'Hespérie, comme la qualifiait Martin Heidegger, dit peut-être, dans l'incertitude de son interprétation, le problème de l'héritage :

> ...ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας [κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν]...
>
> ...ce d'où il y a, pour les êtres, génération, c'est en cela aussi qu'a lieu la destruction, selon ce qui doit être; car ils se rendent justice et réparation, les uns aux autres, de leur mutuelle injustice [selon l'assignation du Temps][662]...

Heidegger, dans un long commentaire-traduction, y voit une toute autre manière de penser. Rejetant la première phrase de la citation de Simplicius et la paraphrase supposée de Théophraste (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν), il ne traduit que la seconde phrase à partir de κατὰ τὸ χρεών :

> ...entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs[663].

---

[662] Anaximandre, *Fragments et Témoignages*, trad. Marcel Conche, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 157.

[663] Martin Heidegger, « Der Spruch des Anaximander » [1946], *Gasamtausgabe*, I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5 : *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 372 [342]. Heidegger avait auparavant, dès le début de son texte, cité la traduction de Friedrich Nietzsche : « Woher die Dinge ihre Entstehing haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit. » (321 [296]) Le traducteur, Wolfgang Brokmeier, traduit : « D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité; car elles doivent expier et être jugées pour leur injustice,

> ...tout au long du maintien; ils laissent quant à eux avoir lieu accord donc aussi déférence de l'un pour l'autre (en l'assomption) du discord[664].
>
> ...along the line of usage; for they let order and reck belong to one another (in the surmounting) of dis-order[665].

Dans *Spectres de Marx*, Jacques Derrida commentera cette traduction en rappelant un autre passage de Heidegger où ce dernier mentionne le problème du « dis-cord » :

> Heidegger y interprète *Dikè* comme jointure, ajointement, ajustement, articulation de l'accord ou de l'hamonie *Fug*, *Fuge* (*Die Fuge ist der Fug*). En tant qu'on la pense à partir de l'être comme présence (*als Anwesen gedacht*), *Dikè* conjoint harmonieusement, en quelque sorte, la jointure et l'accord. *Adikia*, au contraire : à la fois ce qui est disjoint, déboîté, tordu et hors du droit, dans le tort de l'injuste, voir dans la bêtise[666].

Derrida évoque le « *out of joint* » du *Hamlet* de William Shakespeare : ce temps est « hors de ses gonds » (selon la traduction de 1957 par Yves Bonnefoy[667]). La non-cohérence du temps avec lui-même est le lieu de l'injustice : « [...] lorsque Heidegger insiste sur la nécessité de penser *Dikè* en deçà, avant ou à l'écart des

---

selon l'ordre du temps. » (Martin Heidegger, « La parole d'Anaximandre », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 387.)

[664] Martin Heidegger, « La parole d'Anaximandre », *loc. cit.*, p. 448. Brokmeier n'inclut pas de tiret dans le « discord » (« Un-Fug »). Le terme « assomption » sera utilisé plus tard, dans les traductions de Heidegger par Emmanuel Martineau, pour traduire l'« *Aufhebung* » de Hegel.

[665] Martin Heidegger, « Anaximander's Saying », *Off the Beaten Track*, trad. Julian Young et Kenneth Haynes, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 280.

[666] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 49.

[667] Derrida donne quelques autres traductions françaises : « le temps est détraqué » (trad. Jean Malaplate, 1991), « le monde est à l'envers » (trad. Jules Derocquigny, 1989), « cette époque est déshonorée » (trad. André Gide, 1959), *ibid.*, p. 44.

déterminations juridico-morales de la justice, il retrouve, dans *sa* langue, avec "*aus den Fugen*", les virtualités multiples, rassemblées et suspendues de "*The time is out of joint*" : quelque chose dans le présent ne va pas, cela ne va pas comme cela *devrait aller.* »[668] Or, pour Heidegger, le fond de l'affaire ne se trouve pas seulement dans *notre* temps, mais aussi dans la « traduction » entre les époques, celle des Grecs et en particulier celle de l'aube de l'Hespérie, et la « nôtre ». Car si de sa traduction, Heidegger ne peut en démontrer la validité « scientifique », il la présente tout de même comme la possibilité ultime d'une compréhension entre les langues « historiales » :

> Une simple traduction y serait pour quelque chose? Mais peut-être apprenons-nous à méditer ce qui peut advenir (*sich ereignen*) avec une traduction. La véritable rencontre historiale des langues historiales est un événement silencieux (*ein stilles Ereignis*). Or, c'est en lui que parle le destin de l'être. En quelle langue l'Herspérie, pays du soir, se traduit-elle?[669]

Et continue ensuite, après la présentation de sa traduction d'Anaximandre :

> C'est pourquoi la parole [d'Anaximandre] ne nous dira jamais rien, tant qu'on se bornera à l'expliquer à coup d'histoire et de philologie. Chose étrange, la parole ne nous parle que lorsque nous déposons le parler

---

[668] *Ibid.*, p. 50. Derrida continue avec une longue citation de Heidegger sur le problème du langage de la jointure : « Le mot *a-dikia* dit d'abord que la *dikè* n'est pas là (*wegbleibt*). On a coutume de traduire *dikè* par "droit" (*Recht*). Dans les traductions de la parole (*des Spruches*) [d'Anaximandre], on traduit même par "châtiment". Si nous écartons nos représentations juridico-morales (*juristisch-moralischen Vorstellungen*), si nous nous en tenons à ce qui advient à la parole, alors *adikia* dit que là où elle règne, quelque chose ne va pas comme cela devrait (*dass es, wo sie waltet, nicht mit rechten Dingen zugeht*). Ce qui signifie : quelque chose est hors de ses gonds, disjoint (*etwas ist aus den Fugen*). Cependant, de quoi est-il question? Du prés*ent*, en son séjour transitoire (*Vom je-weilig Anwesenden*) » (*ibid.*, la référence donnée par Derrida est « La parole d'Anaximandre », p. 326-327, tr. fr., p. 288)

[669] Heidegger, « La parole d'Anaximandre », *loc. cit.*, p. 448.

> prétentieux de notre habituelle représentation, en méditant le désarroi du destin présent du monde[670].

Il me semble que le cas d'Onkalo dévoile, au-delà du problème du dépotoir, le regard des êtres transhistoriaux. Ne traduisons-nous pas plutôt pour l'à-venir? Ce ne sont plus seulement les êtres passés qui nous observent et nous hantent, nous sommes désormais hantés par les revenants de l'avenir qui pèsent sur ce qu'on veut leur signifier (ou s'empêcher de leur signifier). Cela relève peut-être d'un certain effet du discours de notre époque où, secrètement ou pas, l'on souhaite l'apocalypse révélant la vérité de notre monde. Certes, mais il s'agit avant tout de penser le malaise de l'héritage qu'on souhaite ne pas laisser, et il me semble que cet héritage est une décharge pour notre fardeau. Faut-il alors penser différemment ces traces que nous laissons *devant* nous, une herméneutique des restes *à-venir*. À cet égard, Robert Hébert écrit dans *Le procès Guibord* :

> Qu'est-ce qu'un reste? Le reste, c'est ce qui demeure d'un tout, le reste ne signifie pas plus. Un indice, une trace, une empreinte signalent le passage physique de quelque chose ou de quelqu'un (analogie avec l'enquête policière : fibres textiles, cheveux, boue, sperme, salive, sueur, objets oubliés...); je puis projeter une intention quelconque ou prévoir que l'on cherche à me tromper. Mais en eux-mêmes, ils font écran. Il faut alors analyser, reconstruire... pour coincer l'historique « Auteur » du crime?
>
> Le Texte, dans la dimension humaine et symbolique du langage, produit le leurre suprême d'une pensée qui fait penser; mais ce n'est pas une illusion; il attire autrement l'attention par-delà ses inscriptions. On se fait toujours

---

[670] *Ibid.*

> avoir par la pensée d'une pensée, heureusement : c'est ce qu'on appelle héritage[671].

Et un peu plus loin :

> Sarcophage = cercueil de pierre qui mange la chair, détruit les cadavres. Un texte peut-il être détruit, disparaître dans sa texture signifiante, significative? autrement que sur le mode incendiaire de la Bibliothèque d'Alexandrie, des autodafés ou de la censure silencieuse des critiques? Je peux lire parce que le sens du texte qui se moque toujours de l'odeur de sainteté ou de pourriture s'échappe de son support matériel tout en m'échappant, et cela *me* concerne. Voilà pourquoi penser, c'est rattraper ce qui m'échappe. La civilisation de l'écriture abandonne les restes matériels à la biochimie terrestre mais elle transforme l'humanité de la mort en la faisant parler pour d'autres époques, pour d'autres histoires[672].

Ne nous faudrait-il pas désormais une philosophie des restes à venir, une philosophie des morts qui ne sont pas encore nés? Concluons simplement ici, rapidement, sur une des tâches possibles d'une critique des traductions, celle d'une herméneutique des restes qui ne reviennent pas, des restes qui restent dans l'opération du retour, de ce qui ne passe pas dans la transmission. Antoine Berman disait que la re-traduction se faisait *pour* l'Auteur et *contre* les anciennes traductions. Peut-être doit-on penser une nouvelle critique *contre* l'Auteur et *pour* les traductions à-venir. Une critique qui penserait ces restes, cette rémanence ou ce remanoir – ce qui demeure, demeuré hors programme dans le *re-tour* de Babel.

---

[671] Robert Hébert, *Le procès Guibord ou l'interprétation des restes*, Montréal, Triptyque, 1992, p. 178.

[672] *Ibid.*, p. 179.

2. Le re-tour de Babel

Bœuf comme colombe rustique
rythme d'avant en arrière.
Il bascule de la matière.
Il médite ou mélodie
de côté aussi,
avec mots-oreillers,
de saison,
ou mots-pivots.
Le b. balançant
plutôt que balançoire
a son joug-récitation
préparé.

Philippe Beck, « Prologue » à « Boustrophes »

Philippe Beck offre une intéressante réflexion sur la lecture de la poésie comme « boustrophédon », cette écriture employée dans la Grèce antique dans la transition entre l'écriture de droite à gauche à celle, commune aujourd'hui dans les langues européennes, de gauche à droite. Entre les deux époques, l'écriture se faisait en alternance : à la fin d'une ligne, on continuait sur la deuxième ligne à partir du bout où on venait de terminer la ligne précédente. Le terme « boustrophédon » rappelle le sillon tourné (στροφή : « tournure ») du soc porté par le bœuf (βοῦς : « bœuf ») lors du labour. Beck tente d'en penser les conséquences dans un « avertissement » à des variations poétiques intitulées « Boustrophes » :

> [L]a prose dicte dans le poème, au moins en première instance, de lire toujours de gauche à droite. [...] Mais en seconde instance l'extrémité du vers, et non seulement la rime possible, induit la proximité des *bouts*. D'où l'espèce d'enquête musicale-phénoménologique sur le paradoxe, et notamment sur le *tournant du sens* (dans la zone appelée *versura* ou *talvera*),

> qui définit *Bourstrophes*, suite de « variations sérieuses ». C'est aussi une enquête sur la richesse et la pauvreté des bouts[673].

Tourner en traduction, c'est-à-dire opérer les retours entre les langues, a ceci de particulier que le produit peut à la fois *suppléer* par une double addition/soustraction du lexique des langues et *appauvrir* par l'indifférenciation entre les langues (rapport $^{\infty}/_{1}$). À lire le vers beckien « le b. balançant » à l'envers, on peut y découvrir les « mots-pivots/ en scellant Babel... » : corollaire à la dispersion infinie, l'ombre ici crypté de l'unité du nom propre d'où a lieu la confusion est toujours prêt à faire retour.

Christie V. McDonald, mentionnée dans le chapitre 4, avait diagnostiqué une perte dans le passage entre les langues. Revenant sur les critiques de la déconstruction qui la comprenait dès la fin des années 1970 en termes de « Mafia » ou d'« établissement » (à propos de la *Yale School*), elle concluait son intervention au colloque *Les fins de l'homme* à Cerisy en se penchant sur le problème d'une non-traduction des termes derridiens en terre américaine à partir d'une série de questions :

> Nous assistons et nous participons donc à un colloque international. Nous venons de plusieurs pays, de plusieurs nations, et nous parlons plusieurs langues. Nous mettons en rapport nos différences et par nos différentes lectures du travail de Jacques Derrida et par les diverses manières dont nos travaux respectifs en montrent la marque. Cela suppose, il faudrait le reconnaître, « la complicité promise d'un élément commun » : les textes, ou l'écriture, de Jacques Derrida. Qu'en est-il de ces textes? Qui *nous*? Qui *lui*?

---

673 Philippe Beck, « Avertissement » à « Boustrophes », *Les Écrits*, nº 131, mars 2011.

> Telles sont quelques-unes des questions qu'on reprend, et qu'on a déjà commencé à reprendre, ici[674].

L'insistance de la question *qui* est symptomatique de ce que j'ai tenté d'expérimenter comme construction du complexe « Derrida ». Faire retour à un auteur pour en parler, critiquer celles qui l'auraient mal lu – mal traduit ou mal commenté –, c'est contribuer à l'« établissement » de ce complexe. Beck rappelait la *versura* latine, la « tournure » du bœuf qui, par métonymie, a pu désigner le sillon lui-même comme le fait le mot français aujourd'hui oublié « versure », mot dont le sens figuré est celui d'« un type de versement d'argent visant à rembourser une personne par l'entremise d'un emprunt à une autre » (même origine, celle du participe futur du verbe latin « *verto* » : « tourner, renverser, échanger, traduire »). Tourner autour des « mots », c'est les constituer et du même coup instituer leur appartenance à un auteur, et le travail (*labour*, en français comme en anglais) américain de la traduction a souvent passé par l'« emprunt », c'est-à-dire la non-traduction des concepts.

C'est dans le retour qu'apparaît le reste ou l'intraductible, dans l'épreuve du passage d'une langue à une autre. Dans la perspective de la traduction des sciences humaines et sociales, l'alternative est d'une part l'intraductibilité du concept (érigé en stèle funéraire – un des sens de σημεῖον – pour signifier le rapport indissoluble entre l'auteur et sa langue d'origine), de l'autre l'équivalence forcée (l'attribution d'un terme correspondant). Dans le passage – ou traduction – du *quoi* au *qui*, c'est-à-dire la re-traduction, c'est la non-traduction qui, généralement, aujourd'hui, l'emporte. Dans le cas de Derrida, de cette non-

---

[674] Christie V. McDonald, « Lectures », dans Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (dir.), *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 278.

traduction, il est possible de voir au moins deux problèmes. D'abord, en ne traduisant pas certains termes derridiens, on oblige la lectrice à ne voir que ces termes, ce qui a notamment pour conséquence de laisser de côté un certain style derridien qui se trouve peut-être moins dans la nouveauté des mots que dans une syntaxe originale qui lui est propre, un jeu avec le lectorat, une poésie particulière et une narration différente en philosophie, etc. Dans la dichotomie philonienne entre les ὀνόματα et ῥήματα, ces derniers sont jugés moins importants. En d'autres termes, seuls quelques mots finissent par compter au détriment du reste. Pour employer encore une fois l'expression qu'utilisait Philippe Beck mais que l'on retrouve cette fois chez le sociologue occitan Yvon Bourdet[675], les indécidables derridiens non-traduits sont à l'image de la *talvera* occitane, le bout d'un champ que le travail de labour ne réussit pas à rejoindre. Bourdet explique que ce bout de terrain, cette marge, servait à la paysannerie occitane à produire un autre type de culture que celui qui avait lieu dans le reste du terrain. Bourdet raconte que lorsque le français s'est définitivement imposé en Occitanie avec la Révolution française, non seulement on fut incapable de traduire le mot *talvera* en français (puisqu'aucun équivalent n'existait), mais, plus encore, le référent a suivi la disparition du mot, puisque cette marge du terrain, qu'on ne pouvait plus nommer, a cessé d'être cultivée. Avec la non-traduction des termes philosophiques, on obtient comme l'image inverse, anamorphique, de la *talvera* : toute l'attention est portée sur la marge, laissant en friche le reste du texte derridien, mais avec des conséquences semblables, la marge devenant le centre, on n'est pas moins pris dans une logique de réification des trouvailles derridiennes, devenues potentiellement infertiles lorsque (non) traduites.

---

[675] Yvon Bourdet, « Analyse notionnelle et fonctionnelle de la *talvera* », *L'espace de l'autogestion*, Paris, Éditions Galilée, 1978, pp. 25-46.

Une deuxième conséquence de cette non-traduction, accordée avec la mondialatinisation, c'est celle de voir le phénomène s'étendre à toutes les langues, car c'est de ce lieu, de l'Anglo-Saxonie qu'*a lieu* en ce moment même les retraductions internationales de penseurs comme Derrida (à travers la « French Theory »), faisant disparaître non seulement les *différences*, mais aussi, dans un certain sens, la « différance »[676]. J'ai voulu expérimenter, dans le chapitre 4, la traduction de l'indécidable « différance » en « *deferance* ». Il s'agissait à bien des égards d'un « délire » au sens deleuzien : une sortie du sillon. Si j'ai voulu « délirer », c'était pour pouvoir offrir quelques possibilités nouvelles aux termes. Reste à savoir si les délires sont encore possibles en traduction qui, de plus en plus, a pour mesure l'équivalence stricte, pragmatique, entre les langues.

À propos du délire, la légende de la fondation de Rome raconte que lorsque les jumeaux fondateurs de la Ville éternelle s'établirent sur les côtes du Palatin, Romulus fixa l'espace sacré de la ville en traçant la frontière (*pomœrium*) à l'aide d'une charrue. Le sillon (en latin : *lira*) délimitait l'espace interne (*urbs*) vis-à-vis d'une extériorité (*ager*). Remus, pour se moquer de la « souveraineté » de l'espace discriminé par son frère, s'amusa de cette fiction politique en sautillant par-dessus le sillon (*delirium*). Romulus sortit alors son épée et transperça Remus[677].

---

[676] Les *Deleuze Studies* organisent en ce moment un lexique deleuzien, ce lexique est en anglais. Pour avoir suivi sa présentation dans le cadre d'une conférence internationale de cette revue à Amsterdam en 2010, je peux témoigner que la question de la langue utilisée pour le lexique ne fut même pas mentionnée, comme si l'usage de la langue était un faux problème.

[677] Je reviendrai sur le « délire » un peu plus loin dans la conclusion, à propos d'une théorie « amicale » de la traduction. Il y a certes plusieurs manières de comprendre le délire et de le traduire. Le romancier Mihangel Morgan expliquait, en marge de sa traduction en gallois du chapitre « Littérature et vie » de Gilles Deleuze (tiré de *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993), la difficulté qu'il avait eu à traduire le terme « délire » : « There is no word in Welsh which conveyed what I felt Deleuze meant by [delirium]. *Gwallgofrwydd* is closer in meaning to "madness", *dryswch* is "confusion". I could simply have used *deliriwm* but that would've transgressed my self-imposed rule for using only an old-fashioned more poetic type of Welsh. So I used a very old word, *orohïan* which means "joy" or "mad with love", a word from the old poems

Si le mythe peut aujourd'hui faire sourire, il explique néanmoins la difficulté bien réelle de remettre en question les souverainetés, et particulièrement celle des langues que l'équivalence tente de préserver. Après la présentation de Christie V. McDonald à Cerisy, une discussion autour de la traduction eut lieu où furent mentionnées les « limites » des langues :

> Christie McDonald a donné l'exemple du traducteur anglais de Borges qui travaille directement avec lui et qui dit que dans les textes de Borges en espagnol il y a une dislocation opérée par l'anglais, et quand on les traduit en anglais, c'est trop facile, ça passe trop vite sans assez de résistance, et donc quelque chose se perd. [...]
>
> Clévenot : Mais un ami sud-américain m'a dit que Borges est bien mieux en anglais. Que pour un Espagnol, ce n'est pas de l'espagnol à cause de cette dislocation qu'on est en train de discuter.
>
> Carroll : Je n'aime pas trop cette façon de formuler la question. Le problème est de savoir ce que c'est que le vrai espagnol, le vrai anglais, le vrai français; qui (ou quoi) va déterminer une telle chose? L'importance de cette question de la traduction, ou des traductions, définie comme on est en train de le faire, c'est qu'elle implique que quelque chose comme la langue française n'existe pas comme telle[678].

---

which I felt was nearer in essence to what Deleuze was saying than any dictionary definition – in fact I preferred it to *délire/delirium* and believe Deleuze would've chosen this word had he known it. » Ma traduction : « Aucun mot en gallois rendait ce que je sentais que Deleuze voulait dire par [délire]. *Gwallgofrwydd* est plus proche au niveau du sens de "folie", *dryswch* est la "confusion". J'aurais pu simplement utiliser *deliriwm*, mais cela aurait transgressé ma propre règle selon laquelle je me devais d'utiliser un type de gallois plus poétique d'autrefois. Alors j'ai utilisé un très vieux mot, *orohïan*, qui veut dire "joie" ou "fou d'amour", un mot provenant des vieux poèmes qui, je le sentais, était plus près en essence de ce que disait Deleuze que de n'importe quelle définition de dictionnaire – en fait, je le préférais à *délire/delirium* et je crois que Deleuze aurait choisi ce mot s'il l'avait connu. » (« Llenyddiaeth a Bywyd. Gilles Deleuze into Welsh : Presentation of the translation », *Trahir*, 1re année, avril 2010, p. 1-2.)

[678] Débat suivant l'intervention « Lectures » de Christie V. McDonald, dans *Les Fins de l'homme...*, *op. cit.*, p. 279.

En effet, la souveraineté n'est pas qu'affaire de territoire et de politique – à moins de prendre tout problème comme un territoire où s'affrontent des désirs et une politique de ces désirs. Une langue devient alors un territoire et certains la gardent en sûreté, immunisée de l'extérieur. Pourtant, les traducteurs et les traductrices, plus souvent qu'autrement, sont les agents de l'immunisation de la langue en tamisant la substance étrangère, plutôt que les acteurs et les actrices de la transformation langagière. C'est tout le problème du multilinguisme présent dans certains textes jugés alors parfois intraduisibles (la poésie de Paul Celan, par exemple où peut se présenter côte-à-côte allemand, hébreu, français ou espagnol)[679]. La traductrice, en empruntant l'étranger sans passer par une reformulation dans « sa » langue, risque le jargonnage typique des constructions ou établissements d'auteurs. Mais en s'employant à trouver à tout prix des équivalences à tout mot étranger, elle risque d'appauvrir la multiplicité des langues dans la langue. Le cas de Jacques Derrida a permis de penser une traduction n'*appartenant* ni à l'un ni à l'autre, une traduction-épreuve qui met en relief à la fois les problèmes de la traduisibilité totale et de l'intraduisibité absolue. Entre les deux, c'est l'in-traduisibilité qui se laisse voir : la traduisibilité ne peut avoir lieu que dans l'intraduisible.

Dans mon parcours doctoral, j'ai tenté l'expérience du retour de la traduction en traduisant un commentaire de Lawrence Venuti en français de sa traduction en anglais de Jacques Derrida. En 2001, Venuti traduit « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? » de Jacques Derrida sous le titre « What Is a "Relevant"

---

[679] Voir à cet égard le concept d'« hétérolingue » de Myriam Suchet à partir duquel elle analyse la problématique de la traduction chez certains auteurs, notamment Celan : *L'imaginaire hétérolingue. Ce que nous apprennent les textes à la croisée des langues*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

Translation? » dans la revue *Critical Inquiry*[680] et fera publier un commentaire sur cette traduction deux ans plus tard dans le *Yale Journal of Criticism*[681]. L'article de Derrida, comme on l'a vu au chapitre 4, se donne comme une réponse à une demande d'une association de traducteurs et de traductrices littéraires en France. Derrida qui alors travaillait à son séminaire sur le pardon réussit à insérer la problématique du pardon dans une conférence sur la traduction, tout comme, inversement, il laisse pénétrer la question de la traduction dans son propre projet de réflexion sur le pardon. La conférence de Derrida prend appui sur un vers du *Marchand de Venise* de William Shakespeare, « *When mercy seasons justice* », que Derrida traduira par « Quand le pardon relève la justice ». La longue conférence de Derrida devient ainsi une très longue note de bas de page d'un traducteur qui aurait eu à traduire ce seul vers. Toutefois, la conférence possède en outre toute la matière pour remettre en question ce que j'ai nommé la « signature » avec le seul terme indécidable « relevance » : le terme est indécidable dans son concept (entre l'usage qu'on en faisait alors, et qu'on en fait encore aujourd'hui, en traductologie, et l'usage philosophique comme traduction française possible de l'*Aufhebung* de Hegel), il l'est dans sa langue (dans le premier cas, c'est en anglais, dans le second en français), et dans son origine auctoriale (Hegel ou Ernst-August Gutt[682]). J'ai déjà abordé cette question plus haut, il s'agit maintenant de questionner le problème d'une re-traduction en français d'un discours sur la

---

[680] Jacques Derrida, « What Is a "Relevant" Translation? », trad. Lawrence Venuti, *Critical Inquiry*, nº 27, hiver 2001.

[681] Lawrence Venuti, « Translating Derrida on Translation : Relevance and Disciplinary Resistance », *The Yale Journal of Criticism*, vol. 16, nº 2, 2003; pour la traduction française : Lawrence Venuti, « Traduire Derrida sur la traduction : relevance et résistance à la discipline », trad. René Lemieux, *Noesis*, nº 21, printemps 2013.

[682] C'est l'interprétation de Lawrence Venuti. Même si Derrida ne connaissait probablement pas la théorie d'Ernst-August Gutt, l'usage qu'il fait de la « relevance/pertinence » permet de faire un lien évident à la « *Relevance Theory* ».

traduction en anglais d'un texte originellement dans un « français » contaminé par l'anglais.

L'article-commentaire de Lawrence Venuti tentait de réfléchir à la marginalisation de la traduction dans le monde universitaire américain d'aujourd'hui. Sa décision de traduire Derrida – c'est le seul texte de Derrida qu'il a traduit – était stratégiquement motivé : « [Ce choix] invitait la reconnaissance, mais au même moment, visait à provoquer une défamiliarisation qui pourrait stimuler une nouvelle réflexion du statut institutionnel de la traduction. »[683] Il s'agissait, comme l'explique Venuti, de faire intervenir un auteur populaire des « *cultural studies* » en traductologie afin que cette dernière puisse prendre conscience de l'importance d'une réflexion philosophique sur ses enjeux, mais, du même coup, mettre en scène un problème empirique typique des « *translation studies* » pour le public d'études plus spéculatives sur la culture afin qu'il puisse voir ce qui a lieu lors d'une transformation textuelle traductive. Il s'agissait en quelque sorte pour lui de s'adresser à deux publics, et la différence entre ces deux publics est hiérarchisée : rabaisser les uns vers l'empirique, relever les autres vers le spéculatif.

C'est dans la dernière partie de son texte que Venuti expose quelques enjeux traductifs. De prime abord, c'est surtout la réception de sa propre traduction qui cause problème. Les remarques du comité de rédaction sur la syntaxe derridienne, reproduite dans la traduction, est à cet égard symptomatique d'un rejet de ce que Venuti appelle la « forainisation », c'est-à-dire la possibilité pour la traductrice d'ajouter de la *résistance* à la lecture pour la lectrice, une stratégie

---

[683] Lawrence Venuti, « Traduire Derrida sur la traduction... », *loc. cit.*, p. 146.

pour inscrire sa « visibilité » dans le texte contre les tendances d'« invisibilisation » (ou d'effacement) du travail de la traductrice. Venuti parle toutefois peu de l'enjeu central du texte derridien en traduction, celui de l'indécidable « relevance ». Pour une lectrice francophone de Derrida, même assidue de son œuvre, mais qui n'aurait pas nécessairement des connaissances en traductologie, l'expression « relevance » sonne à la fois étrange (le terme est peu utilisé en français, même si, comme « différance », il est une construction possible et même légitime dans la langue), au mieux, on l'associerait immédiatement à la traduction du terme « *Aufhebung* » suggéré par Derrida (la « relève »). Toutefois, une traductrice de l'anglais noterait immédiatement la possibilité d'un « faux-ami » dans le texte de Derrida. La « *relevance* » anglaise devrait alors se traduire en français par la « pertinence » ou l'« à-propos », ou encore, en jouant sur le concept développé dans les maximes de Paul Grice, on pourrait retrouver l'« adéquation », la « correspondance », ou même l'« équivalence »[684]. Dans les deux cas – et un peu à la manière de Venuti qui distinguait stratégiquement les « *cultural studies* » des « *translation studies* » –, la lecture est en quelque sorte toujours-déjà incomplète, le savoir de la lectrice est clivé, elle est prise, à moins d'avoir une bonne connaissance à la fois des problèmes typiques de la traduction de l'anglais au français et de la pensée de Derrida, dans un entre-deux

[684] Dans la pragmatique des échanges linguistiques, les quatre maximes conversationnelles – la qualité (*quality* : dire ce qu'on croit vrai), la quantité (*quantity* : autant d'information qu'il est nécessaire d'en donner), la pertinence (*relevance* ou *relation* : répondre en fonction de ce qui vient d'être dit) et la manière (*manner* : éviter d'être obscur, ambigu ou prolixe) – visent toutes un principe général de « coopération » entre les locuteurs et, au final, une adéquation entre eux dans une économie des mots, un équilibre à atteindre afin que la conversation puisse se poursuivre. La maxime de la pertinence (ou « *relevance* ») est toutefois la seule à directement impliquer l'échange des locuteurs : la pertinence (ou « *relevance* ») n'a de sens, pour un énoncé, qu'en rapport à ce qui vient d'être énoncé. Voir H. Paul Grice, « Logic and Conversation » [1975], dans *Studies in the Way of Words*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989. Pour l'usage en traductologie, voir Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance : Cognition and Context*, Oxford, Blackwell, 1991. Pour une plus courte explication de cet enjeu, voir Fabio Alves et José Luiz Gonçalves, « Relevance and Translation », dans Yves Gambier et Luc van Doorslaer (dir.), *Handbook of Translation Studies*, vol. 1, 2010.

inconfortable. L'« adresse » de Derrida, et conséquemment celle de Venuti, importe aussi, car le texte lui-même se propose dans un double discours, indécidable, entre la contribution à la discipline de la traductologie et celle pour sa propre réflexion sur le pardon dans la continuation de son séminaire. Mais peut-être est-ce là le signe de tout discours et de toute stratégie de reprise d'un discours par la traduction ou le commentaire : à la fois de contribuer au *quoi* d'une discipline et au *qui* de son énonciateur, et ce, dans la traduction de l'un dans l'autre, du *quoi* au *qui* et du *qui* au *quoi*.

Si « relevance » est problématique dans le discours derridien (dans le concept, la langue et l'auteur), comment cette problématisation s'est-elle transformée dans le discours vénusien? Le principal problème auquel il devait faire face est que le terme, en anglais, n'est pas un indécidable : il fait entièrement sens pour celui qui le reçoit. Par exemple, Derrida affirme, dans « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? »[685], que ce qui est dit « relevant » est

> ce qui touche juste, ce qui paraît pertinent, à propos, bien venu, approprié, opportun, justifié, bien accordé ou ajusté, venant adéquatement là où on l'attend – ou correspondant comme il le faut à l'objet auquel se rapporte le geste dit « relevant », le discours relevant, la proposition relevante, la décision relevante, la traduction relevante[686].

---

[685] Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », d'abord publiée dans les *Actes des Quinzièmes Assises de la Traduction littéraire (Arles 1998)*, Actes Sud, 1999; le texte a été légèrement remanié et publié une deuxième fois dans *Cahier de L'Herne 83 : Derrida*, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), Éditions de L'Herne, 2004. J'utilise cette dernière version.

[686] *Ibid.*, p. 563.

Venuti traduit :

> Whatever feels right, whatever seems pertinent, apropos, welcome, appropriate, opportune, justified, well-suited or adjusted, coming right at the moment when you expect it – or corresponding as is necessary to the object to which the so-called relevant action relates : the relevant discourse, the relevant proposition, the relevant decision, the relevant translation[687].

Le mot « *relevant* » en anglais se donne de manière très *relevant*, justement – ou malheureusement –, car l'anglais rend adéquat ce que le mot français tentait de rendre étrangement familier (ou *unheimlich*, pour employer l'expression freudienne) dans le discours de Derrida[688]. Venuti a déplacé cette problématique en partie en jouant sur d'autres termes que les anglophones auraient pu apercevoir en lisant la conférence d'origine, et qui deviennent plus évidents en anglais qu'en français – et même qu'un francophone lisant Derrida aurait

---

[687] Jacques Derrida, « What Is a "Relevant" Translation? », trad. Lawrence Venuti, *Critical Inquiry*, nº 27, 2001, p. 177.

[688] Même constat en portugais où la traductrice Olivia Niemeyer Santos a traduit le même passage comme suit : « Aquilo que parece mais certo, pertinente, a propósito, bem-vindo, apropriado, aportuno, justificado, bem afinado ou ajustado, surgindo de forma adequada lá onde é esperado – correspondendo, como deve ser, ao objeto ao qual se referem o gesto dito relevante, o discurso relevante, a proposição relevante, a decisão relevante, a tradução relevante. » Contrairement au français, l'adjectif « *relevante* » existe en portugais et signifie, comme en anglais, « pertinent », mais aussi « important », et « *relevância* » signifie plutôt « l'importance, la supériorité, l'hégémonie ». La traduction portugaise détourne un peu le sens du discours derridien et renvoie difficilement aux références de la traduction du terme « *Aufhebung* » puisque, par exemple dans *Marges – de la philosophie*, dès la première citation de Hegel traduite par Derrida, on retrouve le verbe « *superar* » (« surmonter, vaincre, abattre, dominer, dépasser, maîtriser »), tout comme en anglais il s'agissait, dans la traduction d'Alan Bass, de « *to sublate* » (mais on indique la traduction de Derrida entre crochets). Dans les deux cas, la traduction de Derrida avec le verbe « relever » était passée plutôt inaperçue, et on avait sans doute préféré à l'originalité du discours la relation avec les traductions déjà connues de Hegel dans ces langues.

difficilement aperçus. Je donne un passage de l'original, suivi de la traduction par Venuti; ensuite le commentaire de Venuti suivi de ma traduction en français :

> Je ne suis pas sûr que cette transaction [traduire « *seasons* » et « *Aufhebung* » par « relève » (verbe et nom)], fût-elle la plus économique possible, soit digne du nom de traduction au sens strict et pur de ce mot s'il en est. Ce serait plutôt une de ces autres choses en *tr.*, une transaction, une transformation, un travail, un *travail*, un *travel* – et une trouvaille (car cette invention, si elle semblait aussi relever un défi, comme on dit aussi, n'a consisté qu'à découvrir ce qui attendait ou à réveiller ce qui dormait dans la langue)[689].
>
> I am not sure that this transaction, even if it is the most economic possible, merits the name of *translation*, in the strict and pure sense of this word. It rather seems one of those other things in *tr.*, a transaction, transformation, travail, *travel* – and a treasure trove [*trouvaille*] (since this invention, if it also seemed to take up [*relever*] a challenge, as another saying goes, consisted only in discovering what was waiting, or in waking what was sleeping, in the language)[690].
>
> In other instances, however, I was able to imitate the wordplay in English. Thus, the French « marche »/« marché » (step/purchase) became the English « tread »/« trade », while in an alliterative series that required an English choice beginning with the consonant cluster « tr » the French « trouvaille » (windfall, fortunate discovery, lucky break) became « treasure trove »[691].
>
> Dans d'autres cas, cependant, j'ai été capable d'imiter le jeu de mots en anglais. Ainsi, le français marche/marché est devenu en anglais *tread/trade* (le pas et le commerce), alors que dans une série allitérative qui requiert en anglais un choix de mots commençant par le groupe consonantique « tr- »,

---

[689] Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », *loc. cit.*, p. 574.

[690] Jacques Derrida, « What Is a "Relevant" Translation? », trad. Venuti, *loc. cit.*, p. 198.

[691] Lawrence Venuti, « Translating Derrida on Translation... », p. 253.

> le français « trouvaille » (comme découverte heureuse) est devenu un *treasure trove* (de l'anglo-normand *tresor trové*)[692].

En déplaçant le « jeu de mot » vers le mot « *travail* », Venuti fait voir ce *travail* à l'œuvre. Je donne un nouvel exemple, encore une fois en quatre étapes :

> Ce mot [relevant] n'est pas seulement *en* traduction, comme on dirait en travail ou en voyage, *traveling*, *travailing*, dans un labeur, un *labour* d'accouchement[693].
>
> The word is not only *in* translation, as one would say in the works or in transit, *traveling*, *travailing*, on the job, in the *travail* of childbirth[694].

> Another abuse in my translation hinges on the recurrent choice of the English word « travail » to render the French noun « travail » and the verb « travailler ». At one point, Derrida himself uses the English form « travailing » to pun on the English word « traveling »[695].
>
> Un autre abus dans ma traduction provient du choix récurrent du mot anglais *travail* pour rendre le nom commun « travail » et le verbe « travailler ». À un moment, Derrida lui-même utilise la forme anglaise *travailing* (enfanter) pour jouer sur le mot anglais *traveling* (voyager)[696].

---

[692] Lawrence Venuti, « Traduire Derrida sur la traduction... », trad. Lemieux, *loc. cit.*, p. 150. J'ai ajouté délibérément la référence à l'anglo-normand, elle se retrouvera dans la publication finale dans *Noesis* en « N.d.T. ».

[693] Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », *loc. cit.*, p. 562.

[694] Jacques Derrida, « What Is a "Relevant" Translation? », trad. Venuti, *loc. cit.*, p. 177.

[695] Lawrence Venuti, « Translating Derrida on Translation... », *loc. cit.*, p. 256.

[696] Lawrence Venuti, « Traduire Derrida sur la traduction... », trad. Lemieux, *loc. cit.*, p. 154.

Si, dans la première série d'exemples, Derrida parle de « travail » et fait suivre ce mot par sa répétition « *travail* » en italique, avec la même orthographie – ce qui risque d'échapper à la lecture d'un francophone –, Venuti avait bien compris qu'il s'agissait de la forme archaïque de *travel* et signifie le travail de l'accouchement (*labor*), ce qui lui permet, dans la deuxième série d'exemples, de changer les mots autour du « labeur » tout en gardant un des sens du mot anglais *labor*. Venuti décrit cette traduction d'« abus », expression qui vient de Philipp Lewis qui avait tenté de réfléchir, dès le colloque à Cerisy, la traduction de Derrida en suivant ce que Derrida avait déjà affirmé, à savoir qu'« une "bonne" traduction doit toujours abuser »[697]. On ne peut traduit l'in-traduisibilité qu'en *ab-usant*. Venuti explique ainsi que son choix de ne pas utiliser seulement le terme français « relève », comme le font généralement les traducteurs et les traductrices anglophones de Derrida, permet d'« abuser de l'anglais ». Je donne encore une fois un exemple et le commentaire de Venuti :

> [...] le pardon *ressemble* à un pouvoir divin au moment où il relève la justice [...][698]
>
> [...] mercy *resembles* a divine power at the moment when it elevates, preserves, and negates [*relève*] justice [...][699]

---

[697] La citation provient du texte de Derrida « Le retrait de la métaphore » (publié dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987). La première intervention de Philip E. Lewis, « Vers la traduction abusive », a été publiée dans *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, dir. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Galilée, 1981; reprise en anglais sous le titre « The Measure of Translation Effects », dans *Difference in Translation*, dir. Joseph Graham, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

[698] Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », *loc. cit.*, p. 573.

[699] Jacques Derrida, « What Is a "Relevant" Translation? », trad. Venuti, *loc. cit.*, p. 197. L'intervention entre crochets est de Venuti. Dans ma traduction, j'indique en note de bas de page : « Traduction libre : "quand il élève, préserve et nie [*relève*] la justice". »

> Such expanded translations interrogate the French text by exposing the conditions of Derrida's interpretation. Because, as he observes, his use of *relève* to render the Hegelian *Aufhebung* has become canonical in academic institutions, the retention of the French term throughout my translation would silently participate in this canonization and work to maintain the relevance to Shakespeare's play of what is in fact an irrelevant anachronism, a deconstruction of Hegel. The expanded translations, however, produce a demystifying effect by revealing the interpretive act that is at once embodied and concealed in Derrida's French[700].
>
> De telles traductions élargies interrogent le texte français en exposant les conditions d'interprétation de Derrida. Parce que, comme il le fait remarquer, son utilisation de *relève* pour rendre l'*Aufhebung* hégélien est devenu canonique dans les institutions universitaires, le maintien du terme français le long de ma traduction participerait silencieusement à cette canonisation et travaillerait à maintenir le fait que la pièce de Shakespeare relève d'une déconstruction de Hegel, ce qui, justement, relèverait de l'anachronisme. Les traductions élargies, cependant, produisent un effet démystifiant en révélant l'acte interprétatif qui est à la fois incarné et caché dans le français de Derrida[701].

Je n'ai pas beaucoup *abusé* pour ma part des mots en « tr- » dans ma traduction de Venuti, mais j'ai tenté, en reprenant de front le problème de la « relève », de formuler une nouvelle manière de la comprendre, c'est-à-dire en *ab*-usant du discours vénusien. Si on relit les deux dernières citations, on peut remarquer que Venuti utilise la « *relevance* », presqu'inconsciemment, c'est-à-dire comme on devrait l'utiliser en anglais, ce qui, en retour vers le français, ne pouvait pas se faire (j'aurais alors réintroduit l'indécidabilité du terme derridien « relevance »). Le syntagme « [it] would [...] work to maintain the relevance to Shakespeare's play of what is in fact an irrelevant anachronism, a deconstruction of Hegel » a été traduit par « [cela] travaillerait à maintenir le fait que la pièce de Shakespeare

---

[700] Lawrence Venuti, « Translating Derrida on Translation... », *loc. cit.*, p. 255-256.

[701] Lawrence Venuti, « Traduire Derrida sur la traduction... », trad. Lemieux, *loc. cit.*, p. 153-154.

relève d'une déconstruction de Hegel, ce qui, justement, relèverait de l'anachronisme ». La construction est un peu boiteuse, mais elle m'a permis d'éviter d'utiliser « relevance » tout en gardant un lien, même ténu, avec Derrida. J'ai réutilisé cette construction lorsque j'ai traduit, dans le cadre du chantier de recherche « Traduire les humanités » du Laboratoire de résistance sémiotique[702], l'article « Deconstruction » de Dilek Dizdar pour le *Handbook of Translation Studies*, où le titre d'une section a été particulièrement problématique[703]. En anglais, la section s'intitule « The relevance of deconstruction for Translation Studies », mais puisqu'il était loin d'être certain que l'auteur veuille faire référence à l'indécidable derridien, la section fut intitulée « En quoi la déconstruction relève (de) la traductologie »[704]. La traduction, encore une fois, est boiteuse du point de vue d'une manière « correcte » de traduire – et même du point de vue de la « pertinence » – elle n'engage pas moins la question de la « relevance » en ce qu'elle donne à la fois une référence à la « relevance » derridienne tout en permettant la fonction du verbe « légitime » en français. Car c'est bien là le nœud du problème : à *quoi* ou à *qui*, dans une telle situation, doit-on être fidèle? Traduire « the relevance of deconstruction » par « la pertinence de la déconstruction » aurait produit chez le lecteur une référence à la théorie traductologique d'Ernst-August Gutt, et le titre de la section aurait alors eu pour

---

[702] Le chantier de recherche était dirigé par Pier-Pascale Boulanger de l'Université Concordia et moi. Plusieurs chercheures ont participé à la traduction des textes du *Handbook of Translation Studies* avec moi, et je leur suis redevable de leur critique et révision de la version définitive de la traduction de l'article « Déconstruction » (de Dilek Dizlar) : Christine Althey, Marie Charbonneau, Simon Labrecque et Maxime Plante.

[703] D'autres occurrences du mot « *relevant* » sont présentes, mais c'est dans le titre de la section qu'une réflexion collective a dû avoir lieu pour obtenir une traduction satisfaisante.

[704] Référence en anglais : Dilek Dizdar, « Deconstruction », dans Yves Gambier et Luc van Doorslaer (dir.), *Handbook of Translation Studies*, vol. 2, John Benjamins, 2011; référence en français : Dilek Dizdar, « Déconstruction », trad. René Lemieux (« Traduire les humanités »), disponible en ligne : <https://benjamins.com/online/hts/>.

objectif d'être une contribution dans le *quoi* de la discipline. Dans l'autre cas, traduire « the relevance of deconstruction » par « la relevance de la déconstruction » aurait conduit le lecteur à n'y voir qu'une référence envers le *qui* du texte, sa contribution dans la compréhension d'un auteur. S'il y a « traîtrise » en traduction, c'est-à-dire la possibilité toujours ouverte d'une double fidélité[705], *bifrons* comme Janus, donc d'une fidélité entamée, entachée ou clivée, ce n'est pas nécessairement – ou plus seulement – entre deux langues ou deux cultures, mais entre deux fonctions des textes[706].

La solution apportée ici – la locution « relever de... » – n'est pas « derridienne », elle ne relève pas (seulement, entièrement) de Derrida. Derrida utilise assez peu, sinon jamais, une telle formule[707], mais elle pourrait être vue comme très

---

[705] Pour les métaphores du traître en traduction, voir notamment la thèse de doctorat de Caroline Mangerel, *Le traître démonté : figures du traducteur et du métis dans les sémiosphères des Amériques*, Doctorat en sémiologie, Université du Québec à Montréal, 2012.

[706] C'est justement ce qu'omettent les réflexions actuelles sur l'« infidélité » de la traduction qui, trop souvent, la pensent dans une dichotomie entre langue-source et langue-cible. En outre, cela expliquerait beaucoup mieux la véritable distinction entre la philosophie dite « continentale » et celle dite « analytique » qu'on discerne souvent à partir de traditions culturelles différentes, alors que c'est la fonction des textes qui devrait être pris en compte. À cet égard, la « déconstruction » serait alors un point indécidable entre les deux types de philosophie (rejetée bien sûr du côté de la philosophie analytique).

[707] À ma connaissance, cette formule n'est pas thématisée par Derrida. En utilisant les mots « relève de... », Derrida utilise plutôt le mot « relève » en tant que nom commun, mais on peut retrouver dans le texte « La mythologie blanche » (publié dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972), une indécidabilité dans le titre de la section « La métaphysique – relève de la métaphore » (p. 308-324) dans lequel le mot « relève » est indécidable entre un verbe et un nom commun. Alan Bass, traducteur du livre, l'aura bien vu en laissant le titre en français et écrivant, en note du traducteur : « This subtitle is untranslatable, at very least because of its double meaning. Derrida simultaneously uses *relève* as both noun and verb here. If *relève* is taken as a noun, the subtitle would read : "Metaphysics – the *relève*, the *Aufhebung* of metaphor". If *relève* is taken as a verb, which would be the usual reading, it can be understood in its usual sense, i.e. not as a translation of *Aufhebung*. Thus, the subtitle would read : "Metaphysics derives from, takes off from, metaphor." (Further, *relève* as a verb can also be taken as the translation of *Aufheben*, which gives a reading similar to the first one.) If one is attentive to the implications of this unstoppable alternation of meaning, along with the interplay of metaphysics, metaphor, and *relève*, one will

vénusienne. En effet, Venuti utilise souvent l'idée de subordination (relever de quelqu'un, c'est souvent lui être subordonné), tout son discours sur Derrida visait la réflexion sur l'hégémonie de certaines disciplines sur d'autres. Ma « trouvaille » n'est pas nécessairement la meilleure, mais elle change le cours du retour, elle permet de déplacer une équivalence trop facile, celle d'un retour à l'identique qui, de toute manière, ne fonctionnerait qu'imparfaitement ici – l'identité (et laquelle? celle de la pertinence ou celle de la relevance?) feindrait l'adéquation exacte, elle s'imposerait comme une équivalence artificielle, s'institutionnaliserait dans une fidélité à l'une des deux options de l'indécidabilité. La formule, même boiteuse, permet l'ouverture à *plus d'une* interprétation. Ainsi, le « retour de Babel », c'est-à-dire le fait de faire revenir la traduction vers son « origine » conceptuelle, linguistique ou auctoriale, implique un *plus un* : il y a toujours *plus d'une langue* en jeu dans la rétrotraduction, comme il y a plus d'un concept et plus d'un auteur. Du même coup se dévoile, comme épreuve dans le transport des signifiés, l'im-possibilité de l'adéquation, de l'équivalence ou de la relevance/pertinence totale entre les langues. Ce retour de Babel comme retour vers l'antériorité de l'unicité désirée, est toujours-déjà un *retour à Babel* : un questionnement sur l'origine des « noms », en propre ou en dérivé.

---

have begun to grasp what Derrida is about in this essay. » (Note 61, dans Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, University of Chicago Press, p. 258.)

3. Une éthique et une politique de l'entre-deux

> Le seul crime que l'éthique autorise, et même recommande, est le *tyrannicide.*
>
> Vincent Descombes à propos de la déconstruction[708]

Une des questions que posait la thèse était celle de la différence entre la traduction et le commentaire. J'avais le sentiment que le point commun, l'œuvre originale, que seul l'acte de lire peut définir, pouvait servir de lien entre la traduction et le commentaire, mais ne suffisait pas à répondre aux questions que je me posais. Après tout, l'« origine » peut répondre à toutes les questions, mais c'est à condition de ne concevoir la mesure à un jugement que dans une antériorité stable et pérenne. Mon propos sur la traduction qui suivait la pensée derridienne tente justement de remettre en question cette originalité inentamée. Si l'antériorité de l'origine ne suffit pas à tout expliquer, comme cela est le propos de la thèse, c'est qu'il faut alors voir ailleurs – possiblement dans l'im-possibilité ou l'im-programmabilité de l'à-venir – des éléments de réponse au problème de la division intellectuelle entre commentaire et traduction.

Je pense pouvoir trouver un élément de réponse dans la pédagogie. En effet, si on posait le problème de la transtextualité différemment, on pourrait se demander : qu'est-ce qui arrive lorsqu'un agent supposé savoir désire rendre ce savoir à un deuxième qui ne peut accéder à ce savoir, peu importe la raison? Les traductrices transmettent ce savoir dans une langue que le lectorat ne comprend pas, suppose-t-on, et les commentatrices feraient de même, dans ce cas pour un lectorat qui

---

[708] Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Éditions de Minuit, p. 177.

aurait besoin d'une explication des idées de l'auteur. On aurait là quelque chose comme un discours rapporté[709] : la traduction ou le commentaire ne serait que la version pédagogique d'un discours énoncé ailleurs une première fois. La distinction entre les deux fonctions métatextuelles serait de l'ordre d'un certain manquement perçu ou supposé dans et pour un lectorat. Une autre manière de penser la pédagogie de la traduction serait de le faire à la manière d'Allan Bloom suivant Leo Strauss. Allan Bloom explique dans la préface à sa traduction de *La République* de Platon qu'il n'est pas le destinataire véritable du texte[710]. En tant que traducteur, il n'est pas nécessairement celui qui les comprend le mieux, il est simplement celui qui permet le passage pour que d'autres lectrices puissent peut-être, éventuellement, mieux le comprendre que lui. D'où un chiasme assez unique par rapport à ce qu'on lit habituellement en traduction. On considère toujours que la traductrice doit être la meilleure lectrice d'un texte si elle veut être capable de le rendre pour sa propre lectrice. Chez Bloom, c'est toujours son propre lecteur ou sa propre lectrice qui risque de mieux comprendre l'auteur. Le maître de Bloom, Leo Strauss, parlait de la même manière à propos de l'interprétation des textes : un auteur s'adresse à des « étudiants sérieux »[711]. L'idée généralement admise sur le straussisme est que la conception sur les « étudiants sérieux » relève d'un « naturalisme » propre à la naissance – à l'élection ou à la vocation. Peut-être pourrais-je proposer une autre interprétation de ces « étudiantes sérieuses » : et si elles étaient, comme lectrices, traductrices ou commentatrices, elles-mêmes non pas les plus réceptrices aux idées (des autres), mais au contraire elles-mêmes

---

[709] Pour l'application de la théorie sur le discours rapporté à la traduction, voir Barbara Folkart, *Le Conflit des énonciations. Traduction et discours rapporté*, Candiac, Éditions Balzac, 1991.

[710] Allan Bloom, « Preface », dans Platon, *The Republic*, trad. Allan Bloom, 2e édition, Basic Books, 1991.

[711] Particulièrement dans Leo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Éditions de L'Éclat, 2003.

des pédagogues? Des étudiantes que j'ai eues dans mes cours, celles qui montraient un plus grand intérêt pour la matière enseignée étaient souvent celles qui étaient déjà dans des postures où elles développaient un sens de l'adresse à l'autre – non plus pour le professeur, mais pour ce qui adviendra ou ceux qui adviendront après elles. Elles ne sont pas du tout dans une attitude « réceptrice », ce n'était en tout cas pas l'impression que j'avais avec elles, elles n'étaient pas dans des attitudes de « transmission » d'un savoir si cela signifie faire passer un contenu donné d'un point A à un point B. Elles me donnaient plutôt l'impression d'être elles-mêmes en train de disséminer le savoir – *leur* savoir, ou mieux, *du* savoir impersonnel – ailleurs.

Comment dès lors reconcevoir la traduction (et au demeurant peut-être aussi le commentaire) en dehors de sa métaphore habituelle comme un passage obligé, un pis-aller, d'un lieu à un autre? Peut-être faut-il penser en termes d'adresse : traduire comme une manière de s'adresser à celle qu'on veut égale à soi. Est-il pourtant possible de penser des traductrices qui s'adressent à d'autres traductrices? Dans leur préface à la traduction de *La vérité en peinture* de Derrida, les traducteurs Geoffrey Bennington et Ian McLeod expriment un étrange fantasme envers leurs lecteurs et leurs lectrices. Reconnaissant l'intraduisibilité de l'idiome derridien, ils s'imaginent pouvoir, par une hypothétique traduction qui ferait voir cette intraduisibilité dans son intégralité, enseigner le français de Derrida à un lectorat qui ne connaîtrait d'abord rien à cette langue :

> The problems facing the translator are at their greatest in the case of *idiom* [...] : pure idiom is the untranslatable itself. Here the best we hope is that the reader might learn some French – it was a guiding fantasy of our work (a fantasy which remained just that) that by the end of the book the reader

> would have learned French and that our translation would thus have made itself unnecessary, although not self-effacing[712].
>
> C'est dans le cas de l'*idiome* que les problèmes auxquels font face la traductrice sont les plus grands [...] : le pur idiome, c'est l'intraduisibilité même. Le mieux qu'on peut espérer ici est que la lectrice puisse apprendre un peu de français – ce fantasme, qui n'est demeuré qu'un fantasme, nous a guidé dans notre travail. Nous imaginions qu'avant la fin du livre la lectrice aurait appris le français, que notre traduction se rendrait d'elle-même inutile, sans toutefois s'effacer[713].

Cela rappelle un peu le projet d'une pédagogie sans maître de Joseph Jacotot, dont l'expérimentation de départ, rappelons-le, consistait dans son cas à enseigner sa langue (le français) sans avoir à l'expliquer à ses étudiants et de ses étudiantes avec qui, au demeurant, il ne pouvait pas communiquer – il fit l'expérience de cet « enseignement » avec l'original français du *Télémaque* de Fénelon et sa traduction en néerlandais[714]. Bien qu'elle ne soit pas mise de l'avant dans la réflexion philosophique de Jacques Rancière qui aura fait redécouvrir cette pédagogie expérimentale, la traduction montre ici, par la relation qu'elle sait créer entre des personnes fort différentes, que des rapports égalitaires sont possibles : on peut s'adresser à l'autre sans être en position d'infériorité ni de supériorité.

Comment pourrait-on nommer ce mode d'adresse à l'autre? Je m'essaierais avec le mot très chargé politiquement d'« amitié », un concept qui n'est pas si éloigné

---

[712] Geoff Bennington et Ian McLeod, « Translators' Preface », dans Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, trad. Geoff Bennington et Ian McLeod, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. xiv.

[713] Ma traduction.

[714] Dans le microcosme d'un livre bilingue, savoir un seul mot suffit pour que tous les autres puissent être appris. À propos de cette méthode pédagogique et pour une réflexion philosophique sur le savoir, on pourra lire Jacques Rancière, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1987.

de la pédagogie. Alors qu'est-ce que ce serait une amitié pédagogique en traduction? Lorsqu'on parle de traduction, on revient souvent au thème de la fidélité. Or, ce thème impose toujours une répétition des mêmes préjugés dans une formulation binaire : on ne pourrait être fidèle qu'à l'auteur d'origine ou qu'au lectorat, on devrait s'imposer d'être forainisant ou domesticant, sourcier ou cibliste – en définitive, le débat se résume généralement au niveau culturel à privilégier le canon, une suite de grands auteurs à qui la traductrice s'adresserait (chez Berman, par exemple), ou encore à privilégier le lectorat et la maison d'édition dans l'espoir de bien vendre la traduction. Mon fantasme, pour reprendre le mot de Bennington et McLoed, ce serait en quelque sorte à une critique des traductions qui résisterait à l'une ou l'autre des positions (l'une et l'autre reviennent souvent au même[715]), quelque chose comme une critique des traductions qui permettrait aux traductrices de traduire pour d'autres traductrices.

Deleuze donne une bonne image de cette amitié avec le radeau de la Méduse dans le texte « Pensée nomade » cité en exergue de cette conclusion : traduire « hors de toute loi, de tout contrat, de toute institution », ça veut aussi dire, dans le cadre d'une éthique aporétique derridienne du ni/ni, traduire ni pour l'institutionnalisation des auteurs, ni pour le marché du livre. C'est traduire dans un entre-deux, sous la surface, à la manière des terriers de Kafka. S'adresser l'une l'autre en note de bas de page s'il le faut, utiliser tous les lieux innocupés, en marge – la *talvera* hors d'atteinte du labour. Un tel projet politique de lecture et d'écriture nécessite sans doute de faire le deuil du grand nombre ou même d'un « regroupement » quelconque : l'écrit est lancé, on ne sait jamais dans quelles

---

[715] Comme le faisait remarquer Henri Meschonnic, voir « Sourcier, cibliste, c'est pareil, si c'est en plein dans le mille », *Transversalités*, nº 92, octobre-décembre 2004.

mains il arrivera – plus petit en nombre, mais peut-être plus grand dans sa diffusion[716]. « S'entre-connaître », pour employer le beau mot d'Étienne de La Boétie, nécessite une ouverture pour ce qui vient – aucun programme, aucune prévision ou prédiction ne peut rendre compte de cet *à-venir*. Ce n'est ainsi qu'aux conditions d'une inconditionalité radicale que de nouveaux rapports à la traduction sont pensables. La seule question qui importe, après tout, n'est-elle pas de se demander comment favoriser, même modestement, une vie intellectuelle un peu moins fasciste?

[716] Comme l'écrit Claude Lefort à propos d'Étienne de La Boétie : « Sans doute, reste-t-il vain de s'adresser à des interlocuteurs qui ne sauraient entendre; le discours est destiné aux *amis*. Mais les amis ne forment pas un groupe comme les complices; l'exigence de l'entre-connaissance, disions-nous, n'a pas pour eux de bornes; c'est ainsi qu'ils ont partie liée avec les dominés. » (Claude Lefort, « Le nom d'Un », dans Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, éd. Miguel Abensour, Paris, Petite Bibliothèque Payot & Rivages, 2002, p. 334.)

ANNEXE A

LES INDÉCIDABLES COMME TRADUCTION

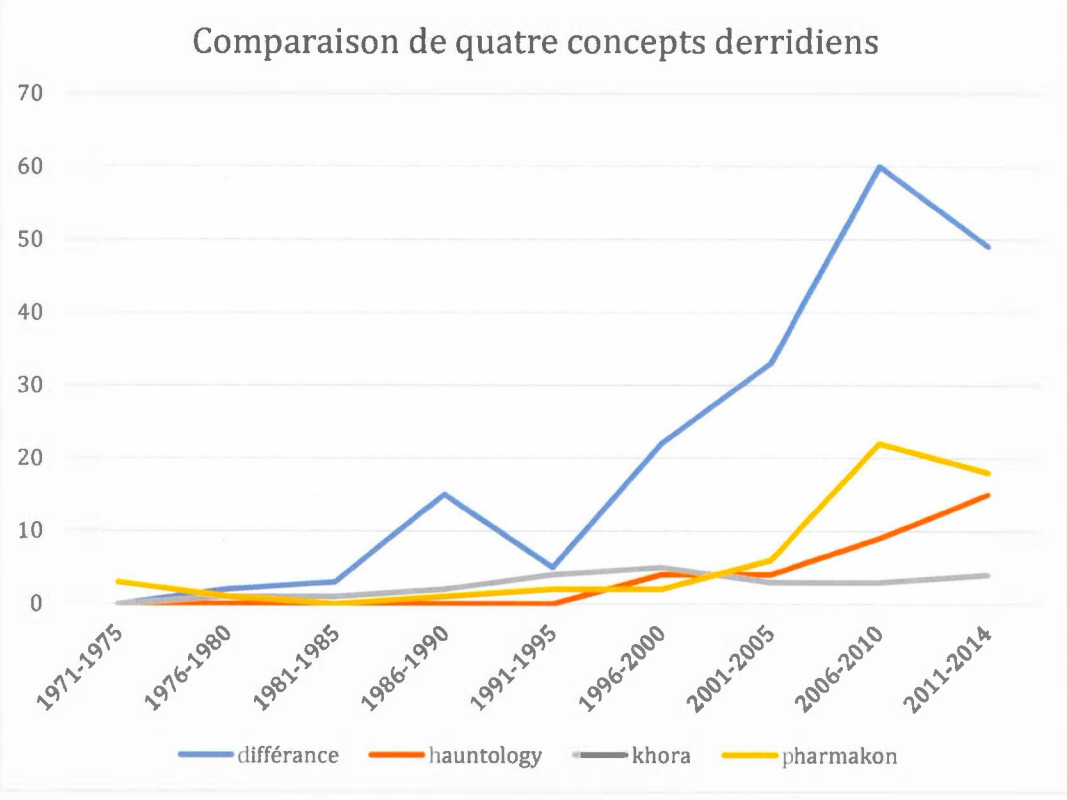
1. Usage des termes « structuralisme » et « poststructuralisme »

	OCCURRENCES DES TERMES SUR WEB OF SCIENCES				
ANNÉES	**Structu-ralisme**	**Post-structu-ralisme**	**L'un ou l'autre**	**Les deux combinés**	**Les deux combinés relativement à l'un ou l'autre**
1961-65	6	0			
1966-70	36	0			
1971-75	189	0			
1976-80	386	11	387	10	2,6%
1981-85	458	68	468	58	12,4%
1986-90	298	132	366	64	17,5%
1991-95	340	267	544	62	11,4%
1996-00	395	331	598	127	21,2%
2001-05	556	493	853	196	23%
2006-10	1050	756	1420	386	27,3%

2. Comparaison des indécidables derridiens (tableau et graphique)[717]

	différance	hauntology	khora	pharmakon
1971-1975	0	0	0	3
1976-1980	2	0	1	1
1981-1985	3	0	1	0
1986-1990	15	0	2	1
1991-1995	5	0	4	2
1996-2000	22	4	5	2
2001-2005	33	4	3	6
2006-2010	60	9	3	22
2011-2014	49	15	4	18

[717] À partir de Web of Science, recherche des mots dans l'ensemble de la base de données, soit dans le titre soit dans le sujet, de 1971 à 2013.


Comparaison de quatre concepts derridiens
70
60
50
40
30
20
10
0
1971-1975
1976-1980
1981-1985
1986-1990
1991-1995
1996-2000
2001-2005
2006-2010
2011-2014
différance
hauntology
khora
pharmakon

3. Le terme « supplément » dans *Les Confessions* et dans *L'Émile* de Jean-Jacques Rousseau

Le terme « supplément » dans *Les Confessions* de Jean-Jacques Rousseau
Livre III : Bientôt rassuré, j'appris ce dangereux **supplément**, qui trompe la nature, et sauve aux jeunes gens de mon humeur beaucoup de désordres au prix de leur santé, de leur vigueur, et quelquefois de leur vie. J. Bew (1783) : But my fears being ſoon removed, I learnt this dangerous **ſupplement** which diverts the courſe of nature, and ſaves young people of my humour many diſorders at the expenſe of their health, their vigour, and ſometimes their life. Orson (1896) : Soon reassured, I learned that dangerous **means** of assisting it, which cheats Nature and saves up for young men of my temperament many forms of excess at the expense of their health, strength, and, sometimes, of their life. Gibbings & Co (1901) : But my fears being soon removed, I learned this dangerous **supplement** which diverts the course of nature, and saves young people of my humour many disorders at the expense of their health, their vigour, and sometimes their life. Aldus (1903) : [non traduit] Cohen (1953) : Soon I was reassured, however, and learned that dangerous **means** of cheating Nature, which leads in young men of my temperament to various kinds of excesses, that eventually imperil their health, their strength, and sometimes their livres. Kelly (1995) : Soon reassured, I learned that dangerous **supplement** that fools nature and saves young people of my disposition from many disorders at the expense of their health, their vigor, and sometimes their life.
Livre III : Il n'y avait personne autre dans la chambre, et je m'efforçais de fournir quelques mots, Dieu sait quels! à une conversation entre quatre personnes, dont trois n'avaient assurément pas besoin de mon **supplément**. Orson (1896) : There was no one else in the room, and I was doing my utmost to supply a few words – heaven knows what! – during a conversation between

four persons, three of whom certainly had no need of my **supplementary efforts.**

Gibbings & Co (1901) : There was no one else present, and I strove to supply a few words of conversation – heaven knows what – in a company of four, three of whom assuredly needed **nothing of the kind** from me.

Kelly (1995) : No one else was in the room, and I struggled to provide some words, God knows which ones, for a conversation among four people three of whom certainly did not need my **supplement**.

Livre IV : Car lire en mangeant fut toujours ma fantaisie, au défaut d'un tête-à-tête : c'est le **supplément** de la société qui me manque. Je dévore alternativement une page et un morceau : c'est comme si mon livre dînait avec moi.

J. Bew (1783) : For to read whilſt eating, was always my fancy, in default of a tête-à-tête. 'Tis the **ſupplement** to ſociety I want. I alternately devour a page and a piece: 'tis as if my book dined with me.

G.G. & J. Robinson (1796) : ...for when I have no company, I always wiſh to read while eating; it ſeems a **ſubſtitute** for ſociety, and I diſpatch alternately a page and a morſel; 'tis indeed as if my book dined with me.

Orson (1896) : ...while reading a few pages of a novel, for I have always had a fancy for reading while eating, it I am alone; it **supplies** the want of society. I devour alternately a page and a morsel. It seems as if my book were dining with me.

Gibbings & Co (1901) : For when I have no company I always wish to read while eating; it seems a **substitute** for society, and I dispatch alternately a page and a morsel; 'tis indeed, as if my book dined with me.

Cohen (1953) : For it has always been a fancy of mine to read as I eat when I am on my own; it **makes up for** the lack of society. I devour a page and a mouthful alternately, and it is as if my book were dining with me.

Kelly (1995) : For to read while eating has always been my whim for lack of a tête-à-tête. It is the **compensation** for the society I lack. I alternately devour a page and a bite : it is as if my book was dining with me.

Livre VII : Je trouvais dans Thérèse le **supplément** dont j'avais besoin; par elle je vécus heureux autant que je pouvais l'être selon le cours des événements.

Orson (1896) : I found in Thérèse the **substitute** that I needed. Thanks to her, I lived happily, as far as the course of events permitted.

Gibbings & Co (1901) : I found in Theresa the **supplement** of which I stood in need; by means of her I lived as happily as I possibly could do, according to the course of events.

Cohen (1953) : I found in Thérèse the **substitute** that I needed. Thanks to her, I have lived as happy a life as the course of events has permitted.

Kelly (1995) : In Therese I found the **supplement** I needed; because of her I lived as happily as I could given the course of events.

Livre IX : C'était pour elle un **supplément** bien mince, mais qui valait encore mieux qu'une solitude absolue, qu'elle ne pouvait supporter.

Orson (1896) : It was for her a very poor **stop-gap**, but it was better than complete solitude, which was unbearable to her.

Cohen (1953) : It was a very poor **substitute** for her, but it was better than downright loneliness, which she could not stand.

Gibbings & Co (1901) : This for her was but a very slender **supplement**, although preferable to absolute solitude, which she could not support.

Livre IX : Ne pouvant goûter dans sa plénitude cette intime société dont je sentais le besoin, j'y cherchais des **suppléments** qui n'en remplissaient pas le vide, mais qui me le laissaient moins sentir.

Orson (1896) : Being unable to enjoy to the full this intimate intercourse of which I felt the need, I sought to **supplement** it in a manner which although it did not completely fill the void, caused me to feel it less.

Gibbings & Co (1901) : Not having it in my power to taste in all its plentitude the charms of that intimate connection of which I felt the want, I sought for **substitutes** which did not fill up the void, yet they made it less sensible.

Cohen (1953) : Being unable to taste to the full the intimate companionship of which I felt the need, I looked for something in addition, which would not fill the void but which would make me less conscious of it.

Livre IX : Nous formâmes le projet charmant d'une étroite société entre nous trois, et nous pouvions espérer que l'exécution de ce projet serait durable, vu que tous les sentiments qui peuvent unir des cœurs sensibles et droits en faisaient la base, et que nous rassemblions à nous trois assez de talents et de connaissances pour nous suffire à nous-mêmes, et n'avoir besoin d'aucun **supplément** étranger.

Orson (1896) : We formed the charming plan of an intimate companionship between us three, and we had reason to hope that the execution of this plan would be lasting in its results, seeing that all the feelings which can unite upright and feeling hearts were the foundation of it, and we combined, in our three selves, sufficient talents and knowledge to render any foreign **elements unnecessary**.

Gibbings & Co (1901) : We formed the charming project of an intimate connection between us three, and had reason to hope it would be lasting, since it was founded on every sentiment by which honest and susceptible hearts could be united; and we had moreover amongst us all the knowledge and talents necessary to be sufficient to ourselves without the aid of any foreign **supplement**.

Cohen (1953) : We made a charming plan for an intimate society of three, and we had reason to hope that, once formed, it would be lasting. For it would have been based on all those feelings that unite sensitive and honest people, and we had amongst the three of us sufficient talents and sufficient knowledge to stand in need of not help from outside.

Kelly (1995) : We formed the charming project of a close society among the three of us, and we were able to hope the execution of this project would be durable, given that all the feelings that can unite sensitive and upright hearts made up its basis, and that we gathered together enough talents and knowledge in the three of us for us to suffice to ourselves and not to need of any foreign **supplement**.

Le terme « supplément » dans *L'Émile* de Jean-Jacques Rousseau
Livre IV : Il serait très dangereux qu'il apprît à votre élève à donner le change à ses sens et à suppléer aux occasions de les satisfaire : s'il connaît une fois ce dangereux **supplément**, il est perdu. Foxley (1911) : I would be a dangerous matter if instinct taught your pupil to abuse his senses; if once he acquires this dangerous **habit** he is ruined. Bloom (1979) : It would be very dangerous if instinct taught your pupil to trick his senses and to find a substitute for the opportunity of satisfying them. Once he knows this dangerous **supplement**, he is lost.
Livre IV : Le goût du jeu, fruit de l'avarice et de l'ennui, ne prend que dans un esprit et dans un cœur vides; et il me semble que j'aurais assez de sentiment et de connaissances pour me passer d'un tel **supplément.** Foxley (1911) : The taste for play, the result of greed and dullness, only lays hold of empty hearts and heads; and I think I should have enough feeling and knowledge to dispense with its **help.** Bloom (1979) : The taste for gambling is the fruit of avarice and boredom, and it takes hold only in an empty mind and heart; it seems to me that I would have enough sentiment and knowledge to do without such a **supplement.**
Livre V : Où sera le **supplément** de cet instinct négatif dans les femmes, quand vous leur aurez ôté la pudeur? Foxley (1911) : But **what would take the place** of this negative instinct in women if you rob them of their modesty? Bloom (1979) : What will be the **substitute** for this negative instinct when you have deprived women of modesty?
Livre V : Quand elle ne regardera la parure que comme un **supplément** aux grâces de la personne et comme un aveu tacite qu'elle a besoin de secours pour plaire, elle ne sera point fière de son ajustement, elle en sera humble; et si, plus parée que de coutume, elle s'entend dire : Qu'elle est belle! elle en rougira de dépit. Foxley (1911) : If she only regards fine clothes as an **aid** to personal beauty, and as a tacit confession that she needs their aid, she will not be proud of her finery,

she will be humbled by it; and if she hears some one day, "How pretty she is," when she is smarter than usual, she will blush for shame.

Bloom (1979) : When she regards adornment only as a **supplement** to the graces of her person and as a tacit avowal that she needs in order to please, she will not be proud of her clothes, she will be humble about them. And if, when she is more adorned than usual, she hears someone say, "How beautiful she is!" she will blush with chagrin.

4. Les termes « supplémentarité », « supplémentaire », « supplément » et « supplé* » dans *De la grammatologie*

Citations tirées du texte original (1967) et de sa traduction (1976)	
supplémentarité	
	Cette espèce de la **supplémentarité** détermine d'une certaine manière toutes les oppositions conceptuelles dans lesquelles Rousseau inscrit la notion de nature en tant qu'elle devrait se suffire à elle-même. (p. 208) This kind of **supplementarity** determines in a certain way all the conceptual oppositions within which Rousseau inscribes the notion of Nature to the extent that it should be self-sufficient. (p. 145)
	Or la négativité du mal aura toujours selon Rousseau la forme de la **supplémentarité**. (p. 208) According to Rousseau, the negativity of evil will always have the form of **supplementarity**. (p. 145)
	Jean-Jacques n'a pu chercher ainsi un supplément à Thérèse qu'à une condition : que le système de la **supplémentarité** en général fût déjà ouvert dans sa possibilité, que le jeu des substitutions fût depuis longtemps engagé et que d'une certaine manière Thérèse elle-même fût déjà un supplément. (p. 225) Jean-Jacques could thus look for a supplement to Therese only on one condition: that the system of **supplementarity** in general be already open in its possibility, that the play of substitutions be already operative for a long time and that in a certain way Therese herself be already a supplement. (p. 156)
	Toute une théorie de la nécessité structurelle de l'abîme se constituera peu à peu dans notre lecture; le procès indéfini de la **supplémentarité** a toujours déjà entamé

	la présence, y a toujours déjà inscrit l'espace de la répétition et du dédoublement de soi. (p. 23) An entire theory of the structural necessity of the abyss will be gradually constituted in our reading; the indefinite process of **supplementarity** has always already infiltrated presence, always already inscribed there the space of repetition and the splitting of the self. (p. 163) C'est à l'intérieur de la structure de la **supplémentarité** que s'opère le travail d'exclusion. (p. 237) The work of exclusion operates within the structure of **supplementarity**. (p. 167)
supplémentaire	
	Or c'est cette limite qui est franchie un peu partout quand apparaît l'écriture – au sens courant – dont la fonction est ici de conserver et de donner une objectivation **supplémentaire**, d'un autre ordre, à une classification généalogique, avec tout ce que cela peut impliquer. (p. 182) Now it is this limit which is crossed more or less everywhere when writing – in the colloquial sense – appears. Here its function is to conserve and give to a genealogical classification, with all that that might imply, a **supplementary** objectification of another order. (p. 125) Si l'on s'en tient à l'évidence universelle, à la valeur nécessaire et a priori de cette proposition en forme de soupir, il faut aussitôt reconnaître que l'« habitation des femmes », l'hétéro-érotisme, ne peut être vécu (effectivement, réellement, comme on croit pouvoir dire) qu'à pouvoir accueillir en soi sa propre protection **supplémentaire**. (p. 223) If one abides by the universal evidence, by the necessary and a priori value of this proposition in the form of a sigh, one must immediately recognize that "cohabitation with

	women," hetero-eroticism, can be lived (effectively, really, as one believes it can be said) only through the ability to reserve within itself its own **supplementary** protection. (p. 155)
	À travers cette séquence de suppléments s'annonce une nécessité : celle d'un enchaînement infini, multipliant inéluctablement les médiations **supplémentaires** qui produisent le sens de cela même qu'elles diffèrent : le mirage de la chose même, de la présence immédiate, de la perception originaire. (p. 226)
	Through this sequence of supplements a necessity is announced: that of an infinite chain, ineluctably multiplying the **supplementary** mediations that produce the sense of the very thing they defer: the mirage of the thing itself, of immediate presence, of originary perception. Immediacy is derived. (p. 157)
	Mais le signe **supplémentaire** n'expose pas à la mort en affectant une présence à soi déjà possible. (p. 237)
	But the **supplementary** sign does not expose to death by affecting a self-presence that is already possible. (p. 166)
	De même que le « funeste avantage » de l'auto-affection sexuelle commence bien avant ce qu'on croit pouvoir circonscrire sous le nom de masturbation (organisation de gestes dits pathologiques et fautifs, réservés à quelques enfants ou adolescents), de même la menace **supplémentaire** de l'écriture est plus vieille que ce que l'on croit pouvoir élever sous le nom de parole. (p. 237)
	In the same way that the "fatal advantage" of sexual auto-affection begins well before what is thought to be circumscribed by the name of masturbation (organization of so-called wrong and pathological gestures, confined to some children or adolescents), the **supplementary** menace of writing is older than what some think to exalt by the name of "speech." (p. 167)

supplément	
	Tout se passe comme si le concept occidental de langage (en ce qui, par-delà sa plurivocité et par-delà l'opposition étroite et problématique de la parole et de la langue, le lie en général à la production phonématique ou glossématique, à la langue, à la voix, à l'ouïe, au son et au souffle, à la parole) se révélait aujourd'hui comme la guise ou le déguisement d'une écriture première : plus fondamentale que celle qui, avant cette conversion, passait pour le simple « **supplément** à la parole » (Rousseau). (p. 16-17)
	It is as if the Western concept of language (in terms of what, beyond its plurivocity and beyond the strict and problematic opposition of speech [*parole*] and language [*langue*], attaches it in general to phonematic or glossematic production, to language, to voice, to hearing, to sound and breadth, to speech) were revealed today as the guise or disguise of a primary writing: more fundamental than that which, before this conversion, passed for the simple "**supplement** to the spoken word" (Rousseau). (p. 7)
	Ou bien l'écriture n'a jamais été un simple « **supplément** », ou bien il est urgent de construire une nouvelle logique du « **supplément** ». (p. 17)
	Either writing was never a simple "**supplement,**" or it is urgently necessary to construct a new logic of the "**supplement.**" (p. 7)
	Si l'on veut bien l'entourer de toute la constellation de concepts qui font système avec lui, le mot de **supplément** paraît ici rendre compte de l'étrange unité de ces deux gestes. (p. 207)
	If indeed one wishes to surround it with the entire constellation of concepts that shares its system, the word **supplement** seems to account for the strange unity of these two gestures. (p. 144)

	« Les langues sont faites pour être parlées, l'écriture ne sert que de **supplément** à la parole... » (p. 207, citation de Rousseau) "Languages are made to be spoken, writing serves only as a **supplement** to speech..." (p. 144, citation de Rousseau)
	Car le concept de **supplément** – qui détermine ici celui d'image représentative – abrite en lui deux significations dont la cohabitation est aussi étrange que nécessaire. (p. 208) For the concept of the **supplement** – which here determines that of the representative image – harbors within itself two significations whose cohabitation is as strange as it is necessary. (p. 144)
suppléance	
	D'après une légende, la lune aurait été créée par le dieu-soleil pour le remplacer pendant la nuit : c'était Thot que Rê avait désigné pour exercer cette haute fonction de **suppléance**. (p. 100-101, note 31) According to one legend, the moon was created by the Sun-god to replace itself at night: it was Thoth whom Re designated for the exercise of this high function of **substitution**. (p. 328, note 31)
	On rapprochera ce mythe de **suppléance** de l'histoire de l'œil chez Rousseau (cf. plus bas, p. 212). (p. 101) This myth of **substitution** can be related to the story of the eye in Rousseau (cf. below, p. 212, 148-149). (p. 329)
	Mais il le fait toujours sous l'espèce de la **suppléance** de ce qui devrait ne point se manquer à soi. (p. 209) But always by way of **compensation** for [*sous l'espèce de la **suppléance***] what ought to lack nothing at all in itself. (p. 145)

	Et pourtant toute l'éducation, pièce maîtresse de la pensée rousseauiste, sera décrite ou prescrite comme un système de **suppléance** destiné à reconstituer le plus naturellement possible l'édifice de la nature. (p. 209) Yet all education, the keystone of Rousseauist thought, will be described or presented as a system of **substitution** [***suppléance***] destined to reconstitute Nature's edifice in the most natural way possible. (p. 145)
	L'enfance est la première manifestation de la déficience qui, dans la nature, appelle la **suppléance**. (p. 210) Childhood is the first manifestation of the deficiency which, in Nature, calls for **substitution** [***suppléance***]. (p. 146)
supplétif	
	L'écriture, auxiliaire et **supplétif** qui tue d'un seul et même geste le père et la lumière (Cf. supra, p. 101). (p. 213, note 4) Writing, auxiliary and **suppletory**, kills the father and light in the same gesture (Cf. supra, p. 101, 328-329 n. 31). (p. 339, note 4)
	La jouissance elle-même, sans symbole ni **supplétif**, celle qui nous accorderait (à) la présence pure elle-même, si quelque chose de tel était possible, ne serait qu'un autre nom de la mort. (p. 223) Pleasure itself, without symbol or **suppletory**, that which would accord us (to) pure presence itself, if such a thing were possible, would be only another name for death. (p. 155)
	Rousseau déplace et déforme d'une certaine manière le signe « supplément », l'unité du signifiant et du signifié, telle qu'elle s'articule entre les noms (supplément, suppléant), les verbes (suppléer, se substituer, etc.) les

	adjectifs (supplémentaire, **supplétif**) et fait jouer les signifiés dans le registre du plus ou du moins. (p. 348) Using the word and describing the thing, Rousseau in a way displaces and deforms the sign "supplement," the unity of the signifier and the signified, as it is articulated among nouns (supplement, substitute [*supplément, suppléant*]), verbs (to supply, to be substituted [*suppléer, se substituer*], etc.) and adjectives (supplementary, **suppletory** [*supplementaire, supplétif*]) and makes the signifieds play on the register of plus or minus. (p. 245)
supplé*	
	L'écriture, moyen mnémotechnique, **suppléant** la bonne mémoire, la mémoire spontanée, signifie l'oubli. (p. 55) Writing, a mnemotechnic means, **supplanting** good memory, spontaneous memory, signifies forgetfulness. (p. 37) Il occupait aussi la fonction de secrétaire **suppléant** qui usurpait la première place. (p. 100, note 31) He also occupied the function of the secretary/**substitute** who usurped first place; of the king, the father, the sun, of their eye. (p. 328, note 31) A quoi servirait-elle aujourd'hui, que la force publique **supplée** à la persuasion? (p. 199, citation de Rousseau) Of what use would it be today, when public force has **replaced** persuasion. (p. 138, citation de Rousseau) Toujours, d'une certaine manière, la « force publique » a déjà commencé à « **suppléer** à la persuasion ». (p. 202) Nevertheless, in a certain way, "public force" has already begun to "**compensate for** [***suppléer***] persuasion." (p. 140) Tous les papiers que j'avais rassemblés pour **suppléer** à ma mémoire et me guider dans cette entreprise, passés

en d'autres mains, ne rentreront plus dans les miennes. (p. 203, citation de Rousseau)

All the papers which I have collected **to fill the gaps** in my memory and to guide me in my undertaking, have passed into other hands, and will never return to mine. (p. 141, citation de Rousseau)

Et il y a une nécessité fatale, inscrite dans le fonctionnement même du signe, à ce que le substitut fasse oublier sa fonction de vicariance et se fasse passer pour la plénitude d'une parole dont il ne fait pourtant que **suppléer** la carence et l'infirmité. (p. 208)

And there is a fatal necessity, inscribed in the very functioning of the sign, that the substitute make one forget the vicariousness of its own function and make itself pass for the plenitude of a speech whose deficiency and infirmity it nevertheless only **supplements**. (p. 144)

Mais le **supplée**. Il ne s'ajoute que pour remplacer. (p. 208)

But the supplement **supplements**. It adds only to replace. (p. 145)

Suppléant et vicaire, le est un adjoint, une instance subalterne qui tient-lieu. (p. 208)

Compensatory [***suppléant***] and vicarious, the supplement is an adjunct, a subaltern instance which takes-(the)-place [*tient-lieu*]. (p. 145)

Comme celle de la nature, « la sollicitude maternelle ne se **supplée** point », dit l'*Émile*. (p. 209, référence, p. 17 de l'éditions Garnier)

Like Nature's love, "there **is** no **substitute** for a mother's love," says *Emile*. (p. 145, référence identique au français : Edition Garnier, p. 17)

Elle ne se **supplée** point, cela veut dire qu'elle n'a pas à être **supplée** : elle suffit et se suffit; mais cela veut dire

aussi qu'elle est irremplaçable : ce que l'on voudrait y substituer ne l'égalerait pas, ne serait qu'un médiocre pis-aller. (p. 209)

It is in no way **supplemented**, that is to say it does not have to be **supplemented**, it suffices and is self-sufficient; but that also means that it is irreplacable; what one would substitute for it would not equal it, would be only a mediocre makeshift. (p. 145)

Cela veut dire enfin que la nature ne se **supplée** point : son supplément ne procède pas d'elle-même, ne lui est pas seulement inférieur mais autre. (p. 209)

Finally it means that Nature does not **supplement** itself at all; Nature's supplement does not proceed from Nature, it is not only inferior to but other than Nature. (p. 145)

Bien que la sollicitude maternelle ne se **supplée** point, « il vaut mieux que l'enfant suce le lait d'une nourrice en santé, que d'une mère gâtée, s'il avait quelque nouveau mal à craindre du même sang dont il est formé ». (p. 209)

Although there **is** no **substitute** for a mother's love, "it is better that the child should suck the breast of a healthy nurse rather than of a petted mother, if he has any further evil to fear from her who has given him birth" (*ibid.*) [p. 12]. (p. 145-146)

C'est bien la culture qui doit **suppléer** une nature déficiente, d'une déficience qui ne peut être, par définition, qu'un accident et un écart de la nature. (p. 209)

It is indeed culture or cultivation that must **supplement** a deficient nature, a deficiency that cannot by definition be anything but an accident and a deviation from Nature. (p. 146)

Il faut les aider et **suppléer** à ce qui leur manque, soit en intelligence, soit en force, dans tout ce qui est du besoin

physique. Deuxième maxime. (p. 210, citation de Rousseau, réf. p. 50)

Second Maxim. – Help them and **supply** what they lack, in intelligence or in strength, whenever the need is of the body (p. 50) [p. 35]. (p. 146, citation de Rousseau)

Mais sitôt qu'ils peuvent considérer les gens qui les environnent comme des instruments qu'il dépend d'eux de faire agir, ils s'en servent pour suivre leur penchant et **suppléer** à leur propre faiblesse. (p. 211, citation de Rousseau, réf. p. 49)

But as soon as they can think of people as tools that they are responsible for activating, they use them to carry out their wishes and to **supplement** their own weakness. (p. 49; italics added) [p. 34]. (p. 147)

5. Le mot « supplément » et ses dérivés dans *La voix et le phénomène*

Occurrences en français	**En français (1967), première version en anglais (1973) et deuxième version en anglais (2010)**
supplément	...si le monde a besoin d'un ***supplément*** *d'âme*... (p. 13) ...if the world needs the ***supplement*** *of a soul*... (p. 13) ...if the world needs a ***supplement*** *of soul*... (p. 12)
supplémentaire	...l'âme ... a besoin de ce *rien* ***supplémentaire***... (p. 13) ...the soul ... needs this ***supplementary*** *nothing*... (p. 13) ...the soul ... needs this ***supplementary*** *nothing*... (p. 12)
suppléance	...ils seront surmontés par quelque opération de **suppléance**... (p. 87) ...they will be overcome by some **supplementary** operation... (p. 78) ...they are surmounted by some **supplementing** operation... (p. 67)
supplément	...on peut néanmoins parler à leur sujet de « **supplément** » originaire... (p. 97) ...we can nonetheless speak in regard to them, of a primordial "**supplement**"... (p. 87) ...we can nevertheless speak, in regard to them, about an originary "**supplement**." (p. 74)
supplément	Le **supplément** d'origine [titre du chapitre] (p. 98) The **Supplement** of Origin (p. 88) The Originative **Supplement** (p. 75)

supplémentarité	...la **supplémentarité** est bien la *différance*... (p. 98)
	...what is **supplementary** is in reality *differance*... (p. 88)
	...**supplementarity** is really *différance*... (p. 75)
supplémentaire	La différence **supplémentaire** vicarie la présence... (p. 98)
	The **supplementary** difference vicariously stands in for presence... (p. 88)
	Supplementary différance vicariates for presence... (p. 75)
supplémentarité	...ce concept de **supplémentarité** originaire n'implique pas seulement la non-plénitude de la présence... (p. 98)
	...this concept of primordial **supplementation** not only implies nonplenitude of presence... (p. 88)
	...this concept of originary **supplementarity** not only implies the non-fullness of presence... (p. 75)
suppléance	...il désigne cette fonction de **suppléance** substitutive en général... (p. 98)
	...it designates this function of substitutive **supplementation** [***suppléance***] in general... (p. 88)
	...it also designates this function of substitutive **supplementing** in general... (p. 75)
supplémentarité	...le pour-soi de la présence à soi (*für-sich*) ... surgit dans le mouvement de la **supplémentarité** comme substitution originaire... (p. 99)
	...the for-itself of self-presence (*für-sich*) ... arises in the role of **supplement** as primordial substitution... (p. 88-89)
	...the for-itself of self-presence (*für-sich*) ... arises in the movement of **supplementarity** as originary substitution... (p. 75)
supplément	La structure étrange du **supplément** apparaît ici... (p. 99)

	The strange structure of the **supplement** appears here... (p. 89) The strange structure of the **supplement** appears here... (p. 75)
supplémentarité	Cette structure de **supplémentarité** est très complexe. (p. 99) This structure of **supplementation** is quite complex. (p. 89) This structure of **supplementarity** is very complicated. (p. 75)
supplément	En tant que **supplément**... (p. 99) As a **supplement**... (p. 89) Insofar as it is a **supplement**... (p. 75)
suppléant	...l'indice n'est pas seulement le substitut **suppléant** l'absence ou l'invisibilité de l'indiqué. (p. 99) ...an indication is not merely a substitute that **makes up for** [***supplée***] the absence or invisibility of the indicated term. (p. 89) ...the indication is not only the substitute that **supplements** the absence or the invisibility of the indicated. (p. 76)
supplément	...**supplément** dont on ne voit pas en outre la raison d'être... (p. 106) ...a **supplement** whose *raison d'être* is not clear... (p. 95) ...a **supplement** whose reason for being is moreover not clear... (p. 81)
supplémentaire	Cette conclusion est encore renforcée par la distinction **supplémentaire**... (p. 108) This conclusion is again reinforced by the **supplementary** distinction... (p. 97)

	This conclusion is reinforced even more by the **supplementary** distinction... (p. 83)
supplément	...comme «**supplément**», «signe», «écriture», «trace», n'«est» pas, en un sens nécessairement mais nouvellement an-historique, plus «vieux» que la présence et que le système de la vérité... (p. 116) ...as "**supplement**," "sign," "writing," or "trace," "is" not, in a necessarily, but newly, ahistorical sense, "older" than presence and the system of truth... (p. 103) ...as the "**supplement**," as "sign," "writing," "trace," "is" not, in a sense necessarily but in a new way a-historical, "older" than presence and the system of truth... (p. 89)
supplément	...la force de répétition du présent vivant ... se re-présente dans un ***supplément***... (p. 116) ...the repetitive force of the living present, which is re-presented in a ***supplement***... (p. 103) ...the force of repetition of the living present which re-presents itself in a ***supplement***... (p. 88)
suppléer	Il reste alors à *parler*, à faire *résonner* la voix dans les couloirs pour **suppléer** l'éclat de la présence. (p. 117) It remains, then, for us to *speak*, to make our voices *resonate* throughout the corridors in order **to make up for** [***suppléer***] the breakup of presence. (p. 104) Thus one wtill has to *speak*, to make the voice *resonate* in the corridors in order to **supplement** the shining forth or presence. (p. 89)

6. Le terme « entame » et ses dérivés dans *De la grammatologie*

Occurrences en français	En français (1967) et en anglais (1976)
entame	...question qui **entame** la philosophie ... et se laisse recouvrir par elle... (p. 34) ...a question that **broaches** philosophy ... and lets itself be taken over by philosophy... (p. 20-21)
n'entame pas	...la particularité de l'exemple **n'entame pas** la généralité de notre propos... (p. 44) ...the particularity of the example **does not interfere** with the generality of my argument... (p. 29)
entamant	...irruption du *dehors* dans le *dedans*, **entamant** l'intériorité de l'âme... (p. 52) ...eruption of the *outside* within the *inside*, **breaching** into the interiority of the soul... (p. 34)
n'entament pas	Mais ces critiques **n'entament pas** ... l'intention profonde de Saussure... (p. 65; note 8) But these criticisms **do not interfere** ... with Saussure's profound intention... (p. 326; note 8)
entamer	...cet index et quelques autres ... nous donnent déjà le moyen assuré d'**entamer** la dé-construction... (p. 68) ...this and some other indices ... already give us the assured means of **broaching** the de-construction... (p. 46)
entame	*Ce qui **entame** le mouvement de la signification, c'est ce qui en rend l'interruption impossible.* (p. 72) *What **broaches** the movement of signification is what makes its interruption impossible.* (p. 49)

entamait	Elle était ce qui, au plus proche, menaçait le désir de la parole vive, ce qui du dedans et dès son commencement, ***l'entamait***. (p. 83) It threatened the desire for the living speech from the closest proximity, it ***breached*** living speech from within and from the very beginning. (p. 56-57)
entame	...cet équilibre se confond avec cela même qui **entame** la *linéarité* du symbole. (p. 127) ...this balance is confused with the very thing that **broaches** the *linearity* of the symbol. (p. 85)
s'entame	...ce qui, mesuré à la *taille* de l'écriture, ***s'entame*** seulement dans l'*epistémè*. (p. 142) ...measured against the shape of writing, it **is *broached*** only in the *epistémè*. (p. 93)
n'a été entamée	**Aucune** intégrité **n'a été entamée**. (p. 166) **No** integrity **has been breached**. (p. 113)
entame	...il prête l'oreille et **entame** une première complicité... (p. 167) ...he lends an ear and **broaches** a first complicity... (p. 113)
entamer	Elle a commencé par ***entamer*** l'aliénation... (p. 206) Differance began by ***broaching*** alienation... (p. 143)
laisser entamée	<suite> ...et elle finit par **laisser *entamée*** la réappropriation. (p. 206) <suite> ...and it ends by **leaving** reappropriation ***breached***. (p. 143)
entame	Le supplément rend fou parce qu'il ... **entame** dès lors et notre plaisir et notre virginité. (p. 222)

	The supplement is maddening because it ... consequently **breaches** both our pleasure and our virginity. (p. 154)
être entamée	...une certaine déconstruction pourrait **être entamée** de cette totalité... (p. 231) ...a certain deconstruction of that totality ... might **be broached**. (p. 162)
a entamé	...le procès indéfini de la supplémentarité **a** toujours déjà ***entamé*** la présence... (p. 233) ...the indefinite process of supplementarity **has** always already ***infiltrated*** presence... (p. 163)
n(e) soient pas entamées	On doit ... l'aimer à une distance suffisante pour que les forces ... **n'en soient pas entamées**. (p. 252) One must ... love her, from a sufficient distance so that the forces ... **are not breached** through it. (p. 177)
entame	Elle ***entame*** l'histoire. (p. 259) It ***broaches*** history. (p. 182)
en entamant	...une étrange différence qui les constitue **en** les **entamant**... (p. 283) ...a strange difference which constitutes it by **breaching** it... (p. 198)
entame	...l'invasion des Barbares septentrionaux **entame** un nouveau cycle de dégénérescence historique... (p. 288-289) ...the invasion of the northern barbarians **ushered** in a new cycle of historical degeneration. (p. 202)
entame	...chaque nouveau cycle **entame** une progression-régression... (p. 289) ...each new cycle **begins** a progression-regression... (p. 202-203)

s'entamait	...au lieu de conclure de cette simultanéité que le chant **s'entamait** dans la grammaire... (p. 307) ...instead of concluding from this simultaneity that the song **broached itself** in grammar... (p. 215)
entame	...le manque, en s'ajoutant comme un plus à un plus, **entame** une énergie... (p. 308) ...the lack, adding itself as a plus to a plus, **cuts** into an energy... (p. 215)
entame	Et il l'**entame** bien comme un supplément dangereux... (p. 308) And indeed it **breaks in** as a dangerous supplement... (p. 215)
a entamé	...elle **a** toujours déjà **entamé** la présence dans la différance... (p. 308) ...it **has** always already **broached** presence in differance... (p. 215)
entamer	Avant donc que d'**entamer** l'histoire de notre espèce... (p. 316; citation de Rousseau, manuscrit *L'influence des climats sur la civilisation* dans l'édition de La Pléiade : p. 530) Thus before one **broaches** the history of our species... (p. 221; même référence dans la traduction)
entame	...celle-ci comporte *une plus grande* menace d'absence et **entame** l'énergie de la vie... (p. 336) ...the latter is attended by a *greater* threat of absence and **cuts** into life's energy. (p. 236)
n'ait pas entamé	Une vie qui **n'ait pas** encore **entamé** le jeu de la supplémentarité... (p. 334) A life that **has not** yet **broached** the play of supplementarity... (p. 242)

ne se soit pas laissée entamer	<suite> ...et qui du même coup **ne se soit pas** encore **laissée entamer** par lui... (p. 344) <suite> ...and which at the same time **has not** yet **let itself be violated** by it... (p. 242)
entame	Celle-ci **entame** le langage... (p. 344) It **broaches** language... (p. 242)
inentamée	...mais laissant au négatif et au positif une pureté **inentamée**. (p. 349) ...yet allowing an **intact** purity to both the negative and the positive. (p. 246)
inentamée	Ce modèle exemplaire d'un souffle (*pneuma*) pur et d'une vie **inentamée**... (p. 353) With this exemplary model of a pure breath (*pneuma*) and of an **intact** life... (p. 249)
inentamée	...mais assez pure pour rester **inentamée** par le travail de la différence... (p. 353) ...but pure enough to have remained **unblemished** by the work of difference... (p. 249)
s'entame	En elle la société **s'entame** et se diffère. (p. 377) In it society **is broached** and is deferred **from itself**. (p. 267)
s'entame	Si la culture **s'entame** ainsi dans son point d'origine... (p. 377) If culture **is** thus **broached** within its point of origin... (p. 267)
entame	Dans cette **entame**, ce qui s'initie s'est déjà altéré... (p. 377) In this **broaching**, what is initiated is already corrupted... (p. 267)

s'entame	...par lequel l'accent **s'entame** dans l'articulation, se diffère en s'espaçant. (p. 378) ...by which accent **is broached** within articulation, is deffered through spacing. (p. 268)
entamerait	...une nouvelle distinction est nécessaire qui **entamerait** jusqu'au propre de l'expression... (p. 391) ...a new distinction is necessary which **would infiltrate** as far as the literalness [*propre*] of expression... (p. 276-277)
inentamé	La théorie de l'origine sensible des idées en général ... découpe ici sa critique du rationalisme de type cartésien sur un fond théologique et métaphysique **inentamé**. (p. 400) The theory of the sensible origin of ideas in general ... here exhibits its Cartesian critique of rationalism against an **intact** theological and metaphysical base. (p. 282)
entame	La visibilité ... est toujours ce qui, la séparant d'elle-même, **entame** la voix vivante. (p. 432) Visibility ... is always that which, separating it from itself, **breaches** [*entame*] the living voice. (p. 306)

7. Le terme « entame » et ses dérivés dans *La voix et le phénomène*

Occurrences en français	En français (1967), première version en anglais (1973) et deuxième version en anglais (2011)
n'entame pas	Cela ... **n'entame pas** la valeur fondatrice de la présence. (p. 5) This ... **nor does it diminish** the founding value of presence. (p. 7) It **does not cut** into the founding value of presence. (p. 6)
n'est pas entamée	Or, puisque la conscience transcendantale **n'est pas entamée** dans son sens... (p. 12) But since the meaning of the transcendental consciousness **is not affected**... (p. 13) Now, since transcendental consciousness **is not impaired** in its sense... (p. 11)
entamer	... cette nécessité factuelle ... ne doit pas ... **entamer** la possibilité d'une rigoureuse distinction d'essence. (p. 21) ...this *de facto* necessity ... must not ... **cut off** the possibility of a rigorous distinction of essence. (p. 20) ...this factual necessity ... must not ... **undermine** the possibility of a rigorous essential distinction. (p. 18)
inentamée	...il faut traquer la pureté **inentamée** de l'expression. (p. 22) ...we have to ferret out the **unshaken** purity of expression... (p. 22) ...it is necessary to track down the **unmarred** purity of expression. (p. 19)
entamer	...je ne peux pas **entamer** un discours «effectif»... (p. 56)

	...I cannot **enter** into an "effective" discourse... (p. 50) ...I cannot **open up** an "actual" discourse... (p. 43)
n'entame pas	Cette unité **n'entame pas** la distinction d'essence... (p. 63) This unity **does not impair** the essential distinction... (p. 56) This unity **does not undermine** the essential distinction... (p. 48)
entame	Cette intimité ... **entame** en sa racine l'argument de l'inutilité du signe... (p. 74) The fact ... **strikes** at the very root of the argument for the uselessness of signs... (p. 66) This intimacy ... **cuts** into, at its root, the argument for the uselessness of the sign... (p. 57)
n'entame pas	...un médium qui **n'entame pas** la présence et la présence à soi des actes... (p. 85) ...a medium that **does not impair** the presence and self-presence of the acts... (p. 76) ...a medium that **does not impair** the presence and self-presence of the acts... (p. 65)
ne se soit pas entamée	Il est impliqué structurellement dans mon opération ... que son unité **ne soit pas entamée** par l'absence de perception *hic et nunc.* (p. 103) It is structurally implied in my performance ... that its unity **is not impaired** by the absence of perception here and now. (p. 92-93) What is implied structurally in what I am doing is ... that its unity **is not impaired** by the absence of the *hic et nunc* perception. (p. 79)
ne se laisse pas entamer	...si elle **ne se laisse pas entamer** par la fausseté... (p. 108)

	...if it **is not impaired** by falsity... (p. 96) ...if it **does not let itself be impaired** by falsehood... (p. 82)
entamerait	...la théorie selon laquelle elle ... **entamerait** ainsi son idéalité... (p. 112) ...the theory which claims it **would** ... **impair** its ideality... (p. 100) ...the theory according to which the fluctuation ... **would** thus **undermine** its ideality... (p. 86)

ANNEXE B

LA TRADUCTION D'UN INDÉCIDABLE : DIFFÉRANCE

1. Moments de traduction des livres de 1967 et 1972 (et cumul)

	Jusqu'en 1975	76-80	81-85	86-90	91-95	96-00	01-05	06-10	Depuis 2011
Allemand	1	3	4	5	6	6	6	6	6
Anglais	1	3	6	6	6	6	6	6	6
Espagnol	2	3	4	6	6	6	6	6	6
Italien	4	4	4	5	5	6	6	6	6
Japonais	0	0	2	3	3	3	4	5	6
Portugais	2	2	2	2	4	4	5	5	5
Russe	0	0	0	0	0	3	3	5	5

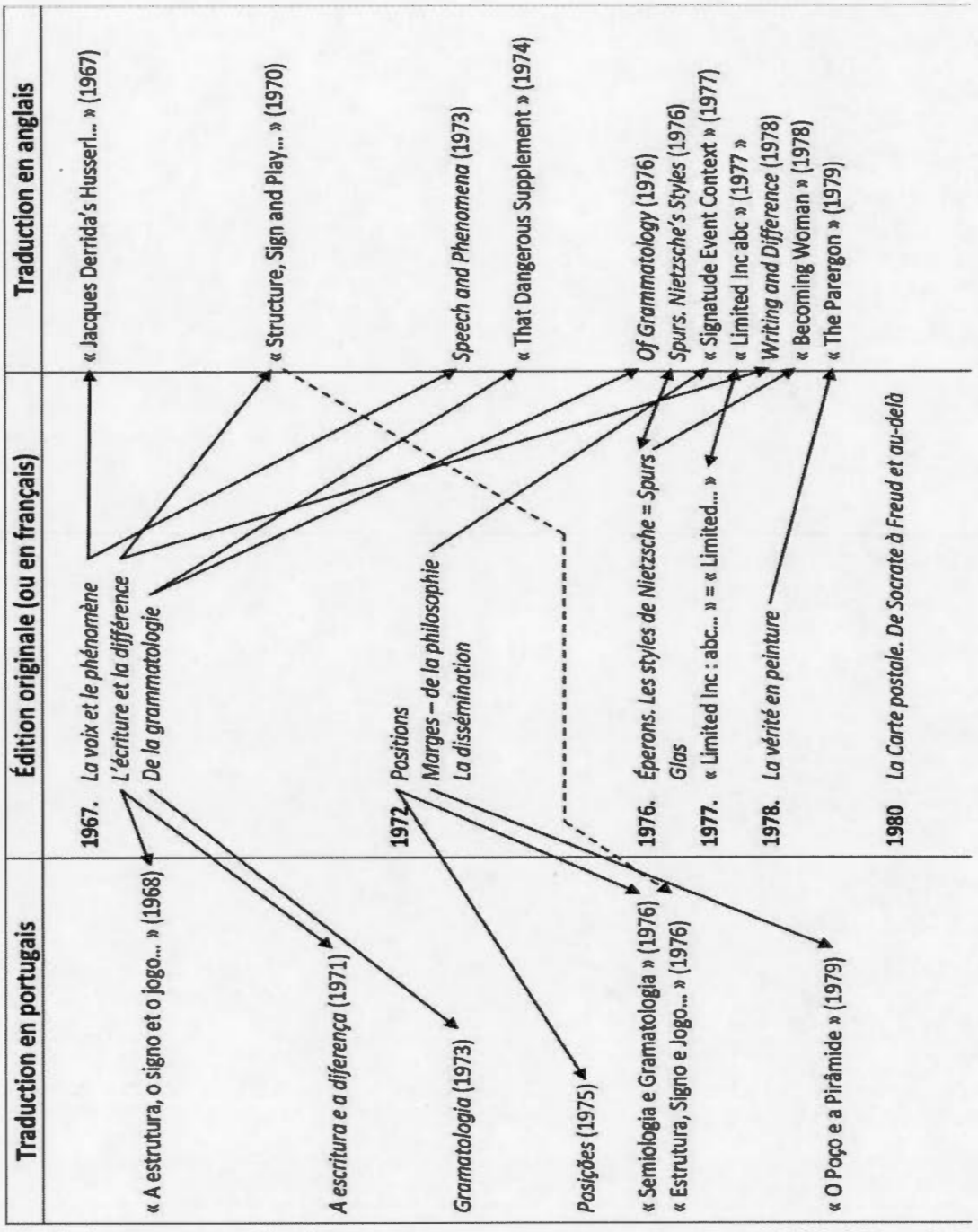
	Jusqu'en 1975	76-80	81-85	86-90	91-95	96-00	01-05	06-10	Depuis 2011
Allemand	1	2	1	1	1	0	0	0	0
Anglais	1	2	3	0	0	0	0	0	0
Espagnol	2	1	1	2	0	0	0	0	0
Italien	4	0	0	1	0	1	0	0	0
Japonais	0	0	2	1	0	0	1	1	1
Portugais	2	0	0	0	2	0	1	0	0
Russe	0	0	0	0	0	3	0	2	0

2. Rythme des traductions en italien, en allemand et en espagnol

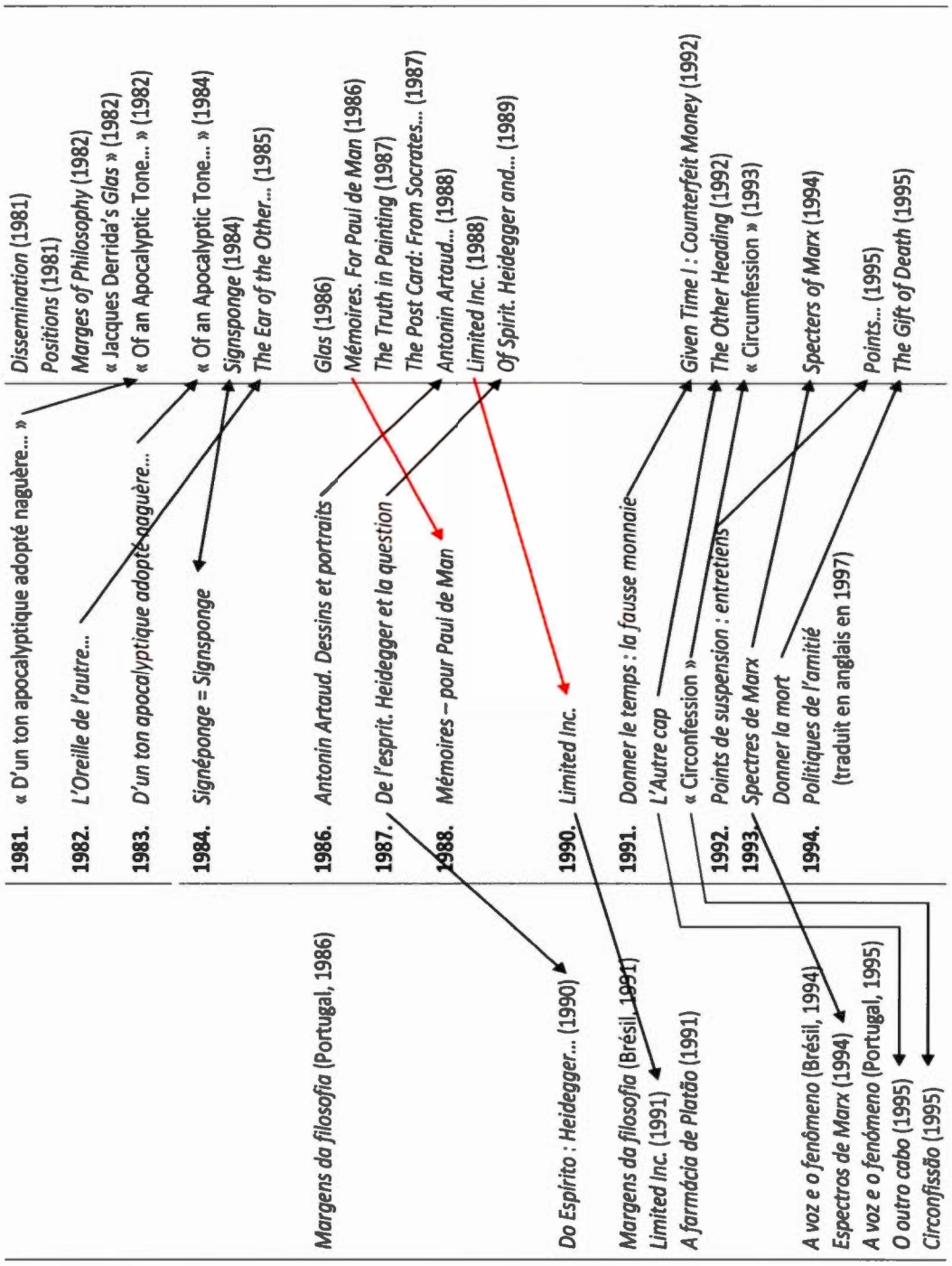
	Italien
1967	*La voce e il fenomeno : introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. Gianfranco Dalmasso, Milan, Jaca Book, 1968
	Della grammatologia, trad. Gianfranco Dalmasso, Milan, Jaca Book, 1969
	La scrittura e la differenza, trad. Gianni Pozzi, intro. Gianni Vattimo, Turin, Einaudi, 1971
1972	*Posizioni : Colloqui con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, trad. M. Chiappini et Giuseppe Sertoli, Verone, Bertani, 1975
	La disseminazione, Milan, Jaca Book, 1989
	Margini della filosofia, trad. Manlio Iofrida, Turin, Einaudi, 1997
	Allemand
1967	*Die Schrift und die Differenz*, trad. Rodolphe Gasché et Ulrich Köppenas, Francfort, Suhrkamp, 1972
	Die Stimme und das Phänomen : ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls, trad. Jochen Hörisch, Francfort, Suhrkamp, 1979
	Grammatologie, trad. Hans-Jörg Rheinberger et Hanns Zischler, Francfort, Suhrkamp, 1983
1972	*Randgänge der Philosophie*, trad. Gerhard Ahrens, Henriette Beese, Eva Brückner-Pfaffenberg et Donald Watts Tuckwiller, Francfort, Ullstein, 1976
	Positionen : Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, trad. Dorothea Schmidt, Graz, Böhlau, 1986

	Dissemination, trad. Hans-Dieter Gondek, Vienne, Passagen Verlag, 1995
	Espagnol
1967	*De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1971
	La voz y el fenómeno : introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl, trad. Francisco Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1985
	La escritura y la diferencia, trad. Patricio Peñalver, Editorial Anthropos, 1989
1972	*La diseminación*, trad. José Martin Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975
	Posiciones : entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1977
	Margenes de la filosofía, trad. Carmen González Marín, Ediciones Cátedra, 1989

3. Comparaison des traductions entre l'anglais et le portugais, de 1967 à 1980



4. Comparaison des traductions entre l'anglais et le portugais, de 1981 à 1995



5. Tableau des traductions de « différance » en portugais

Traduction	**Traducteur(s)/traductrice(s), titre, lieu de l'édition et année**
diferença	Antônio Ramos Rosa : *A estrutura, o signo et o jogo no discurso das ciências humanas*, Lisbonne, Portugal, et São Paulo, Brésil, 1968.
diferência	Maria Beatriz Marques Nizza da Silva : *A escritura e a diferença*, São Paulo, Brésil, 1971.
diferência	Miriam Schnaiderman et Renato Janine Ribeiro : *Gramatologia*, São Paulo, Brésil, 1973.
diferância	Maria Margarida Correia Calvente Barahone : *Posições*, Lisbonne, Portugal, 1975.
diferância	Joaquin Torres Costa et António M. Magalhães : *Margens da filosofia*, Porto, Portugal, 1986.
diferência	Joaquin Torres Costa et António M. Magalhães : *Margens da filosofia*, Campinas, Brésil, 1991.
diferência	Rogério Da Costa : *A farmácia de Platão*, São Paulo, Brésil, 1991.
diferança	Anamaria Skinner : *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro, Brésil, 1994.
diferência	Lucy Magalhães : *A voz e o fenômeno*, Rio de Janeiro, Brésil, 1994.
diferensa	Nícia Adan Bonatti : *Salvo o nome*, Campinas, Brésil, 1995.
difer-ença	Fernanda Bernardo : *O outro cabo*, Coimbra, Portugal, 1995.
diferência (*différance*)	Maria José Semião et Carlos Aboim de Brito : *A voz e o fenómeno*, Lisbonne, Portugal, 1996.
diferensa	Anamaria Skinner : *Circonfissão*, Rio de Janeiro, Brésil, 1996.
différance	Carlos Leone : *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em filosofia*, Lisbonne, Portugal, 1997.

APPENDICE

TRADUCTION D'UN ARTICLE DE LAWRENCE VENUTI : « TRADUIRE DERRIDA SUR LA TRADUCTION : RELEVANCE ET RÉSISTANCE À LA DISCIPLINE »*

1. L'unique et l'exemplaire

[125] Cet article est l'histoire de mon combat à titre de traducteur et d'étudiant en traduction vers l'anglais, remettant en cause sa marginalité actuelle aux États-Unis. Il peut être lu comme l'histoire de votre combat, vous qui avez un intérêt dans la traduction, vous qui souhaitez l'étudier et peut-être la pratiquer et qui, ainsi donc, pouvez subir les conséquences de sa marginalité culturelle et institutionnelle, limitant les possibilités de faire les deux en même temps, aux États-Unis comme ailleurs. Puisque la domination économique et politique des États-Unis permet l'hégémonie mondiale de la langue anglaise, s'assurant du même coup qu'elle soit la plus traduite autour du monde – mais peu traduisante elle-même –, la marginalité de la traduction aux États-Unis produit inévitablement des effets secondaires ailleurs, notamment en perpétuant des tendances

---

* Traduction publiée dans la revue *Noesis*, nº 21, printemps 2013, p. 125-159. La publication originale est « Translating Derrida on Translation : Relevance and Disciplinary Resistance », dans *The Yale Journal of Criticism*, vol. 16, nº 2, 2003, p. 237-262.

inégalitaires lorsqu'ont lieu des échanges culturels[i]. Ainsi, dans le cas particulier de la traduction, le « vous » à qui je prétends m'adresser – ainsi que le « je » qui parle – peuvent être compris comme des universaux.

Quoi qu'il en soit, mon changement du « je » au « vous » ne doit pas être si rapide, il ne doit pas apparaître de manière homogène, parce que mon histoire est tout de même unique, rendue possible par un projet récent de traduction. Je veux discuter des circonstances entourant ma traduction d'une conférence de Jacques Derrida sur le thème de la traduction. Entendons-nous, traduire l'œuvre de ce philosophe français contemporain requiert qu'on soit dans un certain sens un spécialiste, qu'on possède une connaissance, non seulement de la langue française, mais aussi des traditions [126] de la philosophie continentale, et pas seulement des pratiques de la traduction entre le français et l'anglais, mais aussi des stratégies discursives qui ont été utilisées pour traduire l'œuvre de Derrida au cours des trente dernières années. Or, ces différentes sortes de connaissance spécialisée ne sont pas suffisantes pour la tâche : on doit aussi *désirer* traduire Derrida. En effet, les universitaires qui admirent son œuvre, qui l'enseignent, qui font des recherches et qui dirigent des ouvrages collectifs à son sujet, pourraient refuser de le traduire, à la fois parce que son écriture, remplie de jeux et d'allusions, pose de nombreuses difficultés au traducteur, et parce que la traduction continue de se classer en bas de l'échelle des récompenses académiques. Bien sûr, si la volonté s'y trouve, elle pourrait être empêchée par des contraintes juridiques qui limitent toujours la traduction[ii]. L'œuvre de Derrida a acquis un tel capital culturel et

---

[i] Pour les figures de la traduction, voir Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility : A History of Translation*, Londres et New York, Routledge, 1995, p. 12 à 16, et *The Scandals of Translation : Towards an Ethics of Difference*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 88.

[ii] Les contraintes légales sous lesquelles les traducteurs font leur travail aujourd'hui sont discutées dans Venuti, *The Scandals of Translation*, chapitre 3.

économique que les presses universitaires ont tendance à acquérir l'exclusivité mondiale des droits auprès des maisons d'édition des textes originaux et de l'auteur lui-même. Cela signifie qu'un traducteur doit non seulement recevoir la permission de Derrida pour traduire son œuvre, mais aussi négocier avec les maisons d'édition pour éviter une infraction aux droits d'auteur. Le nombre et la complexité des facteurs qui entrent en jeu dans la traduction de Derrida semblent faire d'un tel projet un objet extraordinaire en soi, ce qui compromettrait tout effort de le traiter comme exemplaire. Comment pourrais-je alors y prétendre?

Derrida peut nous aider à répondre à cette question. Il a attiré l'attention sur les « deux logiques »[iii] qui se produisent dans tout témoignage cherchant à être représentatif, la coexistence simultanée du particulier empirique – dans ce cas, une singularité marginalisée – et l'exemplarité universelle. « Que se passe-t-il », demande-t-il,

> quand quelqu'un en vient à décrire une « situation » prétendument singulière, la mienne par exemple, à la décrire en en témoignant dans des termes qui le dépassent, dans un langage dont la généralité prend une valeur en quelque sorte structurelle, universelle, transcendantale ou ontologique? Quand le premier venu sous-entend : « Ce qui vaut pour moi, irremplaçablement, cela vaut [127] pour tous. La substitution est en cours, elle a déjà opéré, chacun peut dire, pour soi et de soi, la même chose. Il suffit de m'entendre, je suis l'otage universel. »[iv]

La réponse de Derrida à la question de l'exemplarité repose sur la critique du signe linguistique incorporée dans son concept de *différance*. Si la signification est

---

[iii] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre : ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 41.

[iv] *Ibid.*, p. 40.

un effet de relations et de différences suivant une chaîne sans fin de signifiants – polysémiques, intertextuels, sujets à des liaisons infinies –, alors la signification est toujours différante (au sens du *différencier* et du *différer dans le temps*), jamais présente comme unité originale, toujours déjà un lieu de possibilités proliférantes qui peuvent être activées de manières diverses par le récepteur d'un énoncé, et qui, par conséquent, échappe au sujet parlant[v]. Malgré les métaphores biologiques incluses dans des expressions comme « langue maternelle », l'usage du langage n'a pas une origine naturelle, mais culturelle : non seulement est-il acquis par l'immersion et l'éducation dans une culture, mais cette acquisition pénètre les usages particuliers de manière à les rendre, le plus souvent sans le savoir, fondamentalement collectifs. Et la relation entre le sujet et le collectif dans la langue ne tient jamais à une égalité, mais penche toujours du côté de l'« autre » duquel ou de qui une langue est apprise. Comme le remarque Derrida,

> On ne parle jamais qu'une langue – et elle est dissymétriquement, lui revenant, toujours, à *l'autre*, de l'autre, gardée par l'autre. Venue de l'autre, restée à l'autre, à l'autre revenue[vi].

On ne parle jamais qu'une langue, mais ce n'est jamais la sienne et jamais simplement qu'une langue. L'idée peut être reformulée en des termes plus spécifiquement sociologiques : une langue est imposée par les exigences d'une situation sociale structurée hiérarchiquement, que cette situation soit culturelle ou politique, ou encore qu'elle soit une question d'adresse à un public spécialisé à

---

[v] Voir spécialement Jacques Derrida, « La différance », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 1 à 29.

[vi] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 70.

partir des marges d'une institution, ou une question de soumission aux limitations et aux exclusions d'un projet colonial.

Cette ressemblance entre les situations culturelles et politiques d'une langue ne peut être poursuivie que jusqu'à ce qu'elle efface la brutalité d'un [128] projet comme celui du colonialisme. Pourtant, cela vaut la peine de la poursuivre encore un peu pour l'éclaircissement qu'elle peut apporter sur la marginalité d'une pratique culturelle comme la traduction tout comme sur le statut exemplaire de ma propre traduction de Derrida. En prenant les propos de Derrida comme un point de départ, nous pouvons alors reconnaître que l'« autre » – qu'il soit une institution culturelle ou une autorité politique – peut entraîner l'imposition d'un monolinguisme, un discours académique ou colonial, qui cherche à homogénéiser et à limiter l'usage de la langue. Par ailleurs, le monolinguisme imposé par l'autre peut promouvoir la spécificité d'un usage subjectif avec une force collective et, ainsi, advenir sous la forme d'une exemplarité intersubjective et possiblement universelle. Un témoignage particulier peut incorporer une double structure, « celle de l'exemplarité et celle de l'hôte comme otage », parce que « la structure apparaît dans l'expérience de la blessure, de l'offense », ici un monolinguisme restrictif imposé sur le groupe dont le sujet relève[vii].

Ce raisonnement peut être illustré, d'abord, par la conférence de Derrida sur la traduction. Intitulée « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? » (ou en anglais : « What is a "relevant" translation? »), la conférence est prononcée en 1998 au séminaire annuel des Assises de la traduction littéraire à Arles (ATLAS)[viii]. Cette

---

[vii] *Ibid.*, p. 41, 49.

[viii] Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », d'abord publiée dans les *Actes des Quinzièmes Assises de la Traduction littéraire (Arles 1998)*, Actes Sud, 1999, p. 21-48. Le texte a été

association française comprenant approximativement 800 membres se dédie à la promotion de la traduction littéraire et à la protection du statut du traducteur littéraire. Le fait de s'adresser à un auditoire qui comprend des traducteurs professionnels, intéressés principalement par les pratiques de la traduction plutôt qu'aux concepts théoriques, oblige Derrida à modifier sa manière de s'adresser à l'auditoire en adoptant un certain langage. Non seulement commence-t-il sa conférence en demandant pardon de parler de traduction à des traducteurs expérimentés, mais aussi il évite une présentation purement philosophique de ses idées. Au lieu de recourir à un commentaire spéculatif sur un texte [129] canonique, comme il en a l'habitude, il aborde un des thèmes les plus pratiques dans l'histoire de la théorie de la traduction et qui a occupé des auteurs comme Cicéron et saint Jérôme, à savoir l'opposition entre la traduction « mot à mot » et la traduction du « sens pour le sens ». Son commentaire se base sur une interprétation minutieuse du rôle de la traduction dans la pièce *Le marchand de Venise* de William Shakespeare. Derrida s'applique à concrétiser ses idées et à trouver des applications probantes, et ses efforts sont particulièrement frappants dans son exploration de problèmes spécifiques de traduction, surtout ceux dans lesquels il se laisse entrevoir comme traducteur. Il propose notamment une traduction française d'un vers du discours de Portia sur le pardon et rappelle du même coup sa propre traduction en français d'un concept central dans la dialectique de Hegel.

---

légèrement remanié et publié une deuxième fois dans *Cahier de L'Herne 83 : Derrida*, sous la direction de Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Éditions de L'Herne, 2004, p. 562-576. Cette dernière version sera utilisée avec l'abréviation « QTR ». En anglais, « What Is a "Relevant" Translation? », trad. Lawrence Venuti, a été publié dans *Critical Inquiry*, nº 27, 2001, p. 174-200, abrégé ici « WRT ».

De plus, ces cas particuliers accèdent au statut d'exemplarité dans sa démonstration – exemplarité d'un concept universel d'une traduction « relevante » et de l'impact culturel et institutionnel que toute traduction peut avoir. La traduction « relevante », écrit Derrida, est mystifiante : elle « se présente comme le transport du signifié intact dans un signifiant véhiculaire indifférent »[ix]. Bien qu'il remette en cause cette mystification, il la voit comme inévitable dans la mesure où chaque traduction participe à une « économie de l'entre-deux », située quelque part entre « la relevance absolue, la transparence la plus appropriées, adéquate, univoque et l'irrelevance la plus aberrante et la plus opaque »[x]. Il applique alors ce concept à son usage du mot « relève » pour rendre le terme hégélien *Aufhebung*, une traduction tirée d'un projet au départ « empiriquement personnel », au service de ses propres intérêts interprétatifs, mais qui a finalement subi une « accréditation institutionnelle et [une] consécration dans l'espace public », parvenant à un usage répandu à titre de traduction acceptée, reconnue comme « la plus relevante possible »[xi].

Il est remarquable que la conférence de Derrida *résiste* aussi au monolinguisme imposé par le fait de s'adresser à un auditoire de traducteurs français. Bien qu'écrite en français et cultivant une pratique traductologique [130] en discutant de cas spécifiques, le texte est en fait multilingue, incorporant l'anglais et l'allemand, et prenant une tournure philosophique à certaines occasions. Ainsi, Derrida demande pardon pour avoir choisi un titre « intraduisible » en raison de la provenance du mot « relevant » qui demeure incertaine : il pourrait provenir du

---

[ix] QTR, p. 572.

[x] QTR, p. 564.

[xi] QTR, p. 566.

français et ainsi se traduire en anglais, ou provenir de l'anglais et ainsi être en cours d'assimilation par le français et donc résister à la traduction. Ce qui en résulte, soutient Derrida, c'est que le mot nous éclaire sur la nature de la traduction aujourd'hui : parce que l'unité de « relevant » est discutable, parce que le signifiant contient potentiellement plus d'un mot dans la mesure où il produit un effet d'homophonie ou d'homonymie, il fait dérailler le processus de traduction et démontre que la traduction dite « relevante » repose sur une conception particulière du signe, celle qui suppose « l'unité indivisible d'une forme sonore incorporant ou signifiant l'unité indivisible d'un sens ou d'un concept »[xii]. Bien que Derrida dise à son auditoire qu'il renoncera à toute discussion « sur le mode de la généralité, dans les réflexions théoriques ou d'allure plus évidemment philosophique ou spéculative [qu'il a] pu risquer ailleurs sur quelque problème universel de La Traduction », ses exemples spécifiques donnent lieu à des réflexions philosophiques et pointent en direction de problèmes universaux[xiii]. En fait, sa conférence répond à un deuxième contexte plus philosophique : le commentaire sur la pièce de Shakespeare provient d'un séminaire sur le pardon et le parjure qu'il avait donné plus tôt en 1998.

Mon projet de traduction est également situé dans deux différents contextes conflictuels, à cheval sur deux champs disciplinaires. Il s'adresse à deux lectorats universitaires différents, qui imposent tous deux un discours conceptuel spécifique à mon travail et exigent une traduction qui pourrait relever de leur expertise. D'un côté, le champ connu sous le terme « *cultural studies* », un amalgame flou d'approches qui est néanmoins dominé par une orientation

---

[xii] QTR, p. 565.

[xiii] QTR, p. 563.

théorique, une synthèse du poststructuralisme avec des variantes du marxisme, du féminisme et de la psychanalyse. Cette synthèse a permis aux universitaires de s'intéresser à différentes périodes historiques et à différentes formes culturelles, à la fois de l'élite et de la [131] masse, et de délimiter de nouveaux domaines de recherche comme le colonialisme, l'identité sexuelle et la mondialisation[xiv]. De l'autre, le champ connu sous le nom de « *translation studies* », un amalgame tout aussi flou d'approches, néanmoins dominé par une orientation empirique, une synthèse de sous-disciplines de la linguistique comme la linguistique du texte, l'analyse du discours et la pragmatique avec la théorie du « polysystème », dans laquelle la culture est considérée comme un réseau complexe d'interrelations entre une multitude de formes et de pratiques[xv]. Cette synthèse a permis aux chercheurs d'étudier la langue des textes traduits et les normes qui encadrent la traduction dans certains polysystèmes culturels, ce qui a produit des recherches qui, à son meilleur, combinent les approches linguistiques et systémiques[xvi].

Les *cultural studies* et les *translation studies* ne s'opposent pas nécessairement. Mon propre travail de recherche et de pratique de la traduction a constamment tiré parti des travaux des deux champs. Pourtant, étant donnée la situation actuelle de ces champs, ils ont tendance à révéler de profondes divisions conceptuelles qui compliquent tout projet qui voudrait s'adresser aux universitaires des deux champs. L'orientation théorique des *cultural studies* a marginalisé la recherche sur les traductions et les pratiques spécifiques de

---

[xiv] Voir par exemple la sélection de matériel dans *The Cultural Studies Reader*, éd. Simon During, Londres et New York, Routledge, 1999.

[xv] Voir Itamar Even-Zohar, *Polysystem Studies, Poetics Today*, II, 1990.

[xvi] Voir par exemple Basil Hatim et Ian Mason, *The Translator as Communicator*, Londres et New York, Routledge, 1997, et Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam et Philadelphie, Benjamins, 1995.

traduction, alors que l'orientation empirique des *translation studies* a marginalisé la recherche sur les enjeux de philosophie et de politiques culturelles. Parce que ces deux champs sont maintenant solidement institutionnalisés – même s'ils occupent des lieux institutionnels différents d'un pays à l'autre – et parce qu'ils impliquent tous deux des communautés scientifiques au niveau international, ils confèrent à mon projet de traduction une portée universelle qui dépasse le particulier. Si je prends mon propre travail à titre d'exemple, si j'ose parler pour vous qui partagez mes intérêts pour la traduction, c'est que nous avons en commun un ensemble de déterminations institutionnelles fondamentales, une double marginalité disciplinaire : d'un côté, les *cultural studies* qui négligent la [132] matérialité de la traduction, et de l'autre, les *translation studies* qui négligent les implications philosophiques et les effets sociaux qui accompagnent toute pratique de la traduction.

2. La traduction dans les *cultural studies*

Pour comprendre la marginalité particulière de la traduction, je veux me tourner vers l'œuvre de Pierre Bourdieu sur les institutions académiques dans lesquelles il repère une « forme très spéciale d'anti-intellectualisme »[xvii]. Pour Bourdieu, l'anti-intellectualisme académique, malgré l'allure oxymorique tu terme, consiste en une « sourde résistance à l'innovation et à l'invention intellectuelle, l'aversion pour les idées, pour la liberté d'esprit et la critique », ce qu'il lie à « l'effet de la reconnaissance accordée à une institution qui ne confère les garanties statutaires

[xvii] Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 127.

attachées à la pensée d'institution qu'à ceux qui acceptent sans le savoir les limites assignées par l'institution »[xviii]. Travailler dans un champ disciplinaire, c'est accepter ces limites institutionnelles en conservant un investissement dans les matériaux et les pratiques qui définissent le champ, même quand un agent social a pour objectif de le changer radicalement. Comme Bourdieu l'observe, « vouloir faire la révolution dans un champ, c'est accorder l'essentiel de ce qui est tacitement exigé par ce champ, à savoir qu'il est important, que ce qui s'y joue est assez important pour qu'on ait envie d'y faire la révolution »[xix]. Par conséquent, les tentatives pour introduire différents matériaux et pratiques sont susceptibles de rencontrer une résistance si elles représentent un défi fondamental à la valeur de la pensée institutionnalisée, si elles cherchent à déplacer la valeur dont cette pensée est investie, à un autre type de pensée. La résistance peut prendre la forme de l'exclusion pure, comme le rejet des publications par des revues scientifiques et des maisons d'édition universitaires, le déni des candidatures pour des postes universitaires et le refus de la titularisation et de la promotion. La résistance peut aussi prendre des formes qui sont moins extrêmes, comme des recensions de livres négatives, ou plus modérées, comme la transformation des pratiques et des matériaux marginaux de manière à ce qu'ils [133] puissent être assimilés à l'état actuel du champ. Le sort institutionnel des *translation studies* aux États-Unis a inclus un grand nombre de ces formes de résistance disciplinaire.

Or, le fait est que la traduction ne s'est pas encore fermement implantée dans le monde universitaire américain. Alors que les pays européens, comme le Royaume-Uni, l'Allemagne, l'Espagne et l'Italie, ont récemment enregistré une

---

[xviii] *Ibid.*

[xix] Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 152.

croissance importante des facultés dédiées à la formation des traducteurs et des diplômes d'études supérieures en recherche en traduction, les États-Unis ont pris beaucoup de retard, de sorte que les programmes en traduction, voire même les thèses ou les séminaires en *translation studies*, demeurent des exceptions[xx]. La traduction s'est confrontée à la résistance disciplinaire que Bourdieu décrivait, d'abord et avant tout parce que son parcours va à l'encontre des pratiques institutionnalisées dans l'enseignement des langues étrangères. Depuis la fin des années 1960, la forme la plus répandue de la pédagogie en langues étrangères a été la « communication directe », ou l'« immersion totale », dans laquelle l'objectif, la maîtrise équivalente à celle de la langue maternelle, a conduit à la suppression de toutes méthodes d'enseignement qui pourraient demander à l'étudiant de s'appuyer sur la médiation de sa propre langue maternelle. Par conséquent, la traduction a été stigmatisée et exclue comme méthode d'enseignement des langues étrangères, même si elle a précisément servi cette fin durant des siècles. La traduction a tenté d'entrer dans l'université américaine en établissant des sites institutionnels qui sont relativement autonomes des universités, comme le Monterey Institute of International Studies, ou interdisciplinaires, comme la collaboration entre les départements de langues étrangères modernes et de linguistique appliquée qui composent le programme de traduction à la Kent State University.

Le fait que la recherche innovatrice puisse façonner la pratique au moment même où les pratiques innovatrices stimulent la recherche, c'est-à-dire la pure praxis de la traduction, a eu pour effet d'empêcher la traduction d'être acceptée par le grand nombre à l'intérieur des *cultural studies*. Ici, la résistance disciplinaire semble être

---

[xx] Voir *Translating and Interpreting Schools*, éd. Brian Harris, Amsterdam et Philadelphie, Benjamins, 1997.

due à l'orientation théorique qui domine ce champ depuis les années 1980. Parce que de nombreux [134] commentaires culturels ont pris un tournant hautement spéculatif, certaines des revues scientifiques les plus distinguées ont tendance à rejeter les articles qui, aux yeux des éditeurs, manquent de sophistications théoriques ou se concentrent sur des œuvres ou des périodes historiques spécifiques sans soulever des enjeux théoriques qui sont actuellement en débat. Les *translation studies* peuvent entrer en relation avec ces enjeux, mais, en tant que pratique linguistique, elles en parleront inévitablement en termes textuels et sociaux spécifiques qui caractérisent la spéculation théorique, et s'interrogeront, au final, sur sa valeur. Les théories de la traduction ont besoin d'un fondement empirique si elles veulent contribuer à la fois aux pratiques de traduction et à la recherche en histoire et critique de la traduction. Or cette dimension pratique n'a pas été bien accueillie par les revues scientifiques. *Critical Inquiry*, par exemple, qui a acquis une autorité considérable comme revue de commentaires théoriques sur la culture, n'avait jamais publié d'article sur la traduction en vingt-sept ans, c'est-à-dire jusqu'à ce que soit publiée ma traduction de la conférence de Derrida.

La revue avait déjà reçu des propositions d'article relevant des *translation studies*, mais les avait rejetées. Bien sûr, elles ne provenaient pas d'auteurs possédant le capital culturel de Derrida dans les institutions universitaires américaines. En 1989, par exemple, j'ai soumis un manuscrit intitulé « Simpatico », une première ébauche d'un chapitre publié par la suite dans mon livre de 1995, *The Translator's Invisibility*. Le manuscrit questionnait ce que je croyais être l'enjeu théorique implicite dans mes traductions d'un poète italien contemporain : il explorait les choix de traduction spécifiques en examinant leurs implications pour des thèmes philosophiques que le poète avait tirés chez Nietzsche et chez Heidegger. Le manuscrit s'intéressait, par l'entremise de philosophes comme Gilles Deleuze et Félix Guattari, aux questions plus larges des raisons et de la manière avec laquelle

le traducteur se devrait de signaler les étrangetés du texte étranger dans une traduction. Selon la lettre de refus du rédacteur en chef, « il y avait un certain intérêt dans [mon] essai. Le consensus général, cependant, est qu'il serait plus adéquat pour une autre revue »[xxi]. On m'a recommandé de le soumettre à *Translation Review*, la revue de l'Association américaine des traducteurs littéraires (American Literary Translators Association, ALTA) [135] éditée par Rainer Schulte, mentionné dans la lettre. Sous la direction de Schulte, cette revue évitait généralement les articles scientifiques, en particulier ceux qui se livraient à un commentaire théorique, et ce, en faveur d'essais érudits qui traitaient des problèmes de pratique de la traduction. Par conséquent, il était clair que les éditeurs de *Critical Inquiry* avait rejeté mon manuscrit principalement parce qu'ils ne percevaient pas suffisamment son aspect théorique ou qu'il n'était pas suffisamment théorique à leurs yeux.

Leurs conceptions du théorique a fait l'objet d'un examen minutieux. *Critical Inquiry*, a-t-on avancé, n'a pas toujours été aussi ouvert à la variété des théories littéraires ou culturelles qui ont été importées dans l'université américaine depuis les années 1970[xxii]. Au contraire, selon Sande Cohen, la revue « a mis de l'avant la théorie française seulement quand cela a servi le plus stricte des humanismes », en définitive « le sujet classique du libéralisme », par lequel « la filiation nietzschéenne est tout sauf refusée », incluant non seulement Nietzsche, mais aussi des penseurs qu'il a influencés comme Heidegger, Deleuze et Guattari[xxiii].

[xxi] Lettre de James Williams, 5 mars 1990 [traduction libre].

[xxii] Voir William Spanos, *Heidegger and Criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 182-184, et Sande Cohen, « *Critical Inquiry, October*, and Historicizing French Theory », dans *French Theory in America*, dir. Sylvère Lotringer et Sande Cohen, Londres et New York, Routledge, 2001, p. 191-216.

[xxiii] Sande Cohen, *loc. cit.*, p. 201, 204, 202 [traduction libre].

Cette filiation figurait en bonne place dans la poésie italienne de la fin du vingtième siècle, en particulier dans la tendance des poètes italiens à décentrer le sujet libéral, mais elle a aussi contribué à mon questionnement quant à la dimension communicative de la traduction, notamment sa capacité à reproduire la voix d'un poète étranger. Mon article a finalement paru en 1991 dans *SubStance*, qui se décrit elle-même comme « une revue de théorie et de critique » et a depuis longtemps été réceptive non seulement aux *translation studies*, mais aussi à la filiation nietzschéenne dans la théorie européenne[xxiv].

Avec l'émergence de domaines de recherches comme le post-colonialisme, la traduction est devenue un sujet de plus en plus discuté dans les *cultural studies*. Et pour cause : la colonisation des Amériques, de l'Asie et de l'Afrique n'aurait pas été possible sans les interprètes, à la fois indigènes et colons, ni sans la traduction de textes administratifs, religieux, [136] légaux, éducatifs. Pourtant, ce que j'appellerai le *théorétisme* de certaines recherches dans ce domaine, l'accent mis sur la construction de concepts théoriques à l'exclusion de l'analyse textuelle et de la recherche empirique, a limité l'attention accordée à la traduction.

Homi Bhabha, par exemple, un des théoriciens les plus influents du discours postcolonial, ouvre son chapitre « Des signes pris pour des merveilles » en discutant de la qualité charismatique que le livre en anglais acquiert dans les colonies britanniques comme l'Inde. Comme le fait remarquer Bhabha, il s'agit d'« un processus de déplacement qui rend paradoxalement la présence du livre merveilleuse dans la mesure où il est répété, traduit, mal lu, déplacé ». Afin de démontrer son idée, il cite un long passage dans lequel un catéchiste indien décrit

---

[xxiv] Lawrence Venuti, « Simpatico », *SubStance* 65, 1991, p. 3-20.

une grande foule à l'extérieur de Delhi lisant « les Évangiles de notre Seigneur, traduit dans la langue hindoustani »[xxv]. Bhabha reconnaît que « dans [son] usage de l'"anglais", il y a une transparence de référence qui enregistre une certaine présence évidente : la Bible traduite en hindi, propagée par des catéchistes hollandais ou indigènes, est encore le livre anglais » pour les colonisés[xxvi]. Et cette reconnaissance permet une exploration de l'autorité coloniale, dans laquelle il s'appuie sur une synthèse productive de penseurs poststructuralistes comme Derrida et Foucault. Pourtant, la démonstration demeure à un niveau très élevé de généralité, et absolument aucun effort n'est fait pour examiner quelles implications le statut du texte traduit pourrait apporter à la théorie du discours colonial que Bhabha formule de manière si puissante.

Une analyse des traductions en hindi de la Bible révèlerait sans doute les différences linguistiques et culturelles qui prennent en charge et approfondissent la notion de Bhabha concernant l'ambivalence inhérente au discours colonial. Le travail de Vicente Rafael sur le colonialisme espagnol aux Philippines confirme cette possibilité : Rafael montre comment les traductions tagalogs des textes religieux ont du même coup fait progresser et régresser la présence espagnole[xxvii]. Dans le cas de Bhabha, toutefois, le [137] théorétisme du commentaire devance toute analyse textuelle minutieuse, que ce soit des textes littéraires ou des traductions. À l'intérieur des *colonial studies*, son travail a été critiqué pour avoir mis de l'avant le discours aux dépens des conditions matérielles du

---

[xxv] Homi Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. Françoise Bouillot, Paris, Éditions Payot, 2007, p. 171-172.

[xxvi] *Ibid.*, p. 180.

[xxvii] Vicente Rafael, *Contracting Colonialism : Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

colonialisme[xxviii]. Paradoxalement, l'accent mis sur le discours ne comprend pas la moindre attention aux stratégies discursives employées dans les traductions.

Même lorsque les théoriciens de la culture ont eux-mêmes produit des traductions de textes littéraires et théoriques, leur conscience aiguë qu'aucune traduction ne peut communiquer le texte en langue étrangère d'une manière paisible les conduit à ne pas proposer d'examen approfondi de traductions spécifiques, que ce soit l'œuvre d'un autre ou leurs propres traductions. « The Politics of Translation », un texte important de Gayatri Spivak, offre une compréhension perspicace de la traduction, à la fois postcoloniale et féministe, formée par les théories poststructuralistes du langage et de la textualité. Mais sa démonstration passe rapidement de la traduction interlinguistique à la traduction « culturelle », d'une discussion sur les différences linguistiques et culturelles qui compliquent la traduction entre les langues – en particulier les langues qui sont en position hiérarchique – à un commentaire spéculatif sur divers textes littéraires et théoriques. Elle interprète ici la traduction comme une adaptation ou une parodie (dans *Foe*, « Coetzee comme créole blanc traduit *Robinson Crusoe* en représentant Vendredi comme un percepteur des impôts »), comme une transmission orale (« le changement de la langue maternelle de la mère à la fille » dans *Beloved* de Toni Morrison), et comme une critique idéologique et une appropriation politique (« définir la politique d'un certain genre de lecture postcoloniale clandestine » dans *The Discourse on the Sublime* de De Bolla)[xxix]. Spivak exprime l'espoir que ce commentaire donnera « une leçon au traducteur dans le sens propre du terme »,

---

[xxviii] Voir par exemple Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 96, 179-180.

[xxix] Gayatri Chakravorty Spivak, « The Politics of Translation », *Outside in the Teaching Machine*, Londres et New York, Routledge, 1993, p. 195, 200 [traduction libre].

le traducteur interlinguistique, mais l'attention portée aux textes étudiés, en particulier chez De Bolla, est beaucoup plus détaillée, beaucoup plus centrée sur des extraits, que le bref examen de choix de traduction réel dans la première partie de son texte[xxx].

[138] De même, les traductions de Spivak de l'œuvre de l'écrivaine bengalie Mahasweta Devi ne s'accompagnent d'aucune explication de ses choix de traductions, mais s'y trouvent des essais qui font appel à différents concepts théoriques pour éclairer les dimensions politiques des écrits de Devi. Cette omission devient plus évidente quand Spivak signale une critique suggestive de son œuvre. Après avoir affirmé que les traductions vont « être publiées à la fois en Inde et aux États-Unis », elle mentionne que l'éditeur et traductologue Sujit Mukherjee a critiqué l'usage de l'anglais dans ce textes parce que cet usage n'est pas « suffisamment accessible aux lecteurs en Inde »[xxxi]. Spivak reconnaît que son anglais « appartient plus à la prose apatride des États-Unis qu'à l'idiome subcontinental de sa jeunesse ». Elle admet même que la question de savoir si les textes indiens devraient être ou non traduits en anglais tel qu'il est parlé en Inde « est intéressante »[xxxii]. Mais en dépit de la « note de la traductrice » formulée de manière générale, elle ne porte pas à la question le même soin qu'elle accorde aux thèmes de Devi.

[xxx] *Ibid.*, p. 197.

[xxxi] *Imaginary Maps : Three Stories by Mahasweta Devi*, éd. et trad. Gayatri Spivak, Londres et New York, Routledge, 1995, p. xxiii, xxviii.

[xxxii] *Ibid.*, p. xxviii; voir Mahasweta Devi, *Breast Stories*, éd. et trad. Gayatri Spivak, Calcutta, Seagull, 1997, 16, où Spivak affirme qu'« [elle a] utilisé le *straight English*, à chaque fois que cela était possible » [traduction libre].

Ce qui rend la langue des traductions de Spivak si intrigante est le fait qu'elle soit considérablement hétérogène, très éloignée à la fois de la prose universitaire et du dialecte du sous-continent, loin du « straight English ». Voici deux extraits provenant de sa version du conte « Breast-Giver » de Devi :

> *The boy got worried at the improper supply of fish and fries in his dish. He considered that he'd be fucked if the cook gave him away. Therefore on another occasion, driven by the Bagdad djinn, he stole his mother's ring, slipped it into the cook's pillowcase, raised a hue and cry, and got the cook kicked out*[xxxiii].
>
> Le garçon s'était mis à s'inquiéter de la quantité de poisson et de frites dans son assiette. Il considérait qu'il se ferait fourrer si le cuisinier le dénonçait. Ainsi, à un autre moment, entraîné par le djinn de Bagdad, il vola l'anneau de sa mère, le glissa dans l'oreiller du cuisinier, fit grand tapage du vol, et obtint son renvoi.

> [139] *The Kangali said, « Sir! How shall I work a the sweetshop any longer. I can't stir the vat with my kerutches. You are god. You are feeding so many people in so many ways. I am not begging. Find me a job*[xxxiv].
>
> Le Kangali dit : « Monsieur! Comment vais-je travailler plus longtemps à la confiserie? Je ne peux pas mélanger les ingrédients avec mes béquilles. Vous êtes Dieu. Vous nourrissez tellement de monde de tellement de manières. Je ne demande pas l'aumône, j'veux juste une job.

Ce mélange d'un usage standard courant avec des termes familiers et vulgaires, des britannismes avec des américanismes, de l'orthographe orthodoxe et non-orthodoxe pour signaler les différences dans la prononciation soulève inévitablement la question de savoir comment et dans quelle mesure la traduction

---

[xxxiii] *Ibid.*, p. 40.

[xxxiv] *Ibid.*, p. 44.

de Spivak a recréé ou transformé les effets textuels de Devi*. De tels changements brusques de dialectes, de registres et de styles doivent être étudiés en regard des textes bengalis pour savoir si les stratégies discursives de Spivak peuvent être liées de manière certaine aux valeurs culturelles et aux programmes politiques qu'elle embrasse avec tant d'ardeur dans les commentaires qui accompagnent ses traductions.

3. La traduction dans les *translation studies*

Les *translation studies* prêtent une grande attention aux stratégies discursives, mais elles ont tendance à les traiter de manière à faire apparaître une forme nouvelle d'anti-intellectualisme universitaire : un regard sur les données produites par l'analyse textuelle aux dépens des différents enjeux philosophiques, culturels et politiques soulevés par la traduction. La résistance disciplinaire semble être ici la conséquence de l'orientation empirique qui a dominé le champ depuis les années 1960, en grande partie le résultat des différentes sortes d'études linguistiques qui lui ont fourni ses outils analytiques. Ainsi, la recherche moins empirique et plus spéculative ou l'usage des différentes catégories d'analyse plus pertinentes aux *cultural studies* sont susceptibles non seulement d'être incompris, mais remis en cause en raison de leur incapacité à fournir des détails suffisants ou représentatifs. Dans une étude récente des différentes

* N.d.T. : J'ai essayé de reproduire certaines caractéristiques de la traduction anglaise, avec un usage de québécismes et de termes vulgaires.

perspectives linguistiques sur la [140] traduction, la linguiste Mona Baker a pris cette position par rapport à mon travail :

> Outre l'analyse des dispositifs poétiques comme le mètre, la rime, l'allitération et ainsi de suite, Venuti s'appuie sur des catégories qu'un chercheur en linguistique jugerait trop larges et trop réduites aux niveaux traditionnels du vocabulaire et de la syntaxe : choix d'archaïsmes, de dialectes ou de régionalismes, inversions syntactiques. Habituellement, un chercheur universitaire en linguistique effectuerait des analyses qui permettraient des distinctions plus fines aux niveaux du lexique et de la syntaxe, intégrant aussi d'autres niveaux de description, comme la circulation de l'information, la cohésion, les mécanismes linguistiques de l'expression de la politesse, les normes dans les tours de parole dans la conversation, et ainsi de suite[xxxv].

Le commentaire de Baker passe ostensiblement sous silence le fait que je procédais à l'analyse des effets littéraires des traductions littéraires, et que la sélection des caractéristiques linguistiques était guidée par une conjoncture particulière pour l'interprétation, afin de relier les effets des stratégies de traduction spécifiques aux modes de réception et aux valeurs culturelles. Puisque mon analyse utilisait relativement peu les outils que les linguistes intègrent généralement aux *translation studies*, cela pose implicitement la question de savoir si les « distinctions plus fines » produites par ces outils sont nécessaires pour une exploration des enjeux littéraires et culturels, voire pour le développement des pratiques en traduction. Plus généralement, le commentaire de Baker indique l'incommensurabilité entre deux approches contemporaines à

[xxxv] Mona Baker, « Linguistic Perspectives on Translation », dans *The Oxford Guide to Literature in English Translation*, éd. Peter France, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 23 [traduction libre].

l'intérieur des *translation studies*, la première formée par la linguistique, la deuxième formée par les théories littéraires et culturelles.

En effet, de ce point de vue théorique, les résultats des approches linguistiques peuvent sembler triviaux et inconséquents, non seulement pour la recherche en traduction, mais pour la formation des traducteurs. Une linguiste américaine, par exemple, a mené à une étude afin d'examiner le lien entre le « transcodage injustifié », une traduction qui reproduit les [141] structures du texte étranger, et le niveau de compétence en traduction que le traducteur a atteint[xxxvi]. Le texte était le titre espagnol d'une recette, « Pastel de queso con grosellas negras y jengibre », avec un rendu ineffectif, prenant une forme ambiguë, « Cheesecake with black currants and ginger », comparé à une version plus précise, « Black currants and ginger cheesecake »*. L'étude avait l'intention de tester une hypothèse formulée par le théoricien de la traduction Gideon Toury, à savoir que « les étudiants en langue montreraient le plus d'occurrences de transcodage injustifié, alors que les professionnels en présenteraient moins » parce que ces derniers ont assimilé les normes professionnelles qui excluent ce genre de traduction[xxxvii]. Le résultat – « le nombre de cas de transcodages inappropriés diminue proportionnellement par rapport à l'augmentation de l'expérience et/ou

---

[xxxvi] Sonia Colina, « Transfer and Unwarranted Transcoding in the Acquisition of Translational Competence : An Empirical Investigation », dans *Translation and the (Re)Location of Meaning : Selected Papers of the CETRA Research Seminars in Translation Studies, 1994-1996*, éd. Jeroen Vandaele, Leuven, CETRA, 1999, p. 375-392.

* N.d.T : Une traduction libre de la différence entre les deux versions pourrait donner « Gâteau de fromage avec cassis et gingembre » et « Gâteau au fromage au cassis et au gingembre ».

[xxxvii] *Ibid.*, p. 382. Voir Gideon Toury, « Monitoring Discourse Transfer : A Test-Case for a Developmental Model of Translation », dans *Interlingual and Intercultural Communication : Discourse and Cognition in Translation and Second Language Acquisition Studies*, éd. Juliane House et Shoshana Blum-Kulka, Tübingen, Narr, 1986, p. 79-94, et Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, p. 275-277.

de la formation dans le domaine de la traduction » – était banal et entièrement prévisible, au point de remettre en question la nécessité d'une enquête complexe impliquant les départements et les étudiants de nombreuses universités américaines[xxxviii].

Ce qui est contestable dans ce cas, ce n'est pas l'usage de la recherche empirique, qui demeure valable pour documenter et étudier les facteurs figurant dans la production, la circulation et la réception des traductions, mais plutôt un *empirisme* qui se limite à un matériel et à des pratiques linguistiques négligeables à l'exclusion des considérations sociales importantes comme le paiement reçu par le traducteur et le public potentiel de la traduction. Comme Louis Althusser l'a fait valoir, les épistémologies empiristes se réclament d'un accès direct et non médiatisé à la réalité et à la vérité, mais cette affirmation mystifie un processus d'« abstraction » dans [142] lequel les données essentielles sont distinguées de l'inessentiel sur la base d'un modèle théorique privilégié, et pour lequel un objet réel est réduit à un objet d'un type particulier de connaissance[xxxix]. L'empirisme qui règne dans les *translation studies* tend à privilégier les concepts analytiques issus de la linguistique, sans se soucier des limite dans leur capacité à expliquer. Et du point de vue de ces concepts, l'essence de la traduction est une notion abstraite du langage.

Cela est particulièrement évident dans les nombreux programmes universitaires qui adoptent une approche linguistique axée sur la recherche en traduction et la

---

[xxxviii] *Ibid.*, p. 383 [traduction libre].

[xxxix] Louis Althusser et Étienne Balibar, *Lire le Capital. Volume I*, Paris, Librairie François Maspero, 1968, p. 38-45.

formation des traducteurs aux États-Unis. Adopté pour plusieurs cours dans ces programmes, le livre *The Translator as communicator* de Baril Hatim et Ian Mason réunit un ensemble de concepts linguistiques pour produire de fines analyses de traductions dans des genres et des médias divers. Par exemple, il analyse le sous-titrage d'un film en langue étrangère avec l'aide d'une théorie de la politesse, une formalisation des actes du langage par lesquelles un locuteur maintient ou menace le « visage » du destinataire, défini comme une « revendication fondamentale à la liberté d'action et à la liberté en dehors d'une contrainte » ainsi que comme une « image de soi positive et le désir que cette image de soi soit appréciée et approuvée »[xl]. Cette analyse du sous-titrage démontre que le dialogue étranger subit une « perte systématique » des indicateurs linguistiques à propos des personnages se satisfaisant de leurs « reconnaissances » mutuelles[xli].

Les auteurs, toutefois, ne vont pas plus loin que cette conclusion : « Une plus grande recherche empirique serait nécessaire, écrivent-ils, pour tester la généralisabilité de ces résultats limités à d'autres films et d'autres langues. »[xlii] Pourtant, on s'interroge sur les conséquences de leur analyse pour ce film particulier. Aucune considération n'est donnée à l'impact des modes de traduction sur les personnages, la narration et le thème dans le film dans son ensemble ou sur la réponse potentielle de l'auditoire à ces caractéristiques formelles. De telles considérations demanderaient [143] plutôt des concepts théoriques différents qui prennent en compte – mais au-delà de l'analyse linguistique – une théorie sur la façon dont les personnages sont formés dans le récit du film, par exemple, et

---

[xl] Penelope Brown et Steven Levinson, *Politeness : Some Universals in Language Usage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 61 [traduction libre].

[xli] Hatim et Mason, *op. cit.*, p. 84 [traduction libre].

[xlii] *Ibid.*, p. 96 [traduction libre].

une théorie de la réception de l'auditoire ou du goût culturel. Dans l'analyse de Hatim et Mason, les indicateurs linguistiques de la politesse fonctionnent comme une essence empiriste abstraite du film étranger et de la version sous-titrée.

Du point de vue du traducteur, l'empirisme qui caractérise en ce moment l'approche linguistique de la traduction apporte au moins deux limitations importantes. Tout d'abord, parce que cette approche conçoit et déploie de tels concepts analytiques complexes, elle donne toujours plus de détails qu'il n'est nécessaire de le faire pour résoudre un problème de traduction, menaçant d'annexer les *translation studies* à la linguistique appliquée. Ici nous pouvons entrevoir une instance de ce que Bourdieu appelait « l'erreur épistémologique la plus grave en matière de sciences de l'homme », la tendance « à placer les modèles que le savant doit construire pour rendre raison des pratiques dans la conscience des agents » qui effectuent ces pratiques[xliii]. Dans la formation des traducteurs, cette erreur transforme les traducteurs en linguistes en les obligeant à apprendre et à appliquer dans leur traduction un large éventail de concepts analytiques formulés dans le domaine de la linguistique. Dans la recherche en traduction, qui plus est, ces concepts ont tendance à devenir des normes par lesquelles sont jugés les traducteurs. Car même si Hatim et Mason refusent de dire que leur « objectif a été de critiquer les sous-titreurs ou le sous-titrage », leur analyse jette les bases d'un jugement à l'effet que les sous-titreurs produisant leurs exemples n'ont pas réussi à établir une équivalence avec le dialogue en langue étrangère : « dans des scènes comme celles analysées », soutiennent-ils,

> il est difficile pour l'auditoire de la langue cible de récupérer la signification interpersonnelle dans son intégralité. Dans certains cas, il peut même tirer

[xliii] Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 222.

> des impressions trompeuses de la présence ou de l'absence de franchise des personnages[xliv].

Ainsi, l'analyse linguistique des traductions est potentiellement chargée d'une normativité non-critique, ce qui révèle une deuxième limitation : on [144] donne au traducteur l'idée trompeuse, non seulement qu'une analyse est descriptive de manière impartiale, mais que cela sera suffisant pour développer, expliquer et évaluer des décisions de traduction. Parce que de telles décisions sont généralement faites sur la base des effets textuels, des valeurs culturelles et des fonctions sociales que les traductions possèdent en situations ciblées, une analyse linguistique qui concerne principalement l'équivalence ne parviendra pas à englober les facteurs qui sont particulièrement significatifs pour la traduction. Pourquoi, demandera-t-on, les sous-titres dans les exemples de Hatim et Mason donnent-ils nécessairement à l'auditoire des « impressions trompeuses » des personnages dans le film? Ne peut-on pas voir les impressions comme des interprétations effectivement différentes, formées en partie par les contraintes techniques pesant sur le sous-titrage (par exemple, la limitation du nombre de caractères qui peut apparaître à l'écran) et en partie par les stratégies discursives du traducteur, du fait qu'elles soient formulées pour un auditoire d'une culture différente? À long terme, l'empirisme dans les *translation studies* résiste à ce genre de pensée spéculative, celle qui encourage les traducteurs à réfléchir aux enjeux culturels, éthiques et politiques soulevés par leur travail.

[xliv] Hatim et Mason, *op. cit.*, p. 96 [traduction libre].

4. Une traduction interventionniste

Bourdieu remarque que « la structure du champ universitaire n'est que l'état, à un moment donné du temps, du rapport de forces entre les agents », de telle manière que « la position occupée dans cette structure est au principe des stratégies visant à la transformer ou à la conserver en modifiant ou en maintenant la force relative des différents pouvoirs »[xlv]. Selon Bourdieu, le pouvoir dans l'université est médiatisé par les différentes formes du capital assigné aux champs dans lesquels les universitaires travaillent : non seulement les champs sont-ils disposés hiérarchiquement, quelques-uns (droit, médecine, sciences pures) recevant un plus grand capital économique et culturel que les autres (les arts), mais le capital assigné au matériel et aux pratiques à l'intérieur des champs particuliers est aussi inégalement réparti. Dans les universités américaines, la traduction occupe incontestablement une position subordonnée, non seulement dans la relation avec des champs socialement puissants comme le droit ou la médecine, mais aussi [145] par rapport à des champs affiliés à la traduction, comme la linguistique, les études littéraires et les études culturelles. Dans ma démonstration jusqu'à maintenant, j'ai essayé d'être plus précis : la traduction a fait l'objet d'une double marginalisation dans laquelle sa compréhension et son développement ont été limités à la fois par le théorétisme d'œuvre influente en *cultural studies* et par l'empirisme des approches linguistiques courantes aux *translation studies*.

C'est cette marginalité qui a motivé ma décision de traduire la conférence de Jacques Derrida. J'ai considéré ce projet comme un moyen de contester la position de subordination et la compréhension réductrice de la traduction dans

---

[xlv] Pierre Bourdieu, *Homo academicus, op. cit.*, p. 171.

l'université américaine. Pour intervenir efficacement, toutefois, ma présentation de la conférence – non seulement mes stratégies de traduction, mais le choix même du texte – devait répondre à deux discours assez différents qui ont limité la traduction, alors même que je cherchais à les transformer.

La traduction a toujours fonctionné comme une méthode d'introduction des pratiques et des matériaux innovants dans les institutions universitaires, mais son succès a inévitablement été limité par les valeurs institutionnelles. Les intellectuels étrangers peuvent entrer à l'université et l'influencer, bien que seulement en termes reconnaissables par elle – au départ à tout le moins. Ces termes comprennent les stratégies de traduction minimisant l'étrangeté de l'écriture étrangère en l'assimilant aux structures linguistiques et discursives qui sont plus acceptables par les institutions académiques. Philip Lewis a montré, par exemple, qu'en raison des différences structurelles entre le français et l'anglais, et avec l'« objectif d'anglicisation » annoncé par le traducteur, la première version anglaise de l'essai « La mythologie blanche » de Derrida supprime la « texture spéciale et la teneur de son discours » en utilisant « un anglais qui se dérobe des constructions anormales aux accents étrangers »[xlvi]. Dans cette forme domestiquée, l'essai influence considérablement la réception en anglais de la pensée de Derrida qui a, depuis le début, été assimilé aux intérêts de l'université américaine[xlvii]. Les termes reconnaissables qui permettent à [146] l'étranger d'entrer dans l'université peuvent aussi inclure des auteurs et des textes qui ont déjà atteint un statut canonique, tout comme les enjeux qui sont actuellement

---

[xlvi] Philip E. Lewis, « The Measure of Translation Effects », dans *Difference in Translation*, éd. Joseph Graham, Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 56 [traduction libre].

[xlvii] Voir Rebecca Comay, « Geopolitics of Translation : Deconstruction in America », *Stanford French Review*, vol. 15, nos 1-2, 1991, p. 47-79.

débattus dans le monde universitaire. Par conséquence, mon choix de traduire la conférence de Derrida était stratégique : il invitait la reconnaissance, mais au même moment, visait à provoquer une défamiliarisation qui pourrait stimuler une nouvelle réflexion du statut institutionnel de la traduction.

À l'intérieur des *cultural studies*, Jacques Derrida est depuis longtemps une figure canonique, un auteur de textes fondateurs du champ. Un texte qui n'avait pas encore été traduit était sûr non seulement d'attirer un large lectorat universitaire, mais aussi d'intéresser immédiatement les éditeurs de revues scientifiques de premier ordre. Suivant la recommandation de Derrida, j'ai proposé ma traduction à l'éditeur de *Critical Inquiry* qui l'a rapidement acceptée sur la foi d'un bref résumé. La conférence, en outre, questionne le thème de la traduction dans le contexte des débats contemporains sur le racisme et la répression politique. Derrida interprète les personnages du *Marchand de Venise* de Shakespeare à partir de notions tirées de la traduction, en montrant comment Portia vise à traduire le discours judaïque de Shylock sur la « justice » à l'intérieur d'un discours sur le « pardon » qui sous-tend l'« État chrétien »[xlviii].

Il s'agit d'un geste sans précédent dans l'histoire des interprétations de la pièce. Elle peut maintenant être lue différemment par les spécialistes de Shakespeare intéressés aux approches théoriques. Pourtant, pour les lecteurs américains de Derrida, le mouvement le plus original est probablement celui de son recours à la traduction. En plus d'offrir une exposition de son interprétation, il procède à une traduction inhabituelle en français du vers de Portia, « when mercy seasons justice », dans lequel le mot « seasons » est traduit par « relève », un terme qu'il a

---

[xlviii] WRT, p. 183-194.

utilisé pour rendre l'*Aufhebung* hégélien, et ce, afin de mettre en évidence les contradictions dans le mouvement dialectique de la pensée. Dans le lexique philosophique de Derrida, « relève » dit « le double motif de l'élévation et du remplacement qui conserve ce qu'il nie ou détruit, gardant ce qu'il fait disparaître »[xlix]. En rendant le vers de Portia avec un mot qui a acquis une telle densité [147] conceptuelle, Derrida indique la force d'assimilation impliquée dans la traduction de Portia de la demande de Shylock pour la justice, et ce, dans le discours chrétien du pardon. En même temps, il démontre de façon remarquable que la traduction, elle aussi, peut performer exactement le genre d'interprétation interrogative que les universitaires en *cultural studies* en sont venus à associer à son œuvre.

À l'intérieur des *translation studies*, Derrida a considérablement moins de poids qu'un linguiste comme Halliday ou un philosophe du langage comme Grice. Rien d'étonnant : Halliday et Grice ont fourni les outils conceptuels et analytiques qui ont guidé l'orientation empirique des recherches en traduction, encourageant les idées de stabilité textuelle et de communication coopérative qui ont en fait été remises en question par le poststructuralisme[l]. Néanmoins, même à l'intérieur des *translation studies*, traduire la conférence de Derrida peut être une intervention efficace, car elle porte sur la « relevance », un concept qui en est venu à dominer la théorie et la pratique de la traduction au cours du vingtième siècle. Eugene Nida, par exemple, un théoricien qui a exercé une influence internationale sur la formation des traducteurs pendant plusieurs décennies, a défendu le concept

---

[xlix] QTR, p. 573.

[l] Voir par exemple Mona Baker, *In Other Words : A Coursebook on Translation*, Londres et New York, Routledge, 1992, et la critique dans Rosemary Arrojo, « The Revision of the Traditional Gap between Theory and Practice and the Empowerment of Translation in Postmodern Times », *The Translator*, nº 4, 1998, p. 25-48.

d'« équivalence dynamique » dans lequel le traducteur « vise à compléter le caractère naturel de l'expression et essaie de relier le destinataire à des modes de comportement relevant du contexte de sa propre culture »[li]. Plus récemment, Ernst-August Gutt a développé une approche cognitiviste à la traduction basée sur une branche de la pragmatique connue sous le nom de « *relevance theory* »[lii]. Gutt soutient que la « fidélité » dans la traduction dépend de la communication d'une interprétation du texte étranger à travers des « effets contextuels » qui sont « adéquats » parce qu'ils prennent en compte l'« environnement cognitif » des destinataires, et ainsi requiert un [148] « effort de traitement » minimal[liii]. La traduction « relevante » (ou pertinente) est ainsi susceptible d'être « claire et naturelle dans l'expression, dans le sens qu'elle ne devrait pas être inutilement difficile à comprendre »[liv].

La conférence de Derrida est particulièrement difficile dans ce contexte parce qu'elle questionne la relevance, tout en admettant qu'elle est le principe directeur de plusieurs traductions. Derrida attire l'attention sur sa violence ethnocentrique, mais aussi sur la mystification simultanée de cette violence à travers le langage qui est apparemment transparent car univoque et idiomatique. L'effet de la transparence en traduction est illusoire : l'accessibilité ou la lisibilité facile, ce que Gutt appelle la « relevance optimale », mène le lecteur à croire que le signifié a été

[li] Eugene Nida, *Towards a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, Brill, 1964, p. 159 [traduction libre].

[lii] Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance : Cognition and Context*, Oxford, Blackwell, 1991. Pour la théorie linguistique, voir Dans Sperber et Deirdre Wilson, *Relevance : Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986.

[liii] Ernst-August Gutt, *op. cit.*, p. 101-102 [traduction libre].

[liv] *Ibid.*, p. 102 [traduction libre].

transféré sans différence substantielle. Or le fait est que toute traduction replace les signifiants constituant le texte étranger avec une autre chaîne signifiante, essayant de fixer le signifié qui ne peut plus être autre chose qu'une interprétation selon les intelligibilités et les intérêts de la langue et de la culture d'accueil. Derrida ne se contente pas seulement de démystifier la traduction relevante : il expose aussi ses implications culturelles et sociales à travers son interprétation de la pièce de Shakespeare. La justice revendiquée par Shylock, une fois traduite par Portia, atteint une relevance optimale à la doctrine chrétienne qui finalement mène à l'aliénation totale de Shylock et à sa conversion forcée au christianisme. Derrida montre ainsi que lorsque la traduction relevante se produit au sein d'une institution comme l'État, elle peut devenir l'instrument d'une interdiction légale, d'une sanction économique et d'une répression politique, toutes motivées ici par le racisme.

5. Traduire avec une fidélité abusive

Alors que mon choix de traduire la conférence de Derrida visait à établir une pensée relevant de l'institution, mais qui remettait également en question la position de subordination et la compréhension limitée de la traduction au sein des institutions académiques, mes stratégies de traduction risquaient d'être *irrelevantes* : elles étaient sans compromis dans leur effort pour transporter l'écriture de Derrida en anglais, de manière à démontrer la puissance de la traduction dans la formation des concepts. Plus précisément, j'ai cherché à mettre en œuvre ce que Philip Lewis a appelé la [149] « fidélité abusive », une pratique de la traduction qui « valorise l'expérimentation, détourne l'usage, cherche à

satisfaire la polyvalence et la plurivocité ou les accents expressifs de l'original en produisant la sienne »[lv]. La fidélité abusive est exigée par les textes étrangers qui impliquent une grande densité conceptuelle ou des effets littéraires complexes, à savoir la poésie et la philosophie, ce qui inclut l'écriture même de Derrida. Ce type de traduction est abusive en deux sens : elle résiste aux structures et aux discours de la langue et de la culture d'accueil, en particulier la pression pour l'univocité, l'idiomatisme, la transparence. Et pourtant, ce faisant, elle interroge aussi les structures et les discours du texte étranger, exposant ses déterminations souvent non reconnues.

En pratique, la fidélité abusive correspondait à adhérer aussi étroitement que possible au français de Derrida, essayer de reproduire sa syntaxe et son lexique en inventant des effets textuels comparables – même lorsqu'ils menaçaient de déformer l'anglais avec des tournures étrangères. Les possibilités sont toujours limitées par les différences structurelles et discursives entre les langues et par la nécessité de maintenir un niveau d'intelligibilité et de lisibilité, dont mon lectorat anglophone relèverait. Je savais que ma traduction mettrait à rude épreuve les limites de l'anglais académique en raison des réactions qu'elle avait reçues du comité de rédaction de *Critical Inquiry*. Ainsi, j'ai voulu préserver en anglais plusieurs des traits télégraphiques, souvent elliptiques, des constructions syntaxiques de Derrida, mais le réviseur avait tendance à recommander des insertions qui élargissait ces constructions en unités grammaticalement complètes. Voici un exemple avec les insertions du réviseur entre crochets :

[lv] Philip E. Lewis, *loc. cit.*, p. 41 [traduction libre].

> *[It is] As if the subject of the play were, in short, the task of the translator, his impossible task, his duty, his debt, as inflexible as it is unpayable. [This is so] At least for three or four reasons :*
>
> [C'était] Comme si le sujet de cette pièce, c'était en somme la tâche du traducteur, sa tâche impossible, son devoir, sa dette aussi inflexible qu'impayable. [Et ce,] Au moins pour quatre raison :[lvi]

Parfois, le réviseur recommandait l'insertion des conjonctions pour augmenter la cohésion de la syntaxe anglaise :

> [150] *mercy resembles justice, but it comes from somewhere else, it belongs to a different order, [for] at the same time it modifies justice,*
>
> il lui ressemble mais il vient d'ailleurs, il est d'un autre ordre, [car] il le modifie en même temps,[lvii]

Le lexique de Derrida a tendance à abuser encore plus le discours académique. À la place de termes clairs, univoques, il préfère les jeux de mots compliqués qui ne peuvent pas toujours être reproduits dans la traduction en raison d'irréductibles différences linguistiques. Les lecteurs de Derrida en anglais s'attendent déjà à faire face à une page ponctuée de mots étrangers, j'ai donc profité de cette situation pour insérer le français de Derrida entre crochets partout où un effet particulier pouvait ne pas être facilement obtenu en anglais, notamment son jeu sur la « grâce » dans le sens de « gratitude » et « pardon », tout comme son jeu sur « le merci » comme remerciement et « la merci » comme pardon[lviii]. Dans d'autres cas, cependant, j'ai été capable d'imiter le jeu de mots en anglais. Ainsi, le français

---

[lvi] WRT, p. 183. QTR, p. 566 [« révision » libre].

[lvii] WRT, p. 195. QTR, p. 572 [« révision » libre].

[lviii] WRT, p. 175, 191. QTR, p. 561, 570.

marche/marché est devenu en anglais *tread/trade* (le pas et le commerce), alors que dans une série allitérative qui requiert en anglais un choix de mots commençant par le groupe consonantique « tr- », le français « trouvaille » (comme découverte heureuse) est devenu un *treasure trove* (de l'anglo-normand *tresor trové*) :

> surenchère infinie, autre marche ou autre marché dans l'escalade infinie[lix]
>
> *an infinite extravagance, another tread or trade in an infinite ascent*[lx]

> une de ces autres choses en *tr.*, une transaction, une transformation, un travail, un *travail*, un *travel* – et une trouvaille[lxi]
>
> *one of those other things in tr., a transaction, transformation, travail, travel – and a treasure trove*[lxii]

Le fait que ma reproduction des jeux de mot de Derrida altère l'usage de l'anglais a été l'objet de demandes du réviseur. Dans un cas, [151] Derrida lui-même dirige l'attention de son lecteur sur un jeu de mot à travers une remarque en incise :

> Ceux et celles à qui l'anglais est ici familier l'entendent peut-être déjà comme la domestication, la francisation implicite ou, oserai-je dire,

---

[lix] QTR, p. 35 dans l'original, p. 568 dans la version ultérieure. Dorénavant, la version originale sera entre crochets.

[lx] WRT, p. 188.

[lxi] QTR, p. 574 [p. 46].

[lxii] WRT, p. 198.

> l'affranchissement plus ou moins tacite et clandestin de l'adjectif anglais « *relevant* »[lxiii]
>
> *Those of you who are familiar with English perhaps already understand the word as a domestication, an implicit Frenchification or – dare I say? – a more or less tacit and clandestine enfranchisement of the English adjective* relevant[lxiv]

Pour reproduire le jeu de mot francisation/affranchissement en anglais, j'ai choisi *Frenchification/enfranchisement* et évité la traduction habituelle, *gallicization*. Or la correctrice a répondu que le jeu de mot était plus apparent en français qu'en anglais : « Je ne l'ai trouvé, a-t-elle écrit, qu'après que vous me l'ayez indiqué, et seulement après une relecture du français – et d'autres au bureau ont eu la même expérience. »[lxv] Elle a recommandé que les deux mots français soient inclus entre crochets suivant les mots anglais, et j'ai accepté sa recommandation de manière à retenir un rendu qui non seulement sonne inhabituel, mais recréerait aussi le jeu de mot.

Une autre de mes traductions paraissait inhabituelle au point de s'attirer des commentaires similaires du comité de rédaction. Ici, Derrida interprète le célèbre discours de Portia sur la « qualité du pardon » :

> Cette souveraineté du pardon sied au monarque sur le trône, dit donc Portia, mieux encore que sa couronne. Elle est plus haute que la couronne sur la

---

[lxiii] QTR, p. 562-563 [p. 24].

[lxiv] WRT, p. 177.

[lxv] Courriel de Kristin Casady, 6 septembre 2000 [traduction libre].

> tête, elle *va* au monarque, elle lui sied, mais elle *va* plus haut que la tête et le chef, que l'attribut ou que le signe de pouvoir qu'est la couronne royale[lxvi].
>
> *Mercy becomes the throned monarch, Portia says, but even better than his crown. It is higher than the crown on a head; it* suits *the monarch, it becomes him, but it* suits *him higher than his head and the head* [la tête et le chef], *than the attribute or sign of power that is the royal crown*[lxvii].

[152] La correctrice m'a écrit que le comité de rédaction avait eu quelques difficultés à déchiffrer le sens de ce passage. « Nous ne sommes pas convaincu par le *"suits higher"* », écrit-elle tout en recommandant des solutions plus idiomatiques : « It sits higher than his head? *Elle se situe plus haut que sa tête?* It suits more than his head? *Elle lui va mieux que sa tête?* »[lxviii] Je lui ai expliqué que la construction inhabituelle était le résultat de l'effort de Derrida pour démêler la logique transcendantale dans le concept de pardon chez Portia, une logique qui était signalée par sa comparaison, « becomes [...] better than ». Par conséquent, « suits higher » signifiait que le pardon du monarque seyait à la divinité de laquelle la monarchie est dite recevoir son droit. Conformément à l'interprétation de Derrida, mon rendu de ce passage créait en fait un cas de jeu de mots là où il n'y en avait pas en français : le syntagme « la tête et le chef » est un idiome qui pouvait simplement se traduire par *the head*, mais j'y avais vu l'occasion de faire une distinction politique – à laquelle se réfèrait Derrida ailleurs dans la conférence – entre les deux corps du roi, le roi comme personne privée (*his* own head, *sa*

[lxvi] QTR, p. 571 [p. 41].

[lxvii] WRT, p. 193.

[lxviii] Courriel de Kristin Casady, 6 octobre 2000 [traduction libre].

propre tête) et comme personne morale (*the* head of the state, the crown, *le* chef d'État, la couronne).

Le comité de rédaction de *Critical Inquiry* m'a permis d'abuser de l'anglais comme du *Chicago Manual of Style*, qui est généralement utilisé dans l'édition des articles pour cette revue. L'une des plus importantes décisions éditoriales était de conserver le multilinguisme du texte de Derrida, souvent sans traduction entre parenthèses, et même dans les endroits où seule une infime différence dans l'orthographe indiquait la différence linguistique. Non seulement Derrida utilisait plusieurs langues dans la conférence, mais il faisait varier l'orthographe de relevant/relevante pour exprimer l'ambiguïté du mot quant à son origine (anglophone ou francophone) et, de ce fait, performait le problème que posait la traduction relevante. Le maintien du multilinguisme de la conférence était essentiel pour l'intervention stratégique que j'avais prévue : cela mettait au premier plan l'enjeu de la traduction d'une manière plus efficace en faisant du lecteur un traducteur.

Lewis prend soin de noter qu'une traduction abusivement fidèle ne se contente pas de forcer « le système linguistique et conceptuel duquel elle relève », mais dirige également « une poussée critique en retour vers le [153] texte qu'elle traduit et en rapport duquel elle devient une sorte d'écho déstabilisant »[lxix]. Si ma traduction abuse de la langue anglaise et d'un manuel de style pour l'anglais, elle possède aussi un impact interrogatif sur le texte de Derrida. C'est ce qui ressort, par exemple, dans mon utilisation du terme clé « relève », que Derrida décrit comme « intraduisible », et que Alan Bass a laissé non traduit dans ses traductions

[lxix] Philip E. Lewis, *loc. cit.*, p. 43 [traduction libre].

anglaises de Derrida[lxx]. Pour la plupart, j'ai suivi leur exemple en retenant le mot français afin d'obliger le lecteur à performer des actes répétés de traduction. Dans certains cas, cependant, j'ai traduit « relève » de manière élargie, en rendant explicite la gamme de significations qui s'accumulait dans la discussion de Derrida :

> Je traduirai donc « *seasons* » par « relève » : « *when mercy seasons justice* », « quand le pardon relève la justice (ou le droit) »[lxxi].
>
> *I shall therefore translate « seasons » as* « relève » *: « when mercy seasons justice »,* « quand le pardon relève la justice (ou le droit) » [*when mercy elevates and interiorizes, thereby preserving and negating, justice (or the law)*][lxxii].

> le pardon *ressemble* à un pouvoir divin au moment où il relève la justice[lxxiii]
>
> *mercy* resembles *a divine power at the moment when it elevates, preserves, and negates* [relève] *justice*[lxxiv]

De telles traductions élargies interrogent le texte français en exposant les conditions d'interprétation de Derrida. Parce que, comme il le fait remarquer, son utilisation de *relève* pour rendre l'*Aufhebung* hégélien est devenu canonique dans les institutions universitaires, le maintien du terme français le long de ma

---

[lxx] Voir la discussion de Bass dans Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, p. 19-20, note 23.

[lxxi] QTR, p. 572 [p. 42].

[lxxii] WRT, p. 195. Traduction libre : « quand le pardon élève et intériorise, ainsi préservant et niant, la justice (ou la loi, ou le droit) ».

[lxxiii] QTR, p. 573 [p. 45].

[lxxiv] WRT, p. 197. Traduction libre : « quand il élève, préserve et nie [*relève*] la justice ».

traduction participerait silencieusement à cette canonisation et travaillerait à maintenir le fait que la pièce de Shakespeare relève d'une déconstruction de Hegel, ce qui, justement, relèverait de l'anachronisme. Les traductions élargies, cependant, produisent un effet [154] démystifiant en révélant l'acte interprétatif qui est à la fois incarné et caché dans le français de Derrida.

Un autre abus dans ma traduction provient du choix récurrent du mot anglais *travail* pour rendre le nom commun « travail » et le verbe « travailler ». À un moment, Derrida lui-même utilise la forme anglaise *travailing* (enfanter) pour jouer sur le mot anglais *traveling* (voyager) :

> Ce mot [relevant] n'est pas seulement *en* traduction, comme on dirait en travail ou en voyage, *traveling, travailing*, dans un labeur, un *labour* d'accouchement[lxxv].
>
> *The word is not only in translation, as one would say in the works or in transit,* traveling, travailing, *on the job, in the* travail *of childbirth*[lxxvi].

Suivant Derrida, j'ai décidé de faire usage du mot anglais *travail*, mais mes utilisations ont largement dépassé les siennes : les occurrences s'élèvent à treize, qui arrivent au début et à la fin de la traduction et sont donc tout à fait perceptible pour le lecteur. Certaines furent déterminées par le jeu de mots caractéristique de Derrida, comme l'allitération du groupe consonantique « tr » :

[lxxv] QTR, p. 562 [p. 24].

[lxxvi] WRT, p. 177.

> le motif du *labour*, du *tr*avail d'accouchement mais aussi du *tr*avail *transférentiel* et *tr*ansformationnel[lxxvii]
>
> *the motif of* labour, *the* t*r*avail *of childbirth, but also the* transferential *and* t*r*ansformational t*r*avail[lxxviii]

D'autres utilisations furent seulement ma décision, comme tourner « un travail du négatif » et « un travail du deuil » en *a travail of the negative* et *a travail of mourning*[lxxix] même si dans ce dernier cas Peggy Kamuf, traductrice de Derrida, aurait pu avoir choisi *work*, plus familier, comme elle l'a fait dans sa traduction de *Spectres de Marx*[lxxx]. Mon usage de *travail* est abusif de nombreuses façons. Il s'écarte non seulement des pratiques d'un précédent traducteur, mais, plus généralement, de l'anglais standard, puisque [155] que le mot est devenu, en anglais, un archaïsme poétique. Il constitue également un écart par rapport à la version originale, parce que les mots français « travail » et « travailler » ne sont ni poétique ni archaïque, mais sont utilisés couramment en français.

Ma traduction abusive peut être vue comme compatible avec la caractéristique distinctive de l'écriture de Derrida, sa tendance à privilégier les effets littéraires, à brouiller la ligne entre la philosophie et la poésie. Pourtant, la récurrence de « travail » porte également à réfléchir dans le texte français, d'autant plus que le mot apparaît dans les phrases que Derrida utilise pour décrire la traduction

---

[lxxvii] QTR, p. 562 [p. 23].

[lxxviii] WRT, p. 176.

[lxxix] QTR, p. 574 [p. 47]. WRT, p. 199.

[lxxx] Jacques Derrida, *Spectres de Marx : L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris, Galilée, 1993, traduit en anglais par Peggy Kamuf, *Specters of Marx : The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Londres et New York, Routledge, 1994.

relevante. Parce que « travail » a acquis le statut d'un archaïsme en anglais, le mot ajoute une dimension temporelle à sa critique de la traduction relevante en la situant dans le passé, ce qui suggère qu'elle n'origine pas avec lui, que cette critique possède, en fait, une longue histoire dans la théorie de la traduction. En 1813, par exemple, Friedrich Schleiermacher avait en tête la traduction relevante quand il interrogeait le traducteur qui « laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre »[lxxxi]. Pour Schleiermacher aussi, la relevance était suspecte parce qu'elle signifiait l'assimilation ou la domestication, un effacement de l'étrangeté du texte étranger en le réécrivant dans les termes de la langue et de la culture d'accueil. Plus récemment, Henri Meschonnic a attaqué la prévalence de la traduction relevante car elle masque le processus d'« annexion » où le texte traduit « transpose l'idéologie dite dominante » dans « l'illusion de la transparence »[lxxxii]. Bien sûr, la généalogie théorique de la critique de Derrida ne peut pas mieux être suggérée par l'usage récurrent d'un archaïsme dans ma traduction. Ce n'est que lorsque ce choix abusif est juxtaposé à mon introduction éditoriale, où Schleiermacher et d'autres théoriciens sont cités, que les conditions historiques du traitement de Derrida deviennent plus claires.

[lxxxi] Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. Antoine Berman révisée par Christian Berner, Éditions du Seuil, 1999, p. 49.

[lxxxii] Henri Meschonnic, *Pour la poétique II*, Paris, Gallimard, 1973, p. 308.

6. La traduction et la politique de l'interprétation

Comme ce dernier point l'indique, même si la traduction est considérée, non simplement comme un transfert régulier de la signification, mais comme un acte d'interprétation de son propre chef qui travaille sur les [156] différences linguistiques et culturelles du texte en langue étrangère et modifie ainsi sa signification, une traduction exige une autre interprétation pour rendre explicite sa propre force interprétative. Ainsi, en traduisant la conférence de Derrida, je voulais proposer, d'une part, qu'une approche plus matérialiste à la traduction puisse contribuer à la spéculation théorique dans les *cultural studies* et, de l'autre, qu'une approche plus consciente philosophiquement et socialement puisse contribuer à la recherche empirique dans les *translation studies*. Malgré le fait que les textes de Derrida, dans n'importe quelle langue, sont généralement lus avec précision – un type de lecture réservé à la littérature – une traduction elle-même ne peut pas atteindre ces objectifs. Le traducteur doit toujours se fonder sur un commentaire à l'écoute des enjeux de la traduction, que ce soit une introduction éditoriale ou le présent essai, au risque d'être accusé cyniquement d'autopromotion, accusation qui tend à être adressée à tout traducteur qui s'essaierait à décrire les choix et les effets de son travail. Si ce cynisme devait être écartée ici par un argument derridien, selon lequel un projet de traduction singulier possède néanmoins la possibilité d'illustrer la marginalité académique de la traduction aujourd'hui, alors l'effort pour critiquer les circonstances de ce projet – ses épreuves et obstacles institutionnels –, fait face à une autre accusation tout aussi cynique qui se résume à un mot : jalousie. La marginalité particulière de la traduction est telle que non seulement l'invisibilité est appliqué sur elle par une préférence généralisée pour des stratégies discursives courantes qui produisent l'illusion de la transparence, l'effacement d'un statut de second ordre

du texte traduit, mais on s'attend en outre du traducteur qu'il reste silencieux à propos des conditions de la traduction.

En conséquence, une intervention qui prend la forme d'une traduction ne peut avoir un impact que si d'autres assument la tâche du commentaire, que si cette traduction de l'essai de Derrida est soumise aux pratiques interprétatives qui ont lieu dans les institutions académiques. Tout d'abord, il faudrait qu'elle soit jugée digne d'être incluse dans le canon des écrits de Derrida en anglais, et, ce faisant, digne d'une lecture minutieuse que le processus de canonisation met en pratique sur les textes. Il faudrait alors jouer un rôle dans l'enseignement et la recherche des *cultural studies*, être inclus dans les listes de lecture et les plans de cours en théories littéraires et culturelles, et en philosophie. Il faudrait aussi être jugé digne de la [157] lecture à l'intérieur des *translation studies*, être inclus parmi les textes théoriques empiristes qui dominent les recherches en traduction et trouver une place dans les cours consacrés à la théorie dans les facultés qui forment les traducteurs et dans les programmes de *translation studies*. Dans ces contextes institutionnels, une traduction qui met en œuvre des stratégies abusives pourrait bien apporter des changements parce que là, elle pourrait solliciter l'interprétation, déclenchant un débat qui finirait par englober les institutions mêmes dans lesquelles elle circule.

Quels sont les changements institutionnels, alors, qui peuvent éventuellement être prévus à partir de la traduction abusive d'une conférence de Derrida pour un public académique? Le premier et peut-être le plus crucial est une visibilité accrue pour le traducteur et l'acte de la traduction. En optant pour une fidélité au texte français qui abuse l'usage courant de l'anglais et d'un manuel de style qui fait autorité, en ne respectant pas les choix que les traducteurs précédents des textes

de Derrida ont faits pour ses notions clés, une traduction met en avant ses propres stratégies discursives et exige de ce fait d'être lue comme une traduction, comme un texte qui est relativement autonome par rapport au texte duquel il relève. Dans les *cultural studies*, cette visibilité accrue peut modifier les pratiques interprétatives en enjoignant les universitaires à appliquer sur les traductions des formes interrogatives de lecture qui sont maintenant couramment appliquées aux textes littéraires et philosophiques ou aux autres produits culturels. Dans les *translation studies*, une stratégie discursive plus visible peut modifier la recherche en traduction et la formation des traducteurs en enjoignant les chercheurs et les enseignants à être plus réceptifs aux pratiques de traduction innovatrices et à remettre en question la valeur énorme qui continue à être donnée aux notions non-critiques de fluidité et d'équivalence.

Cependant, ces changements supposent qu'une approche très différente sera prise pour l'interprétation des textes théoriques en traduction. L'approche qui prévaut actuellement est de lire la théorie traduite pour sa signification en la réduisant soit à une exposition d'arguments, soit à un compte-rendu de ses apories conceptuelles, ou les deux, l'un après l'autre. Cette approche communicative, quoique nécessaire dans le traitement de tout texte, suppose la notion simpliste de voir la traduction comme un transfert sémantique régulier. Et en effet, de telles approches [158] sont suggérées par une traduction fluide qui fait disparaître, dans un texte étranger, la médiation du travail de réécriture du traducteur dans une langue différente pour une culture différente. Une traduction qui poursuit une fidélité abusive résiste à cette illusion en dirigeant l'attention du lecteur sur ce qui dépasse la mise en place de l'équivalence sémantique par le traducteur. Certes, toute traduction produit un excès : une équivalence sémantique doit être établie en déployant des dialectes et des registres, des styles et des discours qui s'ajoutent au texte en langue étrange et le modifient, parce que

ces procédés ne fonctionnent que dans la langue et la culture d'accueil, ce qui rend le texte étranger intelligible en le reliant à l'usage de la langue et aux traditions culturelles des lecteurs et, ainsi, limitent et excluent les traditions et les usages étrangers. Pourtant, seule une traduction d'une fidélité abusive met de l'avant – en les défiant – ses conditions linguistiques et culturelles, ce qui comprend la langue d'instruction et la recherche dans l'institution académique où l'interprétation a lieu. De toute évidence, cette forme de lecture de la théorie traduite nécessite certaine connaissance des langues et cultures étrangères, mais cette connaissance n'est pas suffisante : le lecteur doit l'utiliser pour interroger les matériaux linguistiques et culturels sur lesquels le traducteur a travaillé pour réécrire le texte dans la langue d'accueil.

Aux États-Unis, une pratique de la traduction plus visible peut pointer vers la domination globale de l'anglais qui prévaut dans l'enseignement et la recherche. Une traduction anglaise qui rend les lecteurs conscients de ses abus, à savoir sa transformation du dialecte standard actuel dans son travail d'interrogation sur un texte étranger en particulier, permettra d'exposer les limitations et les exclusions de la langue traduisante montrant que l'« anglais » est une notion idéaliste qui cache une variété d'anglais ordonnés hiérarchiquement selon le pouvoir et les valeurs, pour cette langue, mais aussi pour toutes les autres langues du monde. Ainsi, une pratique de la traduction peut transformer l'interprétation des textes traduits en un acte de prise de conscience géopolitique. En favorisant l'évolution des techniques pédagogiques et des méthodes de recherche, la traduction plus visible constitue un moyen concret de forcer une réflexion critique à l'intérieur des *cultural studies* et des *translation studies*, les ouvrant aux asymétries mondiales dans lesquelles elles sont situées et avec lesquelles – dans leur usage de l'anglais – elles sont complices. Une pratique de la traduction [159] peut non seulement faire avancer des théories de la culture et de la traduction, mais se

joindre à elles pour une compréhension politiquement orientée qui peut potentiellement étendre leur influence au-delà des institutions académiques dans lesquelles ces théories sont logées. Il ne s'agit pas de dire que la traduction, en particulier la traduction des textes théoriques spécialisés, peut changer le monde d'une quelconque manière. Au contraire, le fait est que la traduction peut être pratiquée, à l'intérieur de nombreux genres et types de textes, de manière à rendre leurs lecteurs conscients des hiérarchies sociales dans lesquelles les langues et les cultures sont positionnées. Et avec cette prise de conscience, les différentes institutions qui utilisent et soutiennent la traduction, notamment les maisons d'édition, les universités et les organismes gouvernementaux, peuvent mieux décider comment répondre aux effets culturels et sociaux qui suivent la domination mondiale de l'anglais[lxxxiii*].

[lxxxiii] Cet essai a bénéficié des commentaires de Kathleen Davis, Carol Maier, Daniel O'Hara et Daniel Simeoni. Je remercie Annie Brisset et Peter Bush pour m'avoir permis d'en présenter une ébauche à un public d'Amérique du Nord et du Royaume-Uni.

* N.d.T : Je tiens à remercier Caroline Mangerel pour son aide dans la révision apportée à ce texte. Évidemment, je demeure le seul responsable de la traduction.

BIBLIOGRAPHIE ET MÉDIAGRAPHIE

1. Livres de Jacques Derrida

Derrida, Jacques, 1967. *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil.

Traduit en portugais sous le titre : *A escritura e a diferença*, trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, São Paulo : Coleção Debates, 1971.

Traduit en anglais par Alan Bass : *Writing and Difference*, Chicago : University of Chicago Press, 1978.

Derrida, Jacques, 1967. *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit.

Traduit en portugais par Miriam Schnaiderman et Renato Janine Ribeiro : *Gramatologia*, Editora Perspectiva e Editora da Universidade de São Paulo & Caleção Estudos, São Paulo, Brésil, 1973.

Traduit en anglais par Gayatri Chakravorty Spivak : *Of grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976; deuxième édition en 1997.

Traduit en polonais par Bogdan Banasiak : *O gramatologii*, Varsovie, Wydawnictwo, 1999.

Derrida, Jacques, 1967. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France.

Première traduction d'extraits par F. Joseph Smith : « Jacques Derrida's Husserl Interpretation : Text and commentary », *Philosophy Today*, vol. 11, nº 2, été 1967

Traduit en anglais par David Allison : *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, préface de Newton Garver, Evanston : Northwestern University Press, 1973.

Traduit en portugais par Lucy Magalhães : *A voz e o fenômeno*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, Brasil, 1994; deuxième traduction par Maria José Semião et Carlos Aboim de Brito, *A voz e o fenómeno*, Lisbonne, Portugal : Edições 70, 1996.

Derrida, Jacques, 1972. *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit.

Première traduction de « "Ουσία and Γραμμή" : A Note to a Footnote in *Being and Time* » par Edward S. Casey dans F. Joseph Smith (dir.), *Phenomenology in Perspective*, La Haye, Éditions Martinus Nijhoff, 1970.

Traduit en anglais par Alan Bass : *Margins of Philosophy*, Chicago : University of Chicago Press, 1982.

Traduit en portugais par Joaquin Torres Costa et António M. Magalhães : *Margens da filosofia*, RÉS Editora, Porto, Portugal, 1986; deuxième traduction par les mêmes traducteurs : *Margens da filosofia*, Papirus Editora, Campinas, São Paulo, Brasil.

Traduit en espagnol par Carmen González Marín : *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

Derrida, Jacques, 1972. *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil.

Traduit en anglais par Barbara Johnson : *Dissemination*, Chicago University Press, 1981.

Derrida, Jacques, 1972. *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris, Éditions de Minuit.

Traduit en portugais par Maria Margarida Correia Calvente Barahone : *Posições*, Plátano Editora, Lisboa, Portugal, 1975; deuxième traduction par Tomaz Tadeu da Silva, Autêntica Editora, Belo Horizonte, Brasil, 2001.

Traduit en anglais par Alan Bass : *Positions*, Chicago : University of Chicago Press, 1981.

Traduit en finnois par Outi Pasanen : *Positioita*, Helsinki : Gaudeamus, 1988.

Derrida, Jacques, 1974. *Glas*, Paris, Éditions Galilée. Deuxième publication (en deux volumes) chez Denoël/Gonthier, 1981.

Traduction en anglais d'extraits par John P. Leavey, Jr. : « Jacques Derrida's *Glas* : A Translated Selection and Some Comments on an Absent Collosus », *Clio*, nº 11, été 1982.

Traduction en anglais par John P. Leavey, Jr. et Richard Rand : *Glas*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986.

Derrida, Jacques, 1978. *La vérité en peinture*, Paris, Éditions Flammarion.

Traduit en anglais par Geoff Bennington et Ian McLeod : *The Truth in Painting*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Derrida, Jacques, 1978. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Éditions Flammarion.

Traduit en anglais par Barbara Harlow : *Spurs. Nietzsche's Styles*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Derrida, Jacques, 1980. *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Éditions Flammarion.

Traduction en anglais par Alan Bass : *The Post Card : From Socrates to Freud and Beyond*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Traduction en espagnol par Tomás Segovia : *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y má allá*, Siglo XXI, 1986.

Derrida, Jacques, 1982. *L'oreille de l'autre : textes et débats avec Jacques Derrida. Otobiographies, transferts, traductions*, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal, VLB Éditeur.

Traduit en anglais sous le titre par Peggy Kamuf et Avital Ronell : *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, édité par Christie V. McDonald, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988.

Derrida, Jacques, 1983. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Éditions Galilée.

Traduit en portugais par Carlos Leone : *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em filosofia*, Lisbonne, Edição Vega Passagens, 1997.

Derrida, Jacques, 1986. *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1986. *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1987. *Psyché. Inventions de l'autre* [deuxième édition en 2003], Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1987. *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1988. *Limited Inc*, Evanston, Northwestern University Press.

Édition (présentation et traductions) par Élisabeth Weber : *Limited Inc.*, Paris, Éditions Galilée, 1990.

Derrida, Jacques, 1988. *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Éditions Galilée.

Traduction éditée par Avital Ronell et Eduardo Cadava : *Memoires for Paul de Man*, New York, Columbia University Press, 1989.

Derrida, Jacques, 1990. *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1990. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France.

Traduit en anglais par Marian Hobson : *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

Derrida, Jacques, 1991. *L'autre cap*, suivi de *La démocratie ajournée*, Paris, Éditions de Minuit.

Traduction en portugais par Fernanda Bernardo, *O outro cabo*, Coimbra : Reitoria da Universidade de Coimbra e A Mar Arte, 1995.

Derrida, Jacques, 1991. *Donner le temps. Tome 1 : La fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée.

Traduction en anglais par Peggy Kamuf : *Given Time : 1. Counterfeit Money*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Derrida, Jacques, 1992. *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Éditions Galilée.

Édition augmentée par Élisabeth Weber, traduction en anglais par Peggy Kamuf *et al.* (Christie V. McDonald, Verena Andermatt Conley, John P. Leavey, Jr., Michael Israel, Peter Connor, Avital Ronell, Marian Hobson et Christopher Johnson) : *Points... Interviews, 1974-1994*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

Derrida, Jacques, 1993. *Sauf le nom*, Paris, Éditions Galilée.

Traduction en portugais par Nícia Adan Bonatti, *Salvo o nome*, Campinas : Papirus Editora, 1995.

Derrida, Jacques, 1993. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée.

Traduit en anglais par Peggy Kamuf : *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*, New York, Routledge, 2006 [1994].

Traduit en portugais par Anamaria Skinner : *Espectros de Marx*, Edição Relume-Dumarás, Rio de Janeiro, 1994.

Derrida, Jacques, 1994. *Politique de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1995. *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1996. *Le monolinguisme de l'autre. Ou la prothèse d'origine*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1996. *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée.

Traduit en anglais par Peggy Kamuf, Pascale-Anne Brault et Michael Naas : *Resistances of Psychoanalysis*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Derrida, Jacques, 1997. *De l'hospitalité*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.

Derrida, Jacques, 1998. *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 1999. *Donner la mort*, Paris, Éditions Galilée.

Traduit en anglais par David Wills et *The Gift of* Death, deuxième edition, et *Literature in Secret*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

Derrida, Jacques, 2000. *États d'âme de la psychanalyse : Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2000. *Foi et Savoir*. Suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil.

Derrida, Jacques, 2000. *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2001. *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Éditions Galilée.

Traduit en anglais par Rachel Bowlby : *Paper Machine*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

Derrida, Jacques, 2001. *The Work of Mourning*, Chicago, University of Chicago Press.

Édité en français sous le titre : *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Éditions Galilée, 2003.

Derrida, Jacques, 2001. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2001. *L'Université sans condition*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2002. *Marx & Sons*, Paris, Presses Universitaires de France et Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2003. *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2003. *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2005. *Sur parole. Instantanés philosophiques* [1999], Paris, Éditions de l'Aube.

Derrida, Jacques, 2005. *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2005. *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, Éditions de L'Herne.

Derrida, Jacques, 2005. *Poétique et politique du témoignage*, Paris, Éditions de L'Herne.

Derrida, Jacques, 2005. *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Éditions de L'Herne. Republié aux Éditions Galilée en 2012.

Derrida, Jacques, 2005. *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2006. *L'animal que donc je suis*, éd. Marie-Louise Mallet, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2006. *Khôra* [1993], Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2007. *Des Confessions*, essais réunis par John D. Caputo et Michael J. Scanlon, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Éditions Stock.

Derrida, Jacques, 2008. *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, éd. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions Galilée.

Traduction en anglais par Geoffrey Bennington : *The Beast and the Sovereign. Volume I*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

Derrida, Jacques, 2010. *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, éd. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions Galilée.

Traduction en anglais par Geoffrey Bennington : *The Beast and the Sovereign. Volume I*, Chicago, University of Chicago Press, 2011

Derrida, Jacques, 2012. *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, éd. Geoffrey Bennington, Marc Crépon et Thomas Dutoit, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2012. *Pardonner : L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2013. *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire (Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965)*, éd. Thomas Dutoit avec la collaboration de Marguerite Derrida, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2014. *Le Dernier des Juif*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2015. *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001)*, éd. Geoffrey Bennington et Marc Crépon, Paris, Éditions Galilée.

2. Livres collectifs avec Jacques Derrida

Derrida, Jacques, 1981. *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980, sous la dir. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, avec Vincent Descombes, Garbis Kortian, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, 1985. *La faculté de juger*, colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques, avec Bernard Stiegler, 1996. *Échographies de la télévision*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, avec Gianni Vattimo, 1996. *La religion*, Paris, Éditions du Seuil.

Derrida, Jacques, avec Terry Eagleton, Fredrick Jameson, Antonio Negri, *et al.* 1999. *Ghostly Demarcations : A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed. Michael Sprinker, New York, Verso.

Derrida, Jacques, avec Safaa Fathy, 2000. *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, avec Élisabeth Roudinesco, 2001. *De quoi demain... Dialogues*, Paris, Éditions Flammarion.

Derrida, Jacques, avec Harold Bloom, Paul de Man, Geoffrey H. Harman, J. Hillis Miller, 2004. *Deconstruction and criticism* [1979], Continuum Publishing.

Derrida, Jacques, avec Jürgen Habermas, 2004. *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, présenté et commenté par Giovanna Borradori, Paris, Éditions Galilée.

Derrida, Jacques, 2004. *Cahiers de l'Herne : Jacques Derrida*, dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions de L'Herne.

Derrida, Jacques, avec Geoffrey Bennington, 2008. *Jacques Derrida* [1991], Paris, Éditions du Seuil.

Traduit en anglais par Geoffrey Bennington : *Jacques Derrida*, Chicago, Chicago University Press, 1993.

3. Articles et textes de Jacques Derrida

Derrida, Jacques, 1962. « Introduction » à Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques, 1967. « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », conférence prononcée au Colloque international de l'Université Johns Hopkins (Baltimore) sur *Les langages critiques et les sciences de l'homme*, le 21 octobre 1966, publié dans *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil.

Première traduction portugaise par Antônio Ramos Rosa, « A estrutura, o signo et o jogo no discurso das ciências humanas », dans *Estruturalismo : antologia de textos teóricos*, Lisbonne : Portugália-Editora, et São Paulo : Livraria Martins Fontes Editora, 1968, pp. 101-123.

Deuxième traduction portugaise par Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, dans *A escritura e a diferença*, São Paulo : Coleção Debates, 1971.

Troisième traduction portugaise (à partir de l'anglais) par Carlos Alberto Vogt et Clarice Sabóia Madureira, « Estructura, Signo et Jogo no Discurso das Ciências Humanas », dans *A Controvérsia Estruturalista : As linguagens da crítica e as ciências do homem*, dir. Richard Macksey et Eugenio Donato, São Paulo : Editora Cultrix, pp. 260-284.

Première traduction en anglais par Richard Macksey, « Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences », *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy*, dir. Richard Macksey et Eugenio Donato, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1970, pp. 247-272.

Deuxième traduction en anglais par Alan Bass, « Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences », *Writing and Difference*, Chicago : Chicago University Press, 1978, pp. 278-293.

Traduction en finnois par Ismo Nikander, « Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa », *Niin & näin : filosofinen aikakauslehti*, 1/1997, pp. 37-44.

Traduction en polonaise par Monika Adamczyk : « *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* », *Pamiętnik Literacki*, nº LXXVII, 1986.

Derrida, Jacques, 1968. « La différance », publié conjointement dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, juillet-septembre 1968, et dans le livre collectif *Théorie d'ensemble*, coll. « Tel Quel », Paris, Éditions du Seuil, 1968. Republié dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, pp. 1-29.

Première traduction en anglais par David B. Allison, « Differance », dans *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Evanston : Northwestern University Press, 1973, pp. 129-160.

Deuxième traduction en anglais par Alan Bass, « Différance », *Margins of philosophy*, Chicago : Chicago University Press, 1982, pp. 1-27.

Troisième traduction en anglais avec la discussion par David Wood, Sarah Richmond et Malcolm Bernard : David Wood et Robert Bernasconi, *Derrida and Différance*, Coventry, Royaume-Uni, Parousia Press, 1985, puis à Evanston IL, Northwestern University Press, 1988.

Traduction en finnois par Hannu Sivenius, « La différance », *Synteesi*, vol. 4, nº 3, 1985, pp. 14-31.

Traduction en polonais par Joanna Skoczylas, « Różnia », publié dans *Drogi współczesnej filozofii* [*Parcours de la philosophie contemporaine*], éd. Marek J. Siemek, Varsovie, Czytelnik, 1978, p. 374-411.

Traduction en allemand par Gerhard Ahrens, Henriette Beese, Eva Brückner-Pfaffenberg et Donald Watts Tuckwiller : « Die Différance », *Randgänge der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Ullstein, 1976.

Traduction en espagnol par Laura Flores : « La differancia », *Maldoror*, nº 21, 1985.

Traduction en finnois par Hannu Silvenius : « Differance », *Synteesi*, vol. 4, nº 3, 1985

Derrida, Jacques, 1968. « La pharmacie de Platon », dans *Tel Quel*, nos 32 et 33, 1968, republié dans *Dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 77-213.

Traduction en portugais par Rogério Da Costa, *A farmácia de Platão*, São Paulo : Edição Iluminuras, 1991.

Derrida, Jacques, 1971. « Le supplément de copule : la philosophie devant la linguistique », *Langages*, 24 décembre 1971, repris dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Première traduction en anglais par David B. Allison : « The Copula Supplement » dans Don Ihde et Richard M. Zaner (dir.), *Dialogues in Phenomenology*, La Haye, Nijhoff, 1975.

Deuxième traduction en anglais par James Creech et Josué Harari : « Supplement of Copula : Philosophy *before* Linguistics », *Georgia Review*, vol. 30, nº 3, automne 1976.

Derrida, Jacques, 1972. « Signature événement contexte », *La Communication II : Actes du XVe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française*, Montréal, Éditions Montmorency, 1973, publié auparavant dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Traduction en anglais par Samuel Weber et Jeffrey Mehlman : « Signature Event Context », *Glyph : Johns Hopkins Textual Studies*, sous la direction de Samuel Weber, Jeffrey Mehlman et Henry Sussman, nº 1, 1977.

Derrida, Jacques, 1973. « L'archéologie du frivole », introduction à Étienne de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Éditions Galilée, 1973, repris dans *L'Archéologie du frivole*, Paris, Denoël/Gonthier, 1976, deuxième édition aux Éditions Galilée, 1990.

Traduction en anglais par John P. Leavey, Jr. : *The Archeology of the Frivolous : Reading Condillac*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1980.

Derrida, Jacques, 1973. « La question du style », dans *Nietzsche aujourd'hui? I. Intensités*, Centre culturel de Cerisy-la-Salle, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, repris en partie dans *Éperons : les Styles de Nietzsche*, Paris, Éditions Flammarion, 1976.

Traduction en anglais par Ruben Berezdivin dans David B. Allison (dir.), *The New Nietzsche : Contemporary Styles of Interpretation*, Éditions Dell, 1977, repris par MIT Press en 1985.

Derrida, Jacques, 1977. « Limited Inc. abc », d'abord publié en anglais dans *Glyph*, nº 2, 1977. Republié avec « Signature événement contexte » et « Vers une éthique de la discussion », dans *Limited Inc.*, Paris, Éditions Galilée, 1990.

Traduit en anglais par Samuel Weber dans *Limited Inc.*, Evanston, Northwestern University Press, 1988.

Derrida, Jacques, 1978. « Le retrait de la métaphore », *Poésie*, nº 7, 1978, repris une première fois dans Anna-Teresa Tymoemoecka (dir.), *The Phenomenology of Man and the Human Condition : Individuation of Nature and the Human Being. I. Plotting the Terrotiry for Interdisciplinary Communication*, Analecta Husserliana : The Yearbook of Phenomenological Research 14, Dordrecht, Reidel, 1983, repris une deuxième fois dans *Psyché*, Paris, Éditions Gallimard, 1987.

Traduction une première fois en anglais par Frieda Gasdner, Biodun Iginla, Richard Madden et William West : « The Retrait of Metaphor », *Enclitic*, vol. 2, nº 2, automne 1978, repris dans Julian Wolfreys (dir.), *The Derrida Reader. Writing Performances*, University of Nebraska Press, 1998.

Deuxième traduction par Peggy Kamuf et Elizabeth Rottenberg : « The *Retrait* of Metaphor », *Psyche. Inventions of the Other, vol. I*, trad. Peggy Kamuf et Elizabeth Rottenberg, Stanford CA, Stanford University Press, 2007.

Derrida, Jacques, 1980. « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans François Laruelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions Jean-Michel Place.

Première traduction en anglais par Ruben Berezdivin : « At This Very Moment in This Work Here I Am », dans Robert Bernasconi et Simon Critchley (dir.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

Derrida, Jacques, 1981. « Title (To Be Specified) », trad. Tom Conley, *SubStance*, vol. 10/2, nº 31, pp. 4-22.

Derrida, Jacques, 1982. « Moi–La psychanalyse. Introduction à la traduction : *L'écorce et le noyau* de Nicolas Abraham » (extrait), dans *Meta. Journal des traducteurs*, vol. 27, nº 1, pp. 72-76.

Traduction en anglais sous le titre : « Me–Psychoanalysis : An Introduction to the Translation of 'The Shell and the Kernel' by Nicolas Abraham », trad. Richard Klein, *Diacritics*, vol. 9, nº 1, printemps 1979, pp. 4-12.

Traduction en portugais par Maria José R. Faria Coracini : « Eu—a psicanálise. Introdução *A casca e o núcleo* (de Nicolas Abraham) », *Alfa*, nº 44, 2000.

Derrida, Jacques, 1983. « Derrida l'insoumis », entretien accordé à Catherine David, *Le Nouvel Observateur*, nº 983, 9-15 septembre 1983.

Traduction en anglais par David B. Allison *et al.* : « Interview with Derrida », dans David Wood et Robert Bernasconi (dir.), *Derrida and Différance*, Coventry, Royaume-Uni, Parousia Press, 1985, puis à Evanston IL, Northwestern University Press, 1988.

Derrida, Jacques, 1983. « *Geschlecht* : Différence sexuelle, différence ontologique », dans Michael Haar (dir.), *Martin Heidegger*, Paris, Les Cahiers de L'Herne, 1983, repris dans *Psyché : Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987.

Traduction en anglais par Ruben Berezdivin : « *Geschlecht* : Sexual Difference, Ontological Difference », *Research in Phenomenology*, nº 13, 1983.

Derrida, Jacques, 1985. « Des Tours de Babel » [parution bilingue français–anglais], trad. Joseph F. Graham, dans *Difference in translation*, Cornell University Press, 1985. Republié en français dans *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Derrida, Jacques, 1991. « Circonfession », *Jacques Derrida*, avec Geoffrey Bennington, Paris, Éditions du Seuil.

Traduction en anglaise par Geoffrey Bennington, « Circumfession », dans *Jacques Derrida*, Chicago : University of Chicago Press, 1993.

Traduction en portugais par Anamaria Skinner, « Circonfissão », dans *Jacques Derrida*, Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1996.

Derrida, Jacques, 1992. « Afterw.rds, ou, du moins, moins qu'une lettre sur une lettre en moins », dans Nicholas Royle (dir.), *Afterwords*, Tampere, Outside Books.

Traduction en anglais par Geoffrey Bennington, « Afterw.rds, or, at least, less than a letter about a letter less », dans Nicholas Royle (dir.), *Afterwords*, Tampere, Outside Books, 1992.

Traduction en finnois par Outi Pasanen, « Afterw.rds, eli vähintäänkin vähemmän kuin kirje yhdestä kirjaimesta vähemmän », dans Nicholas Royle (dir.), *Afterwords*, Tampere, Outside Books, 1992.

Derrida, Jacques, 1995. « Il me faudra errer tout seul », *Libération*, 7 novembre 1995, repris dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, dir. Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Paris, Éditions Galilée, 2003.

Traduction en anglais par Leonard Lawlor : « I'm Going to Have to Wander All Alone », *Philosophy Today*, vol. 42, nº 1, printemps 1998, repris dans Pascale-Anne Brault et Michael Nass, *The Work of Mourning*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

Derrida, Jacques, 1997. « Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux » dans *Le Monde* du 20 novembre 1997, republié dans *Papier Machine.*

Derrida, Jacques, 1999. « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », dans le *Cahier de L'Herne : Jacques Derrida*, dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions de L'Herne, 2004, pp. 561-576. Aussi publié séparément aux mêmes éditions, en 2005. Une première fois publié dans *ATLAS : Quinzièmes assises de la traduction littéraire (Arles 1998)*, Arles : Actes Sud, 1999.

Traduit en portugais sous le titre : « O que é uma tradução "relevante"? », trad. Olivia Niemeyer Santos, *Alfa*, nº 44, 2000, pp. 13-44.

Traduit en anglais sous le titre : « What Is a "Relevant" Translation? », trad. Lawrence Venuti, *Critical Inquiry*, vol. 27, nº 2, 2001, pp. 174-200.

Derrida, Jacques, 2000. « Die Fotografie als Kopie, Archiv und Signatur : Im Gespräch mit Hubertus von Amelunxen und Michael Wetzel », dans *Theorie der Fotografie IV, 1980-1995*, éd. Humbertus von Amelunxen, Munich, Schirmer/Mosel.

Traduit en anglais par Jeff Fort : *Copy, Archive, Signature : A Conversation on Photography*, éd. Gerhard Richter, Stanford CA, Stanford University Press, 2010.

Derrida, Jacques, 2001. « Deconstructions : The Im-possible », dans Sylvère Lotringer et Sande Cohen, *French Theory in America*, Routledge.

4. Ouvrages de référence

Ancien testament interlinéaire [hébreu biblique—français], Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle, 2007.

Nouveau testament interlinéaire [grec ancien—français], British and Foreign Bible Society, 1993.

Bailly, Anatole, 2000. *Dictionnaire grec-français* [1895], Paris, Hachette.

Cassin, Barbara (dir.), 2004. *Le Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Éditions du Seuil/Le Robert.

Gaffiot, Félix, 2001. *Dictionnaire latin-français* [1934], Paris, Hachette.

Lalande, André, 2002. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Liddell, H.G., & R. Scott, 1940. *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press.

Littré, Émile, 1873-1874. *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette.

Rey, Alain (dir.), 2006. *Dictionnaire historique de la langue française*, en trois tomes, Paris, Le Robert.

5. Autres livres

Agamben, Giorgio, 2008. *Qu'est-ce que le contemporain?*, Paris, Éditions Payot & Rivages.

Agamben, Giorgio, 2008. *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. Joël Gayraud, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Allison, David B., 1985. *The New Nietzsche : Contemporary Styles of Interpretation*, Éditions Dell, 1977, repris par MIT Press en 1985.

Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, 1968. *Lire le capital*, en deux tomes, Paris, Éditions François Maspero.

Anaximandre, 1991. *Fragments et témoignages*, Paris, Presses Universitaires de France.

Appignanesi, Lisa, 1985. *Ideas From France : The Legacy of French Theory*, Institute of Contemporary Arts.

Arendt, Hannah, 1998. *The Human Condition* [1958], 2e édition, introduction par Margaret Canovan, Chicago/Londres, University of Chicago Press.

Aristote, 2000-2003. *La métaphysique*, en deux tomes, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Aristote, 2007. *Catégories*, suivi de *Sur l'interprétation, organon I-II*, Paris, Éditions Flammarion.

Assouline, Pierre, 2011. *La condition du traducteur*, Paris, Centre national du livre.

Attali, Jacques, 1977. *Bruits : essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Augustin, 1964, *Les Confessions*, trad. Odette Barenne, Paris, Éditions Flammarion.

Austin, John Langshaw, 1970. *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Éditions du Seuil.

Badiou, Alain, 2012. *La République de Platon*, Paris, Éditions Fayard.

Baker, Mona, 1992. *In Other Words : A Coursebook on Translation*, Londres et New York, Routledge.

Baker, Peter, 1991. *Obdurate Brilliance. Exteriority and the Modern Long Poem*, Gainesville FL, University Press of Florida.

Baker, Peter, 1995. *Deconstruction and the Ethical Turn*, Gainesville FL, University Press of Florida.

Barker, Francis (dir.), 1983. *The Politics of Theory : Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1982*.

Barthes, Roland, 1978. *Le degré zéro de l'écriture*. Suivi de *Nouveaux essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil.

Barthes, Roland, 1985. *L'aventure sémiologique*, Paris, Éditions Grasset.

Barthes, Roland, 1989. *Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France* [1978], Paris, Éditions du Seuil.

Barthes, Roland, 2005. *L'empire des signes* [1970], Paris, Éditions du Seuil.

Baudrillard, Jean, 1986. *Amérique*, Paris, Éditions Grasset.

Bayard, Pierre, 2007. *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?*, Paris, Éditions de Minuit.

Benjamin, Walter, 1972. *Einbahnstrasse*, dans *Gesammelte Schriften*, IV.1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

Traduit en français par Jean Lacoste : *Sens unique*, précédé d'*Une enfance berlinoise*, Paris, Éditions Maurice Nadeau, 1988.

Benjamin, Walter, 1986. *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Paris, Éditions Flammarion.

Benveniste, Émile, 1966. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard.

Benveniste, Émile, 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit.

Benveniste, Émile, 1974. *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Éditions Gallimard.

Berman, Antoine, 1984. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique : Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Éditions Gallimard.

Berman, Antoine, 1995. *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Éditions Gallimard.

Berman, Antoine, 1999. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* [1985], Paris, Éditions du Seuil.

Berman, Antoine, 2008. *L'Âge de la traduction : « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella, Presses Universitaires de Vincennes.

Bhabha, Homi, 2007. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. Françoise Bouillot, Paris, Éditions Payot.

Bibliothèque Centre Pompidou, 2006. *Un jour Derrida*, actes du colloque organisé le lundi 21 novembre 2005.

Bloom, Alan, 1987. *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York, Simon & Schuster Paperbacks.

Traduit en français par Paul Alexandre : *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Montréal, Guérin, 1987.

Boisvert, Yves, 1995. *Le postmodernisme*, Montréal, Éditions du Boréal.

Botul, Jean-Baptiste, 2000. *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, Paris, Éditions Fayard et Mille et une nuits.

Botul, Jean-Baptiste, 2004. *Nietzsche et le démon de midi*, Paris, Éditions Fayard et Mille et une nuits.

Bourdet, Yvon, 1979. *L'Espace de l'autogestion*, Paris, Éditions Galilée.

Bourdieu, Pierre, 1982. *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre, 1984. *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre, 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil.

Bourdieu, Pierre, 2001. *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du Seuil.

Bouretz, Pierre, 2011. *D'un ton guerrier en philosophie : Habermas, Derrida & Co*, Paris, Éditions Gallimard.

Brisset, Jean-Pierre, 2004. *La Grande Nouvelle* [1900], réédité dans les *Œuvres complètes*, éd. Marc Décimo, deuxième édition, Dijon, Presses du réel.

Brisson, Luc, 1994. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* [1974], deuxième édition, Sankt Augustin Academia Verlag.

Brown, Penelope, et Steven Levinson, 1987. *Politeness : Some Universals in Language Usage*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bruni, Leonardo, 2008. *De interpretatione recta* [edition bilingue latin-français], trad. Charles Le Blanc, Ottawa, Presses de l'Univeresité d'Ottawa.

Canetti, Elias, 1966. *Masse et puissance* [1960], trad. Robert Rovini, Paris, Éditions Gallimard.

Cary, Edmond, 1963. *Les grands traducteurs français*, Genève, Georg & C^ie^.

Casares, Adolfo Bioy, 1973. *L'invention de Morel*, Paris, Éditions Robert Laffont.

Cassin, Barbara, 2007. *Google-moi. La deuxième mission de l'Amérique*, Paris, Éditions Albin Michel.

Cassin, Barbara, 2012. *Plus d'une langue*, coll. « Les petites conférences », Paris, Éditions Bayard.

Chamayou, Grégoire, 2010. *Les chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, Éditions La Fabrique.

Celan, Paul, 1998. *Choix de poèmes réunis par l'auteur* [édition bilingue allemand – français], Paris, Éditions Gallimard.

Cicéron, 1990. *Divisions de l'art oratoire. Topiques*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres.

Cixous, Hélène, 1991. *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Paris, Éditions Galilée.

Collins, Jeff, et Bill Mayblin, 2005. *Introducing Derrida*, Totem Books.

Collins, Randall, 2000. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

Compagnon, Antoine, 1998. *Le démon de la théorie : littérature et sens commun*, Paris, Éditions du Seuil.

Critchley, Simon, 1992. *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, Blackwell Publishers.

Culler, Jonathan, 1982. *On Deconstruction : Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press.

Cusset, François, 2005. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* [2003], Paris, Éditions La Découverte.

Davis, Kathleen, 2014. *Deconstruction and Translation*, New York, Routledge. Première publication chez St. Jerome Publishing, 2001.

De Man, Paul, 1979. *Allegories of Reading : Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, Yale University Press.

De Man, Paul, 1983. *Blindness and Insight : Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles, 1962. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles, 1966. *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles, 1968. *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles, 1969. *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, 1993. *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, 2002. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, 2003. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari, 1980. *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari, 2005. *Qu'est-ce que la philosophie?* [1991], Paris, Éditions de Minuit.

Delisle, Jean, et Judith Woodsworth, 2007. *Les traducteurs dans l'histoire*, 2e édition revue et corr. par Jean Delisle, Presses de l'Université d'Ottawa.

Descartes, René, 1992. *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres*, Paris, Éditions Flammarion.

Descombes, Vincent, 1979. *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit.

Traduit en anglais par Lorna Scott-Fox et Jeremy M. Harding : *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, 1980.

Devi, Mahasweta, 1995. *Imaginary Maps : Three Stories by Mahasweta Devi*, éd. et trad. Gayatri Spivak, Londres et New York, Routledge.

Devi, Mahasweta, 1997. *Breast Stories*, éd. et trad. Gayatri Spivak, Calcutta, Seagull.

Dews, Peter, 1986. *French Philosophical Modernism*, Schocken Books.

Dews, Peter, 1995. *The Limits of disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy*, New York, Verso.

Dosse, François, 1992. *Histoire du structuralisme*, en deux tomes : *I. Le champ du signe 1945-1966, II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte.

Du Bellay, Joachim, 1975. *Les regrets*, précédé de *Les antiquités de Rome* et suivi de *Défense et illustration de la langue française*, Paris, Éditions Gallimard.

During, Simon, 1999. *The Cultural Studies Reader*, Londres et New York, Routledge.

Dutoit, Thomas, et Philippe Romanski (dir.), 2009. *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Éditions Galilée.

Eagleton, Terry, 1996. *The Illusions of Postmodernism*, Malden et Oxford, Blackwell Publishing.

Eco, Umberto, 1985. *Lector in fabula : le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, trad. Myriem Bouzaher, Paris, Éditions Grasset.

Eco, Umberto, 2006. *Dire presque la même chose : expériences de traduction*, trad. Myriem Bouzaher, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.

Eco, Umberto, 2010. *De l'arbre au labyrinthe. Études historiques sur le signe et l'interprétation*, trad. Hélène Sauvage, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.

Edmond, Michel-Pierre, 1972. *Philosophie politique*, Paris, Masson et C^ie^ éditeurs.

Fagan, Madeleine, Ludovic Glorieux, Indira Hašimbegović et Marie Suetsugu, 2007. *Negotiating the Legacy*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Fekete, John, 1984. *The Structural Allegory : Reconstructive Encounters with the New French Thought*, University of Minnesota Press.

Ferry, Luc, et Alain Renaut, 1985. *La pensée 68*, Paris, Éditions Gallimard.

Fish, Stanley, 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge, Harvard University Press.

Földényi, László F., 2008. *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, trad. Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Paris, Actes Sud.

Folkart, Barbara, 1991. *Le Conflit des énonciations. Traduction et discours rapporté*, Candiac, Éditions Balzac.

Foucault, Michel, 1966. *Les mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel, 1971. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard.

Freitag, Michel, 1986. *Dialectique et société*, tome II : « Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société », Montréal, Éditions Albert Saint-Martin.

Freitag, Michel, 1995. *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Québec et Paris, Nuit blanche éditeur & Éditions La Découverte.

Freud, Sigmund, 1971. *Malaise dans la civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France.

Freud, Sigmund, 1986. *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, Paris, Éditions Gallimard.

Gambier, Yves, et Luc van Doorslaer (dir.), 2010-2013. *Handbook of Translation Studies*, vol. 1-4, John Benjamins.

Ganahl, Rainer, 1998. *Imported. A Reading Seminar*, Semiotext(e).

Genette, Gérard, 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil.

Girard, René, 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Éditions Grasset.

Giroux, Dalie, et Dimitrios Karmis, 2013. *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Giroux, Dalie, René Lemieux et Pierre-Luc Chénier (dir.), 2009. *Contr'hommage pour Gilles Deleuze. Nouvelles lectures, nouvelles écritures*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Goldschmit, Marc, 2003. *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Éditions Pocket.

Gombrowicz, Witold, 1988. *Contre les Poètes*, Paris, Éditions Complexe.

Grossman, Evelyne, 2008. *L'angoisse de penser*, Paris, Éditions de Minuit.

Groys, Boris, 2005. *Politique de l'immortalité. Quatre entretiens avec Thomas Knoefel*, Paris, Maren Sell Éditeur.

Guidère, Mathieu, 2010. *Introduction à la traductologie. Penser la traduction : hier, aujourd'hui, demain*, 2e édition, Louvain-la-Neuve, Éditions De Boeck.

Gutt, Ernst-August, 1991. *Translation and Relevance : Cognition and Context*, Oxford, Blackwel.

Haris, Brian (dir.), 1997. *Translating and Interpreting Schools*, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins.

Hartman, Geoffrey H., 1981. *Saving the Text : Literature/Derrida/Philosophy*, Johns Hopkins University Press.

Hatim, Basil, et Ian Mason, 1997. *The Translator as Communicator*, Londres et New York, Routledge.

Haverkamp, Anselm, 1995. *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*, New York, New York University Press.

Hébert, Robert, 1978. *Mobiles du discours philosophique : recherche sur le concept de réflexion*, Montréal, Hurtubise HMH.

Hébert, Robert, 1992. *Le procès Guibord.* Ou *L'interprétation des restes*, Montréal, Éditions Triptyque.

Hébert, Robert, 1997. *Dépouilles. Un almanach*, Montréal, Éditions Liber.

Hébert, Robert, 2003. *L'homme habite aussi les franges*, Montréal, Éditions Liber.

Hébert, Robert, 2004. *Novation. Philosophie artisanale*, Montréal, Éditions Liber.

Hébert, Robert, 2012. *Usages d'un monde*, Montréal, Éditions Trahir.

Hébert, Robert, 2015. *Derniers tabous*, Montréal, Éditions Nota Bene.

Hegel, Georg W. F., 1869. *Philosophie de l'esprit*, trad. Auguste Véra, Germer Baillière libraire-éditeur.

Hegel, Georg W. F., 1965. *La raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. Kostas Papaioannou, coll. « Bibliothèques 10/18 », Paris, Librairie Plon.

Hegel, Georg W. F., 1972 et 1976. *Science de la logique*, t. 1, livre 1, *L'Être*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne.

Hegel, Georg W. F., 1991. *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Éditions Aubier.

Heidegger, Martin, 1964. *Lettre sur l'humanisme* [édition bilingue allemand-français], trad. Roger Munier, Paris, Éditions Aubier Montaigne.

Heidegger, Martin, 1977. *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Traduction française par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens : *L'être et le temps*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.

Deuxième française par Emmanuel Martineau : *Être et temps*, Paris, Éditions Authentica [hors-commerce], 1985.

Troisième traduction française par François Vezin : *Être et temps*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

Heidegger, Martin, 1977. *Holzwege. Gasamtausgabe*, Band 5 : I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann.

Traduction française par Wolgang Brokmeier : *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Éditions Gallimard, 1962.

Traduction anglaise par Julian Young et Kenneth Haynes : *Off the Beaten Track*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

Heidegger, Martin, 1983. *Einführung in die Metaphysik*, dans *Gesamtausgabe*, II. Abteilung : Vorlesungen 1923-1944, Band 40, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann.

Traduction française par Gilbert Kahn : *Introduction de la métaphysique*, Paris, Éditions Gallimard, 1967.

Traduction du deuxième chapitre par Pascal David : *En guise de contribution à la grammaire et à l'étymologie du mot « être ». Introduction en la métaphysique (chap. II)*, édition bilingue, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

Heidegger, Martin, 1997. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [1931-1932], dans *Gesamtausgabe. Band 34*, éd. Hermann Mörchen, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann Verlag.

Traduction française : *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon*, trad. Alain Boutot, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

Heidegger, Martin, 2006. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, éd. Medard Boss, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann Verlag.

Heidegger, Martin, 2013. *Apports à la philosophie. De l'avenance* [*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*], trad. François Fédier, Paris, Éditions Gallimard.

Heim, Michael Henry, et Andrzej W. Tymowski (dir.), 2006. *Guidelines for the Translation of Social Science Texts*, American Council of Learned Societies.

Traduit en français par Bruno Poncharal : *Recommandations pour la traduction des textes de sciences humaines*, American Council of Learned Societies, 2006.

Hentsch, Thierry, 2006. *La mer, la limite*, Montréal, Éditions Héliotrope/ Conjonctures.

Héraclite, 2004. *Fragments. Citations et témoignages*, Paris, Éditions Flammarion.

Hölderlin, Friedrich, 1998. *Œdipe de Sophocle*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Christian Bourgois Éditeur.

Hölderlin, Friedrich, 1998. *Antigone de Sophocle*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Christian Bourgois Éditeur.

Holub, Robert C., 1992. *Crossing Borders : Reception Theory, Poststructuralism, Deconstruction*, University of Wisconsin Press.

von Humboldt, Wilhelm, 2000. *Sur le caractère national des langues. Et autres écrits sur le langage*, édition bilingue, Paris, Éditions du Seuil.

Husserl, Edmund, 1962. *L'origine de la géométrie*, introduction et traduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France.

Hutcheon, Linda, 1981. *The Narcissistic Narrative. The Metafictional Paradox*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

Hutcheon, Linda, 2006. *A Theory of Adaptation*, Londres et New York, Routledge.

Jakobson, Roman, 1963. *Essais de linguistique générale*, trad. Nicolas Ruwet, Paris, Éditions de Minuit.

Jarczyk, Gwendoline, et Pierre-Jean Labarrière, 1986. *Hegeliana*, Presses Universitaires de France.

Jefferson, Thomas, 1989. *The Jefferson Bible*, avec une introduction par F. Forrester Church et une postface par Jaroslav Pelikan, Boston.

Jurdant, Baudoin (dir.), 1998. *Impostures scientifiques*, Paris, Éditions La Découverte.

Kamuf, Peggy, 1991. *Signatures ou l'institution de l'auteur*, trad. Claudette Sartiliot, Paris, Éditions Galilée.

Kelley, David, et Isabelle Llasera, 1986. *Cross-References : Modern French Theory and The Practice of Criticism*, Society for French Studies.

Kojève, Alexandre, 1947. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professée de 1933 à 1939*, éd. Raymond Queneau, Paris, Éditions Gallimard.

Kundera, Milan, 1986. *L'art du roman*, Paris, Éditions Gallimard.

Lacan, Jacques, 1966. *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil.

Lacan, Jacques, 2001. *Autres Écrits*, Paris, Éditions du Seuil.

Ladmiral, Jean-René, 1994. *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Éditions Gallimard.

Lafontaine, Céline, 2004. *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Éditions du Seuil.

Lardreau, Guy, 1999. *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Paris, Verdier.

de Launay, Marc, 2006. *Qu'est-ce que traduire?*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Le Blanc, Charles, 2009. *Le complexe d'Hermès. Regards philosophiques sur la traduction*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.

Lèbre, Jérôme, 2002. *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Lyotard, Derrida*, Paris, Ellipses Édition.

Lefort, Claude, 1986. *Le travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris, Éditions Gallimard.

Lemaire, Anika, 1970. *Jacques Lacan*, Bruxelles, Éditions Charles Dessart.

Lentricchia, Frank, 1980. *After the New Criticism*, Chicago, University of Chicago Press.

Lévesque, Claude, 1976. *L'étrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, VLB Éditeur.

Lévy, Bernard-Henri, 2010. *De la guerre en philosophie*, Paris, Grasset & Fasquelle.

Lingua Franca, 2000. *The Sokal Hoax. The Sham that Shook the Academy*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Loomba, Ania, 1998. *Colonialism/ Postcolonialism*, Londres et New York, Routledge.

de Lotbinière-Harwood, Susanne, 1991. *Re-belle et infidèle : la traduction comme pratique de réécriture au féminin/ The Body Bilingual. Translation as a Rewriting in the Feminine*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage.

Lotman, Juri [Youri], 1999. *La sémiosphère*, trad. Anka Ledenko, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.

Lotringer, Sylvère, et Sande Cohen, 2001. *French Theory in America*, New York, Routledge.

Lucy, Niall, 2004. *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing.

Lyotard, Jean-François, 1979. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit.

Macksey, Richard, et Eugenio Donato, 1970. *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press; retitré *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, 1972.

Major, René, 2001. *Lacan avec Derrida. Analyse désistentielle*, Paris, Éditions Flammarion.

Mallet, Marie-Louise, 1999. *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Éditions Galilée.

Maniglier, Patrice (dir.), 2011. *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France.

Marx, Karl, 1867. *Das Kapital*, Hambourg, Verlag von Otto Meisner.

Traduction française par Joseph Roy : *Le Capital*, Maurice Lachâtre éditeur, 1972-1875.

Versions allemande, française et anglaise en ligne : <www.marxists.org>

Merleau-Ponty, Maurice, 1965. *Éloge de la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard.

Meschonnic, Henri, 1970. *Pour la poétique*, Paris, Éditions Gallimard.

Meschonnic, Henri, 1973. *Pour la poétique II*, Paris, Éditions Gallimard.

Meschonnic, Henri, 2007. *Éthique et politique du traduire*, Lagrasse, Éditions Verdier.

Meschonnic, Henri, 2007. *Heidegger ou le national-essentialisme*, Paris, Éditions Laurence Teper.

Michaud, Ginette, 2006. *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, Paris, Éditions Galilée.

Michaud, Ginette, 2009. *Veilleuses : auteur de trois images de Jacques Derrida*, Montréal, Éditions Nota bene.

Michelfelder, Diane P., et Richard E. Palmer, 1989. *Dialogue and Deconstruction : the Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, State University of New York Press.

Mounin, Georges, 1955. *Les Belles Infidèles. Essai sur la traduction*, Cahiers du Sud.

Mounin, Georges, 1963. *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Éditions Gallimard.

Mounin, Georges, 1970. *Introduction à la sémiologie*, Paris, Éditions de Minuit.

Munday, Jeremy, 2008. *Introducing Translation Studies. Theories and applications*, Londres et New York, Routledge.

Nancy, Jean-Luc, 2007. *À plus d'un titre : Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami*, Paris, Éditions Galilée.

Nancy, Jean-Luc, 2010. *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Éditions Galilée.

Nida, Eugene, 1964. *Towards a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, Brill.

Nietzsche, Friedrich, 2000. *Le gai savoir*, trad. Patrick Wotling, Paris, Éditions Flammarion.

Normand, Claudine, 2004. *Saussure*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres.

Nussbaum, Martha, 1990. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press.

Ouaknin, Marc-Alain, 1994. *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris, Éditions du Seuil.

Ouaknin, Marc-Alain, 2009. *La Tora expliqués aux enfants*, Paris, Éditions du Seuil.

Oustinoff, Michaël, 2007. *La traduction*, coll. « Que sais-je? », Paris, Presses Universitaires de France.

Pagès, Frédéric, 1997. *Descartes et le cannabis. Pourquoi partir en Hollande*, Paris, Éditions Mille et une nuits.

Panaccio, Claude, 2011. *Qu'est-ce qu'un concept?*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin.

Parker, David, 1994. *Ethics, Theory and the Novel*, Cambridge University Press.

Parménide, 1955. *Le poème*, présenté par Jean Beaufret, Paris, Presses Universitaires de France.

Peeters, Benoît, 2010. *Derrida*, Paris, Éditions Flammarion.

Traduit en anglais par Andrew Brown : *Derrida*, Polity Press, 2013.

Peeters, Benoît, 2010. *Trois ans avec Derrida. Les carnets d'un biographe*, Paris, Éditions Flammarion.

Perec, Georges, 1989. *La disparition*, Paris, Éditions Gallimard.

Philon d'Alexandrie, 1967. *De vita Mosis / La vie de Moïse* [Περὶ βίου Μωσέως], livre II, trad. Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel, Paris, Éditions du Cerf.

Traduction en anglais par C. D. Yonge : *Treatise on the Life of Moses, that is to say, On the Theology and Prophetic Office of Moses. Book II*, 1854-1855.

Platon, 1831. *Phèdre*, trad. Victor Cousin, Paris, Éditions Pichon et Didier.

Traduction en français par Mario Meunier, Paris, Éditions Payot, 1922.

Traduction en français par Guillaume Budé, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1924.

Traduction en français par Paul Vicaire, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1985.

Traduction en français par Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

Traduction en anglais par Benjamin Jowett, Londres, Oxford University Press, 1871.

Traduction en anglais par Harold N. Fowler, Cambridge MA, Harvard University Press, 1925.

Traduction en anglais par Reginard Hackforth, Cambridge, Cambridge Universit Press, 1952.

Traduction en anglais par W. C. Heimbold et W. G. Rabinowitz, Indianapolis, Library of Libertal Arts Press, 1956.

Traduction en anglais par Alexander Nehamas et Paul Woodruff, Indianapolis, Hackett Publishing, 1987.

Traduction en anglais par James H. Nichols, Jr., Ithaca NY, Cornell University Press, 1998.

Traduction en anglais par Robin Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Traduction en anglais par Albert A. Anderson, Millis MA, Agora, 2009.

Platon, 1837. *Œuvres de Platon*, tome XI, trad. Victor Cousin, Paris, Rey et Gravier libraires.

Platon, 1985. *Parménide. Théétète. Le sophiste*, trad. Auguste Diès, Paris, Éditions Gallimard.

Platon, 2004. *Lettres*, Paris, Éditions Flammarion.

Platon, 2011. *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, première édition en 2008.

Pommier, Gérard, 2013. *Le nom propre. Fonctions logiques et inconscientes*, Paris, Presses Universitaires de France.

Prévost, Jean-Guy, 1995. *De l'étude des idées politiques*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.

Pym, Anthony, 2009. *Exploring Translation Theories*, Londres et New York, Routledge.

Rafael, Vicente, 1988. *Contracting Colonialism : Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press.

Ramond, Charles, 2001. *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses Édition.

Rancière, Jacques, 1987. *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

Ricœur, Paul, 2004. *Sur la traduction*, Paris, Éditions Bayard.

Robinson, Douglas (dir.), 2002. *Western Translation Theory : From Herodotus to Nietzsche*, St. Jerome Publishing.

Rogozinski, Jacob, 2014. *Cryptes de Derrida*, Paris, Éditions Lignes.

Rousseau, Jean-Jacques, 1964. *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Éditions Gallimard.

Rousseau, Jean-Jacques, 1968. *Confessions*, Paris, Flammarion.

Traduction en anglais sans mention du traducteur ou de la traductrice, Londres, J. Bew, 1783.

Traduction en anglais sans mention du traduction ou de la traductrice, Londres, G. G. and J. Robinson, 1796.

Traduction en anglais par S. W. Orson [d'abord sans mention de traducteur ou de traductrice], édition privée, 1896.

Traduction en anglais sans mention du traducteur ou de la traduction, par la Aldus Society, 1903 [à partir de 1928, la traduction est attribuée à W. Conyngham Mallory].

Traduction en anglais par John Michael Cohen, Penguin, 1953.

Traduction en anglais par Christopher Kelly, Hanover NH, University Press of New England, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques, 1969. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions Gallimard.

Rousseau, Jean-Jacques, 1990. *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gallimard.

Traduction en anglais par John H. Moran et Alexander Gode, Frederick Ungar Publishing Co., 1966.

Rousseau, Jean-Jacques, 2001. *Du contrat social*, Paris, Éditions Flammarion.

Rousseau, Jean-Jacques, 2009. *Émile ou De l'éducation*, Paris, Flammarion.

Traduction en anglais par Barbara Foxley, Londres, J. M. Dent & Sons, 1911.

Traduction en anglais par Allan Bloom, Basic Books, 1979.

Ruby, Christian, 1989. *Les Archipels de la Différence. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Éditions du Félin.

Santiago, Silviano, 1976. *Glossário de Derrida*, Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.

Sapiro, Gisèle (dir.), 2007. *La Traduction comme vecteur des échanges culturels internationaux. Circulation des livres de littérature et de sciences sociales et évolution de la place de la France sur le marché mondial de l'édition (1980-2002)*, Rapport de recherche, Centre de sociologie européenne.

Sapiro, Gisèle (dir.), 2008. *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS Éditions.

Sartre, Jean-Paul, 1938. *La nausée*, Paris, Éditions Gallimard.

Sartre, Jean-Paul, 1943. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard.

de Saussure, Ferdinand, 1982. *Cours de linguistique générale* [1916], publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye, avec la collaboration d'Albert Riedlinger, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Éditions Payot.

de Saussure, Ferdinand, 2002. *Écrits de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard.

Schlegel, Friedrich, 1996. *Fragments*, trad. Charles Le Blanc, Paris, Éditions José Corti.

Schleiermacher, Friedrich D. E., 1999. *Des différentes méthodes du traduire. Et autre texte* [édition bilingue allemand–français], trad. Antoine Berman, corr. Christian Berner, Paris, Éditions du Seuil.

Schulte, Rainer, et John Biguenet, 1992. *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, Chicago, University of Chicago Press.

Schultz, William R., et Lewis L. B. Fried., 1992. *Jacques Derrida : An Annotated Primary and Secondary Bibliography*, Garland Reference Library of the Humanities.

Shakespeare, William, 1994. *Le Marchand de Venise* [édition bilingue anglais-français : *The Merchant of Venice*], trad. Jean Grosjean [1956], Paris, Éditions Flammarion.

Shakespeare, William, 1995. *Hamlet* [édition bilingue anglais–français], trad. François Maguin, Paris, Éditions Flammarion.

Siemek, Marek J. (dir.), 1978. *Drogi współczesnej filozofii* [Parcours de la philosophie contemporaine], Varsovie, Czytelnik.

Silverstone, Alec Eli, 1931. *Aquila and Onkelos*, Manchester, Manchester University Press.

Skinner, Quentin, 2000. *Machiavelli : A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, première edition en 1981.

Traduit en français par Michel Plon : *Machiavel*, Paris, Seuil, 1989.

Sloterdijk, Peter, 2002. *La compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*, trad. Olivier Mannoni, Éditions Mille et une nuits.

Sloterdijk, Peter, 2006. *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*, trad. Olivier Mannoni, Maren Sell Éditeur.

Sloterdijk, Peter, 2000. *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la « Lettre sur l'humanisme » de Heidegger*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Éditions Mille et une nuits.

Sloterdijk, Peter, 2000. *La domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Éditions Mille et une nuits.

Sokal, Alan, et Jean Bricmont, 1997. *Impostures intellectuelles*, Éditions Odile Jacob.

Spanos, William, 1993. *Heidegger and Criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Spariosu, Mihai, 1982. *Literature, Mimesis, and Play : Essays in Literary Theory*, G. Narr.

Sperber, Dans, et Deirdre Wilson, 1986. *Relevance : Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell.

Spinoza, Baruch, 2006. *Abrégé de grammaire hébraïque*, trad. Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson, troisième édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1993. *Outside in the Teaching Machine*, Londres et New York, Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1999. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press.

Sprinker, Michael, 2008. *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso.

Steiner, George, 1978. *Après Babel : une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Éditions Albin Michel.

Strathern, Paul, 2000. *Derrida in 90 Minutes*, Chicago: Ivan R. Dee Publisher.

Strauss, Leo, 1986. *Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Flammarion.

Strauss, Leo, 2003. *La persécution et l'art d'écrire* [*Persecution and the Art of Writing*, Free Press, 1952], trad. Olivier Sedeyn, Paris, Éditions de l'Éclat.

Strauss, Leo, 2007. *Pensées sur Machiavel* [*Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, 1958], trad. Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern, Payot & Rivages.

Suchet, Myriam, 2014. *L'imaginaire hétérolingue. Ce que nous apprennent les textes à la croisée des langues*, Paris, Classiques Garnier.

Susam-Sarajeva, Şebnem, 2006. *Theories on the Move. Translation's Role in the Travels of Literary Theories*, Amsterdam et New York, Rodopi.

Tel Quel, 1968. *Théorie d'ensemble*, Paris, Éditions du Seuil.

Traduction en italien : *Scrittura e Rivoluzione*, éditée par Umberto Silva, coll. « Biblioteca di nuova cultura », Milan, Mazzotta, 1974

Thomas, Michael, 2006. *The Reception of Derrida. Translation and Transformation*, New York, Palgrave MacMillan.

Thomas d'Aquin, 1871. *Somme théologique*, tome 4, troisième édition, trad. F. Lachat, Louis Vivès libraire-éditeur.

Toury, Gideon, 1995. *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins.

Tully, James (dir.), 1989. *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press.

Van Der Poel, Ieme, et Sophie Bertho, 1999. *Travelling Theory. France and the United States*, Associated University Press.

Venuti, Lawrence, 1995. *The Translator's Invisibility : A History of Translation*, New York, Routledge.

Venuti, Lawrence, 1998. *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*, New York, Routledge.

Venuti, Lawrence (dir.), 2004. *The Translation Studies Reader*, New York, Routledge.

Vinay, Jean-Paul, et Jean Darbelnet, 1973. *Stylistique comparée du français et de l'anglais. Méthode de traduction*, Montréal, Éditions Beauchemin.

Wood, David, et Robert Bernasconi (dir.), 1988. *Derrida and Différance*, Evanston IL, Northwestern University Press.

Wood, Sarah, 2009. *Derrida's Writing and Difference. A reader's guide*, Continuum Publishing.

6. Autres articles et chapitres de livres

Agger, Ben, 1991. « Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism : Their Sociological Relevance », *Annual Review of Sociology*, vol. 17, pp. 105-131.

Althusser, Louis, 1976. « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions (1964-1975)*, Paris, Éditions Sociales, pp. 67-125.

Alves, Fabio, et José Luiz Gonçalves, 2010. « Relevance and Translation », dans Yves Gambier et Luc van Doorslaer (dir.), *Handbook of Translation Studies*, vol. 1, John Benjamins, pp. 279-284.

Angenot, Marc, 1984. « Le Saussure des littéraires : avatars institutionnels et effet de mode », *Études françaises*, vol. 20, nº 2, pp. 49-68.

Arrojo, Rosemary, 1998. « The Revision of the Traditional Gap between Theory and Practice and the Empowerment of Translation in Postmodern Times », *The Translator*, nº 4.

Arrojo, Rosemary, 2010. « Philosophy and translation », dans Yves Gambier et Luc van Doorslaer (dir.), *Handbook of Translation Studies*, vol. 1, John Benjamins Publishing Company, pp. 247-251.

Avtonomova, Natalia, 2002. « Derrida en russe », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, trad. Sonia Colpart, tome 127, nº 1, pp. 85-92.

Avtonomova, Natalia, 2005. « Traduction et création d'une langue conceptuelle russe », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 130, nº 4, pp. 547-555.

Baker, Mona, 2000. « Linguistic Perspectives on Translation », dans *The Oxford Guide to Literature in English Translation*, éd. Peter France, Oxford, Oxford University Press.

Bannet, Eve Tavor, 1993. « The Scene of Translation : After Jakobson, Benjamin, de Man, and Derrida », *New Literary History* : « Textual Interrelations », vol. 24, nº 3, été 1993, pp. 577-595.

Barthes, Roland, 1984. « La mort de l'auteur » [1968 dans *Manteia*], dans *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 61-67.

Basalamah, Salah, 2004. « Du droit à l'éthique du traducteur », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 17, nº 2, pp. 67-88.

Bastin, Georges L., 1993. « La notion d'adaptation en traduction », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 38, nº 3, pp. 473-478.

Bazié, Isaac, 2004. « Texte littéraire et rumeur : fonctions scripturaires d'une forme d'énonciation collective », *Protée*, vol. 32, nº 3, pp. 65-76.

Beck, Philippe, 2011. « Avertissement » à « Boustrophes », *Les Écrits*, nº 131.

Beeston, Alfred F. L., 1988. « *Šibbōlet* : A Further Comment », *Journal of Semitic Studies*, vol. XXXIII, nº 2.

Beiner, Ronald, 2013. « Le "textualisme" : une anti-méthodologie », trad. Darren O'Toole, dans Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Bell, David F., 2001. « Text, Context : Transatlantic Sokal », *Yale French Studies*, « France/USA : The Cultural Wars », nº 100, pp. 25-40.

Benjamin, Walter, 1972. « Die Aufgabe des Übersetzers », dans *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Reclam.

Traduit en français par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch : « La tâche du traducteur », dans *Œuvres I*, Paris, Éditions Gallimard, 2000.

Benjamin, Walter, 2000. « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » [dernière version de 1939], dans *Œuvres III*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard.

Bensimon, Paul, 1990. « Présentation » du numéro « Retraduire », *Palimpsestes*, nº 4, Publications de la Sorbonne nouvelle.

Berlin, James A., 1992. « Poststructuralism, Cultural Studies, and the Composition Classroom : Postmodern Theory in Practice », *Rhetoric Review*, vol. 11, n° 1, pp. 16-33.

Berman, Antoine, 1985. « La traduction comme épreuve de l'étranger », *Texte*, nº 4, pp. 39-44.

Berman, Antoine, 1985. « La traduction de la langue française », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 30, nº 4, pp. 341-342.

Berman, Antoine, 1986. « La terre nourrice et le bord étranger », *Communications*, nº 43, pp. 205-224.

Berman, Antoine, 1988. « De la translation à la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 1, nº 1, pp. 23-40.

Berman, Antoine, 1989. « La traduction et ses discours », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 34, nº 4, pp. 672-679.

Berman, Antoine, 1990. « La retraduction comme espace de la traduction », *Palimpsestes*, nº 4, Publications de la Sorbonne nouvelle.

Bloom, Allan, 1991. « Preface », dans Platon, *The Republic*, trad. Allan Bloom, 2e édition, Basic Books, pp. xi-xxiv.

Boisseau, Maryvonne. « Présentation » du numéro « De la traduction comme commentaire au commentaire de la traduction », *Palimpsestes*, nº 20, 2007.

Borges, Jorge Luis, 1994. « Pierre Ménard, auteur du *Quichotte* », dans *Fictions/Ficciones*, trad. Roger Caillois, Nestor Ibarra et Paul Verdevoye, Paris, Éditions Gallimard.

Bortolotti, Gary R., et Linda Hutcheon, 2007. « On the Origin of Adaptations : Rethinking Fidelity Discourse and "Success" – Biologgically », *New Literary History*, vol. 38, nº 3, pp. 443-458.

Bourdages, Jade, 2008. « Les processus d'objectivation de l'espace politique et de réactivation du social », *Cahiers des imaginaires*, vol. 7, nº 7, pp. 1-68.

Bourdages, Jade, et Simon Labrecque, 2015. « Penser les pièges dans la pensée. Enquête empirico-métaphorique sur la déprise : le cas du piège à doigts », *Trahir*, 6e année, mars 2015. En ligne : <https://trahir.wordpress.com/2015/03/25/bourdages-labrecque/>

Bourdages, Jade, et Simon Labrecque, 2015. « Que sont nos souverains devenus? Commentaire des tressages », *Cahiers des imaginaires* : « Critiques de la souvertaineté. Interpellation plébéienne, récit et violence », vol. 8, nº 12, mars 2015, pp. 89-123.

Bourdieu, Pierre, 1971. « Le marché des biens symboliques », *L'année sociologique*, vol. 22, pp. 49-129.

Bourdieu, Pierre, 1983. « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47-48, pp. 45-52.

Bourdieu, Pierre, 1984. « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, pp. 49-55.

Bourdieu, Pierre, 1991. « Questions of method », dans Elrud Ibsch, Dick Schram, Gerard Steen (dir.), *Empirical Studies of Literature. Proceedings of the Second IGEL Conference, Amsterdam 1989*, Amsterdam et Atlanta, Rodopi, pp. 19-36.

Bourdieu, Pierre, 1999. « Une révolution conservatrice dans l'édition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 126-127, pp. 3-28.

Bourdieu, Pierre, 2002. « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 145, 2002/5.

Bouvet, Rachel, 1997. « Notes de traduction et sensation d'exotisme dans *La trilogie* de Naguib Mahfouz », *Revue de littérature comparée*, nº 3, pp. 341-365.

Bouvet, Rachel, 1997-1998. « Translittération et lecture : *Le livre des jours* de Taha Hussein », *Protée*, vol. 25, nº 3, hiver 1997-1998, pp. 71-84.

Brague, Rémi, 1973. « En marge de "La pharmacie de Platon" de J. Derrida », *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 71, nº 10.

Brisset, Annie, 2004. « Retraduire ou le corps changeant de la connaissance : sur l'historicité de la traduciton », *Palimpsestes* : « Pourquoi donc retraduire? », Presses de la Sorbonne Nouvelle, nº 15.

Brownlie, Siobhan, 2002. « La traduction de la terminologie philosophique », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 47, nº 3, pp. 296-310.

Brownlie, Siobhan, 2003. « Berman and Toury : The Translating and Translatability of Research Frameworks », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 16, nº 1, pp. 93-120.

Brownlie, Siobhan, 2004. « Derridian-inspired ideas for the conduct of translators », *Babel*, vol. 50, nº 4, pp. 310-331.

Callinicos, Alex, 1990. « Reactionary Postmodernism », dans Roy Boyne et Ali Rattansi (dir.), *Postmodernism and Society*, Palgrave.

Carreres, Ángeles, 2008. « The scene of Babel. Translating Derrida on translation », dans *Translation Studies*, vol. 1, nº 2, pp. 167-181.

Cassin, Barbara, 2007. « Intraduisible et mondialisation. Entretien réalisé par Michaël Oustinoff », *Hermès*, nº 49, pp. 197-204.

Cassin, Barbara, 2010. « Relativité de la traduction et relativisme », dans Alain Berthoz, Carlo Ossola et Brian Stock (dir.), *La Pluralité interprétative. Fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue*, Paris, Collège de France.

Cassin, Barbara, 2013. « Penser en langues/ In Sprachen denken », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales/ Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, nº 15.

Castro, Nayelli, 2008. « Jacques Derrida traduit : entre la philosophie et la littérature », *Pages de jeunes chercheurs* de l'Association canadienne de traductologie, étude d'abord présentée dans le cadre du *7e colloque étudiant Odyssée de la traductologie*, 14 mars 2008.

Castro, Nayelli, 2011. « Une scène de destruction/reconstruction : la bibliothèque derridienne », *Postures*, nº 13 : dossier : « Lieu et non-lieu du livre : penser la bibliothèque », pp. 143-152.

Cheng Jiewei, 1995. « Derrida and Ideographic Poetics », *British Journal of Aesthetics*, vol. 35, nº 2, pp. 134-144.

Chevitarese, Leandro, 2002. « A "reposta" que Derrida não concedeu a Sokal : a desconstrução do conceito de *contexto* », dans P. C. Duque-Estrada, *Às Margens : a propósito de Derrida*, São Paulo, Loyola.

Colina, Sonia, 1999. « Transfer and Unwarranted Transcoding in the Acquisition of Translational Competence : An Empirical Investigation », dans *Translation and the (Re)Location of Meaning : Selected Papers of the CETRA Research Seminars in Translation Studies, 1994-1996*, éd. Jeroen Vandaele, Leuven, CETRA.

Collins, Randall, 1988. « For a Sociological Philosophy », *Theory and Society*, vol. 17, nº 5, pp. 669-702.

Collins, Randall, 1989. « Toward a Theory of Intellectual Change : The Social Causes of Philosophies », *Science, Technology, and Human Values*, vol. 14, nº 2, pp. 107-140.

Comay, Rebecca, 1991. « Geopolitics of Translation : Deconstruction in America », *Stanford French Review*, n° 15.

Couture, Jean-Pierre, 2010. « Entre le paria et le parvenu. L'usage des anciens chez Peter Sloterdijk » dans *Les anciens dans la pensée politique contemporaine* sous la direction de Martin Breaugh et Yves Couture, Québec, Presses de l'Université Laval.

Couture, Jean-Pierre, et Dalie Giroux, 2012. « Onze thèses pour une épistémologie idiote », dans Véronique Cnockaert, Bertrand Gervais et Marie Scarpa (dir.), *Idiots. Figures et personnages liminaires dans la littérature et les arts*, Presses Universitaires de Nancy/Éditions Universitaires de Lorraine, pp. 239-249.

Crépon, Marc, 2006. « Deconstruction and Translation : The Passage into Philosophy », *Research in Phenomenology*, nº 36, pp. 299-313.

Culler, Jonathan, 1987. « La critique littéraire et l'université : modèles conflictuels (États-Unis) », *Études françaises*, vol. 23, nº 1-2, pp. 75-88.

Cusset, François, 2005. « Cybernétique et "théorie française" : faux alliés, vrais ennemis », *Multitudes*, nº 22, 2005/3.

Cusset, François, 2005. « We need Jacques Derrida, ou L'Amérique derridienne : politiques de la déconstruction », *Mouvements*, nº 41, pp. 136-140.

Dasenbrock, Reed Way, 1994. « Taking It Personally : Reading Derrida's Responses », *College English*, vol. 56, nº 3, pp. 261-279.

Deleuze, Gilles, 1972. « À quoi reconnaît-on le structuralisme? », dans François Châtelet. *Histoire de la philosophie VIII : le XX^e siècle*, Hachette, pp. 299-335.

Deleuze, Gilles, 1972. « Lettre à un critique sévère », dans Michel Cressole, *Deleuze*, Paris, Éditions universitaires, 1972, repris dans *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.

Deleuze, Gilles, 1988. « Entretien avec Raymond Bellour et François Ewald », *Magazine littéraire*, nº 257, septembre 1988, repris dans *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.

Delisle, Jean, 1993. « Traducteurs médiévaux, traductrices féministes », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, nº 1, pp. 203-230.

Didderen, Delphine, 2006. « Itérabilité et parasitisme. Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. II, nº 4, pp. 3-182.

Dizdar, Dilek, 2011. « Deconstruction », dans Yves Gambier et Luc van Doorslaer (dir.), *Handbook of Translation Studies*, vol. 2.

Traduction en français par René Lemieux: « Déconstruction », dans Yves Gambier et Luc van Doorslaer (dir.), *Handbook of Translation Studies*, John Benjamins, version en ligne.

Dupuy, Jean-Pierre, 1989. « Self-reference in literature », *Poetics*, nº 18, pp. 491-515.

During, Elie, 2001. « Supplement C : Sokal's New Clothes (Intermezzo) », dans Sylvère Lotringer et Sande Cohen (dir.), *French Theory in America*, Londres et New York, Routledge, pp. 309-314.

Dutoit, Thomas, 2009. « À l'Université, Derrida et l'anglais », dans Thomas Dutoit et Philippe Romanski (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Éditions Gallimard, pp. 21-35.

England, Jeremy L., 2013. « Statistical Physics of Self-Replication », *The Journal of Chemical Physics*, vol. 139, nº 12.

Epstein, Barbara, 1995. « Why Poststructuralism is a Dead End for Progressive Thought », *Socialist Review*, vol. 25, nº 2.

Epstein, Barbara, 1997. « Postmodernism and the Left », *New Politics*, vol. 6, nº 2.

Ertel, Emmanuelle, 2011. « Derrida on Translation and his (Mis)reception in America », *Trahir*, 2e année, septembre 2011.

Even-Zohar, Itamar, 2004. « The Position of Translated Literature Within the Literary Polysystem », dans *The Translation Studies Reader*, éd. Lawrence Venuti, deuxième édition, Londres et New York, Routledge, pp. 199-204

Ferrer, Carolina, 2010. « Posts : de l'étymologie à la propagation », *Revue Postures* : « Post- », nº 12.

von Flotow, Luise, 1991. « Feminist Translation : Contexts, Practices and Theories », *TTR : traduction, terminologie, redaction*, vol. nº 2, pp. 69-84.

Foucault, Michel, 1969. « Qu'est-ce qu'un auteur? » [1969], dans *Dits et écrits, 1954-1988. Tome 1 : 1954-1969*, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

Foucault, Michel, 1984. « Qu'est-ce que les Lumières? », leçon prononcée en janvier 1983, publiée en mai 1984 dans le *Magazine littéraire*, nº 207,

republié dans *Dits et écrits, tome 4 : 1980-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 1994.

Freitag, Michel, 2008. « Postmodernité de l'Amérique », avant-propos de René Lemieux, dans *Les Cahiers de l'idiotie* : « Le nomos de l'Amérique en question », nº 1.

Freitag, Michel, 2008. « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *Cahiers des imaginaires*, vol. 6, nº 8, pp. 3-71.

Gambier, Yves, 1994. « La retraduction, retour et détour », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 39, nº 3, pp. 413-417.

Garand, Dominique, 2009. « Figures et usages du malentendu », *Protée*, vol. 37, nº 1, pp. 87-101.

Giroux, Dalie, 2003. « L'unité de la forme et du fond et la Grande politique nietzschéenne », *Sociétés*, nº 81, 2003/3, pp. 45-59.

Giroux, Dalie, 2004. « Dieu est-il mort en étude des idées politiques? Sur l'aporie de l'opposition entre les idées et le monde », *Canadian Journal of Political Science/ Revue canadienne de science politique*, vol. 37, nº 2, pp. 281-300.

Giroux, Dalie, 2007. « Barrage sur la ligne de fuite. Considérations sur Nietzsche et la prudence philosophique », *PheanEx*, vol. 2, nº 1, pp. 19-45.

Giroux, Dalie, 2007. « Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance », *Horizons philosophiques*, vol. 1, nº 2, pp. 101-122.

Giroux, Dalie, 2008. « Le corps et les signes. Sur la relation entre le langage européen et l'espace américain », *Les Cahiers de l'idiotie*, vol. 1, nº 1, pp. 121-147.

Giroux, Dalie, 2008. « L'espace et le temps de l'émancipation. Essai sur la parole », *Canadian Journal of Political Science/ Revue canadienne de science politique*, vol. 41, nº 3, pp. 49-67.

Giroux, Dalie, 2009. « "Tentation d'évasion hors de la sphere parternelle". Lecture et anarchie chez Gilles Deleuze », dans Dalie Giroux, René Lemieux et Pierre-Luc Chénier (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze. Nouvelles lectures, nouvelles écritures*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 177-190.

Giroux, Dalie, 2011. « La recette de poulet appartient-elle vraiment au Général? », *Trahir*, 2e année, janvier 2011.

Giroux, Dalie, 2013. « Anarchie et méthode. Une approche généalogique des idées politiques chez Marx et Nietzsche », dans Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 331-349.

Giroux, Dalie, 2014. « Pluralisme et nationalisme. Propos libres sur la situation politique et mentale au Québec », *Trahir*, 5e année, janvier 2014.

Giroux, Dalie, 2015. « Comment fabriquer un État en Amérique, ou : la Vierge, le Diable, le Boucher et Carcajou », *Cahiers des imaginaires* : « Critiques de la souvertaineté. Interpellation plébéienne, récit et violence », vol. 8, no 12, pp. 67-88.

Giroux, Dalie, et Gilles Labelle, 2010. « Débat sur l'institution : une correspondance entre Dalie Giroux et Gilles Labelle », *Trahir*, 1re année, janvier 2010.

Godard, Barbara, 1989. « Theorizing Feminist Discourses/ Translation », *Tessera*, vol. 6, pp. 42-53.

Godard, Barbara, 2000. « Deleuze and Translation », *Parallax*, vol. 6, no 1, pp. 56-81.

Gorman, David, 1999. « The Use and Abuse of Speech-Act Theory in Criticism », *Poetics Today*, vol. 20, no 1, pp. 93-119.

Gresset, Michel, 1983. « De la traduction de la métaphore littéraire à la traduction comme métaphore de l'écriture », *Revue française d'études américaines*, no 18.

Grice, H. Paul., 1975. « Logic and Conversation » [1975], dans *Studies in the Way of Words*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989.

Grondin, Jean, 1999. « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction », *Archives de philosophie*, no 62.

Gruber, Eberhard, 2004. « Différ( )nce », dans *Cahier de L'Herne : Jacques Derrida*, dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions de L'Herne, pp. 191-198.

Guillemette, Lucie, et Josiane Cossette, 2006. « Déconstruction et différance », dans Louis Hébert (dir.), *Signo*, Rimouski, en ligne : <http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-differance.asp>

Haas, Andrew, 2008. « *Gewalt* and *Metalēpsis* : On Heidegger and the Greeks », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. IV, nº 2, pp. 1-14.

Hall, Gary, 2007. « The Politics of Secrecy : Cultural Studies and Derrida in the Age of Empire », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 1.

Harel, Simon, 2004. « L'ambiologie, forme contemporaine de la rumeur », *Protée*, vol. 32, nº 3, pp. 9-24.

Haris, Ingrid, 1993. « L'Affaire Derrida : business or pleasure? », *Philosophy and Social Criticism*, nº 19, pp. 215-241.

Hayes, Julie Candler, 2007. « Unconditional Translation : Derrida's Enlightenment-to-Come », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 40, nº 3, pp. 443-455.

Hébert, Robert, 2011. « Question d'oreilles : Derrida et autres, Nipper et moi. Notes pour un écomusée », *Trahir*, 2e année, juillet 2011.

Helle, Anna, 2010. « To minorize a language. Translating Deleuze from French to Finnish », *Trahir*, 1re année, août 2010.

Herzog, Annabel, 2015. « Levinas and Derrida on Translation and Conversion », *Prooftexts*, vol. 34, nº 2.

Holub, Robert C., 1984. « Trends in Literary Criticism Politicizing Post-Structuralism : French Theory and the Left in Federal Republic and in the United States », *German Quaterly Philadelphia*, vol. 57, nº 1, pp. 75-90.

Hölzl, Julia, 2010. « De-signing Deleuze », *International Association of Transdisciplinary Psychology*, vol. 2, nº 1.

Traduit en français par René Lemieux : « Dé-signer Deleuze », *Trahir*, 1re année, juillet 2010.

Houdebine, Anne-Marie, 2007. « Le langage est la condition de l'inconscient, ou la nécessité de l'arbitraire signifiant/signifié », inédit, communication au colloque « Freud et le langage », Cerisy-la-salle, 10 au 17 septembre 2007.

Hutchins, John, 1995. « "The whisky was Invisible", or Persistent Myths of MT », *MT News International*, nº 11, pp. 17-18.

Jakobson, Roman, 1959. « On linguistic aspects of translation », dans Reuben A. Brower, *On Translation*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Jeanpierre, Laurent, 2004. « Une opposition structurante pour l'anthropologie structurale : Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux États-Unis », *Revue d'histroire des sciences humaines*, nº 11, 2004/2, pp. 13-44.

Jérôme, 1838. « Epistola LVII ad Pammachium. De optimo genere interpretandi/ Lettre LVII à Pammachius », publiée par Benoît Matougues, Paris, Auguste Desrez.

Johnson, Barbara, 1986. « Apostrophe, Animation, and Abortion », *Diacritics*, vol. 16, nº 1, pp. 28-47.

Joubert, Claire, 2005. « Critique du signe et criticité du discours : Saussure relit Derrida », *Langages*, nº 159, pp. 74-92.

Julien, Jacques, 2004. « Bandelettes pour Jacques Derrida », *Théologiques*, vol. 12, nº 1-2, pp. 245-268.

Koleva, Antoaneta [Антоанета Колева], 2011. « Translating – discovering or inventing? Deleuze and Guattari in Bulgaria(n) », *Trahir*, deuxième année, mai 2011.

Kritzman, Lawrence D., 2003. « A Certain Idea of French : Cultural Studies, Literature and Theory », *Yale French Studies*, vol. 13, pp. 146-160.

Kujundzić, Dragan, 2002. « Derrida / Translating / Derrida », exposition à la bibliothèque principale de l'Université de Californie à Irvine, avril 2002-octobre 2002.

L'Homme, Marie-Claude, 2005. « Sur la notion de terme », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 50, nº 4, pp. 1112-1132.

Labrecque, Simon, 2015. « La forainisation. Faire l'épreuve du nom, passer l'Atlantique », *À l'épreuve*, nº 2. En ligne : <http://alepreuve.com/#!/forainisation-faire-lepreuve-du-nom-passer-latlantique/>

Labrecque, Simon, 2015. « Traduire un au-delà en un déjà-là : les ressorts charismatiques de la voix politologiques de Jacques Rancière », *Sens public*, novembre 2015. En ligne : <http://www.sens-public.org/article1169.html>

Labrecque, Simon, et René Lemieux, 2014. « Le parergon mis en procès, ou Quand le juridique prend l'importure au sérieux : Rémy Couture et David Dulac », *Raisons sociales*, juin 2014.
En ligne : <http://raisons-sociales.com/articles/parergon-mis-en-proces-juridique-prend-limposture-au-serieux-remy-couture-david-dulac/>

Labrecque, Simon, et René Lemieux, 2015. « La fronde et la crosse. Aspects cynégétiques du débat entre "textualisme" et "contextualisme" en histoire des idées », dans *Le Cygne noir. Revue d'exploration sémiotique* : « Sémiotique des mystères », nº 3.

Lacan, Jacques, 1975. « Le symptôme », conférence prononcée au Centre de psychanalyse Raymond de Saussure de Genève le 4 octobre 1975, introduite par Olivier Flournoy, publiée dans *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, nº 5, 1985.

Laclau, Ernesto, 2000. « De l'importance des signifiants vides en politique », *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*, Paris, Éditions La Découverte, pp. 93-105.

Laclau, Ernesto, 2007. « L'articulation du sens et les limites de la métaphore », *Archives de philosophie*, tome 70, 2007/4, pp. 599-624.

Ladmiral, Jean-René, 1990. « « Pour une théologie de la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 3, nº 2, pp. 121-138.

Lafontaine, Céline, 2005. « Les Racines américaines de la French Theory », *Esprit*, janvier 2005.

Lafontaine, Céline, 2007. « The Cybernetic Matrix of "French Theory" », *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 5, pp. 27-46.

Lamont, Michèle, 1987. « How to Become a Dominant French Philosopher : The Case of Jacques Derrida », *American Journal of Sociology*, vol. XCIII, nº 3.

Larose, Robert, 1989. « Présentation. L'erreur en traduction : par delà le bien et le mal », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 2, nº 2, pp. 7-10.

Lefort, Claude, 1981. « Permanence du théologico-politique? », *Le Temps de la réflexion*, nº 2, pp. 13-60.

Lefort, Claude, 1982. « Démocratie et avènement d'un "lieu vide" », *Psychanalystes*, nº 2, pp. 15-22.

Lefort, Claude, 1986. « Philosophe? », *Po&sie*, nº 37, pp. 124-134.

Lefort, Claude, 2002. « Le nom d'Un », dans Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par Pierre Léonard, édition conçue et réalisée par Miguel Abensour, Paris, Petite Bibliothèque Payot & Rivages, pp. 269-335.

Lemieux, René, 2009. « Pourquoi s'être rencontrés pour parler de Deleuze, pourquoi écrire maintenant autour de son œuvre? », dans Dalie Giroux, René Lemieux et Pierre-Luc Chénier (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze. Nouvelles lectures, nouvelles écritures*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 161-175.

Lemieux, René, 2009. « Force et signification à l'épreuve de la traduction : la *différance* derridinne et son transport à l'étranger », *RS/SI : Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, vol. 29, nºs 2-3, pp. 33-58.

Lemieux, René, 2010. « De la nécessité d'une *imposture* historiale. Réflexions sur le *post-* de notre époque, à partir de Heidegger et Deleuze », dans *Postures*, nº 12, pp. 31-46.

Lemieux, René, 2010. « Éthique et esthétique de l'Autre en traduction : une réflexion à partir de récentes critiques contre la traductologie d'Antoine Berman », dans *Translationes* : « (En) Jeux esthétiques de la traduction », nº 2, pp. 39-52.

Lemieux, René, 2012. « Pour une nouvelle critique des traductions, Gilles Deleuze », dans *Europe. Revue littéraire* : « Spécial Gilles Deleuze », dir. Evelyne Grossman, 90e année, nº 996, pp. 154-162.

Lemieux, René, 2012. « L'idiot et la tâche de la philosophie moderne. Le triple renversement du platonisme dans *Bienvenue au conseil d'administration* de Serge Cardinal », dans Véronique Cnockaert, Bertrand Gervais et Marie Scarpa (dir.), *Idiots. Figures et personnages liminaires dans la littérature et les arts*, Presses Universitaires de Nancy/Éditions Universitaires de Lorraine, pp. 209-238.

Lemieux, René, 2014. « Traduire et enseigner le lieu vide du savoir », *Trahir*, 5e année, avril 2014. En ligne : <https://trahir.wordpress.com/2014/04/30/lemieux-humanites/>

Lemieux, René, 2014. « La traduction à l'époque de sa reproductibilité technique. Ou L'im-possible dissonance interculturelle », dans Eleonora Diamanti, Mariza Rosales, Dagmara Zawadzka (dir.), *Actes du colloque étudiant du CELAT* : « Les dissonances du vivre-ensemble », pp. 19-30.

Lemieux, René, 2014. « L'adaptation cinématographique comme héritage aporétique : l'hantologie shakespearienne dans *Ran* d'Akira Kurosawa », dans *Études littéraires* : « Adapter le théâtre au cinéma », vol. 45, nº 3, pp. 81-100.

Lemieux, René, et Jade Bourdages, 2011. « Introduction au dossier "Lieu et non-lieu du livre : penser la bibliothèque" », *Postures*, nº 13, pp. 99-110.

Lemieux, René, et Jade Bourdages, 2015. « Thierry Hentsch trop tard, Thierry Hentsch trop tôt. Correspondance », éditée par Simon Labrecque, *Trahir*, 6e année, avril 2015.

Levi-Strauss, Claude, 1968. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France, pp. vii-lii.

Lewis, Philip E., 1981. « Vers la traduction abusive », dans *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, dir. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Galilée, 1981, pp. 253-261.

Lewis, Philip E., 1985. « The Measure of Translation Effects », dans Joseph Graham (dir.), *Difference in Translation*, Cornell University Press, pp. 31-62, 1985. Republié dans Lawrence Venuti (dir.), *The Translation Studies Reader*, Routledge, 2000, pp. 264-283.

Lyotard, Jean-François, 1982. « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne? », traduite de l'italien (d'abord publiée dans *Alfabeta*, nº 32), publiée en français dans *Critique*, nº 419.

Marcotte-Chénard, Sophie, 2013. « Le contextualisme de Quentin Skinner à l'épreuve du cas Machiavel », *Methodos*, nº 13.

Marzec, Andrzej, 2010. « Différance Derridy. Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć », *Przekładaniec. Półrocznik Katedry UNESCO do Badań nad Przekładem i Komunikacją Międzykulturową UJ*, nº 24, pp. 263-280.

Traduit en anglais par Anna Kowalcze-Pawlik : « Derridian *Différance* : Is a spelling mistake translatable? », *Przekładaniec. A Journal of Literary Translation*, nº 24, 2010, pp. 209-226.

McDonald, Christie Vance, 1981. « Lectures », dans *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, dir. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Galilée, pp. 270-278.

Merleau-Ponty, Maurice, 1960. « Le philosophe et son ombre », dans *Signes*, Paris, Éditions Gallimard.

Meschonnic, Henri, 1979. « Ce que Hugo dit de la langue », *Romantisme* : « Conscience de la langue », nº 25-26.

Meschonnic, Henri, 2004. « Sourcier, cibliste, c'est pareil, si c'est en plein dans le mille », *Transversalités*, nº 92.

Michaud, Ginette, 1989. « Freud : N.d.T. ou Des affects et fantasmes chez les traducteurs de Freud », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 2, nº 2, pp. 105-127.

Michaud, Ginette, 1998. « Psychanalyse et traduction : voies de traverse », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 11, nº 2, pp. 9-37.

Michaud, Ginette, 2011. « Le *Séminaire La bête et le souverain* de Jacques Derrida, par quatre chemins », *Trahir*, 2e année, octobre 2011.

Monfrin, Jacques, 1964. « Humanisme et traduction au Moyen Âge », Actes du colloque organisé par le Centre de Philologie et de Littératures romanes de l'Université de Strasbourg, publiés par Anthème Fourrier, Paris, C. H. Klincksieck.

Moore, Adrian W., 2000. « Arguing with Derrida », *Ratio*, vol. XIII, nº 4, pp. 355-373.

Moser, Walter, 1985. « Les pulsations de la traduction », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 30, nº 1, pp. 7-18.

Morgan, Mihangel, 2010. « Llenyddiaeth a Bywyd. Gilles Deleuze into Welsh : Presentation of the translation », *Trahir*, 1re année, avril 2010.

Müller, Klaus Peter, 1995. « Transferring Culture in Translations : Modern and Postmodern Options », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 8, nº 1, pp. 65-83.

Nancy, Jean-Luc, 2005. « Trois phrases de Jacques Derrida », *Rue Descartes*, nº 48, 2005/2, pp. 67-69.

Nancy, Jean-Luc, 2005. « Les différences parallèles : Deleuze et Derrida », dans André Bernold et Richard Pinhas (dir.), *Deleuze épars : approches et portraits*, Paris, Hermann Éditeurs, pp. 7-19.

Nielson, Howard C., Jr., 2005. « Memorandum opinion for the counsel to the President : Whether the President may sign a bill by directing that his signature be affixed to it », United States Department of Justice, 7 juillet 2005.

Nietzsche, Friedrich, 1971. « Fragments sur le langage (note de travail pour *Homère et la philologie classique*, 1868-1869) », trad. Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique*, nº 5.

Nikander, Ismo, 1997. « Alkuhuomautuksia » [« Remarques préliminaires »] et « Merkkien loputon leikki : fenomenologian ja strukturalismin välissä ja tuolla puolen » [« Le terrain de jeu sans fin des signes : entre phénoménologie et structuralisme, et au-delà »], *Niin & näin*, 1997/1, p. 36, 45-53.

Nouss, Alexis, 1989. « L'interdit et l'inter-dit : la traduisibilité et le sacré », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 2, nº 1, pp. 75-88.

Nouss, Alexis, 1990. « Babel : avant, après », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 3, nº 2, pp. 53-70.

Nouss, Alexis, 1996. « Dans la ruine de Babel : poésie et traduction chez Paul Celan », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 9, nº 1, pp. 15-54.

Orr, Leonard, 1979. « A Derrida Checklist », *SubStance*, vol. 8, nº 1, issue 22, pp. 107-111.

Ottoni, Paulo, 1998. « A traduzir : différance, diferância, diferência, diferança, diferença, difer-ença, diferensa, diferænça, differença, diferẽça,

dipherença... », page Web d'une version résumée d'une communication « O tradutor de Jacques Derrida : *double bind* e dupla tradução » présentée en 1998, ensuite lors d'une exposition dédiée à la traduction chez Jacques Derrida « Derrida – A traduzir », en 2003.

Traduit en français par René Lemieux : « Traduire la différance en portugais », *Trahir*, 3e année, novembre 2012.

Ottoni, Paulo, 2000. « A tradução da *différance* : dupla tradução e *double bind* », *Alfa*, nº 44, pp. 45-58.

Paloposki, Outi, 2011. « Domestication and foreignization », dans Yves Gambier et Luc van Doorslaer (dir.), *Handbook of translation studies*, vol. 2, pp. 40-42.

Traduit en français par Marie Charbonneau et Simon Labrecque : « Domestication et étrangéisation », dans Yves Gambier et Luc van Doorslaer (dir.), *Handbook of translation studies*, version en ligne.

Pasquier, Renaud, 2004. « Politiques de la lecture », *Labyrinthe*, nº 17, pp. 33-63.

Perunov, Nikolai, Robert Marsland et Jeremy L. England, 2014. « Statistical Physics of Adaptation », *arXiv preprint*, décembre 2014.
En ligne : <http://arxiv.org/abs/1412.1875>

Petrey, Sandy, 1995. « French Studies/Cultural Studies : Reciprocal Invigoration or Mutual Destruction? », *The French Review*, vol. 68, n° 3.

Pinhero Safatle, Vladimir, 2000. « Le circuit fétichiste du désir et ses restes », *Opção Lacaniana*, São Paulo, vol. 26-27.

Plante, Maxime, 2011. « Vers une responsabilité herméneutique de la différance », *Trahir*, 2e année, septembre 2011.

Pym, Anthony, 1995. « European Translation Studies, *Une science qui dérange*, and Why Equivalence Needn't Be a Dirty Word », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 8, nº 1, pp. 143-176.

Pym, Anthony, 2007. « Translation Studies and Western Philosophy », dans Piotr Kuhiwczak et Karin Littau, *The Companion to Translation Studies*, Multilingual Matters.

Raffoul, François, 2007. « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, nº 53, 2007/1.

Rendall, Steven, 1997. « Translation, Quotation, Iterability », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 10, nº 2, pp. 167-189.

Rendsburg, Gary A., 1986. « More on Hebrew *Šibbōlet* », *Journal of Semitic Studies*, vol. XXXIII, nº 2.

Rey, Alain, 1989. « Lexico-logiques, discours, lexiques et terminologies "philosophiques" », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 775-781.

Rheinberger, Hans-Jörg, 2008. « Translating Derrida », *The New Centennial Review*, vol. 8, nº 3, pp. 175-187.

Rios, André Rangel, 2000. « A Diferænça » [2000], dans *Mediocridade e Ironia*, 2e édition, Rio de Janeiro, Edição Online, 2006, pp. 143-157.

Rorty, Richard, 1978. « Philosophy as a Kind of Writing : An Essay on Derrida », *New Literary History*, vol. 10, nº 1, pp. 141-160.

Rosset, Clément, 1972. « Sécheresse de Deleuze », dans *Gilles Deleuze*, réédition préparée par Catherine Clément de *L'Arc* (nº 49, mai 1972), Paris, Éditions Inculte, 2005.

Royle, Nicholas, 1992. « A letter to Jacques Derrida », dans *Afterwords*, dir. Nicholas Royle, Tampere, Outside Books.

Russell, Bertrand, 1950. « Logical Positivism », *Revue internationale de philosophie*, IV.

Santini, Sylvano, 2009. « L'appropriation pragmatique de Deleuze aux États-Unis, ou en finir avec la nécessaire banalité de l'hommage », dans Dalie Giroux, René Lemieux et Pierre-Luc Chénier (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze. Nouvelles lectures, nouvelles écritures*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 191-212.

Sapiro, Gisèle, 2012. « La circulation des sciences humaines et sociales en traduction : enjeux et obstacles à l'heure de la globalisation », *Traduire*, nº 227.

Sardin, Pascale, 2007. « De la note du traducteur comme commentaire : entre texte, paratexte et prétexte », *Palimpsestes*, nº 20, pp. 121-136.

von Schelling, Friedrich, 1979. « Leçons sur la méthode des études académiques », dans *Philosophies de l'université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*, trad. Jean-François Courtine et Jacques Rivelaygue, Paris, Payot.

Searle, John R., 1977. « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », *Glyph*, nº 7, pp. 198-208.

Semujanga, Josias, 2004. « La rumeur : une parole en acte? », *Protée*, vol. 32, nº 3, pp. 5-8.

Shapiro, Gary, 2007. « The Absent Image : Ekphrasis and the "Infinite Relation" of Translation », *Journal of Visual Culture*, vol. 6, nº 1, pp. 13-24.

Simeoni, Daniel, 1993. « L'institution dans la langue : lexique et pensée d'État », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, nº 1, p. 171-202.

Skinner, Quentin, 2002. « On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner », entretien accordé à Petri Koikkalainen et Sami Syrjämäki, *Finnish Yearbook of Political Thought*, nº 6.

Smith, F. Joseph, 1967. « Jacques Derrida's Husserl Interpretation : Text and commentary », *Philosophy Today*, vol. 11, nº 2.

Sokal, Alan, 1996. « Transgressing the Boundaries : Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity », *Social Text*, nº 46/47, p. 217-252

Spariosu, Mihai, 1984. « Mimesis and Contemporary French Theory », dans *Mimesis and Contemporary French Theory*, John Benjamins Publishing.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2000. « Translation as Culture », *Parallax*, vol. 6, nº 1, pp. 13-24.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2004. « The Politics of Translation », dans Lawrence Venuti (dir.), *The Translation Studies Reader*, deuxième édition, Routledge, pp. 369-388.

Stiegler, Bernard, s. d. « Pharmakon (pharmacologie) », Ars Industrialis : Association international pour une politique industrielle des technologies de l'esprit.

Strauss, Leo, 1975. « The Three Waves of Modernity », dans *Political Philosophy : Six Essays*, édité par Hilail Gildin, Indianapolis et New York, Bobbs Merrill/Pegasus.

Torop, Peeter, 2004. « Culture as translation : intersemiosis and intersemiotic translation », dans Maria N. Popova, *Culture and Text* : « EFSS 2004 », Sofia, Bulgarie, Издателство на Нов български университет.

Toury, Gideon, 1986. « Translation : A Cultural-Semiotic Perspective » dans Thomas Sebeok (dir.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2, Berlin, Mouton-De Gruyter.

Toury, Gideon, 1986. « Monitoring Discourse Transfer : A Test-Case for a Developmental Model of Translation », dans *Interlingual and Intercultural Communication : Discourse and Cognition in Translation and Second Language Acquisition Studies*, éd. Juliane House et Shoshana Blum-Kulka, Tübingen, Narr.

Toury, Gideon, 2004. « The Nature and Role of Norms in Translation », dans Lawrence Venuti (dir.), *The Translation Studies Reader*, deuxième édition, Routledge, pp. 205-218.

Tremblay, Jean-Pierre, 2014. « Automobilités postmodernes : quand l'Autolib' fait sensation à Paris », *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, 2014/4, pp. 115-124.

Tully, James H., 1983. « The Pen Is a Mighty Sword : Quentin Skinner's Analysis of Politics », *British Journal of Political Science*, vol. 13, nº 4, pp. 489-509.

Vandendorpe, Christian, 1999. « Rhétorique de Derrida », *Littératures*, nº 19, pp. 169-193.

Venuti, Lawrence, 1991. « Genealogies of Translation Theory : Schleiermacher », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 4, nº 2, pp. 125-150.

Venuti, Lawrence, 1991. « Simpatico », *SubStance*, nº 65.

Venuti, Lawrence, 1993. « Translation as cultural politics : Regimes of domestication in English », *Textual Practice*, vol. 7, nº 2, pp. 208-223.

Venuti, Lawrence, 1996. « Translation, Heterogeneity, Linguistics », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 9, nº 1, pp. 91-115.

Venuti, Lawrence, 2001. « Introduction » à Jacques Derrida, « What Is a "Relevant" Translation? », *Critical Inquiry*, vol. 27, nº 2, pp. 169-173.

Venuti, Lawrence, 2003. « Translating Derrida on Translation : Relevance and Disciplinary Resistance », *Yale Journal of Criticism*, vol. 16, nº 2.

Traduit en français par René Lemieux : « Traduire Derrida sur la traduction : relevance et résistance à la discipline », *Noesis*, nº 21, printemps 2013, pp. 125-159.

Venuti, Lawrence, 2005. « Translation, History, Narrative », *Meta : journal des traducteurs/ Meta : Translators' Journal*, vol. 50, nº 3, pp. 800-816.

Venuti, Lawrence, 2008. « Translation, Interpretation, Canon Formation », dans Alexandra Lianeri et Vanda Zajko (dir), *Translation and the Classic : Identity as Change in the History of Culture*, Oxford University Press, pp. 27-51.

Venuti, Lawrence, 2009. « Translation, Intertextuality, Interpretation », *Romance Studies*, vol. 27, nº 3, pp. 157-173.

Vidal, Vera, 1990. « Sur la thèse quinéenne de l'indétermination de la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 3, nº 1, pp. 31-48.

Voisset-Veysseyre, Cécile, 2011. « L'injonction identitaire », *Trahir*, 2e année, mars 2011.

Wallace, David Foster, 1993. « E Unibus Pluram : Television and U.S. Fiction », *Review of Contemporary Fiction*, vol. 13, nº 2, pp. 151-194.

Wallerstein, Immanuel, 1981. « Concepts in the Social Sciences : Problems of Translation », dans Marilyn Gaddis Rose (dir.), *Translation Spectrum. Essays in Theory and Practice*, State University of New York Press.

Weller, Shane, 2005. « In other words », *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 10, nº 3, pp. 171-187.

Whitehead, Alfred North, 1929. *Process and Reality. An Essay in Cosmology* [1929], New York, The Free Press, 1978.

7. Articles de journaux et de carnets

Cassin, Barbara, 2009. « Les intraduisibles et leurs traduction. Journal de bord », *Transeuropéennes. Revue internationale de pensée critique*, 19 septembre 2009, p. 2.

Cluot, Michel, 2014. « C'est Heidegger qu'on assassine », *Nonfiction.fr*, 19 mars 2014, repris dans *Slate* sous le titre « La traduction assassine de Heidegger », 23 mars 2014.

Cohen, Bernard, 2008. « Traduttore... traditeur? Les mystères d'une formule rabâchée », blogue du *Nouvel Observateur*, 5 janvier 2008.

Huet, Sylvestre, 2015. « Michel Maffesoli visé par un canuar », *Libération*, blog « Sciences² : Archéo, sciences humaines et divers », 10 mars 2015

Kandell, Jonathan, 2004. « Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Died at 74 », *New York Times* du 10 octobre 2004.

Labrecque, Simon, 2014. « De la forainisation (à l'étrangéisation?) », *Trahir – le blog*, 15 juillet 2014. En ligne : <https://trahir.wordpress.com/2014/07/15/labrecque-forainisation/>

Lemieux, René, 2010. « Droits d'auteur et traduction aujourd'hui : un renversement de l'authenticité? », *Le Mouton noir*, vol. XV, nº 5, mai-juin 2010. En ligne : <http://www.moutonnoir.com/2010/05/droits-d%E2%80%99auteur-et-traduction-aujourd%E2%80%99hui%C2%A0-%E2%80%A8un-renversement-de-l%E2%80%99authenticite%E2%80%89/>

Lemieux, René, 2014. « Forainisation et rétrotraduction (en supplément) », *Trahir – le blog*, 1er août 2014. En ligne : <https://trahir.wordpress.com/2014/08/01/lemieux-forainisation/>

Mackey, Louis H., 1984. « An Exchange on Deconstruction », with a reply by John R Searle, *New York Review of Books*, 2 février 1984.

Maggiori, Robert, 2013. « La "forêt obscure" de Heidegger », *Libération*, 6 novembre 2013.

Quinon, Manuel, et Arnaud Saint-Martin, 2015. « Le maffesolisme, une "sociologie" en roue libre. Démonstration par l'absurde », *Zilsel. Sociologie, histoire, anthropologie et philosophie des sciences et des techniques*, le 7 mars 2015.

Searle, John R., 1983. « The Word Turned Upside Down », à propos de *On Deconstruction : Theory and Criticism after Structuralism* de Jonathan Culler (Cornell University Press, 1982), *New York Review of Books*, 27 octobre 1983.

Sokal, Alan, 1997. « Réponse à Jacques Derrida et Max Dorra », dans *Le Monde* du 12 décembre 1997.

8. Numéros de revues

Alfa. Revista de Lingüística, 2000 : « Tradução e pós-modernidade », sous la direction de Marcos Siscar et Cristina Carneiro Rodrigues, nº 44, São Paulo, UNESP.

L'Arc, 1973 : « Jacques Derrida », sous la direction de Catherine Clément, nº 54.

Cités. Philosophie, politique, histoire, 2007 : « Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit) », sous la direction de Charles Ramond, nº 30, Presses Universitaires de France.

Contre-jour. Cahiers littéraires, 2006 : « À la mémoire de Jacques Derrida », sous la direction de Georges Leroux, Claude Lévesque et Ginette Michaud, nº 9.

Études françaises, 2002 : « Derrida lecteur », sous la direction de Ginette Michaud et Georges Leroux, nºs 1-2.

Magazine littéraire, 1991 : « Jacques Derrida. La déconstruction de la philosophie », nº 286, mars 1991.

Magazine littéraire, 2004 : « Jacques Derrida. La philosophie de la déconstruction », nº 430, avril 2004.

Magazine littéraire, 2010 : « Derrida en héritage », nº 498, juin 2010.

Palimpsestes, 2007 : « De la traduction comme commentaire au commentaire de traduction », sous la direction de Maryvonne Boisseau, nº 20.

Postures, 2011 : « Lieu et non-lieu du livre : penser la bibliothèque », sous la direction de René Lemieux et Jade Bourdages, nº 13.

Revue internationale de philosophie, 1998 : « Derrida with his replies », sous la direction de Michel Meyer, vol. 52, nº 205, 1998/3.

Spirale. Arts, lettres, sciences humaines, 2004 : « Fidélité à plus d'un : Derrida, Celan, Brenner, Cixous, Blanchot », sous la direction de Ginette Michaud et Georges Leroux, nº 195.

SubStance, 2002 : « The American Production of French Theory », sous la direction de Robert F. Barsky et Éric Méchoulan, vol. 31, nº 1.

Synteesi, 1985 : « Jacques Derrida », nº 3.

TTR : traduction, terminologie, rédaction, 2001 : « Antoine Berman aujourd'hui/ Antoine Berman for our time », sous la direction d'Alexis Nouss, vol. 14, nº 2.

9. Thèses de doctorat et mémoires de maîtrise

Bourdages, Jade, 2009. *L'autre « voix » de l'expérience politique. Éléments de réflexion autour du paradoxe politique*, mémoire de maîtrise sous la direction de Lawrence Olivier, Montréal, Département de science politique de l'UQAM.

Castro, Nayelli, 2007. *Jacques Derrida traductor, Jacques Derrida traducido. Entre la filosofía y la literatura* [*Jacques Derrida, sujet et objet de la traduction. Entre la philosophie et la littérature*], thèse de maîtrise sous la direction de Danielle Zaslavsky Rabinovici, Colegio de México.

Couture, Jean-Pierre, 2009. *La pensée politique de Peter Sloterdijk. De l'émancipation micropolitique à l'esthétique du monstrueux*, thèse de doctorat sous la direction de Jean-Guy Prévost, Montréal, Département de science politique de l'UQAM.

Donvez, Brigitte, 1998. *Traduction et traductibilité chez Jacques Derrida*, thèse de maîtrise sous la direction d'Annie Brisset et de Théodore Geraets, Ottawa, École de traduction et d'interprétation de l'Université d'Ottawa.

Giroux, Dalie, 2003. *Fascisme et magie en Amérique. Lectures contemporaines de Nietzsche,* thèse de doctorat sous la direction de Jean-Guy Prévost, Montréal, Département de science politique de l'UQAM.

Gonçalves, Júlio César, 2006. *Análises de notas e demais contextos nas traduções e disseminações da escrita em português de Jacques Derrida entre 1968 e 1986* [*Analyse des notes et des contextes dans les traductions et les disséminations de Jacques Derrida en portugais, entre 1968 et 1986*], thèse de maîtrise sous la direction de Paulo Ottoni, Campinas, Departamento de Lingüística aplicada do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estudual de Campinas.

Helle, Anna, 2009. *Jäljet sanoissa. Jälkistrukturalistisen kirjallisuuskäsityksen tulo 1980-luvun Suomeen* [*Les traces dans les mots. L'avènement de la conception poststructuraliste de la littérature dans la Finlande des années quatre-vingts*], thèse de doctorat sous la direction de Leena Kirstinä et Mikko Keskinen, Jyväskylä, Jyväskylän Yliopisto.

Labrecque, Simon, 2014. *Aesthetics of Politics. Refolding Distributions of Importance*, thèse de doctorat sous la direction d'Arthur Kroker, Victoria, Department of Political Science & the Cultural, Social, and Political Thought Program, University of Victoria.

Lemieux, René, 2007. *Lecture de Deleuze : essai sur la pensée éthique chez Gilles Deleuze*, mémoire de maîtrise sous la direction de Lawrence Olivier, Montréal, Département de science politique de l'UQAM.

Mangerel, Caroline, 2012. *Le traître démonté. Figures du traducteur et du métis dans les sémiosphères des Amériques*, thèse de doctorat sous la direction de Rachel Bouvet, Programme de sémiologie de l'UQAM.

Plante, Maxime, 2012. *Lecture et interprétation. Le langage à l'épreuve du sens*, mémoire de maîtrise sous la direction de Lawrenc Olivier, Montréal, Département de science politique de l'UQAM.

10. Films et émissions de radio

Bloom, Allan, 1987. « Entretien sur "The Closing of the American Mind" », accordée à Richard D. Heffner, émission *The Open Mind*, 7 juin 1987.

Boutang, Pierre-André, 1996. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, avec Claire Parnet, Arte.

Derrida, Jacques, 2001. « Entretien » accordé à Alain Veinstein à *Surpris par la nuit. Raison de plus* (France Culture), 17 décembre 2001.

Dick, Kirby, et Amy Ziering Kofman, 2002. *Derrida*, documentaire, Eurozoom.

Hébert, Robert, 2010. « Pour une pensée idiote, ou Portrait de Robert Hébert en parfait idiot », avec Jean-Pierre Couture et Dalie Giroux, animation par Frédérique Bernier pour « À contre-temps », *Radio Spirale*, 11 juin 2010.
En ligne : <http://radiospirale.org/capsule/pour-une-pensee-idiote-ou-portrait-de-robert-hebert-en-parfait-idiot>

Madsen, Michael, 2010. *Into Eternity : A Film for the Future*, Magic Hour Films (Danemark).

Peeters, Benoît, 2010. « Causerie avec Benoît Peeters, biographe de Jacques Derrida », animation par Georges Leroux, « Événements Olivieri », *Radio Spirale*, 20 novembre 2010.
En ligne : <http://radiospirale.org/capsule/causerie-avec-benoit-peeters-biographe-de-jacques-derrida>

Pommier, Gérard, 2013. « De quoi le nom propre est-il le nom », entretien accordé à Philippe Petit, *Les Nouveaux Chemins de la connaissance*, France Culture, 8 février 2013.

Sapiro, Gisèle, 2012. « La place du français dans le marché de la traduction à l'heure de la mondialisation. Déclin ou renouveau? », conférence dans le cadre du Séminaire *Créer et diffuser en Francophonie* organisé par l'association Francophonie-ENS, 13 avril 2012, 103 min 42 s.