

## INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

**The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.** Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

# UMI

A Bell & Howell Information Company  
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA  
313/761-4700 800/521-0600





Université d'Ottawa • University of Ottawa



**TRADUCTION ET TRADUCTIBILITÉ  
CHEZ JACQUES DERRIDA**

par

Brigitte Donvez

(n° 062081)

École de traduction et d'interprétation de  
L'Université d'Ottawa

sous la direction des Professeurs

Annie Brisset

et

Théodore Geraets

Thèse de maîtrise

présentée à

L'École des Études supérieures et de la recherche  
de l'Université d'Ottawa



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-36684-7

Canada

*La rédaction de ce mémoire n'aurait pu se faire sans le concours du  
Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR).*

*Je tiens également à remercier mes deux directeurs de thèse,  
les professeurs Annie Brisset et Theodore Geraets*

## **RÉSUMÉ :**

Nous présentons ici, en trois parties autour des thèmes de signe, de traductibilité et de contexte, une synthèse des idées de Derrida touchant la théorisation de la traduction. Sa lecture critique met en lumière ce qui peut apparaître comme le fondement métaphysique, et non purement scientifique, de la linguistique et de la sémiotique ainsi que la place fondamentale de l'idée de traductibilité dans la pensée occidentale. Sont également abordés les deux approches théologiques de la traductibilité, à savoir l'approche logocentrique et l'approche babelienne, qui dessinent un horizon paradoxal pour une traduction qui se révèle à la fois nécessaire et impossible. Ce paradoxe souligne le caractère irréductiblement humain de ce travail, qui devient un outil de connaissance, d'échange, de responsabilité et de créativité dans l'assignation du sens. Nous présentons finalement les nouveaux outils conceptuels que développe Derrida en regard du signe, de la lecture et de l'écriture, outils qui font ressortir l'extrême complexité du sujet, mais, en contrepartie, replacent la décision et la responsabilité humaines du traducteur au cœur du problème.

**ABSTRACT :**

We are presenting here, in three chapters centered around the notions of sign, translatability and context, a synthesis of Derrida's ideas about the theorization of translation. His thorough reading sheds light on the metaphysical, rather than purely scientific, ground of linguistics and semiotics, as well as on the fundamental role the idea of translatability plays in Western thinking. The two theological models of translatability are also considered, i.e., the logocentric and the Babelian approach, which opens up a paradoxical perspective, where translation appears to be at once necessary and impossible. This paradox emphasizes the intrinsically human dimension of translation, which then becomes a tool for knowledge, human exchanges, responsibility and creativity in attributing meaning and direction. We are finally presenting the new conceptual tools Derrida offers in respect to sign, reading, and writing, tools which reveal the complexity of the subject, but, conversely, position the translator's decision making and responsibility at the heart of the issue.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
1. De l'aberration du sujet	2
2. Pourquoi Jacques Derrida ?	8
<b>CHAPITRE 1</b>	
<b>LE SIGNE</b>	<b>15</b>
1. Introduction	15
2. La relation signifiant-signifié	19
a) Choisir de conserver les termes signifiant/signifié et signe, c'est tirer à soi toutes leurs implications métaphysiques	20
b) La distinction signifié/signifiant privilégie la <i>phonè</i> et du même coup renvoie l'écriture en position de représentation de la parole	22
3. Le signifié transcendantal	26
4. La relation signifiant/signifiant	31
5. Conclusion	35
<b>CHAPITRE 2</b>	
<b>TRADUCTION, TRADUCTIBILITÉ ET CONTRATS</b>	<b>38</b>
1. Introduction	38
2. La langue est donnée comme loi et la traduction est donnée comme loi	39
3. Un rêve d'universalité brisé mais deux promesses : une promesse de survie et une promesse de reconstitution.	43
4. Le contrat de traduction transcendantal	46

5. La traductibilité et le projet/contrat philosophique	54
6. Un « modèle » de la traduction : le texte sacré fondamentalement traductible mais également intraduisible et la tâche du traducteur	58
a) Le rôle du traducteur	61
b) La situation du nom propre	64
7. Le sacré qui se veut contrat légal	67
8. Conclusion	69

### **CHAPITRE 3**

#### **LE CONTEXTE 71**

1. Introduction	71
2. L'itérabilité et ses conditions	73
a) La trace et la différence	73
b) L'itérabilité et la rupture contextuelle	79
3. La langue et la théorie	86
4. L'indécidabilité et l'ouverture à la « présence du traducteur »	92
5. Conclusion	96

#### **CONCLUSION 98**

#### **BIBLIOGRAPHIE 108**

« Mais je dois en prévenir dès maintenant : les histoires ou les énigmes de traduction dont j'entends parler et dans lesquelles je m'embarrasserai pour des raisons plus graves encore que mon incompetence, je les crois sans issue. »<sup>1</sup>

« La fonction du traducteur est de nous démontrer que le polyglottisme, c'est-à-dire la possibilité non seulement de comprendre des langues différentes, mais d'établir des analogies (des traductions) entre elles, est quelque chose qu'aucune théorie sémiotique ne peut justifier mais que toute pratique langagière fait vivre. »<sup>2</sup>

## INTRODUCTION

L'objectif de ce travail est de présenter ce qui, dans l'œuvre de Derrida, peut constituer un apport à l'effort de théorisation de la traduction. L'œuvre de Derrida est essentiellement philosophique et le sujet de la traduction peut sembler, à première vue, accessoire dans ses écrits, sauf peut-être dans *Des Tours de Babel*<sup>3</sup>, texte consacré entièrement à la traduction. Cependant, sa critique du signe et de l'écriture, qui s'exprime dans une perspective historique et philosophique très large, permet de cerner plus facilement certains aspects problématiques qui sont directement en rapport avec la traduction. Il prend, en outre, certains aspects en considération qui semblent de prime abord peu importants, mais auxquels la théorisation actuelle ne peut répondre, ou qu'elle ne tente pas d'aborder. Avant de développer un tant soit peu pourquoi notre choix s'est porté sur Derrida, et avant d'esquisser les grandes lignes de sa méthode de travail - la déconstruction - nous

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques. *D'un Ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Éditions Galilée, 1990, Paris, p. 9.

<sup>2</sup> Eco, Umberto. « Traduction et langue parfaite », dans *Dixièmes Assises de la traduction littéraire*, ActesSud/Atlas, 1994, Arles, p. 207.

<sup>3</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », dans *Difference in Translation*, Graham, J.F., éd., Cornell University Press, 1985, Ithaca et Londres, pp. 209-248.

tenterons de formuler des questions que tout un chacun est en droit de se poser sur la traduction et auxquelles il n'est généralement apporté aucune réponse précise.

## 1. De l'aberration du sujet

Dire que la traduction est un sujet très vaste serait de l'ordre du truisme. L'acte de traduire est pratiqué, sinon entre toutes les langues, du moins dans une large majorité de combinaisons de langues imaginables, « la langue "naturelle" étant la chose la moins partagée du monde »<sup>4</sup>. Sans commettre une erreur grotesque, on pourrait dire que la traduction a touché à tous les sujets de la connaissance humaine. Et ce, de toute éternité. Si l'origine exacte de la traduction n'est pas précisément documentée, si origine il y a, il est possible de déduire son existence historique lointaine au moyen d'un raisonnement logique élémentaire. Dès lors que les peuples ont parlé des langues différentes, les traducteurs et la traduction - qu'elle soit orale ou écrite - sont apparus, nécessaires qu'ils étaient à toute interaction humaine, marchande, diplomatique ou autres, entre peuples de langues différentes. Pourtant, après plusieurs millénaires de pratique quotidienne, on peut encore entendre dire, ou voir écrire, par des gens par ailleurs tout à fait sensés, que la traduction est théoriquement impossible :

« L'activité traduisante pose un problème théorique à la linguistique contemporaine : si l'on accepte les thèses courantes sur la structure des lexiques, des morphologies et des syntaxes, on aboutit à professer que la traduction est impossible. Mais les traducteurs existent, ils produisent, on se sert utilement de leurs productions. On pourrait presque dire que la traduction constitue le scandale de la linguistique contemporaine. »<sup>5</sup>

« Cette histoire [Babel] raconte, entre autres choses l'origine de la confusion des langues, la multiplicité irréductible des idiomes, la tâche nécessaire de la traduction, sa nécessité *comme* impossibilité. »<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Derrida, Jacques. « S'il y a lieu de traduire », dans *Du Droit à la philosophie*, Éditions Galilée, 1990, Paris, p. 285.

<sup>5</sup> Mounin, Georges. *Les problèmes théoriques de la traduction*, Éditions Gallimard, 1963, Paris, p. 8.

<sup>6</sup> Derrida, Jacques. *Des Tours de Babel*, *op. cit.*, p. 215.

On pourrait, naïvement peut-être, en conclure à une aberration. Mais il serait plus juste d'y voir l'expression d'un paradoxe à peine perceptible, dont les racines demeurent obscures mais remontent, en profondeur, à l'origine des concepts fondamentaux du mode de pensée humain.

Que des penseurs se soient penchés sur le sujet et puissent parler de l'impossibilité d'une pratique millénaire est pour le moins surprenant. Mais de quelle impossibilité s'agit-il ? De la traduction elle-même ? et encore faudrait-il pouvoir définir ce terme dans un contexte satisfaisant ou même prouver, de façon certaine et selon des critères suffisants, qu'un texte a été effectivement traduit. De l'obtention d'un texte « clone » dans une autre langue, comme le fait ironiquement Pierre Ménard, dans la même langue, avec son *Don Quichotte*<sup>7</sup> ? clone qui menacerait par ailleurs le caractère unique, quasi-sacré, de l'original ? De la transparence ? et de quelle transparence pourrait-il s'agir ? De satisfaire les attentes dont l'acte de traduire est l'objet ? Ne serait-il alors pas plus simple, dans un bon sens salutaire, d'admettre que ces attentes, telles quelles sont implicitement ou explicitement formulées, appartiennent au domaine de l'irréalisable ? Le caractère impossible de la traduction continue pourtant de tenir le bon sens en échec. Cette impossibilité doit donc être d'une certaine façon nécessaire. Son exploration systématique ne sera donc pas sans poser de sérieux problèmes.

De plus, et malgré l'omniprésence des traductions publiées ou enregistrées dans le monde moderne et dans pratiquement toutes les langues terrestres, tout se passe comme si la traduction était marquée du sceau de l'oubli, de l'invisibilité. Combien de fois n'entendons-nous pas dire, en français, « j'ai lu les oeuvres complètes de Tolstoï ou de Mishima », par exemple, ou bien « j'ai lu des passages de la Bible », ou même encore « le Christ a dit : Aimez-vous les uns les autres », « Aristote a écrit que ... », tout en sachant pertinemment que ces personnes ne parlent pas un mot de russe, de japonais, encore moins d'araméen et que le Christ et Aristote ne parlaient certainement pas français puisque la langue n'existait pas à l'époque. Ce genre de commentaires

---

<sup>7</sup> cf. Borges, Jorge Luis. « Pierre Ménard, auteur du *Quichotte* », dans *Fictions*, Éditions Gallimard, 1983, Paris.

est tellement courant que le fait de mentionner que ce ne sont pas les textes de Tolstoï, Mishima, d'Aristote ou de la Bible qui ont été lus mais des traductions, devient presque choquant. D'une manière générale, on lit des traductions sans jamais noter, remarquer, tenir compte du fait que ce sont des traductions. Le fait que ces textes soient des traductions est *oublié*, occulté. Pourquoi ?

Tout se passe comme si la traduction devait être une opération transparente, inexistante. Comme si Tolstoï, par exemple, pouvait lui-même avoir écrit le *même* texte en français et en russe. Comme si un texte pouvait passer la barrière des langues - tel un passe-muraille - sans perte, sans distorsion, sans interprétation quelconque, sans problème de contexte, de temporalité, de style, comme si un texte passait d'une langue à une autre sans devenir autre. Je ne parle pas ici de l'appartenance d'un texte traduit à une langue ou à une autre, mais de l'opération de traduction elle-même, qui, une fois le texte traduit, semble perdre son existence même. Par quel miracle, par quelle opération du Saint-Esprit un texte passe-t-il d'une langue dans une autre ? On pourrait en effet, naïvement, en conclure que la traduction relève du miracle ou de l'aberration. Que l'opération de traduction puisse être tenue pour invisible ou inexistante est aussi pour le moins surprenant. Comment tant de personnes sensées et cultivées peuvent-elles s'attendre, en toute bonne foi, à un miracle, voire à une aberration, de l'acte de traduire ? Il semble là encore que c'est la traduction elle-même qui se voile dans un paradoxe si profond qu'il est difficile d'en définir simplement les termes.

Comment se fait-il enfin, quand, un certain intérêt est porté aux traductions, que ce soit le plus souvent pour en faire une critique acerbe et sans pitié, comme si l'original ne pouvait être que contaminé, corrompu, trahi par la traduction ? Pourquoi un texte de départ, est-il très souvent considéré comme *sacré* en regard de sa traduction ? Non pas en théorie, où cette position est critiquée, mais en pratique. C'est en effet souvent dans ce cadre rédhibitoire que s'exerce le travail de révision des traductions, par certains relecteurs ou demandeurs de traduction, et de critique de la traduction, dans la presse notamment. Il semble extrêmement important de vérifier qu'il ne

manque rien de l'original dans la traduction, que la perte, s'il doit y avoir perte, soit la plus minime possible, que le reste de l'opération de traduction soit le plus petit possible. En quoi l'original est-il si *sacré* pour que sa traduction doive à ce point être soupesée, scrutée, voire critiquée ? Comment peut-on douter à ce point que la traduction ne puisse rendre compte de l'original ? Le remède n'est-il pas hors de proportion avec la contamination que semble représenter la traduction ? Qu'en est-il de ces polices d'assurance « erreurs et omissions », maintenant obligatoires pour les traducteurs ? Ne sont-elles pas dans la pratique une forme d'inquisition en regard de la sacralisation de l'original ?

Et que dire de l'invisibilité du traducteur, dont le nom, et donc le travail, n'est que rarement mentionné, si l'on considère l'ensemble de la production en traduction ? N'est-ce pas en soi une autre aberration ? D'autant plus que cette invisibilité a fait l'objet de nombreuses remarques et critiques par certains théoriciens, en particulier Douglas Robinson<sup>8</sup> et Lawrence Venuti :

« A fluent translation strategy produces the effect of transparency by foregrounding the conceptual signified and minimizing any disruptive play of signifiers, pursuing linear syntax, univocal meaning, current usage, linguistic consistency. At the same time, however, fluency results in an *effacement* of the multiple determinations and effects of translation. It aims to mask the translator's decisive rewriting of the foreign text in accordance with a strict regimen of self-erasure, utter invisibility, usually in the name of "fidelity", but always at the translator's expense : the production of a transparent discourse inevitably contributes to the cultural marginality and economic exploitation that translators suffer everywhere today. »<sup>9</sup>

Tout l'effort (considérable) mis en œuvre pour l'obtention de logiciels capables de traduire, de supplanter le traducteur humain, outre les considérations de temps, de coûts et de volumes de travail auquel cet effort se dit répondre, ne vise-t-il pas, ultimement, à anéantir toute visibilité d'un traducteur dont la présence, aussi infime soit-elle, car il n'a pas le droit de se dire, de vouloir se dire, n'en reste pas moins gênante, pour cette opération que doit être la traduction ?

---

<sup>8</sup> cf. Robinson, Douglas. *The Translator's Turn*, The Johns Hopkins University Press, 1991, Baltimore. En particulier le chapitre intitulé « The Somatics of Translation », pp. 3-64.

<sup>9</sup> Venuti, Lawrence. « Genealogies of Translation Theory : Schleiermacher », dans *TTR*, Volume 4, numéro 2, 1991, Montréal, p. 2.

Par ailleurs, les efforts de certains traducteurs à marquer leur présence restent relativement isolés, néanmoins, ils existent. Notamment, dans la traduction féministe anglo-canadienne, où cette volonté de présence est clairement exprimée :

« Suffice it to say as a brief introduction, that the feminist translator, following the lead of the feminist writers she translates, has given herself permission to make her work visible, discuss the creative process she is engaged in, collude with and challenge the writers she translates. »<sup>10</sup>

De nouveau, l'invisibilité du traducteur est un thème qui est pris en compte par les théories de la traduction, mais reste souvent un cas particulier dans la pratique. On pourrait ainsi se demander en quoi le traducteur fait-il tant d'ombre à un original et à sa traduction ?

Sans vouloir, dès à présent, soulever tous les problèmes que la traduction peut poser, nous tenions simplement à indiquer que ce sont des problèmes de taille, qu'ils n'apparaissent souvent que comme contradictions ou aberrations, et que, leurs racines étant profondes, leur exploration peut soulever et ébranler quelques croyances bien ancrées dans une culture donnée.

Or si ces questions sont abordées dans les théories de la traduction, ces dernières non seulement font souvent appel à des définitions peu rigoureuses, mais encore n'ont malheureusement que peu d'influence sur la pratique quotidienne de la traduction. Ainsi, d'une certaine façon et paradoxalement, non seulement la traduction semble-t-elle une activité tout à fait évidente dans les conversations générales, mais elle le reste quelquefois aussi pour une théorie approximative. Faisant écho à ce préjugé implicite selon lequel la traduction *va de soi*, citons la lecture critique que Derrida fait de la distinction établie par Jakobson<sup>11</sup> autour du concept de traduction, à savoir la traduction intralinguale ou reformulation, la traduction interlinguale ou la traduction *proprement dite* et la traduction intersémiotique ou transmutation :

---

<sup>10</sup> Von Flotow, Louise. « Feminist Translation : Contexts, Practices and Theories », dans *TTR*, volume 4, numéro 2, Montréal, 1991, p. 74.

<sup>11</sup> Jakobson, Roman. « Aspects linguistiques de la traduction », dans *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, 1963, Paris, p. 79.

« La première il [Jakobson] la traduit si on peut dire par un autre mot : traduction *intra*linguale 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-babelien, 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 l'expérience, tout le monde est sensé 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. S'il y a une transparence que Babel n'aurait pas entamée, c'est bien cela, l'expérience de la multiplicité des langues et le sens « proprement dit » du mot « traduction ». Par rapport à ce mot, quand il s'agit de traduction « proprement dite », les autres usages du mot « traduction » seraient en situation de traduction intralinguale et inadéquate, comme des métaphores, en somme, des tours ou tournures de la traduction au sens propre. Il y aurait donc une traduction au sens propre et une traduction au sens figuré. Et pour traduire l'une dans l'autre, à l'intérieur de la même langue ou d'une langue à l'autre, au sens figuré ou au sens propre, on s'engagerait dans des voies qui révéleraient vite ce que cette tripartition rassurante peut avoir de problématique. »<sup>12</sup>

Si l'acte de traduire soulève déjà ici des problèmes sérieux, toute tentative de théorisation devra s'entourer d'un certain nombre de précautions. « On ne devrait jamais passer sous silence la question de la langue dans laquelle se pose la question de la langue et se traduit un discours sur la traduction. »<sup>13</sup> La langue française, puisque c'est la langue de ce texte, n'est pas sans une histoire chargée en ce qui concerne son imposition en France et dans d'autres pays francophones, en grande partie par la colonisation. Elle n'est pas non plus exempte d'une certaine politique de la langue, que ce soit en France, au Québec ou ailleurs. La culture qu'elle véhicule a absorbé certaines influences et en a rejeté d'autres, selon un choix qu'il serait difficile de rapidement justifier. Il ne s'agit pas ici d'analyser le potentiel de la langue française, mais d'indiquer que tout discours sur la traduction dans une langue n'échappe pas à un cadre historique ou politique et peut se définir par le « possible d'une époque » pour reprendre la formulation de Meschonnic : « La notion de traduction est une notion historique. La traduction comme pratique idéologique courante (non théorisée, philologisée, esthétisée), qu'on a appelée traduction-introduction, ou traduction-traduction ou traduction non-texte, selon les aspects contextuels à souligner, par opposé à la

---

<sup>12</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, pp.217-218.

<sup>13</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 210.

traduction-texte se définit par le possible d'une époque. Le possible d'une époque est la somme de ses idées reçues ». <sup>14</sup> Le discours sur la traduction ne peut sans doute pas sortir de la somme des idées reçues d'une époque ni, sans doute, du cadre de l'acceptable pour cette langue donnée, qu'il soit politique, juridique, académique, philosophique, théorique, pratique ou autre.

Utiliser une langue donnée pour entamer ou poursuivre un discours sur la traduction pose également le problème du métalangage ou de la possibilité d'une forme quelconque d'objectivité. Est-il véritablement possible d'utiliser une langue, prise dans un contexte historique (politico-juridique) donné, de se détacher de ce contexte pour tenter de théoriser une opération fort problématique - notamment la traduction - qui ne se produit pas dans une langue (cette langue) mais entre cette langue et une autre ? Cette question en comporte en fait deux. Tout d'abord, peut-on, en utilisant une langue, construire sur cette langue un discours objectif quelconque ? La seconde, peut-on prétendre pouvoir théoriser ou même tenter de théoriser - en une langue - une opération qui s'effectue entre deux langues, au moins ?

Il n'y a sans doute pas de réponse à la deuxième question, mais on peut dès à présent citer la mise en garde que donne Derrida : « Cet exemple singulier [la performance babelienne], à la fois archétypique et allégorique, pourrait introduire à tous les problèmes dits théoriques de la traduction. Mais aucune théorisation, dès lors qu'elle se produit dans une langue, ne pourra dominer la performance babelienne. » <sup>15</sup>

## **2. Pourquoi Jacques Derrida ?**

Tout d'abord parce qu'il est un des rares philosophes contemporains à introduire la traduction dans ses œuvres, de façon *accessoire* certes car ce n'est pas le propos de son projet philosophique à proprement parler, mais le sujet de la traduction n'en est pas moins disséminé et

---

<sup>14</sup> Meschonnic, Henri. *Pour la Poétique II, Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*, Gallimard, 1970, Paris, p. 321.

<sup>15</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 219.

récurrent dans l'ensemble de ses écrits, et peut même sembler influencer sur sa façon de penser, comme le souligne Alexis Nous : « La traduction est un thème qui figure dans un grand nombre des écrits de Derrida au point qu'elle apparaît un objet paradigmatique dans l'exercice de sa pensée et pourrait passer comme emblématique de son entreprise. »<sup>16</sup>

Cependant, en tant que philosophe, il n'aborde pas le problème de la traduction comme le ferait un traductologue. Même s'il a fait lui-même l'expérience de la traduction, notamment celle de *L'Origine de la géométrie* de Husserl<sup>17</sup>, pour laquelle il a obtenu le prix Jean-Cavaillès, son intérêt pour la traduction semble être née plus en rapport avec les idées de Husserl sur les conditions de possibilité d'une science, qu'en rapport avec les problèmes pratiques ou théoriques que pouvaient poser une telle traduction. Intérêt qui se poursuit ensuite dans la déconstruction qu'il fait de l'écriture et du signe. Derrida n'a pas cherché à théoriser des aspects de la traduction qui pourraient déboucher sur une pratique, un modèle pratique ou la solution d'un problème de traduction précis, mais plutôt à voir la place que pourraient, ou devraient, occuper la traductibilité et la traduction dans le contexte de la philosophie.

À cet égard, sa critique du signe, par exemple, ne constitue pas une critique à proprement parler du travail des sémiologues et sémioticiens contemporains, ni des résultats qu'ils ont pu apporter à ce domaine de recherche, ni même, d'ailleurs, à celui de la traduction. Sa critique se concentre sur les prémisses implicites sur lesquelles sont fondées les idées présentées dans *Cours de linguistique générale*<sup>18</sup> et plus précisément sur l'aspect implicite de certaines de ces prémisses. Il critique plus les implicites saussuriens, que les idées de Saussure, il s'en est d'ailleurs expliqué :

« Si nous avons choisi de démontrer la nécessité de cette "déconstruction" en privilégiant les références saussuriennes, ce n'est pas seulement parce que Saussure

---

<sup>16</sup> Nous, Alexis. « Texte et Traduction : du sacré chez Derrida », dans *Religiologiques*, 1992, Montréal, p.77.

<sup>17</sup> Husserl, Edmund. *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, P.U.F., 1962, Paris.

<sup>18</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, Payot, 1981, Paris.

domine encore la linguistique et la sémiologie contemporaines ; c'est parce qu'il nous paraît aussi se tenir aux limites : à la fois dans la métaphysique qu'il faut déconstruire et au-delà du concept de signe (signifiant/signifié) dont il se sert encore. Mais avec quels scrupules, quelles hésitations interminables, notamment quand il s'agit de la différence entre les deux "faces" du signe et de l'"arbitraire", on s'en rend mieux compte à lire R. Godel, *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale*, 1957, p. 190 sq. Notons-le au passage : il n'est pas exclu que la littéralité du *Cours*, à laquelle nous avons bien dû nous référer, paraisse un jour fort suspecte, à la lumière des inédits dont on prépare actuellement la publication. Nous pensons en particulier aux *Anagrammes*. Jusqu'à quel point Saussure est-il responsable du *Cours* tel qu'il a été rédigé et donné à lire après sa mort ? La question n'est pas neuve. Faut-il préciser que, *ici du moins*, nous ne pouvons lui accorder aucune pertinence ? Sauf à se méprendre profondément sur la nature de notre projet, on aura perçu que, nous souciant fort peu de la pensée *même* de Ferdinand de Saussure *lui-même*, nous nous sommes intéressés à un *texte* dont la littéralité a joué le rôle que l'on sait depuis 1915, fonctionnant dans un système de lectures, d'influences, de méconnaissances, d'emprunts, de réfutations, etc. Ce que l'on a pu y lire - et aussi bien ce que l'on n'a pu y lire - sous le titre de *Cours de linguistique générale* nous importait à l'exclusion de toute intention cachée et "véritable" de Ferdinand de Saussure. Si l'on découvrait que ce texte en a occulté un autre - et l'on aura jamais affaire qu'à des textes -, et l'a occulté dans un sens déterminé, la lecture que nous venons de proposer n'en serait pas, du moins par cette seule raison, infirmée. Bien au contraire. Cette situation a d'ailleurs été prévue par les éditeurs du *Cours*, tout à la fin de leur première *Préface*. »<sup>19</sup>

Sans doute Derrida pose-t-il un certain nombre de questions pratiques touchant directement à la traduction : « comment traduire un texte écrit dans plusieurs langues à la fois ? Et si l'on traduit par plusieurs langues à la fois, appellera-t-on cela traduire ? »<sup>20</sup> Comment fonctionne un nom propre par rapport à la traduction ? Appartient-il à la langue ? « Comment traduiriez-vous une signature ? »<sup>21</sup> Mais il demeure l'un des rares philosophes à accepter l'extrême complexité du sujet, à s'entourer d'un certain nombre de précautions théoriques, à accepter la traduction comme une pragmatique aporétique, à relever les non-dits et les *cela-va-de-soi* qui semblent truffer la problématique de la traduction.

Cependant, et c'est ce qui nous a semblé important, son travail de lecture critique touche à la traduction telle qu'on tente de la théoriser de nos jours, à savoir, entre autres, aux notions de signe, de traductibilité et de contexte. Certaines de ses critiques et ses propositions nous ont paru

---

<sup>19</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, Paris, p. 107.

<sup>20</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 215.

<sup>21</sup> cf. Derrida, Jacques, « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 248.

utiles dans le cadre de l'effort actuel de théorisation de la traduction, en particulier parce qu'il est rare de voir un philosophe considérer que la place de la traduction et de la traductibilité est fondamentale en philosophie. Certaines de ses propositions permettent de recadrer l'approche théorique de la traduction à l'intérieur de la métaphysique à laquelle elle est intimement liée. D'autres redéfinissent de façon critique certaines théorisations déjà existantes, sur le problème du contexte notamment. D'autres encore semblent attaquer de front les paradoxes qui se greffent au problème de la traduction. Dans tous les cas, Derrida s'entoure d'un certain nombre de précautions et de recommandations qu'il serait utile de ne pas oublier. Notamment en ce qui concerne une certaine objectivité à laquelle on s'attend dans le cadre d'une théorie.

« Ce qu'on appelle l'« objectivité », par exemple scientifique (à laquelle je crois fermement dans une situation donnée) ne s'impose qu'à l'intérieur d'un contexte extrêmement large, ancien, puissamment installé, stabilisé ou enraciné dans un réseau de conventions (par exemple celle de la langue) qui reste néanmoins en contexte. Et l'émergence de la valeur d'objectivité (et donc de tant d'autres) appartient aussi à un contexte. On peut appeler « contexte » toute l'« histoire-réelle-du-monde », si vous voulez, dans laquelle cette valeur d'objectivité, et plus largement encore celle de vérité, ont pris un sens et se sont imposées. Cela ne les discrédite en rien. Au nom de quoi, de quelle autre « vérité », d'ailleurs les discréditerait-on? Une des définitions de ce qu'on appelle la déconstruction, ce serait la prise en compte de ce contexte sans bord, l'attention la plus vive et la plus large possible au contexte et donc un mouvement incessant de recontextualisation. La phrase qui, pour certains, est devenue une sorte de slogan en général si mal compris de la déconstruction (« Il n'y a pas de hors texte »<sup>22</sup>) ne signifie rien d'autre : il n'y a pas de hors contexte. »<sup>23</sup>

Étant donné le volume de l'œuvre de Derrida, cet exposé ne pourra être que schématique. Par ailleurs, ses textes sont très souvent mêlés aux textes qu'il critique, ou inversement les textes critiqués sont marqués par la voix de Derrida et il est difficile de les en dissocier complètement, et de leur donner des effets de théorisation. Ses textes se font pratiquement tous écho, l'un se référant à l'autre pour plus de détails, pour une critique plus poussée ou pour nuancer la pensée, et l'ensemble constitue, dès *De la Grammatologie*, un hypertexte avant la lettre.

---

<sup>22</sup> c.f. Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, Paris, p. 227.

<sup>23</sup> Derrida, Jacques. *Limited Inc...*, Éditions Galilée, 1990, Paris, pp. 251-252.

Dans la mesure du possible, nous nous référons à ses textes théoriques en relation à des transcriptions de conférence qui reformulent les mêmes idées de façon plus succinctes et peut-être plus compréhensibles (tels que : *De la Grammatologie* et *Positions* d'une part, *Des Tours de Babel* et *L'Oreille de l'autre* d'autre part). Nous faisons largement usage de citations dans cet essai, mais les idées de Derrida ayant fait l'objet de plusieurs critiques incompréhensibles en regard de ses écrits<sup>24</sup>, il nous a semblé plus prudent, lorsqu'une idée particulière et différente était présentée de nous référer directement au texte de l'auteur.

Peut-être serait-il important, dès l'introduction, de dire un mot de la méthode critique de Derrida, appelée également déconstruction. Il nous a semblé ici préférable, une fois encore, de laisser parler l'auteur :

« Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant d'une certaine manière, car on n'habite toujours et plus encore quand on ne s'en doute pas. Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail. C'est ce que ne manque pas de signaler avec empressement celui qui a commencé le même travail en un autre lieu de la même habitation. Aucun exercice n'est plus répandu aujourd'hui et l'on devrait pouvoir en formaliser les règles. »<sup>25</sup>

« Elle [l'écriture déconstructive] doit inévitablement se partager des deux côtés d'une limite et continuer (jusqu'à un certain point) de respecter les règles de cela même qu'elle déconstruit ou dont elle expose la déconstructibilité. Dès lors elle fait toujours ce double geste, apparemment contradictoire, qui consiste à accepter (dans certaines limites) c'est-à-dire à ne jamais accepter totalement, la donnée d'un contexte, sa fermeture et sa fermeté. Mais sans cette tension ou sans cette contradiction apparente, ferait-on jamais rien ? Changerait-on jamais rien ? »<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Cf. Pym, Anthony. « Doubts about Deconstruction as a General Theory of Translation », in *TradTerm*, Vol. 2, 1995, São Paolo, p.11-18. Également diffusé électroniquement sur le forum Lantra-L. Cf. également. Charles, Sébastien et Compte-Sponville, André. « André Compte-Sponville ou l'art de l'entre-deux », *Horizons philosophiques*, vol. 8, numéro 2, 1998, pp.19-20.

<sup>25</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., p. 39.

<sup>26</sup> Derrida, Jacques. *Limited Inc...*, op. cit., p. 281.

Des mots tels que « subversion » ou « accepter » sans « ne jamais accepter totalement » sont à l'origine des critiques traitant la déconstruction de « n'importe quoi », de jeu de langue qui permettrait de dire tout et rien ou de ne pas prendre véritablement position. Or, la déconstruction a permis de soulever un certain nombre de détails dans les textes, qui sont moins souvent relevés, de repérer la hiérarchie d'oppositions et de la renverser, de recontextualiser des idées et ainsi de faire apparaître des éléments enfouis ou oubliés dans le premier contexte. Par son travail à l'intérieur du système, l'auteur ne peut se placer hors du système critiqué et fait ainsi partie de son contexte, il peut alors, par « subversion » faire apparaître et faire sentir des tensions que l'habitude de lecture ou d'écriture avait planifiées. Ou, comme le dit Christopher Norris :

« ... deconstruction is the vigilant seeking-out of those "aporias", blindspots or moments of self-contradiction where a text involuntarily betrays the tension between rhetoric and logic, between what it manifestly *means to say* and what it is nonetheless *constrained to mean*. »<sup>27</sup>

C'est cette forme de critique qu'on verra à l'œuvre dans les chapitres présentés.

Il ne s'est pas agi pour nous ici de répertorier, dans les écrits de Derrida, sous forme d'index, toutes les instances du mot « traduction » dans son œuvre. Nous avons, au contraire sélectionné et isolé certains thèmes et textes qui nous ont paru susceptibles d'avoir un impact concret sur la façon de penser la traduction, sur le cadre dans lequel elle s'inscrit et les limites auxquelles elle se heurte. Et si son approche ne permet pas une théorisation rigoureuse et monolithique de la traduction, elle laisse entrevoir les raisons de certains problèmes, les motifs de certains non-dits, et parfois des *a priori* autres que ceux qui sont généralement répertoriés et acceptés.

Nous allons donc développer ici trois aspects du travail de Derrida. Le premier chapitre traitera du signe et de sa déconstruction, le deuxième de la notion de traductibilité et des divers

---

<sup>27</sup> Norris, Christopher. *Derrida*, Harvard University Press, 1987, Cambridge, p.19.

contrats, implicites ou explicites qui régissent la traduction dans ses théories et dans sa pratique, et dans un troisième chapitre, nous examinerons le rôle du contexte, son influence sur la théorie ainsi que certaines modalités de son fonctionnement.

« ... Le signe est toujours le signe de la chute. L'absence a toujours rapport à l'éloignement de Dieu. »<sup>1</sup>

## CHAPITRE 1

### LE SIGNE

#### 1. Introduction

Le nom de Derrida s'est retrouvé associé au terme de déconstruction - du signe, au départ, pour n'en nommer qu'une - qu'il a introduit dès 1967 dans un ouvrage intitulé *De la Grammatologie*. Son objectif, entre autres, n'était pas de présenter une nouvelle théorie du signe, mais d'effectuer une lecture approfondie et critique de certains aspects particuliers et généraux des théories du signe développées par les sémiologues - ainsi que par ceux qui avant eux, philosophes ou autres, avaient théorisé le langage - et, en particulier, par Ferdinand de Saussure, afin d'en faire ressortir certains aspects problématiques, de jeter un éclairage particulier sur la façon dont les idées s'enchaînent et surtout sur les non-dits, les *a priori*, qu'une telle lecture déconstructive dégage.

Sa démarche comporte deux intérêts essentiels : d'une part, la particularité de sa méthode, connue, peut-être à tort, sous le nom de déconstruction, qui est une lecture critique rigoureuse, restant à l'intérieur du système critiqué, mais qui en dévoile les oppositions, les tensions et la hiérarchie et, d'autre part, sa perspective globale sur le signe, révélant la façon dont celui-ci s'inscrit dans toute la métaphysique, de Platon et Aristote jusqu'à nos jours, et qui reste originale dans un monde où le signe fait plus l'objet de critiques analytiques et fragmentées qui, si elles en détaillent certains aspects, passent sous silence son histoire et ses non-dits.

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, Paris, p. 401.

Sa méthode est essentiellement une lecture critique de certains textes, doublée d'une écriture, qui fait ressortir de ces textes les *a priori* synthétiques qui, après critique, doivent être dissociés, ou inversement, des idées à première vue séparées et qu'on ne peut innocemment dissocier.<sup>2</sup> Il essaie, cependant, de maintenir une vision globale et ouverte de la problématique qui permet de préserver dans le développement de la pensée certains aspects tant diachroniques et synchroniques, qu'historiques et critiques. C'est cette méthode qu'il emploie dans une déconstruction du signe qui englobe l'histoire de la parole et de l'écriture.

En quoi la théorie du signe, ou plutôt la déconstruction qu'en fait Derrida, touche-t-elle à la traduction ou à la théorie de la traduction ? Comme nous allons essayer de le montrer, la traduction se trouve à la charnière même de l'idée de signe qui a dominé l'histoire occidentale au moins depuis Aristote et Platon jusqu'à nos jours. On la trouve reliée et, en particulier, dans le cas du signifié, à celle du Logos et de l'Idée, à l'idée de pureté sans matérialité. Pour pouvoir accepter le concept de traduction, l'idée de la possibilité de la traduction, il faut vouloir croire qu'un mot, dans une langue, se référerait à un concept existant hors de cette langue et que ce concept pourrait être exprimé également dans un mot d'une autre langue. En d'autres termes, la traduction aurait du mal à s'expliquer, à se justifier, sans recourir au couple signifiant-signifié, ou à l'incontournable triade signifiant (départ) - signifié - signifiant (arrivée).

Nous avons vu dans l'introduction, qu'autour du terme traduction tourne déjà un halo d'implicite, d'*a priori* et de « cela va de soi » qui rendent une analyse rigoureuse, réellement critique, difficile. C'est plus particulièrement le cas de la définition du terme de traduction. Si la définition d'Antoine Berman, dans *La Traduction comme épreuve de l'étranger*<sup>3</sup> reste catégorique : « Toute traduction est, et doit être, traduction du sens »<sup>4</sup>, elle ne fait que reprendre l'opinion générale, et rassurer plutôt qu'expliquer. Toutes les tentatives de définition de la

---

<sup>2</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>3</sup> Berman, Antoine. « La Traduction comme épreuve de l'étranger » dans *Texte - Revue de critique et de théorie littéraire*, Volume 4, 1985, pp. 67-82.

traduction se concentrent autour de la notion de sens, de son passage d'une langue à une autre, et cette formulation est souvent reprise en pratique dans les descriptions du travail du traducteur. En effet la définition du sens, toujours liée à celle de « signe intelligible », (en particulier celle du *Petit Robert* : « Sens : idée ou ensemble d'idées intelligible que représente un signe ou un ensemble de signes »<sup>5</sup>) nous amène directement aux théories du signe.

Si la traduction est traduction du sens, s'il semble normal de faire passer le sens d'une langue à une autre, il en découle que la notion de sens doit se trouver située hors de la multiplicité des langues, doit être universelle, et a la possibilité de se réincarner, en quelque sorte, dans toutes et chacune des langues. Fondamentalement la pratique de la traduction est basée implicitement sur cette prémisse : le sens est une notion universelle, indépendante de toute langue naturelle proprement dite. Il est dès lors regrettable que les théories de la traduction ne fassent pas mention de cette prémisse implicite, car elle reste éminemment problématique et définit des limites qui sont rarement explicitées.

« Quel est donc le critère pour établir si une traduction, qu'elle soit orientée à la source ou à la destination, nous restitue le sens de l'original ? Cette question, formulée ainsi présuppose une arrière-pensée théorique - à savoir qu'il y a un Sens qui vit au-dessus de l'œuvre. Mais si ce Sens existe, - et le traducteur est obligé de le supposer -, il devrait être exprimable dans une troisième langue qui représente le paramètre dont s'inspirent, avec lequel se mesure tant la langue d'origine que celle de destination. Cette troisième langue devrait être une sorte de langue parfaite, une langue qui n'existe nulle part et voltige partout, une langue qui est peut-être parlée entre Dieu et les anges, ou a été parlée pour un très court laps de temps entre Dieu et Adam au paradis terrestre. »<sup>6</sup>

En quoi les notions d'universalité du sens et de validité d'un couple signifiant/signifié sont-elles essentielles pour la traduction ? « Pour la bonne raison qu'aucune traduction - telle qu'on l'entend de nos jours - ne serait possible sans elle. »<sup>7</sup> La notion de traduction est intimement liée à celle de

---

<sup>4</sup> Remarque significative chez Berman, qui, par ailleurs, s'attache davantage à traduire la lettre.

<sup>5</sup> *Le Petit Robert*, « sens », III, p. 2072.

<sup>6</sup> Eco, Umberto. « Traduction et langue parfaite », *Dixièmes assises de la traduction littéraire*, Actes Sud/Atlas, Arles, 1993, pp. 191-207.

<sup>7</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et Grammatologie », dans *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 31.

sens et de vérité et à leur caractère universel. Or, inversement et paradoxalement, la notion de sens et de vérité est intimement liée à celle de traductibilité :

« Que dit un philosophe quand il est philosophe? Il dit : ce qui compte, c'est la vérité ou c'est le sens, et le sens est avant tout au-delà de la langue, par conséquent il est traductible. Ce qui commande, c'est le sens et par conséquent, on doit pouvoir fixer l'univocité du sens ou en tout cas la plurivocité doit être maîtrisable, et si cette plurivocité est maîtrisable, la traduction comme transport d'un contenu sémantique dans une autre forme signifiante, dans une autre langue, est possible. Il n'y a de philosophie que si la traduction en ce sens-là est possible, donc la thèse de la philosophie, c'est la traductibilité, la traductibilité en ce sens courant, transport d'un sens, d'une valeur de vérité, d'une langue dans une autre, sans dommage essentiel. »<sup>8</sup>

Ainsi la traductibilité, ou la possibilité a priori de la traduction, est intimement liée à la notion d'univocité du sens, et, s'il n'y a pas d'univocité, la maîtrise de l'équivocité ou de la plurivocité du sens devient alors essentielle. Quant à la notion du couple signifiant-signifié fondamentale à celle de signe, elle est centrale à la possibilité même de la traduction :

« Dans les limites où elle est possible, où du moins elle *paraît* possible, la traduction pratique la différence entre signifié et signifiant. ... [...]. Que cette opposition ou cette différence [entre signifié et signifiant] ne puisse être radicale et absolue, cela ne l'empêche pas de fonctionner et même d'être indispensable dans certaines limites - de très larges limites. Par exemple, aucune traduction ne serait possible sans elle. »<sup>9</sup>

C'est dans cette optique que toute critique de la notion philosophique de traductibilité, en tant que possibilité a priori de la traduction, ainsi que toute critique du signe (et du couple signifiant-signifié) touchent directement la traduction, dans ses théories et le contexte de sa pratique, et tout particulièrement, la critique que Derrida fait du signe a une incidence sur la traduction et la façon dont elle est pensée. Cependant si Derrida se permet de critiquer le caractère absolu du couple signifiant-signifié, il reconnaît toujours que la limite de cette critique est maintenue par l'existence même de la traduction : il est en effet impossible de se passer du signifiant, et supprimer le signifié reviendrait à rendre toute traduction impossible. La traduction se trouve ainsi à la charnière de ces deux notions et ne fonctionne, en principe, que dans la différence entre signifiant et signifié. Toute

---

<sup>8</sup> Derrida, Jacques. *L'Oreille de l'autre*, vlb éditeur, 1982, Montréal, p.159.

la critique de Derrida tourne autour des mouvements - équivalence, opposition, hiérarchie - entre les notions de signifiant et de signifié.

Examinons donc cette critique. Les notions de signifié et signifiant sont tellement interdépendantes que les divisions de l'analyse que nous présentons ci-dessous sont nécessairement artificielles : il est difficile de décider, entre les relations signifié-signifiant, signifié-signifié transcendantal et signifiant-signifiant, laquelle précède l'autre. Nous commencerons ainsi par le couple signifiant-signifié, en dégageant le mouvement de hiérarchisation qui l'habite, mouvement qui mène à la notion de signifié transcendantal, puis, en tentant de renverser le mouvement, nous arriverons à la dynamique interne du couple signifiant-signifiant.

## 2. La relation signifiant-signifié

Le couple signifiant-signifié dont Saussure a tenté de faire « les deux faces d'une même feuille de papier »<sup>10</sup> est en fait, depuis l'Antiquité, inscrit dans une hiérarchisation qui donne toujours implicitement le signifié comme intérieur et premier, et le signifiant comme extérieur et secondaire. Ce mouvement hiérarchique permet, entre autres, de penser le signifié comme existant hors d'un système particulier de signifiants (hors d'une langue naturelle quelconque). Si l'on admet une telle hypothèse, on peut poursuivre ce mouvement hiérarchique jusqu'à l'existence d'un signifié transcendantal, qui représenterait la notion de divinité, de conscience, de for intérieur, de voix intérieure, de voix divine. En résumé de signifié absolu qui aurait « le même lieu et le même temps de naissance que la divinité ».<sup>11</sup> Un corollaire de cette hiérarchisation est que, par rapport à un signifié transcendantal, le signifié « ordinaire » fonctionne déjà toujours comme signifiant.

---

<sup>9</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 31.

<sup>10</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, Payot, 1981, Paris, p. 157.

<sup>11</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 25.

Dans sa déconstruction du signe, Derrida fait souvent référence à Saussure, le père de la sémiologie. Il va sans dire que la critique que Derrida fait du signe ne s'arrête pas à Saussure, ni ne commence immédiatement avec lui. Mais pourquoi Saussure ?

« Mais, si j'ai insisté sur Saussure, c'est non seulement parce que ceux-là mêmes qui le critiquent le reconnaissent comme l'instituteur de la sémiologie générale et lui empruntent la plupart de leurs concepts ; mais surtout parce qu'on ne peut critiquer seulement l'usage « psychologiste » du concept de signe ; le psychologisme n'est pas le mauvais usage d'un bon concept, il est inscrit et prescrit dans le concept de signe lui-même, de la manière équivoque dont je parlais en commençant. Pesant sur le modèle du signe, cette équivoque marque donc le projet « sémiologique » lui-même avec la totalité organique de tous ces concepts, en particulier celui de *communication*, qui en effet implique la *transmission chargée de faire passer, d'un sujet à l'autre, l'identité d'un objet signifié, d'un sens ou d'un concept en droit séparables du processus de passage et de l'opération signifiante.* »<sup>12</sup>

**a) Choisir de conserver les termes signifiant/signifié et signe c'est reprendre toutes leurs implications métaphysiques**

Saussure a ainsi tenté de renouveler le concept de signe, en en faisant une entité psychique à deux faces constituée d'un concept et d'une image acoustique inséparables : un signifié ne peut exister sans signifiant, ils sont « les deux faces d'une même feuille de papier ». <sup>13</sup> Il a cependant décidé de « conserver le mot *signe* pour désigner le total, et de remplacer *concept* et *image acoustique* respectivement par *signifié* et *signifiant* »<sup>14</sup> et s'est résolu à se contenter du mot *signe* parce que « nous ne savons pas par quoi le remplacer, la langue usuelle n'en suggérant aucun autre ». <sup>15</sup> Et même s'il a souhaité éviter le rapprochement de cette entité à deux faces, qu'il juge peu satisfaisant, avec l'unité de la personne humaine, composée du corps et de l'âme, Saussure en reprenant la langue usuelle, n'en a pas moins repris toutes ses présuppositions. Parmi ces présuppositions, on pourra reconnaître la primauté de la voix, d'un signifiant vocal qui semble s'effacer « pour laisser le concept se présenter lui-même »<sup>16</sup>, pour laisser la voix divine se disséminer dans les signifiants, par cet amalgame qui a été fait par la pensée judéo-hellénique, c'est-

---

<sup>12</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 34.

<sup>13</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>14</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>15</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 100.

à-dire chrétienne, entre Dieu et le Logos. Parmi ces présuppositions, on retrouve également une pensée pure qui peut s'extraire hors du mot, tout comme l'âme pure tend à se libérer du corps, cette même unité du corps et de l'âme que Saussure jugeait justement peu satisfaisante.

En d'autres termes, Saussure - et ceux qui, après lui, ont repris sa conception du signe - a tenté d'établir une nouvelle définition du terme « signe » et de ses parties, de proposer une approche plus scientifique, de renouveler une théorisation qui utilise cependant la même terminologie que les théories du signe déjà établies depuis l'Antiquité. Étant donné qu'il est toujours difficile d'extraire ces mots et les concepts qui leur correspondent du contexte général dans lequel ils baignent et ont baigné depuis Aristote et Platon, cette nouvelle donne perd non seulement une partie de son originalité, mais encore ne peut constituer une rupture avec le système déjà établi. Malgré les efforts de Saussure et les précautions qu'il a prises, la vérité scientifique de ses recherches et de celles des autres linguistes/sémiologues après lui, qui reprennent la distinction signifiant/signifié, est remise en cause dans la mesure où elle s'inscrit dans le cadre de la métaphysique et se nourrit de son contexte. Mais, laissons parler Derrida :

« La différence entre signifié et signifiant appartient de manière profonde et implicite à la totalité de la grande époque couverte par l'histoire de la métaphysique, de manière plus explicite et plus systématiquement articulée à l'époque plus étroite du créationnisme et de l'infinitisme chrétiens lorsqu'ils s'approprient les ressources de la conceptualité grecque. Cette appartenance est essentielle et irréductible : on ne peut pas retenir la commodité ou la « vérité scientifique » de l'opposition stoïcienne, puis médiévale entre *signans* et *signatum* sans amener aussi à soi toutes ses racines métaphysico-théologiques. A ces racines, n'adhèrent pas seulement - c'est déjà beaucoup - la distinction entre le sensible et l'intelligible, avec tout ce qu'elle commande, à savoir la métaphysique dans sa totalité. Et cette distinction est en général acceptée comme allant de soi par les linguistes et les sémiologues les plus vigilants, par ceux-là mêmes qui pensent que la scientificité de leur travail commence où finit la métaphysique. Ainsi par exemple :

' La pensée structuraliste moderne l'a clairement établi : le langage est un système de signes, la linguistique est partie intégrante de la science des signes, la *sémiotique* (ou, dans les termes de Saussure, la *sémiologie*). La définition médiévale - *aliquid stat pro aliquo* - que notre époque a ressuscitée, s'est montrée toujours valable et féconde. C'est ainsi que la marque constitutive de tout signe en général, du signe linguistique en particulier, réside dans son caractère double :

---

<sup>16</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 33.

chaque unité linguistique est bipartite et comporte deux aspects ; l'un sensible et l'autre intelligible - d'une part le *signans* (le *signifiant* de Saussure), d'autre part le *signatum* (le *signifié*). Ces deux éléments constitutifs du signe linguistique (et du signe en général) se supposent et s'appellent nécessairement l'un l'autre.' ».<sup>17</sup>  
18

Ainsi, la pensée structuraliste moderne, - c'est-à-dire, celle de Saussure et de ceux qui ont repris ses idées - du moins en ce qui concerne le signe, ne forme pas une nouvelle vérité scientifique et ne constitue pas une approche scientifique, car elle ne fait que reprendre de manière implicite la hiérarchie signifiant/signifié déjà à l'œuvre dans la métaphysique. Saussure, en particulier, reprend à son compte la distinction parole orale/écrite où l'écrit est extérieur et secondaire à l'oral. Nous allons voir ce qu'implique une telle position.

### **b) La distinction signifié/signifiant privilégie la *phonè* et du même coup renvoie l'écriture en position de représentation de la parole**

Malgré sa tentative de distinguer le signifiant de la substance phonique - « le signifiant linguistique, dans son essence n'est aucunement phonique »<sup>19</sup> -, Saussure n'en a pas moins privilégié la langue parlée, dans le sens de « tout ce qui lie le signe à la *phonè* »<sup>20</sup> et n'en a pas moins relégué l'écriture au second plan, en la qualifiant d'extérieure au système interne de la langue.<sup>21</sup> Ce choix, qu'il fait en tant que linguiste, coïncide avec la tradition métaphysique.

Ainsi le premier indice de cet héritage implicite est apparent lorsque Saussure parle d'écriture. Un signifiant linguistique, dit-il, n'est aucunement phonique, mais dans le même geste, il privilégie dans ses recherches le corpus oral et rejette l'écriture comme étant une malencontreuse dérive en quelque sorte, dans le cadre de son approche systématique. La distinction signifiant-signifié s'applique parfaitement à la parole parlée, mais la parole écrite revient à être le signifiant écrit du

---

<sup>17</sup> Jakobson, Roman. *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris, 1963, p. 62 (cité par Jacques Derrida dans *De la Grammatologie* p. 24).

<sup>18</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., p. 24.

<sup>19</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 98.

<sup>20</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », op. cit., p. 31.

<sup>21</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p.44.

signifiant parlé [mais non phonétique] du signifié. Ce mouvement d'extériorisation est l'indice d'une chute et donc d'une hiérarchisation :

« Saussure reprend la définition traditionnelle de l'écriture qui déjà chez Aristote et Platon se rétrécissait autour du modèle de l'écriture phonétique et du langage de mots. Rappelons la définition aristotélicienne : « Les sons émis par la voix sont des symboles et des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mot émis par la voix. » (Aristote, *De l'interprétation* 1, 16 a, 3) Saussure : « Langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts ; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier. » » (Saussure, *Cours de linguistique générale*) .... « [L'écriture est donc] Dérivée parce que représentative : signifiant du signifiant premier, représentation de la voix présente à soi, de la signification immédiate, naturelle, directe du sens. »<sup>22</sup>

Saussure ne s'en tient pas à cette représentation, il insiste sur l'extériorité de l'écriture et la condamne en parlant même de tyrannie de la lettre, du fait que l'écriture usurpe le rôle principal, « l'écriture voile la vue de la langue : elle n'est pas un vêtement mais un travestissement ».<sup>23</sup>

« En s'emportant ainsi, la véhémence argumentation de Saussure vise plus qu'une erreur théorique, plus qu'une faute morale : une sorte de souillure et d'abord un péché. Le péché a souvent été défini - entre autres par Malebranche et par Kant - comme l'inversion des rapports naturels entre l'âme et le corps dans la passion. Saussure accuse ici l'inversion des rapports naturels entre la parole et l'écriture. Ce n'est pas une simple analogie : l'écriture, la lettre, l'inscription sensible ont toujours été considérées par la tradition occidentale comme le corps et la matière extérieurs à l'esprit, au souffle, au verbe et au logos. Et le problème de l'âme et du corps est sans doute dérivé du problème de l'écriture auquel il semble - inversement - prêter ses métaphores. »<sup>24</sup>

Manifestement, Saussure exprime ici, avec l'extériorisation du sens écrit, d'ores et déjà, une certaine violence de la séparation. « Tyrannie », « travestissement » d'un signifiant représentant extérieurement un autre signifiant, sont des mots forts, signes d'une extériorité plus grave, voire une perversion. Cette chute du signifiant écrit est lourde de conséquences. C'est en quelque sorte ni plus ni moins qu'un éloignement de Dieu. En effet, « le concept de signe (signifiant/signifié) porte en lui-même la nécessité de privilégier la substance phonique. [...] La *phonè* est en effet la substance signifiante qui *se donne à la conscience* comme le plus intimement unie à la pensée du

---

<sup>22</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., p. 46. (C'est Derrida qui cite Aristote et Saussure).

<sup>23</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 51.

<sup>24</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., p. 52.

concept signifié. La voix est, de ce point de vue, la conscience elle-même, »<sup>25</sup> c'est-à-dire, de fait l'âme :

« Au regard de ce qui unirait indissolublement la voix à l'âme ou à la pensée du sens signifié, voire à la chose même (qu'on le fasse selon le geste aristotélicien [...] ou selon le geste de la théologie médiévale déterminant la *res* comme chose créée à partir de son *eidos*, de son sens pensé dans le logos ou l'entendement infini de Dieu), tout signifiant, et d'abord le signifiant écrit, serait dérivé. Il serait toujours technique et représentatif. Il n'aurait aucun sens constituant. Cette dérivation est l'origine même de la notion de « signifiant ». La notion de signe implique toujours en elle-même la distinction du signifié et du signifiant, fût-ce à la limite, selon Saussure, comme les deux faces d'une seule et même feuille. Elle reste donc dans la descendance de ce logocentrisme qui est aussi un phonocentrisme : proximité absolue de la voix et de l'être, de la voix et du sens de l'être, de la voix et de l'idéalité du sens. »<sup>26</sup>

Ainsi en reprenant la distinction signifié/signifiant, Saussure inscrit sa thèse dans la descendance du phonologocentrisme, c'est-à-dire dans la théologie métaphysique gréco-judéo-chrétienne, dans laquelle l'idée de Dieu est liée à celle de Verbe ou Logos, qui privilégie la voix et son mode d'écriture le plus proche, l'écriture phonétique-alphabétique.

« Naturellement, cette conception représentativiste de l'écriture « Langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts ; l'unique raison d'être du second est de *représenter* le premier » (Saussure, Cours de linguistique générale, p. 45) est liée à la pratique de l'écriture phonétique-alphabétique, à laquelle Saussure reconnaît « borner » son étude (Saussure, Cours de linguistique générale p. 48). L'écriture alphabétique semble en effet représenter la parole et en même temps s'effacer devant elle. [...] L'écriture devrait s'effacer devant la plénitude d'une parole vive, parfaitement représentée dans la transparence de sa notation, immédiatement présente au sujet qui la parle et à celui qui en reçoit le sens, le contenu, sa valeur. »<sup>27</sup>

Le choix, en Occident, de l'écriture alphabétique-phonocentrique n'est pas entièrement innocent, ou inversement l'existence de cette forme d'écriture qui domine en occident, n'est pas sans rapport avec cet effacement qu'il permet devant la plénitude, devant une parole pleine. Mais ce n'est pas notre propos. Notons seulement que plusieurs éléments participent à cette hiérarchie qui donne au signifié préséance sur le signifiant. Le fait que Saussure reprenne la hiérarchie

---

<sup>25</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 32.

<sup>26</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>27</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, pp. 36-37.

parole/écriture le place également dans le mouvement hiérarchique dans son ensemble, qui va de la présence absolue du signifié transcendantal (Dieu, ou plus précisément le Dieu-Logos des chrétiens) à la chute la plus extrême du signifiant, de l'écriture, voire de la traduction, si l'on considère cette dernière comme signifiant traduit du signifiant original, c'est-à-dire une extériorisation supplémentaire par rapport à un signifié, une chute encore plus extérieure. Cette hiérarchie fonctionne dans les deux sens :

« La "science" sémiologique ou, plus étroitement, linguistique, ne peut donc retenir la différence entre signifiant et signifié - l'idée même de signe - sans la différence entre le sensible et l'intelligible, certes, mais sans retenir aussi du même coup, plus profondément et plus implicitement, la référence à un signifié pouvant "avoir lieu", dans son intelligibilité, avant sa "chute", avant toute expulsion dans l'extériorité de l'ici-bas sensible. En tant que face d'intelligibilité pure, il renvoie à un logos absolu auquel il est immédiatement uni. Ce logos absolu était dans la théologie médiévale une subjectivité créatrice infinie : la face intelligible du signe reste tournée du côté du verbe et de la face de Dieu.

Bien entendu, il ne s'agit pas de "rejeter" ces notions : elles sont nécessaires et, aujourd'hui du moins, pour nous, rien n'est pensable sans elles. Il s'agit d'abord de mettre en évidence la solidarité systématique et historique de concepts et de gestes de pensée que l'on croit souvent pouvoir séparer innocemment. Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement

théologique. Elle ne *finira* peut-être jamais. Sa *clôture* historique est pourtant dessinée. »<sup>28</sup>

Si le signifiant écrit constitue une chute, une extériorisation, une perte, c'est par rapport à un signifié transcendantal, en tant que face intelligible du signe immédiatement unie au logos. Ce signifié transcendantal serait la source à partir de laquelle le signifiant s'éloigne.

### 3. Le signifié transcendantal

En reprenant à son compte la supériorité de la voix sur l'écriture, du signifiant parlé sur le signifiant écrit - un signifiant de signifiant - Saussure reprend par le même geste la supériorité du signifié sur le signifiant déjà établie dans le système métaphysique, le signifié univoque étant plus près de la vérité et le signifiant équivoque en étant un dérivé extérieur. Si l'on remonte cette hiérarchie de la chute à la source, on aboutit à la notion de signifié transcendantal ou absolu, intimement lié, comme on vient de le voir, à la vérité, c'est-à-dire au Logos ou à Dieu. Reprendre les termes doubles de signifiant et signifié ne va pas sans reprendre toute cette hiérarchie, toute cette habitudes privilégiant la voix comme présence de l'être, inscrite dans la métaphysique occidentale et qui remonte à une origine déterminable, intimement liée à Dieu.

En reprenant l'idée qu'un signifiant parlé est plus proche du signifié qu'un signifiant écrit, Saussure adhère également à la supériorité de la *phonè*, d'une expression vocale intérieure qui serait, elle, plus pure, plus proche d'un signifié qui, lui, serait encore plus près et encore plus proche de la conscience et de la voix divine :

« Le langage est bordé par le signe infini qui semblait l'excéder. »<sup>29</sup>

« Il faut qu'il y ait un signifié transcendantal pour que la différence entre signifié et signifiant soit quelque part absolue et irréductible. Ce n'est pas un hasard si la pensée de l'être, comme pensée de ce signifié transcendantal, se manifeste par excellence dans la voix : c'est-à-dire dans une langue de mots. La voix *s'entend* - c'est sans doute ce qu'on appelle la conscience - au plus proche de soi comme l'effacement absolu du

---

<sup>28</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., p. 25.

<sup>29</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., p. 15.

signifiant : auto-affection pure qui a nécessairement la forme du temps et qui n'emprunte hors de soi, dans le monde ou la « réalité », aucun signifiant accessoire, aucune substance d'expression étrangère à sa propre spontanéité. C'est l'expérience unique du signifié se produisant spontanément, du dedans de soi, et néanmoins, en tant que concept signifié, dans l'élément de l'idéalité ou de l'universalité. Le caractère non-mondain de cette substance d'expression est constitutif de cette idéalité. Cette expérience de l'effacement du signifiant dans la voix n'est pas une illusion parmi d'autres - puisqu'elle est la condition de l'idée même de vérité - mais nous montrerons ailleurs en quoi elle se leurre. »<sup>30</sup>

De façon symptomatique, c'est par la voie de la traduction qu'il est possible d'expliquer l'existence d'un signifié transcendantal. Si l'on accepte l'hypothèse que la traduction passe d'un signifiant source à un signifiant cible par l'intermédiaire du signifié, et si l'on accepte avec Saussure que le signifiant et le signifié sont le recto et le verso d'une même feuille de papier, il faut alors passer, pour traduire, par un signifié supérieur, transcendantal, qui garantisse le sens, dans la mesure où les deux autres signifiés sont indissociablement liés à leur signifiant respectif. C'est ainsi que le sens et la vérité ne peuvent être garantis qu'en vertu de l'existence d'un signifié transcendantal.

« Le maintien et la distinction rigoureuse - essentielle et juridique - entre *signans* et *signatum*, l'équation entre le *signatum* et le concept (Saussure, Cours de linguistique générale, p. 99) laissent ouverte en droit la possibilité de penser un concept signifié en lui-même, dans sa présence simple à la pensée, dans son indépendance par rapport à la langue, c'est-à-dire par rapport à un système de signifiants. Il [Saussure] fait droit à l'exigence classique de ce que j'ai proposé d'appeler un « signifié transcendantal », qui ne renverrait en lui-même, dans son essence, à aucun signifiant, excéderait la chaîne des signes et ne fonctionnerait plus lui-même, à un certain moment, comme signifiant. »<sup>31</sup>

Il est peut-être déjà plus facile de comprendre l'enjeu d'une remise en question, en traduction, de la triade considérée comme, « sacrée », de signifiant source - signifié - signifiant cible. Cette triade est incorporée dans un mouvement hiérarchique très précis et très fondamentalement ancré qui d'une part permet la traduction et de l'autre maintient jusqu'au signifié transcendantal une sorte de sacralisation, par degré, de l'intériorité, de l'originalité. Le signifiant source est toujours plus près du signifié transcendantal que ne l'est le signifiant cible. On ne peut

---

<sup>30</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., pp. 33-34.

pas repenser la traduction sans remettre en cause le concept de signe, c'est-à-dire l'existence d'un signifié transcendantal, dont on sait qu'il est intimement lié au logos et à Dieu. Un Verbe divin qui est compréhensible par tous a priori, absolument traductible, qui se transmet par la voix - la voix divine étant audible et compréhensible au plus profond de soi-même - et qui garantit LE sens et LA vérité. Et inversement repenser ce signifié transcendantal, le questionner, en limiter la force ou l'importance remet fondamentalement en question la traduction en tant que passage pur, ou du moins maîtrisé, du sens d'une langue dans une autre. Rappelons la phrase d'Antoine Berman, déjà citée : « Toute traduction est, et doit être, traduction du sens ». « Doit être » car le sens et la traductibilité sont garantis par le signifié transcendantal et inversement car la traductibilité garantit le signifié transcendantal. Une telle remise en question aurait quelque chose de théologique et toucherait au fondement de notre système de pensée occidental. D'où la violence souvent démesurée dans les discussions sur la traduction, comme en fait part Ladmiral :

« .. j'ai été frappé par la dimension affective, émotionnelle, passionnelle et conflictuelle que revêtent les débats sur la traduction. Ayant eu à faire des conférences "à droite et à gauche", je voyais les gens s'enflammer et se jeter des anathèmes à la figure, alors qu'il ne s'agissait que de soumettre des textes à ces transformations en quoi réside la traduction - qu'en somme il n'y avait pas eu mort d'homme et que les choses eussent dû se passer calmement, raisonnablement et rationnellement, entre gens de bonne compagnie ». <sup>32</sup>

Rien d'étonnant à une telle réaction, car :

« A partir du moment, au contraire, où l'on met en question la possibilité d'un tel signifié transcendantal et où l'on reconnaît que tout signifié est aussi en position de signifiant, la distinction entre signifié et signifiant - le signe - devient problématique à sa racine. Bien entendu, c'est là une opération qu'il faut pratiquer avec prudence car : a) elle doit passer par la déconstruction difficile de la métaphysique qui a imposé et ne cessera jamais d'imposer à toute la science sémiologique cette requête fondamentale d'un "signifié transcendantal" et d'un concept indépendant de la langue ; cette requête n'est pas imposée de l'extérieur par quelque chose comme "la philosophie", mais par tout ce qui lie notre langue, notre culture, notre "système de pensée" à l'histoire et au système de la métaphysique ; b) il ne s'agit pas non plus de confondre, à tous les niveaux et tout simplement, le signifiant et le signifié. Que cette opposition ou cette différence ne puisse être radicale et absolue, cela ne l'empêche pas de fonctionner et

---

<sup>31</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.* pp. 29-30.

<sup>32</sup> Ladmiral, Jean-René. « Pour une théologie de la traduction », dans *TTR*, Vol. 3 N° 2, 1990, Montréal, p.122.

même d'être indispensable dans certaines limites - de très large limites. Par exemple, aucune traduction ne serait possible sans elle. Et c'est en effet dans l'horizon d'une traductibilité pure, transparente et univoque, que s'est constitué le thème d'un signifié transcendantal. Dans les limites où elle est possible, où du moins elle *paraît* possible, la traduction pratique la différence entre signifié et signifiant. Mais, si cette différence n'est jamais pure, la traduction ne l'est pas davantage et, à la notion de traduction, il faudrait substituer une notion de *transformation* : transformation réglée d'une langue par une autre, d'un texte par un autre. Nous n'aurons et n'avons en fait jamais eu affaire à quelque "transport" de signifiés purs que l'instrument - ou le "véhicule" - signifiant laisserait vierge et inentamé, d'une langue à l'autre, ou à l'intérieur d'une seule et même langue. »<sup>33</sup>

Ladmiral, déjà par ses remarques sur la violence des débats concernant la traduction, mais aussi par d'autres positions, avait bien pressenti ce caractère théologique que peut revêtir la traduction : « Ma thèse est qu'il y a un "inconscient religieux", un impensé théologique de traduire »<sup>34</sup>, « [...] j'ai soupçonné qu'il y avait sans doute lieu d'aller chercher encore un peu plus loin, du côté d'une sorte de psychanalyse de ce qui serait comme un inconscient religieux de l'homme moderne occidental »<sup>35</sup>. Cependant, en scindant les traductologues en sourciers et ciblistes, il accepte déjà implicitement la distinction signifiant/signifié de Saussure et de la métaphysique occidentale :

« J'entends par là que le sourcier met l'accent sur le *signifiant* ou la "signifiante" de la *langue-source* ; alors que le cibliste (et c'est l'Église à laquelle je fais confession d'appartenir) s'attache à traduire le *sens* plutôt que le signifiant) de la parole ou du "discours" (et non pas la langue elle-même) en visant à la faire advenir dans la *langue-cible* (au lieu de rester dans une sorte de révérence dévote envers la langue source). »<sup>36</sup>

En reprenant le terme de signifiant, Ladmiral reprend aussi de manière implicite la distinction faite par Saussure du signifiant /signifié. D'un autre côté, en tant que cibliste, il prétend traduire le sens, plutôt que le signifiant. En cela, il ne se distingue pas beaucoup de ce que dit Antoine Berman, qu'il a qualifié de sourcier, à savoir que la « traduction est, et doit être, traduction du sens ». En l'absence d'une définition particulière et rigoureuse du sens, nous revenons à ce qui a été mentionné au début du chapitre, c'est-à-dire que, dans la tradition occidentale, de Platon à

---

<sup>33</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, pp. 29-30-31.

<sup>34</sup> Ladmiral, Jena-René. « Pour une théologie de la traduction », *op. cit.*, p. 121

<sup>35</sup> Ladmiral, Jean-René. « Pour une théologie de la traduction », *op. cit.*, p.123.

Saussure - et même jusqu'à Ladmiral et Berman - le sens est donné comme ayant une partie intelligible, le signifié, et une partie sensible, le signifiant. Or, selon la démonstration de Derrida, c'est cette notion de sens même, telle qu'elle est utilisée, qui a le même temps et le même lieu de naissance que la divinité et c'est cette même notion de sens qui ne peut être éliminée, dans la mesure où aucune traduction ne serait possible sans elle. En d'autres termes, le discours de Ladmiral et de Berman, entre autres, s'inscrit implicitement dans le cadre de la métaphysique occidentale et reprend les notions classiques de signifié et de signifiant. Mais revenons à Derrida.

Après avoir souligné la primauté d'un signifié transcendantal dans cette hiérarchie plus ou moins implicite, mais surtout dont l'intégralité est passée sous silence par les sémiologues, le projet de Derrida prend une direction plus philosophique : « La métaphysique occidentale, comme limitation du sens de l'être dans le champ de la présence, se produit comme la domination d'une forme linguistique. Interroger l'origine de cette domination ne revient pas à hypostasier un signifié transcendantal mais à questionner sur ce qui constitue notre histoire et sur ce qui a produit la transcendantalité elle-même. »<sup>37</sup> L'une des garanties de cette transcendantalité est la traductibilité donnée a priori, le passage du signifiant au signifié.

Si on peut maintenant voir plus clairement en quoi le concept de signe s'inscrit dans la métaphysique et en garantit la continuité et en quoi « le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance »<sup>38</sup>, on peut aussi suivre Derrida quand il dit que « la clôture historique [de l'époque du signe] est pourtant dessinée »<sup>39</sup>. En effet, si ce système fonctionne dans de très larges limites, il n'en porte pas moins en lui ses propres limites. Dès qu'on met en question la possibilité d'un signifié transcendantal, que l'on reconnaît que la correspondance signifié-signifiant n'est pas parfaite, qu'il existe un jeu entre les signifiants, que l'écriture n'est pas purement phonétique, etc., le concept de signe devient problématique à sa racine. La critique du

---

<sup>36</sup> Ladmiral, Jean-René, « Pour une théologie de la traduction », *op. cit.*, p. 124.

<sup>37</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>38</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 25.

phonologocentrisme que fait Derrida passe par une réévaluation de la place de l'écriture par rapport à la parole, et par une réévaluation de l'écriture phonétique.

« Or, si l'on cesse de se limiter au modèle de l'écriture phonétique, que nous ne privilégions que par ethnocentrisme, et si nous tirons aussi les conséquences du fait qu'il n'y a pas d'écriture purement phonétique (en raison de l'espacement nécessaire des signes, des différences indispensables au fonctionnement des graphèmes, etc.), toute la logique phonologiste ou logocentriste devient problématique. Son champ de légitimité devient étroit et superficiel. Cette dé-limitation est pourtant indispensable, si l'on veut tenir compte, avec quelque cohérence, du principe de différence, tel que Saussure lui-même le rappelle. Ce principe nous dicte non seulement de ne pas privilégier une substance - ici la substance phonique, dite temporelle - en excluant une autre - par exemple la substance graphique, dite spatiale - mais même de considérer tout procès de signification comme un jeu formel de différences. C'est-à-dire de traces. »<sup>40</sup>

Ce jeu de la « différence », nous l'examinerons plus particulièrement dans le troisième chapitre. Ce qui nous intéresse ici c'est la place que Derrida donne à l'écriture et la place que prend la relation signifiant-signifié dans la hiérarchie que nous avons développée.

#### **4. La relation signifiant-signifié**

Le « déplacement » du concept d'écriture vers une écriture qui ne privilégie pas l'écriture purement phonétique, « que nous ne privilégions que par ethnocentrisme », qui n'est pas en rapport pur et direct avec la *phonè*, remet en question la logique métaphysique phonocentriste. En effet une écriture qui renverse ce rapport direct de l'écrit à la voix, renverse également le rapport de force signifié-signifiant. Dès lors, le rapport signifié-signifiant perd son caractère absolu et la différence catégorique de ses deux éléments s'estompe. Intervient alors un jeu de différences - que Saussure lui-même rappelle<sup>41</sup> - dans lequel la hiérarchie signifié-signifiant n'est plus aussi claire. Si dans la hiérarchie logocentrique, le signifiant était non seulement la partie extérieure du signe, mais aussi extérieure au signifié, dans ce déplacement, l'extériorité du signifiant affecte, en retour, le signifié qui fonctionne alors comme signifiant.

---

<sup>39</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>40</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 37.

<sup>41</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, pp. 163-166.

« Non que le mot écriture cesse de désigner le signifiant du signifiant, mais il apparaît dans une étrange lumière que « signifiant du signifiant » cesse de définir le redoublement accidentel et la secondarité déçue. « Signifiant du signifiant » décrit au contraire le mouvement du langage : dans son origine certes, mais on pressent déjà qu'une origine dont la structure s'épelle ainsi - signifiant de signifiant - s'emporte et s'efface elle-même dans sa propre production. Le signifié y fonctionne déjà toujours comme un signifiant. La secondarité qu'on croyait pouvoir réserver à l'écriture affecte tout signifié en général, l'affecte toujours déjà, c'est-à-dire d'entrée de jeu. Il n'est pas de signifié qui échappe, éventuellement pour y tomber, au jeu des renvois signifiants qui constitue le langage. L'avènement de l'écriture est un avènement du jeu ; le jeu aujourd'hui se rend à lui-même, effaçant la limite depuis laquelle on a cru pouvoir régler la circulation des signes, entraînant avec soi tous les signifiés rassurants, réduisant toutes les places-fortes, tous les abris du hors-jeu qui surveillaient le champ du langage. Cela revient, en toute rigueur, à détruire le concept de « signe » et toute sa logique. »<sup>42</sup>

Ce mouvement d'écriture qui ne privilégie plus uniquement l'écriture phonologique-alphabétique, ce « jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit présent en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. Que ce soit dans l'ordre du discours parlé ou du discours écrit, aucun élément ne peut fonctionner comme signe sans renvoyer à un autre élément qui lui-même n'est pas simplement présent. [...] Rien, ni dans les éléments, ni dans le système n'est nulle part ni jamais ni simplement présent ou absent. Il n'y a de part en part, que des différences et des traces de traces. »<sup>43</sup>

Ainsi un signifiant référerait moins à un signifié absolu et intérieur (hors du langage) mais plutôt à un autre signifiant ou à une série, voire à une infinité, de signifiants. Rappelons ici qu'un texte, par exemple, est déjà un système de signifiants en soi, dans lequel un certain jeu s'exerce entre les signifiants du même texte et que le signifié d'un signifiant est influencé en contexte par d'autres signifiants. De même, de texte à texte, et de signifiants en signifiants, le jeu différentiel est la force et le mouvement constant de la signification. Ces réseaux de renvois ou réseaux sémantiques sont bien connus du traducteur. Mais sans aller jusqu'au texte dans son intégralité, un signifiant seul renvoie déjà à d'autres signifiants. L'exemple donné par Geoffrey Bennington est

---

<sup>42</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>43</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 38.

celui du dictionnaire : « Cherchez dans le dictionnaire un signifié d'un signifiant inconnu, vous trouverez d'autres signifiants, jamais de signifiés ».<sup>44</sup> Un des exemples de ce travail de déconstruction du signifié transcendantal, est le travail de Charles Peirce, que Derrida cite dans *De la Grammatologie*.

« La dite « chose même » est toujours déjà un *representamen* soustrait à la simplicité de l'évidence intuitive. Le *representamen* ne fonctionne qu'en suscitant un *interprétant* qui devient lui-même signe et ainsi à l'infini. L'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse. Le propre du *representamen*, c'est d'être soi et un autre, de se produire comme une structure de renvoi, de se distraire de soi. Le propre du *representamen*, c'est de n'être pas *propre*, c'est-à-dire absolument *proche* de soi (*prope, proprius*). Or le *représenté* est toujours déjà un *representamen*. Définition du signe :

« *Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum... If the series of successive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least.* » (*Elements of Logic, L. 2, p. 302*) ».<sup>45</sup>

Cette définition que Peirce fait du signe, comme mouvement infini des interprétants, comme « sémiologie illimitée », amène à l'idée de jeu, jeu des différences certes : « la différance, c'est le jeu systématique des différences, des traces de différences, de *l'esacement* par lequel les éléments se rapportent les uns aux autres »<sup>46</sup>, mais elle tend à effacer le signifié, qui disparaît dans le jeu des interprétants, et à indiquer également l'absence du signifié transcendantal. Cette déconstruction du signe par l'effacement du signifié est lourde de conséquences :

« Il n'y a donc que des signes dès lors qu'il y a du sens. *We only think in signs*. Ce qui revient à ruiner la notion de signe au moment même où, comme chez Nietzsche, son exigence est reconnue dans l'absolu de son droit. On pourrait appeler *jeu* l'absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence. Il n'est pas surprenant que la secousse de cet ébranlement, travaillant la métaphysique depuis son origine, se laisse nommer *comme telle* à l'époque où, refusant de lier la linguistique à la sémantique (ce que font encore tous les linguistes européens, de Saussure à Hjelmslev), expulsant le problème du *meaning* hors de leurs recherches, certains linguistes américains se réfèrent sans cesse au modèle du jeu. Il faudra ici penser que l'écriture est le jeu dans le langage. (Platon, *Le Phèdre* - 277 e - condamnait précisément l'écriture comme jeu - *paidia* - et opposait cet enfantillage à la gravité sérieuse et adulte (*spoudè*) de la parole.)

<sup>44</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, p. 36.

<sup>45</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>46</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 38.

Ce jeu, pensé comme l'absence du signifié transcendantal, n'est pas un *jeu dans le monde*, comme l'a toujours défini, pour le *contenir*, la tradition philosophique et comme le pensent aussi les théoriciens du jeu (ou ceux qui, à la suite et au-delà de Bloomfield, renvoient la sémantique à la psychologie ou à quelque autre discipline régionale). Pour penser radicalement le jeu, il faut donc d'abord *épuisier* sérieusement la problématique ontologique et transcendantale, traverser patiemment et rigoureusement la question du sens de l'être, de l'être de l'étant et de l'origine transcendantale du monde - de la mondanité du monde - suivre effectivement et jusqu'au bout le mouvement critique des questions husserlienne et heideggerienne, leur conserver leur efficace et leur lisibilité. Fût-ce sous rature, et faute de quoi les concepts de jeu et d'écriture auxquels on aura recours resteront pris dans des limites régionales et dans un discours empiriste, positiviste ou métaphysique. La parade que les tenants d'un tel discours opposeraient alors à la tradition pré-critique et à la spéculation métaphysique ne serait que la représentation mondaine de leur propre opération. C'est donc le *jeu du monde* qu'il faut penser *d'abord* : avant de tenter de comprendre toutes les formes de jeu dans le monde. »<sup>47</sup>

Le jeu des interprétants, tel que Peirce l'a formulé dans sa sémiotique, est sans doute plus limité que les références philosophiques que fait Derrida au jeu. En effet, la sémiotique de Peirce dégage une notion triadique : « Dans un rapport de sémosis le stimulus est un signe qui, pour amener une réponse, doit être médiatisé par un troisième élément (nous pouvons l'appeler "interprétant", "contenu", "signifié", "renvoi au code"... ) qui permet au signe de représenter son objet pour le destinataire. »<sup>48</sup> Mais si, comme Derrida l'indique, Peirce est allé déjà loin dans la déconstruction de la définition classique du signe, il garde cependant aussi des notions qui rappellent celles du signifiant et du signifié : « [...] la perspective de Peirce est plus large que celle de Saussure mais elle aussi se base sur le concept du signe comme combinaison d'un signifiant et d'un signifié, en effet les symptômes (de nature sémiotique) ont les caractéristiques du signe saussurien : une forme physique qui renvoie le destinataire à quelque chose que la forme physique dénote, désigne, nomme, indique, mais qui n'est en aucun cas la forme physique. »<sup>49</sup>

Le jeu auquel se réfère Derrida, fait entrer des thèmes philosophiques que nous n'avons pas abordés, entre autres, la déconstruction de la métaphysique de la présence, la non-origine, le jeu comme disruption de la présence, etc. Pour tenter de rester dans le langage, citons Eco : « Celui qui

---

<sup>47</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., p. 73.

<sup>48</sup> Eco, Umberto. *La structure absente*, Introduction à la recherche sémiotique, Mercure de France, 1972, Paris, p. 22.

étudie la non-origine du langage étudie une différence originaire qui n'a plus aucune connotation positive et qui, même si elle provoque toute communication n'a rien à dire sinon son propre "jeu" continuuel »<sup>50</sup>. Mais, d'une manière à la fois plus précise et plus générale, Derrida nomme le jeu comme l'absence de signifié transcendantal, l'absence d'origine de la présence. L'absence de signifié transcendantal mènerait à un jeu qu'on ne pourrait pas contenir par des renvois à un sens et qui deviendrait le jeu du monde.

Nous ne précisons pas plus l'idée de jeu. Indiquons simplement que la déconstruction du signifié transcendantal est lourde de conséquences philosophiques. Elle pourrait également affecter la traduction. Car ce mouvement signifiant-signifié qui décrit le mouvement du langage, ce jeu des différences et ces renvois infinis que Peirce propose, tend à effacer le signifié. Cependant, si remettre en cause le signifié c'est ébranler la métaphysique depuis son origine, c'est aussi déconstruire, voire détruire, la possibilité théorique même de la traduction. La traduction, aussi problématique que soit sa définition, assure un double mouvement, un double passage : « [...] une *traduction*, c'est-à-dire un mouvement *intra-linguistique* assurant le transport d'un signifié d'une langue à une autre, d'un système de signifiants à un autre. »<sup>51</sup> Sans signifié, il n'y a plus de traduction. Sans signifiant, il n'y a plus rien à traduire. La traduction se trouve à la charnière de ces deux extrêmes, elle maintient - et doit maintenir - le transport du signifié d'une langue à l'autre et la transformation d'un système de signifiants par un autre. Elle pratique la différence entre signifié et signifiant et la différence entre les signifiants. La traduction participe de ces deux systèmes, de ces deux extrêmes qui semblent, et vraisemblablement sont, irréconciliables.

## 5. Conclusion

On vient de voir les deux pendants du concept de signe tel qu'il a été repris et formulé par Saussure et par Peirce. D'un côté, le système Saussurien qui n'est pas purement scientifique, mais

---

<sup>49</sup> Eco, Umberto. *La structure absente, op. cit.*, p. 23.

<sup>50</sup> Eco, Umberto. *La structure absente, op. cit.*, p. 323.

de fait métaphysique, voire théologique, et qui maintient toute la logique de l'existence d'un signifié transcendantal. Et de l'autre, le mouvement du système de Peirce : le jeu infini des signifiants-interprétants dans lequel le signifié fonctionne déjà toujours en tant que signifiant et tend à disparaître en tant que signifié. Derrida critique reconnaît que ces deux extrêmes, qui sont cependant inscrits dans le concept métaphysique de signe, bloquerait toute forme de théorisation de la traduction. Il introduit l'idée, la pratique de la *différance*.

Où se situe la traduction dans un tel schéma ? « Parce qu'elle pratique la différence entre signifié et signifiant », la possibilité de la traduction doit maintenir cette double distinction. On pourrait même dire que la traduction est nécessaire à cette distinction. De même, on ne peut démanteler le concept métaphysique du signe (ce qui serait un travail de fond extrêmement long et difficile) sans fondamentalement altérer la traduction telle qu'elle s'entend et se pratique à l'heure actuelle. C'est certains aspects de cette nécessité que nous allons développer dans le chapitre 2.

Dans un deuxième temps, la traduction s'inscrit également dans la différence, en particulier dans l'idée de texte tel que le décrit Derrida « cet enchaînement fait que chaque « élément » - phonème ou graphème - se constitue à partir de la trace en lui d'autres éléments de la chaîne ou du système. Cet enchaînement, ce tissu est le *texte* qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte. »<sup>52</sup> Et c'est cet autre aspect que nous allons essayer de développer dans le chapitre 3.

La traduction est, d'une certaine façon, la charnière qui maintient deux visions du signe : le concept saussurien traditionnel où en fin de compte seul un signifié transcendantal peut garantir le sens, et le signe en mouvement infini entre les signifiants et les référents proposé par Peirce mais où le signifié tend à s'effacer en signifiant. Il est, pour l'existence et la possibilité de la traduction, nécessaire de maintenir, dans une certaine mesure, le concept métaphysique du signe qui « a le

---

<sup>51</sup> Derrida, Jacques. « Le supplément de copule », dans *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 226.

<sup>52</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 38.

même temps et le même lieu de naissance » que ceux de la divinité, quand bien même la traduction participe aussi d'une manière pragmatique, par son travail sur les signifiants, à sa déconstruction. Nous allons essayer de développer le pourquoi de cette double nécessité, de ce « double-bind ».

« Et si Derrida, en commentant l'essai de Benjamin sur la traduction, nous disait que le désir même de la traduction n'est pas concevable sans la pensée d'une correspondance avec la pensée de Dieu, je crois que nous nous trouvons charmés par une métaphore, une métaphore à laquelle le traducteur doit faire semblant de croire, pour avoir le courage de traduire, tout en sachant qu'il s'agit d'un mythe. »<sup>1</sup>

## CHAPITRE 2

### TRADUCTION, TRADUCTIBILITÉ ET CONTRATS

#### 1. Introduction

Ce qui ressort du premier chapitre, c'est l'idée que la traduction est intimement liée au concept traditionnel de signe et que la possibilité a priori de la traduction, c'est-à-dire la traductibilité, est intimement liée à un signifié transcendantal, au logos et à l'idée de Dieu. La traductibilité et le signifié transcendantal se garantissent mutuellement. Nous allons, dans ce chapitre, voir de plus près les relations qui lient la traduction à la traductibilité. Ces relations ne sont pas généralement explicitées, mais toute forme de traduction doit les respecter. En ce sens, on pourrait les comprendre comme des contrats (des relations à respecter) implicites, qui garantissent et normalisent la pratique de la traduction d'une part et ce que cette pratique garantit d'autre part. Dans ce chapitre, les idées dégagées proviennent du texte de Derrida intitulé *Des Tours de Babel*<sup>2</sup>, qui fait amplement référence à la traduction du texte de Walter Benjamin intitulé *La Tâche du traducteur*<sup>3</sup>. On retrouvera l'idée de Dieu, mais cette fois en

---

<sup>1</sup> Eco, Umberto. « Traduction et langue parfaite », *Dixièmes Assises de la traduction littéraire*, Actes Sud/Atlas, 1994, Arles, p. 199.

<sup>2</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », dans *Difference in Translation*, édité par Joseph F. Graham, Cornell University Press, Ithaca et Londres, 1985, pp. 209-248.

<sup>3</sup> Benjamin, Walter. « La Tâche du traducteur », dans *Mythes et violence*, traduction de Maurice de Gandillac, Denoël, 1971, Paris, pp. 261-275. (Derrida utilise la traduction de Maurice de Gandillac et c'est celle que nous avons utilisée).

relation au texte plutôt qu'en relation au signe. Mais commençons par le mythe de Babel qui marque fortement le sujet de la traduction.

### 1. La langue donnée comme loi et la traduction donnée comme loi

Comme le fait remarquer Saussure, la langue (les langues) que nous apprenons enfant est un produit hérité. Nous la recevons de nos parents et éducateurs comme un produit fini, dont on ne peut changer ni les règles (grammaire), ni la forme (vocabulaire). Tout l'art de s'en servir par la suite consistant en une utilisation intelligente de ses ressources tout en se conformant à la lettre aux règles de la grammaire. Ce qui ne veut pas dire que la langue n'évolue pas ou que les individus ne peuvent participer à son évolution, entre autres par le biais de la littérature, mais au moment où nous la recevons, nous devons apprendre un produit fini et structuré ainsi que ses règles d'utilisation. La langue est ainsi reçue implicitement comme loi, il faut dans une certaine mesure la respecter pour pouvoir l'employer à bon escient.

« À n'importe quelle époque et si haut que nous remontions, la langue apparaît toujours comme un héritage de l'époque précédente. [...] En fait, aucune société ne connaît et n'a jamais connu la langue autrement que comme un produit hérité des générations précédentes et à prendre comme tel. »<sup>4</sup>  
« [...] car si l'on veut démontrer que la loi admise dans une collectivité est une chose que l'on subit, et non une règle librement consentie, c'est bien la langue qui en offre la preuve la plus éclatante. »<sup>5</sup>

Si la langue est donnée comme loi, la multiplicité des langues - et donc avec elle la traduction - nous est aussi donnée comme loi, du moins selon la traduction du récit biblique de la Tour de Babel dans le chapitre 11 de la Genèse<sup>6</sup>. Ce récit mythique donne à penser que

---

<sup>4</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 105.

<sup>5</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 104.

<sup>6</sup> Première remarque : Nous choisissons ce chapitre car Derrida s'en sert beaucoup et qu'il est devenu en quelque sorte le « début » en occident judéo-chrétien de la traduction. Eco dans son livre sur la langue parfaite (Umberto Eco, *La Recherche de la langue parfaite*, Éditions du Seuil, Paris, 1994, p.23-24) fait remarquer que le chapitre 10 de la Genèse donne à penser qu'il existerait déjà une pluralité de langues entre les tribus d'Israël avant Babel. Deuxième remarque : Dans la tradition égyptienne, c'est Thoth qui serait à l'origine de la pluralité

la traduction est un fait de la volonté divine, par une nouvelle loi qui a été énoncée à un moment donné, décrétant la pluralité des langues et la nécessité de la traduction. « Cette histoire » dit Derrida « raconte, entres 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. »<sup>7</sup>

L'histoire est connue de tous : les fils de Sem décident de bâtir une ville et une tour dont le sommet toucherait le ciel, de se faire un nom afin de ne pas être dispersés sur la face de toute la terre. Yahvé, constatant qu'ils veulent devenir un seul peuple et une seule langue, les disperse sur la face de toute la Terre, de sorte qu'ils cessent de bâtir la ville, impose son nom : Babel, Confusion et confond les langues de la terre.<sup>8</sup>

La réaction semble quelque peu violente et s'interprète généralement comme une punition divine. Mais que se passait-il car le texte biblique « enchaîne immédiatement comme s'il s'agissait du même dessein : élever une tour, construire une ville, se faire un nom dans une langue universelle qui soit aussi un idiome, et rassembler une filiation. »<sup>9</sup>

« Avant la déconstruction de Babel, la grande famille sémitique était en train d'établir son empire, elle le voulait universel, et sa langue, qu'elle tente aussi d'imposer à l'univers. »<sup>10</sup> Il semble que ce serait justement cet impérialisme linguistique qui ait été si violemment réprimé. En réponse à la « violence coloniale » des fils de Sem, par cette punition en réponse, Dieu - la loi divine - interdit l'existence d'une langue universelle humaine. Il est ici assez difficile de préciser à quoi exactement s'adresse la « punition » : au fait qu'une tribu veuille imposer sa langue au monde entier (tel qu'elle le connaît) ou si la « punition » porte

---

des langues. (Cf. Jacques Derrida, « La Pharmacie de Platon », dans *La Dissémination*, Éditions du Seuil, 1972, Paris, p.109 et note de bas de page).

<sup>7</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 215.

<sup>8</sup> Cf. Genèse, chapitre 11, v. 5-9.

<sup>9</sup> Derrida, Jacques, « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 213.

sur le désir d'universalité humaine, provenant de l'être humain - ou les deux. Toujours est-il que la tour est détruite, le peuple dispersé, la multiplicité des langues et la traduction sont imposées par la loi divine. Et le retour à une langue universelle humaine - par la voie humaine - est par là même interdite et, par la performance babelienne, à jamais impossible. On peut peut-être le noter bien que cela ne soit pas notre souci ici : l'existence de la traduction peut jouer le rôle de frein à une violence coloniale linguistique et cela n'est pas anodin, car généralement c'est le contraire qui est relevé, à savoir, que la traduction est un outil important des colonisateurs. À partir de Babel, en effet, aucune langue n'est antérieure à une autre, aucune langue n'est supérieure, dans la mesure où elles sont toutes, de façon égale, soumises à la traduction. De plus, traduire devient dès lors une nécessité, ne serait-ce que pour traduire le nom divin, Babel, devenu ainsi « confusion », c'est-à-dire à la fois le même et différent dans toutes les langues. Et traduire en même temps tend vers l'impossible, dans la mesure où l'unité de la langue a été rompue par ce même Dieu.

Cette confusion des langues arrive en même temps qu'une confusion qui est un nom propre : le nom de Dieu, le nom qu'il clame, Babel, qui veut-dire, qui se dit, qui est traduit par Confusion. « La traduction devient alors nécessaire et impossible comme effet d'une lutte pour l'appropriation du nom, nécessaire et interdite dans l'intervalle entre deux noms absolument propres »<sup>11</sup> - le nom que les fils de Sem ont voulu imposer et le nom de Dieu :

« En cherchant à "se faire un nom", à fonder à la fois une langue universelle et une généalogie unique, les Sémites veulent mettre à la raison le monde, et cette raison peut signifier simultanément une violence coloniale (puisqu'elle universaliserait ainsi leur idiome) et une transparence pacifique de la communauté humaine. Inversement quand Dieu leur impose et impose son nom, il rompt la transparence rationnelle mais interrompt aussi la violence coloniale et l'impérialisme linguistique. Il les destine à la traduction, il les assujettit à la loi d'une traduction nécessaire et impossible ; du coup, de son nom propre traduisible-intraduisible il délivre une raison universelle (celle-ci ne sera plus soumise à l'empire d'une nation particulière) mais en limite simultanément l'universalité même : transparence interdite, univocité impossible. La traduction devient la loi, le devoir et la dette mais de la dette on ne peut plus s'acquitter. Telle

---

<sup>10</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 211.

<sup>11</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 214.

insolvabilité se trouve marquée à même le nom de Babel : qui à la fois se traduit et ne se traduit pas, appartient sans appartenir à une langue et s'endette auprès de lui-même d'une dette insolvable, auprès de lui-même comme autre. Telle serait la performance babelienne. »<sup>12</sup>

Peut-être que les enjeux qui se dessinent lors du temps de naissance de la traduction se font-ils plus clair. Celle-ci est intimement liée tout d'abord à une rupture de la transparence rationnelle, une interruption de la violence coloniale et de l'impérialisme linguistique et peut-être par là facteur de paix, mais surtout elle s'inscrit dans un *double-bind*<sup>13</sup> qui limite l'universalité même d'une raison universelle en commandant et en interdisant d'un même geste la traduction : par la prononciation du nom divin « Babel, Confusion », qui est à la fois nom propre « Confusion (Babel) » et donc intraduisible et nom commun « confusion » et donc traduisible. En partant d'un nom, Babel, on arrive à la multiplicité des noms dans la mesure où chaque langue a un nom pour Dieu.

Cette effet d'« explosion » du nom de Dieu (traduction nécessaire) est aussi sous-tendue par une « implosion » simultanée qui tente en vain de recoller les morceaux (traduction impossible). Pour expliquer ce mouvement, Derrida utilise l'image du symbolon, du sceau brisé. Avant Babel le sceau de la langue était entier, - on ne peut qualifier cette langue : était-elle divine, unique ? était-elle une langue ? - il y avait une langue pour la multiplicité des êtres. L'événement babelien est celui par lequel ce sceau de la langue est brisé, est éclaté en des milliers de morceaux et, d'une langue unique, on obtient une multiplicité de langues. Le travail impossible du traducteur consiste non pas à recoller les fragments du sceau, ce qui reste impossible et interdit, mais à travailler ou tenter de retrouver ce qui dans toute langue représente une partie du sceau entier, ce qui dans toutes langues rappelle le sceau autrefois uni. Nous reviendrons sur ce travail, mais retenons que cet éclatement a un caractère généalogique, il donne cette idée de paternité, la parole de l'origine survit dans les myriades

---

<sup>12</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 218.

de langues-enfants par la traduction - une sorte de paternité transcendante par la langue. Mais surtout c'est un ordre divin, une loi divine, sous le coup de laquelle le dieu qui la donne tombe aussi. Une fois qu'il a prononcé cet ordre impossible, Dieu n'est plus extérieur à lui, il n'est plus au-dessus de la loi, il tombe directement sous le coup de la loi qu'il vient d'édicter et perd une part de sa « divinité ». Par son nom et en son nom, Babel, Confusion, Dieu doit désormais se soumettre à cette loi :

« Au moment où il impose et oppose sa loi à celle de la tribu, il est aussi demandeur de traduction. Il est aussi endetté. Il n'a pas fini de pleurer après la traduction de son nom alors même qu'il l'interdit. Car Babel est intraduisible. Dieu pleure sur son nom. Son texte est le plus sacré, le plus poétique, le plus originaire puisqu'il crée un nom et se le donne, il n'en reste pas moins indigent en sa force et en sa richesse même, il pleure après un traducteur. Comme dans *La folie du jour* de Maurice Blanchot, la loi ne commande pas sans demander d'être lue, déchiffrée, traduite. Elle demande le transfert (Übertragung et Übersetzung et Überleben). Le *double-bind* est en elle. En Dieu même, et il faut en suivre rigoureusement la conséquence : *en son nom.* »<sup>14</sup>

En résumé, on reçoit la langue comme loi, en héritage, comme produit hérité. Mais ce produit, cette langue est elle-même lourde d'un héritage antérieur. Elle est une partie d'un sceau brisé, elle est une partie de la multiplicité des langues, et prise dans un mouvement réglé par la traduction. Depuis la « performance babelienne » la multiplicité des langues, et donc la langue que nous parlons, est garantie par une traduction nécessaire et impossible. La traduction a été donnée comme loi, et est implicitement contenue dans la langue dont nous héritons. Nous allons examiner plus en détail les modalités de la « présence » de la traduction dans une langue et dans un texte.

### **3. Un rêve d'universalité brisé mais deux promesses : une promesse de survie et une promesse de reconstitution**

---

<sup>13</sup> Nous gardons ici le terme que Derrida utilise en anglais. Il semble réticent à la traduction française généralement utilisée : double-contrainte, peut-être parce que « bind » en anglais garde l'idée de lien contractuel.

<sup>14</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 228.

Cette nécessité de la traduction casse le rêve d'un idiome universel humain, mais crée en même temps, par la possibilité et la nécessité de la traduction, une double promesse. Tout texte, tout événement linguistique porte en lui une promesse de survie. Et par l'existence même de la traductibilité, tout texte porte en lui une promesse de traduction, d'un rappel à un sceau de la langue unique et entier, de parenté entre les langues d'une qualité particulière. « À travers chaque langue quelque chose est visé qui est le même et que pourtant aucune des langues ne peut atteindre séparément. »<sup>15</sup>

Cette idée de promesse ressort essentiellement du texte de Benjamin *La Tâche du traducteur* que Derrida critique et commente dans son article intitulé *Des Tours de Babel*. « Benjamin ne dit pas la tâche ou le problème de la traduction. Il nomme le sujet de la traduction, comme sujet endetté, obligé par un devoir, déjà en situation d'héritier, inscrit comme survivant dans une généalogie, comme survivant ou agent de survie. »<sup>16</sup> Selon Benjamin, le traducteur doit répondre à la nécessité, propre à un texte original, d'être traduit qui est inscrite dans le texte même et s'exprime à travers lui. Ce manque, ce désir part du texte - de tout texte, pourrait-on dire - et se fait injonction, voire loi. « Il y va déjà d'une loi, d'une injonction dont le traducteur doit répondre. »<sup>17</sup>

Cette injonction, cette demande est issue du texte original : « L'original est le premier débiteur, le premier demandeur il commence par manquer et par pleurer après la traduction ».<sup>18</sup> Le texte demande à survivre, mais nous dit Derrida, « c'est la structure de cette demande qui paraît ici la plus singulière ».<sup>19</sup> Le texte demande une traduction et cette demande est en quelque sorte absolue car elle s'exprime en dehors de la présence ou de l'absence du traducteur, elle n'est pas fonction du traducteur. « Celui-ci [l'original] exige la

---

<sup>15</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 244.

<sup>16</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 223.

<sup>17</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 219.

<sup>18</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 228.

<sup>19</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.* p. 224.

traduction même si aucun traducteur n'est là, en mesure de répondre à cette injonction qui est en même temps demande et désir dans la structure même de l'original. Cette structure est le rapport de la vie à la survie. »<sup>20</sup> À la question de Benjamin : « L'œuvre exige-t-elle d'être traduite ? », Derrida dit : « la réponse est proprement apodictique[...] nécessaire a priori, démontrable, absolue car elle vient de la loi intérieure de l'original ». <sup>21</sup> En d'autres termes, la demande de traduction, sa nécessité est inscrite dans la structure du texte - de tout texte - et elle semble ainsi faire résonner en chaque texte l'ordre babelien : traduis-moi et ne me traduis pas, fais-moi survivre mais dans l'autre ou dans les autres. Au travers d'une langue, au travers des textes d'une langue - qu'on pourrait aussi appeler les systèmes de signifiants d'une langue - résonne la nécessité de traduire, résonne Babel. De même que, chez Saussure, « la langue n'est pas fonction du sujet parlant »<sup>22</sup>, ici la traduction n'est pas fonction du traducteur. Ce n'est qu'en répondant à l'appel que le traducteur commence sa tâche. C'est la nécessité qui crée la fonction.

Ainsi chaque texte, de par sa structure, de par la loi intérieure de l'original rend la traduction nécessaire. La traduction ne répond pas uniquement à un désir de survie, survie dans l'autre, mais aussi à un désir de reconstitution. « [Benjamin] s'intéresse à un apparemment plus essentiel et plus énigmatique », <sup>23</sup> à une forme de parenté, d'affinité entre les langues que la traduction permettrait de mettre au jour, de découvrir. La traduction permet au texte de survivre, de s'agrandir, de se compléter et de reconstituer - ou de participer - à la reconstruction de quelque chose de plus vaste encore « racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, libérer en le transposant ce pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur »<sup>24</sup>. On repensera à cette image du symbolon. La

---

<sup>20</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 225.

<sup>21</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 225.

<sup>22</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>23</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 229.

<sup>24</sup> Benjamin, Walter. « La Tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 273.

traduction trouve et libère dans un texte, dans une autre langue, ce qui dans cette langue rappelle le sceau unique que la langue était au départ, c'est-à-dire la langue pure.

« Non, ce qu'elles visent intentionnellement chacune et ensemble dans la traduction, c'est la langue même comme événement babelien, une langue qui n'est pas la langue universelle au sens leibnizien, une langue qui n'est pas davantage la langue naturelle que chacune reste de son côté, c'est-à-dire l'être-langue de la langue, la langue ou le langage *en tant que tels*, cette unité sans aucune identité à soi qui fait qu'il y a des langues, et que ce sont des langues. »<sup>25</sup>

En énonçant cette double promesse, de survie et de reconstitution, Benjamin formule le double-bind exprimé par l'événement babelien : la survie promise d'un texte parce qu'il n'est plus maintenant qu'un fragment de quelque chose de plus grand, tout comme une langue est un fragment d'un sceau autrefois uni. Et la promesse de « rachat » de cette « punition » babelienne, en dévoilant dans la traduction cette tendance, ce désir de pur langage, dont chaque langue constitue un fragment, une traduction, la tâche du traducteur en réponse à ce désir de traduction du texte et d'une langue, produit sa survie dans la langue de l'autre et produit ce sentiment d'appartenance à la langue pure. Peut-être l'idée introduite par Benjamin, qui ne fait que préciser d'une certaine manière le *double-bind* exprimé par le texte de Babel, est d'introduire, par l'idée de l'endettement du traducteur, l'idée d'un contrat implicitement accepté par le traducteur : le double endettement du traducteur et du texte à traduire. « En tant que promesse, la traduction est déjà un événement, et la signature décisive d'un contrat. »<sup>26</sup>

Ce contrat de double-endettement qui est rarement explicité et dont Derrida tente de formuler l'existence, est un contrat fondamental, le contrat de traduction transcendantal.

#### **4. Le contrat de traduction transcendantal**

---

<sup>25</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 245.

<sup>26</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 235.

Le fait que la traduction et sa possibilité exigent un double-endettement et le fait que la traduction existe en potentialité structurellement à l'extérieur d'un texte, voire d'une langue, permet à Derrida d'articuler l'idée de contrat type autour de l'idée de traduction. Aucun contrat humain ne pourrait exister sans admettre la traductibilité, sans admettre que la traduction existe comme possibilité avant tout échange. Cette formulation prend la forme d'un contrat, mais d'un contrat paradoxal. En d'autres termes, l'acceptation implicite d'un contrat de traduction au sens où Derrida l'exprime dans les citations ci-dessous, existe avant la possibilité d'un échange quelconque entre deux êtres ou deux entités, avant la possibilité des langues et garantit à la fois la multiplicité des langues et leur parenté, dans le sens où, à partir de ce contrat, l'échange dans une langue et l'échange entre plusieurs langues devient possible. La traductibilité prend la forme d'un contrat transcendantal et implicite auquel nous souscrivons tous, sans que nous le sachions nécessairement. Le modèle du contrat babelien propose une notion de la traductibilité qui est différente de celle expliquée au chapitre 1. Il ne s'agit pas ici d'une traductibilité co-occurrence à un signifié transcendantal, ce n'est plus ici la transparence du sens, mais une traductibilité qui existe à travers la différence des langues, à travers les paroles, au sens saussurien du terme, à travers les langues, les textes et les noms. Elle n'est plus hors du signifiant, « éthérée » et automatique, garantie par le logos, mais prise dans une situation paradoxale de possibilité et d'impossibilité et passe par le signifiant. Ici elle garantit la différence des langues et qu'il y ait plusieurs langues, avant que l'on puisse se servir d'une langue en particulier, car le fait que deux êtres parlent la même langue ne devient qu'un cas particulier de cette forme de traductibilité.

Cette idée de contrat transcendantal de traduction, étant aussi originale qu'elle est difficile à saisir, nous avons décidé de citer Derrida in extenso, ainsi que l'explication qu'il en a reprise lors de la conférence transcrite dans *L'Oreille de l'autre*.

« Ce contrat de langue entre plusieurs langues [le double endettement] est absolument singulier. D'abord il n'est pas ce qu'on appelle en général contrat de

langue : ce qui garantit l'institution d'une langue, l'unité de son système et le contrat social qui lie une communauté à cet égard. D'autre part on suppose en général que pour être valable ou instituer quoi que ce soit, tout contrat doit avoir lieu dans une seule langue ou en appeler (par exemple dans le cas de traités diplomatiques ou commerciaux) à une traductibilité déjà donnée et sans reste : la multiplicité des langues doit y être absolument dominée. Ici au contraire un contrat entre deux langues étrangères en tant que telles engage à rendre possible une traduction qui *ensuite* autorisera toute sorte de contrats au sens courant. La signature de ce contrat singulier n'a pas besoin d'une écriture documentée ou archivée : elle n'en a pas moins lieu comme trace ou comme trait, et ce lieu a lieu même si son espace ne relève d'aucune objectivité empirique ou mathématique. Le topos de ce contrat est exceptionnel, unique, pratiquement impossible à penser sous la catégorie courante de contrat : dans un code classique on l'aurait dit transcendantal puisqu'en vérité il rend possible tout contrat en général, à commencer par ce qu'on appelle le contrat de langue dans les limites d'un seul idiome. Autre nom, peut-être pour l'origine des langues. Non pas l'origine du langage, mais des langues - avant le langage, *les* langues. Le contrat de traduction, en ce sens transcendantal, serait le contrat lui-même, le contrat absolu, la forme-contrat du contrat, ce qui permet à un contrat d'être ce qu'il est. »<sup>27</sup>

Il serait peut-être utile ici de prendre un autre exemple pour donner une idée de la façon dont ce contrat « fonctionne ». Si on prend la loi à l'intérieur d'un pays par exemple, la loi ne peut fonctionner comme loi que si le principe « nul n'est censé ignorer la loi » est donné et accepté a priori. Sans ce principe, la loi ne fonctionne pas en tant que loi. Quand Derrida dit « la loi ne commande pas sans demander d'être lue, déchiffrée, traduite »<sup>28</sup>, ceci ne peut être dit que parce que nul n'est censé ignorer la loi. Sinon les exigences et les effets de la loi n'ont pas la même valeur, et ne sont ultimement pas défendables. De même ici le fait que tout texte demande à être traduit, que toute langue naturelle contiennent structurellement cette demande comme promesse d'échange et de compréhension à la fois pour elle-même et par rapport aux autres langues, n'est possible que si la traduction est garantie par un contrat, un principe donné a priori. C'est la possibilité de la traduction, donnée comme principe a priori qui permet la différence des langues, qui permet l'échange à l'intérieur d'une langue quelconque. Et non l'inverse. En quelque sorte, la traductibilité est donnée avant les langues, avant la langue. Ce contrat garde une spécificité babelienne car, comme on l'a vu, après Babel même le Dieu de Babel y est soumis, tombe sous le coup de ce principe. Derrida, lors du

---

<sup>27</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 228-229.

colloque donné à l'Université de Montréal en 1982<sup>29</sup> explicite davantage cette notion de contrat transcendantal :

« On se trouve dans cette situation paradoxale, qui me paraît aussi paradigmatique. C'est que pour s'engager dans un contrat, dans un hymen, dans une alliance essentielle, on ne peut le faire que si l'on parle sa propre langue ; on n'est responsable que de ce qu'on l'on dit dans sa propre langue maternelle mais si on le dit seulement dans sa langue, on n'est pas davantage engagé, il faut le dire dans la langue de l'autre ; un engagement quel qu'il soit, une promesse et un mariage, une alliance sacrée, ne peut avoir lieu, dirais-je, qu'en traduction, que si elle est simultanément énoncée à la fois dans ma langue et dans la langue de l'autre. Si elle a lieu seulement dans une langue, que ce soit ma langue ou la langue de l'autre, il n'y a pas de contrat possible. Quand il lui parle sa langue à elle, le slave, elle qui est traductrice, il est irresponsable, il peut dire n'importe quoi, cela ne l'engage pas ; s'il ne veut parler que dans sa langue à lui, elle ne sera pas engagée non plus, elle ne recevrait pas. Pour que le contrat, l'alliance ait lieu, pour que le « oui, oui » ait lieu de part et d'autre, il faut que ça se fasse dans deux langues à la fois. Alors ces deux langues « à la fois » on peut dire, ça peut être deux langues nationales, c'est la façon la plus facile de comprendre les choses ; cela peut être le slave et le français, mais ça peut être aussi deux langues dans la même langue, ton français, mon français qui n'est évidemment pas le même. Donc l'engagement, le contrat en général, doit impliquer non pas la traductibilité comme transparence mais la différence des langues, une situation babelienne qui est à la fois réduite et restée intacte. Si on peut traduire purement et simplement, il n'y a pas d'engagement, si on ne peut pas traduire, il n'y a pas d'engagement non plus. Pour qu'il y ait engagement, il faut qu'il y ait une situation babelienne. De telle sorte que ce que j'appellerai le contrat de traduction, disons au sens transcendantal de ce terme, c'est le contrat lui-même ; tout contrat doit être un contrat de traduction, il n'y a pas de contrat possible, de contrat social possible, sans un contrat de traduction avec le paradoxe dont je viens de parler. »<sup>30</sup>

Que peut-on tirer d'un tel contrat ? Peut-être simplement que ce que Benjamin, puis Derrida tentent d'exprimer, de montrer, à savoir que la performance babelienne est toujours en résonance dans notre vie. Dès lors que l'autre apparaît, qu'un engagement à l'autre apparaît, un autre dont rien ne garantit a priori qu'il parle la même langue, la traduction est là en tant que possibilité et en tant que nécessité, car elle est essentielle à l'utilisation de la parole, de la langue et elle ne fonctionne qu'en état de *double-bind*, possible et impossible, dans la différence des langues, comme contrat de différence et de compréhension. La

---

<sup>28</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 228.

<sup>29</sup> Cf. Jacques Derrida, *L'Oreille de l'autre*, vlb éditeur, 1982, Montréal.

<sup>30</sup> Jacques Derrida, *L'Oreille de l'autre*, vlb éditeur, Montréal, 1982, p. 166.

traductibilité, dans sa forme babelienne, ne garantit pas le sens, mais apparaît comme la garante de l'engagement et d'une possible compréhension. Un engagement qui ne peut tenir que si sa traduction est à la fois possible et impossible, que s'il est bordé par le traductible et l'intraduisible. Il n'y a plus de transparence, mais une négociation entre le possible et l'impossible. Ce contrat de traduction transcendantal existe avant le contrat de langue. Il est donné avant la langue, comme condition de la possibilité même de l'échange. Cette forme de traductibilité fait également intervenir des limites, paradoxales certes, mais qui cependant peuvent être définies plus précisément.

Ainsi, la traduction, dans sa condition de possibilité et d'impossibilité, a une position à la fois centrale et antérieure aux langues, à la langue, à la parole. Cette forme babelienne de traductibilité est fondamentale. On peut, par extension, voir ce qui en est de la forme de la traduction dans un modèle logocentrique. Où se place-t-elle par rapport au sens et à la langue ? L'exemple d'Umberto Eco nous aidera à le déterminer :

« Il existe quelque chose de très semblable à la Langue Pure, c'est ce que les logiciens appellent la proposition (abstraite) qui correspond à différents énoncés : *piove, il pleut* et *it rains* auraient le même contenu propositionnel, et c'est sur l'existence de ce contenu indépendant de toute langue que se fonderait la possibilité de traduire ces trois énoncés du français à l'anglais, de l'anglais à l'italien, et de l'italien au français. Il s'agit avant tout d'un cercle vicieux, parce que l'existence du contenu propositionnel devrait garantir la possibilité de la traduction alors que c'est la possibilité de la traduction qui permet d'établir l'existence d'un contenu propositionnel constant. [...] Je dirai même plus. Ce n'est pas la traduction qui se base sur le postulat d'une langue parfaite, c'est en fait le postulat d'une langue parfaite qui s'est toujours basé sur l'évidence empirique de la possibilité de la traduction. »<sup>31</sup>

Si pour sortir du *double-bind* de la traduction, en tant que possible et impossible, on pose l'existence de la traductibilité avant la langue on arrive à un problème de pétition de principe. En effet, le sens, et la distinction signifiant-signifié, ne peut être pensé,

---

<sup>31</sup> Eco, Umberto. « Traduction et langue parfaite », *op. cit.*, pp. 201 et 203.

implicitement, qu'à partir de la traduction comme possibilité a priori, c'est-à-dire à partir de la traductibilité, qui permet de penser la relation signifiant-signifié, qui permet de penser un signifié, un sens, une idées hors de la langue et non l'inverse. De même, comme le souligne Eco, c'est l'évidence empirique de la possibilité de la traduction qui permet de penser en termes d'un « contenu propositionnel » et non l'inverse. On ne pourra ici s'empêcher de penser à la démonstration de l'arbitraire du signe de Saussure, ou le concept de « continuum du contenu » de Hjelmslev qui ne peuvent être pensés sans une traductibilité déjà présumée.

Georges Mounin en fait également mention dans *Les problèmes théoriques de la traduction* : « Certes l'activité traduisante n'est jamais absente de la linguistique : en effet, dès qu'on décrit la structure d'une langue dans une autre langue, et dès qu'on entre dans la linguistique comparée, des opérations de traduction sont sans cesse présentes ou sous-jacentes. »<sup>32</sup> Roman Jakobson en parle également : « Dès que l'on compare deux langues, se pose la question de la possibilité de traduction de l'une dans l'autre et réciproquement. »<sup>33</sup>

Si la traductibilité est déjà donnée, et la traduction déjà à l'œuvre, lorsque plusieurs langues sont considérées, Derrida souligne également, par l'intermédiaire du contrat de traduction transcendantal, que la traductibilité est déjà donnée aussi à l'intérieur d'une seule langue, dès qu'il y a désir de communication, de parler et d'écouter. La traductibilité dans ce cas est une notion fondamentale, qui intervient dès qu'il y a langue.

Un autre des problèmes théoriques de la traduction est assurément le fait qu'on utilise comme fondement de la théorie (et pour expliquer le processus traductionnel) des concepts qui ne peuvent être pensés, que parce que la traductibilité est présumée a priori, parce que la traduction est possible dans la pratique. D'où cette impression persistante d'un cercle

---

<sup>32</sup> Mounin, Georges. *Les problèmes théoriques de la traduction, op. cit.*, p. 8.

vicieux, d'un *double-bind*, entre l'esprit et la lettre, qui, chez les théoriciens, de Cicéron à L'Admiral, qui le reprend sous forme de « théologie de l'esprit » et de « théologie de la lettre », ou sourcier et cibliste, demeure irrésolu.

Dans le système de pensée logocentrique, dont Derrida fait une critique détaillée dans *De la Grammatologie*, c'est en fait le Dieu-Logos, le signifié transcendantal et la possibilité d'un sens hors de la langue qui est garanti par la traductibilité et non l'inverse. Dans un raisonnement similaire à celui de la loi et de son statut, on pourrait énoncer qu'un Dieu-Logos qui ne serait pas fondamentalement traductible, ne pourrait plus fonctionner en tant que Dieu-Logos. En ce sens, toute vérité, tout sens, toute divinité dont la portée ne serait pas universelle, ne pourrait plus être la vérité, le sens, la divinité. Dans le modèle babelien, Derrida tente de déconstruire ce qui, dans le modèle logocentrique, lie si étroitement la traductibilité au sens, à la vérité, au signifié transcendantal et au Logos. La traductibilité babelienne devient dès lors le fondement d'un contrat transcendantal de traduction qui garantit la diversité des langues et l'échange, entre les langues et à l'intérieur d'une même langue. En ce sens, la traductibilité n'est plus garantie par le signifié transcendantal, elle doit passer par la langue et par les signifiants. Le Dieu babelien, son nom et sa parole sont garantis par une traductibilité qui doit passer par les langues. Le Dieu babelien, rappelons-le, s'est lui-même soumis à la traduction en énonçant le performatif babelien. Dans les deux cas, Derrida examine deux modèles théologiques de la traductibilité, mais, la traductibilité est présupposée AVANT le sens et AVANT les langues.

Une fois encore, et bien que son approche soit plus philosophique que traductologique, Derrida explore les conditions de possibilité de la traduction. Comme l'avons vu dans le chapitre 1, « le thème du signifié transcendantal » s'est constitué « dans

---

<sup>33</sup> Jakobson, Roman. « Aspects linguistiques de la traduction », *op. cit.*, p. 80.

l'horizon d'une traductibilité absolument pure, transparente et univoque »<sup>34</sup>. Ce n'est que l'idée d'une traductibilité absolument pure qui permet l'idée d'un Logos, d'un signifié transcendantal, d'un sens hors de la langue. Seule, elle permet également à la philosophie de pouvoir véhiculer des notions *universelles*, telles que l'Être, l'Idée, la Vérité, etc. C'est aussi cette idée de traductibilité *absolument pure* qui permet à l'idée de l'invisibilité du traducteur, de transport de sens d'une langue à une autre, idée d'ailleurs que nombre de théoriciens de la traduction ou traducteurs critiquent, mais dont ils reconnaissent néanmoins qu'elle est bien ancrée dans la pensée de la société dans laquelle nous vivons et fait profondément partie du patrimoine culturel dont nous héritons. Cette traductibilité, qui constitue la condition de possibilité de la traduction, elle est en fait une notion fondamentale, quoiqu'implicite, de la pensée humaine en Occident.

Cette idée d'une traductibilité présupposée avant la langue est d'importance et, à mon sens, n'a jamais été présentée en tant que telle auparavant. Elle est fondamentale, d'abord, parce qu'elle redonne à la traduction, par le biais de la traductibilité, une position antérieure, centrale, et un rôle de charnière dans la vie et la pensée humaine. En cela le caractère implicite de la traductibilité nuit sans doute à la pratique de la traduction, dans la mesure où elle entretient implicitement l'idée de la transparence. Mais elle permet également d'avoir une nouvelle perspective sur l'effort de théorisation de la traduction et des difficultés qu'elle peut rencontrer, dans la mesure où la traduction se place en relation à une traductibilité aussi fondamentale qu'implicite, c'est-à-dire, dans les faits, le plus souvent ignorée. Il devient dès lors évident que fonder des théories de la traduction sur le signe pose problèmes, que penser la théorie dans une seule langue est tout aussi problématique, dans la mesure où, une fois encore, la traductibilité, c'est-à-dire la possibilité fondamentale de la traduction, est donnée AVANT le sens et AVANT les langues et est, de fait, garante du sens et de la pluralité des langues.

---

<sup>34</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 31

Cela nous permet de jeter une nouvelle lumière sur la citation de Derrida : « Mais aucune théorisation, dès lors qu'elle se produit dans une langue, ne pourra dominer la performance babelienne. »<sup>35</sup> Car, d'une part, le discours théorique de la traduction est lui-même inscrit dans un système logocentrique et ne peut fonctionner comme discours théorique d'essence philosophique que si la traductibilité logocentrique est déjà présupposée implicitement. En effet, comment les théoriciens de la traduction pourraient-ils discuter les différentes théories de la traduction écrites dans différentes langues, si le sens, si les concepts de ces théories n'étaient pas traduisibles d'une langue à une autre ? Et si, d'autre part, il n'existe pas, comme le disent Derrida ou Eco, de langage conceptuel transcendantal, ou plus prosaïquement, de métalangage prédatant Babel. Tout langage, toute langue est assujetti à la traduction, tout discours dans une langue, que ce soit un discours sur la traduction ou autre, est assujetti à la traduction, qu'elle soit intra- ou inter-linguistique, et n'est traductible que par une traduction tout aussi nécessaire qu'impossible. Il devient dès lors difficile de parler d'un métalangage qui soit différent de la langue-objet, que ce soit au niveau intra- ou inter-linguistique.

Poussant ce raisonnement à l'extrême, Derrida cherche également à démontrer le caractère fondamental de la traductibilité en philosophie, le fait que l'idée de traductibilité est antérieure à celle de sens ou de vérité, ce que nous allons ici essayer de développer.

## **5. La traductibilité et le projet/contrat philosophique**

Si c'est la traductibilité qui permet au signe de fonctionner (« Et c'est en effet dans l'horizon d'une traductibilité absolument pure, transparente et univoque, que s'est constitué le thème d'un signifié transcendantal »<sup>36</sup> qui, on l'a vu, garantit un signifié hors de la langue, un sens, une vérité hors des langues) et non l'inverse, c'est elle qui est, selon Derrida, le

---

<sup>35</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 219.

fondement du projet de la philosophie. C'est la traductibilité donnée a priori, et présumée implicitement, qui permet de concevoir que le sens, la vérité, les idées soient universelles, potentiellement compréhensibles par tous les êtres humains. Sans traductibilité, tout concept serait assujéti à une langue particulière, celle dans laquelle il a été conçu et exprimé, or tel ne saurait être le cas. L'exemple de Derrida que nous citons ici l'a déjà été dans l'introduction. Nous tenons cependant à le citer de nouveau pour en souligner le raisonnement.

« Le programme du passage à la philosophie signifie dans ce contexte, me semble-t-il, que l'opération philosophique, si elle a originalité et spécificité, se définit comme un projet de traduction, comme fixation d'un certain concept de traduction et projet de traduction. Que dit la philosophie? Si on peut fabuler ainsi, que dit la philosophie? Que dit un philosophe quand il est philosophe? Il dit : ce qui compte, c'est la vérité ou c'est le sens, et le sens est avant tout au delà de la langue, par conséquent il est traductible. Ce qui commande, c'est le sens et par conséquent, on doit pouvoir fixer l'univocité du sens ou en tout cas la plurivocité doit être maîtrisable, et si cette plurivocité est maîtrisable, la traduction comme transport d'un contenu sémantique dans une autre forme signifiante est possible, dans une autre langue, est possible. Il n'y a de philosophie que si la traduction en ce sens-là est possible, donc la thèse de la philosophie, c'est la traductibilité, la traductibilité en ce sens courant, transport d'un sens, d'une valeur de vérité, d'une langue dans une autre, sans dommage essentiel. Et ce projet-là, ou cette thèse-là, évidemment, a pris tout au long de l'histoire de la philosophie un certain nombre de formes que l'on pourrait repérer de Platon à Hegel en passant par Leibniz. Donc le passage, le programme de traduction, le passage à la philosophie, dans mon esprit c'était cela : l'origine de la philosophie, c'est la traduction, la thèse de la traductibilité, et partout où la traduction dans ce sens-là est en échec, ce n'est rien de moins que la philosophie qui se trouve mise en échec. De cela, j'ai essayé justement de traiter dans *La Pharmacie de Platon*, avec un certain nombre de mots, comme *pharmakon*, dont le corps est en lui-même constamment un défi à la philosophie ; c'est ce que le discours philosophique ne peut pas maîtriser, un mot qui signifie deux choses à la fois et que l'on ne peut pas traduire dans une autre langue sans perte essentielle ; que l'on traduise *pharmakon* par poison ou par remède, du côté de la maladie ou de la santé, de la mort ou de la vie, il y a une perte, l'indécidabilité se perd et le *pharmakon* est une des limites, une des formes verbales, un des mots mais il y en aurait beaucoup d'autres, beaucoup d'autres formes, qui marque la limite du philosophique comme traduction. »<sup>37</sup>

La traductibilité est présumée, implicitement, dans toute forme de pensée, occidentale tout au moins, et garantit, en particulier, son caractère universel et univoque : la pensée humaine est traductible et donc universelle (dans cet ordre, souligne Derrida), *cela va*

---

<sup>36</sup> Derrida, Jacques. « Sémiologie et grammatologie », *op. cit.*, p. 31.

*de soi*. La traductibilité est également le fondement, encore une fois présumée a priori et donc implicitement, de toute organisation dont les fins se veulent universelle, de l'O.N.U. politique, au *village global* économique, si tant est qu'on puisse qualifier le *village global* d'organisation, en passant par l'université. La traductibilité n'est pas choisie par le traducteur, elle lui est, de fait, imposée par un contrat transcendantal fondamental, et elle constitue l'un des principes de base de nos sociétés occidentales. On pourrait ainsi dire que d'une manière générale elle est si fondamentale pour notre pensée occidentale qu'il est, de fait, impossible de la remettre en question, de quelque manière que ce soit, par des éventuels problèmes pratiques de la traduction, sans remettre en cause les fondements de la pensée occidentale. Pour ne prendre qu'un exemple, les débats théoriques sur la traduction persistent entre différentes langues et différents auteurs, sans qu'ils soient « gênés » par les problèmes pratiques que peuvent poser la traduction de leurs théories. Leurs idées (et donc leurs signifiés, leurs sens) sont censées passer et pouvoir être débattues dans une multiplicité de langues, qui permettent ces échanges et de construire des théories sur les recherches ou les idées d'auteurs s'expliquant dans d'autres langues. Les problèmes de traduction peuvent être mentionnés, mais ils ne sauraient remettre en question la possibilité de ce genre de discussions et donc, implicitement, l'idée indiscutable de la traductibilité.

À l'inverse, et en regard d'une certaine idée de la traductibilité logocentrique toute puissante, tout échec de traduction est le fait du traducteur et non de cette possibilité de « transparence » qui ne peut être remise en question tant elle est fondamentale à notre identité culturelle. Une telle traductibilité logocentrique a priori implique généralement que les échecs de la traduction ne sont que des exceptions qui confirment la règle, c'est-à-dire simplement le fait accidentel de *mauvaises traductions*, de *mauvais traducteurs*.

---

<sup>37</sup> Derrida, Jacques. *L'Oreille de l'autre*, op. cit., pp. 159-160.

Et c'est peut-être là la contribution originale et la plus importante de Derrida, en tant que philosophe, à la théorie de la traduction. Là où il est toujours implicite que « partout où la traduction dans ce sens-là est en échec », c'est le fait d'une mauvaise traduction ou d'un mauvais traducteur, Derrida dit : « partout où la traduction dans ce sens-là est en échec, ce n'est rien de moins que la philosophie qui est en échec »<sup>38</sup>. Certains problèmes de traduction, en particulier la perte, l'indécidabilité « marque[nt] la limite du philosophique comme traduction »<sup>39</sup>, et plus précisément comme traductibilité. C'est peut-être également là, par ces éléments récalcitrants à la traductibilité, que peut commencer la critique déconstructive d'une traductibilité logocentrique comme fondement de l'universalité. En ce sens, bien des traductologues ont déjà bien entamé ce travail de déconstruction.

Comme on l'a vu dans le premier chapitre, prendre la traductibilité comme a priori logocentrique, revient à privilégier le sens, renvoyant à un signifié transcendantal, en rejetant le signifiant comme substitut du signifié, et en traduction, la lettre comme secondaire à l'esprit. Mais c'est également oublier, ou ignorer, le contrat de traduction transcendantal, l'engagement, inouï dirait Derrida, que constitue la traduction. C'est aussi oublier la promesse au sens de Benjamin, que tout texte contient structurellement en lui, une promesse qui touche peut-être plus la langue que le sens :

« Voilà ce que nous apprend une traduction, non pas le sens contenu dans un texte traduit, non pas ceci ou cela, mais qu'il y a de la langue, que la langue est de la langue et qu'il y a une pluralité de langues qui ont entre elles cette parenté d'être langues. C'est cela que Benjamin appelle la langue pure, « *die reine Sprache* », l'être-langue de la langue. La promesse d'une traduction, c'est ce qui nous annonce l'être-langue de la langue ; une bonne traduction nous dit simplement ceci : il y a de la langue ; c'est pour cela que l'on peut traduire et que l'on ne peut pas traduire parce qu'il y a quelque chose comme la langue. »<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Derrida, Jacques. *L'Oreille de l'autre*, op. cit., p.160

<sup>39</sup> Derrida, Jacques. *L'Oreille de l'autre*, op. cit., p. 160.

<sup>40</sup> Derrida, Jacques. *L'Oreille de l'autre*, op. cit., p. 164.

Dans le modèle logocentrique, toute pensée, tout texte est fondamentalement traductible - cette caractéristique n'est généralement pas remise en question - et c'est alors au traducteur, dans son travail de traduction, d'assumer le possible et l'impossible de cette traductibilité. Dans le modèle de Benjamin - « la version intra-linéaire du texte sacré est le modèle ou l'idéal de toute traduction »<sup>41</sup> - l'importance de la langue, du système de signifiants est établie, mais, d'autre part, en regard du modèle babelien, Benjamin indique que c'est le principe même de la traduction qui implique à la fois sa possibilité et son impossibilité. Il admet dès lors que la tâche du traducteur est régie par le possible autant que par l'impossible. Ce modèle, aussi paradoxal soit-il, a lui aussi ses limites que nous allons examiner.

## **6. Un « modèle » de la traduction : le texte sacré fondamentalement traductible mais également intraduisible et la tâche du traducteur**

La dernière phrase de Benjamin dans la *Tâche du traducteur* est restée célèbre et pèse encore lourd dans le monde de la traduction. Là où les efforts tendent, en général, à se dégager de l'étau d'une théologie de la traduction, Benjamin lance : « La version intralinéaire du texte sacré est le modèle ou l'idéal de toute traduction. »<sup>42</sup> Notons que le texte sacré n'est pas l'idéal de l'à-traduire, mais bien l'idéal de toute traduction. Le texte sacré est déjà une traduction, il est le résultat, espéré, de la tâche du traducteur dans son achèvement le plus complet. L'idéal de la traduction c'est le texte sacré comme traduction. De quelle façon : « Car, à un degré quelconque, toutes les grandes écritures, mais au plus haut point l'Écriture sainte, contiennent entre les lignes leur traduction virtuelle. »<sup>43</sup> Notons ici encore le singulier « leur traduction », car le pluriel pourrait prêter à confusion. Les grandes écritures contiennent entre les lignes leur traduction virtuelle, leur traduction dans chacune des langues terrestres sans doute, mais pas leurs multiples traductions et re-traductions, dans la mesure où

---

<sup>41</sup> Benjamin, Walter. « La Tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 275.

<sup>42</sup> Benjamin, Walter. « La Tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 275.

<sup>43</sup> Benjamin, Walter. « La Tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 275.

Benjamin reste formel : il n'y a pas de traduction de traduction. L'idéal dont Benjamin parle est une recherche tout autre que celle de la restitution du sens et, en cela, il se situe à l'opposé du modèle logocentrique : « Moins le langage de l'original a de valeur et de dignité, plus il est communication, moins la traduction peut y trouver son compte, jusqu'à ce que la totale prédominance de ce sens, bien loin d'être le levier d'une traduction formellement achevée, la rende vaine. »<sup>44</sup> En ce sens, il entame un début de déconstruction d'une traductibilité basée uniquement sur le sens. La traduction n'est pas la restitution du sens, mais la révélation du langage pur. C'est un travail qui s'effectue par la langue et sur le texte et dont l'idéal reste le texte sacré : « Là où le texte, immédiatement, sans l'entremise d'un sens, dans la littéralité du vrai langage, relève de la vérité ou de la doctrine, il est purement et simplement intraduisible. »<sup>45</sup> (On notera que là où le français par l'intermédiaire de Maurice de Gandillac dit « simplement intraduisible », l'anglais de Harry Zohn dit : « unconditionally translatable » et Walter Benjamin dit en allemand : « übersetzbar schlechthin ».<sup>46</sup>) Le texte sacré est à la fois entièrement traductible et simplement intraduisible, ou toujours déjà traduit.

Le texte sacré, dans son événement, dans son extrême traductibilité, reste le plus intraduisible. C'est le modèle de traduction idéal et le contrat type. Il représente le *double-bind* de la traduction. L'original est à la fois lui-même et sa traduction, à la fois lui-même comme autre. « Ce qui se passe dans un texte sacré, c'est l'événement d'un *pas de sens*. [...] Pas-de-sens, cela ne signifie pas la pauvreté mais pas de sens qui soit lui-même, sens, hors d'une "littéralité". Et c'est là le sacré. »<sup>47</sup>

Ce modèle, cet idéal, Derrida semble le reprendre en partie, et à cet égard, il est difficile de dire à quel point Derrida adhère au modèle proposé par Benjamin. Il nous a

---

<sup>44</sup> Benjamin, Walter. « La Tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 274.

<sup>45</sup> Benjamin, Walter. « La Tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 275.

<sup>46</sup> Voir, à propos des différences de traductions de Harry Zohn et de Maurice de Gandillac le texte de Paul de Man « Conclusions : "La Tâche du traducteur" de Walter Benjamin », dans *TTR*, volume 4, numéro 2, 1991, Montréal, en particulier le passage à la page 32.

semblé qu'il tentait, en quelque sorte, de déconstruire la traductibilité logocentrique à partir d'un exemple de théorisation. L'exemple, à savoir celui du texte de Benjamin, n'est peut-être pas heureux dans la mesure où le champ de la traduction se trouve alors rétréci au point de ne prendre en considération que les « grandes écritures », c'est-à-dire la traduction de textes littéraires, poétiques ou sacrés. Ce fait a déjà été critiqué par Walter Moser notamment.<sup>48</sup> D'autre part, si Derrida n'adhère pas au « messianisme » de Benjamin, il suit le texte de très près et n'indique pas sa position face aux différentes idées proposées par Benjamin. Notre but ici, n'était pas de prendre une position critique vis-à-vis de la version derridienne de Benjamin, mais plutôt, de suivre Derrida dans son raisonnement.

Ainsi ce modèle, cet idéal présenté par Benjamin, est une traduction sous forme de texte sacré, sous forme d'événement unique qui semble reprendre et faire résonner l'événement babelien. C'est une forme de traductibilité à l'opposé de la traductibilité logocentrique. « La traductibilité pure et simple est celle du texte sacré dans lequel le sens et la littéralité ne se discernent plus pour former le corps d'un événement unique, irremplaçable, intransférable « matériellement la vérité » . »<sup>49</sup> mais c'est aussi un modèle théologique qui met en avant la langue, Dieu comme langue : « La loi qui s'énonce dans la dimension performative, c'est donc aussi l'interdit sur le principe même de la traduction, l'interdit au principe de la traduction, comme une seule et même expérience de la langue, de la langue unique en tant que Dieu unique. Tout aussi impossible, la transgression consiste à traduire *cela même*. »<sup>50</sup> La traduction est à la fois la production du sacré et la transgression qui tend vers une langue unique en tant que Dieu unique.

---

<sup>47</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, pp. 247-248.

<sup>48</sup> Moser, Walter. « Les pulsations de la traduction », dans *Meta*, volume 30, numéro 1, 1985, Montréal, pp. 7-18.

<sup>49</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 247.

<sup>50</sup> Derrida, Jacques. *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce*, Galilée, 1987, Paris, p. 41.

Ce modèle c'est aussi le texte absolu, à l'opposé de la traductibilité du sens, dans lequel le signifié serait aisément extractible du signifiant et réincorporé - sans reste ou si peu - dans un signifiant de toute autre langue. Chez Benjamin, le texte sacré est entièrement traductible dans la mesure où il est la manifestation de la promesse d'une langue pure :

« C'est le texte absolu car dans son événement il ne communique rien, il ne dit rien qui fasse sens hors de cet événement même. Cet événement se confond absolument avec l'acte de langage, par exemple la prophétie. Il est littéralement la littéralité de sa langue, le "langage pur". Et comme aucun sens ne s'en laisse détacher, transférer, transporter, traduire dans une autre langue comme tel (comme sens), il commande aussitôt la traduction qu'il semble refuser. Il est traductible et intraduisible. Il n'y a que la lettre, et c'est la vérité du langage pur, la vérité comme langage pur. »<sup>51</sup>

#### a) Le rôle du traducteur

On a présenté ici deux idéaux, deux extrêmes, dans lesquels la traductibilité est à la fois présumée et une limite inatteignable. La traductibilité logocentrique qui dicte un modèle où le traducteur se doit d'être transparent pour laisser passer un sens pur, hors de la langue, d'un signifiant à l'autre : en ce sens le travail du traducteur, la traduction doit tendre vers une transparence pure qui est implicite. Ce modèle tend également à ignorer la force du signifiant et le jeu des signifiants, que ce soit entre signifiants d'une même langue ou signifiants de deux ou plusieurs langues. Le sens y est privilégié et le texte est secondaire. Et, dans une certaine mesure, le contexte est négligé. Nous avons vu certaines limites de ce modèle. Il présuppose un signifié transcendantal, mais aussi une forme de langue pure, au sens où Eco l'entend, c'est-à-dire une langue de signifiés, une langue parfaite « qui n'existe nulle part et voltige partout », un « continuum du contenu » dirait Hjelmslev, qui garantirait et tiendrait lieu de relais pour le passage d'une langue à l'autre. Et une telle langue, un tel relais n'existe pas, nous dit Eco. D'autre part, dès l'instant où le sens ne peut plus passer d'une langue à une autre sans perte importante, ce modèle ne fonctionne plus et c'est la pensée et le sens qui sont remis en question. Ces lieux, où le sens est en échec, pourraient servir de point

---

<sup>51</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 248.

de départ d'une étude de la relation entre traduction et traductibilité dans un modèle logocentrique. Car ces lieux marquent le point de départ de la déconstruction de la traductibilité logocentrique, une déconstruction que Derrida n'est pas le seul à pratiquer. Derrida est ainsi parti de l'un de ces lieux dans *La Pharmacie de Platon*.<sup>52</sup>

Le deuxième modèle, mais peut-être faudrait-il parler plus d'horizon dans ce cas, est celui de Benjamin, que Derrida reprend mais seulement jusqu'à un certain point délicat à définir : il s'agit du travail de traduction qui donne « le mode de visée » ou qui donne en quelque sorte un sens à l'original en lui permettant d'une part de survivre, mais surtout en lui donnant un sens, une direction vers une langue pure et unique, mais également inexistante. Mais c'est, dans les faits, par un travail sur les signifiants que le sens, la traductibilité et la vérité ressortent, « la vérité en tant que *langage pur* ». <sup>53</sup>

Le modèle de Benjamin tente de délimiter, de déconstruire une traductibilité logocentrique. Pas n'importe quelles limites mais des limites babeliennes : la traductibilité y reste axiomatique, mais il ne s'agit plus d'une traductibilité transcendantale et automatique, mais d'une traductibilité qui passe par la traduction, qui passe par la langue et le signifiant, et, ce faisant, est soumise, tout comme le Dieu babelien, à la loi de Babel : « Un texte ne vit que s'il sur-vit, et il ne sur-vit que s'il est à *la fois* traductible et intraduisible (toujours à *la fois*, et : *ama*, en « même » temps). Totalement traductible, il disparaît comme texte, comme écriture, comme corps de langue. Totalement intraduisible, même à l'intérieur de ce qu'on croit être une langue, il meurt aussitôt. La traduction triomphante n'est donc, ni la vie ni la mort du texte, seulement ou déjà sa survie. »<sup>54</sup> Toute traduction, en assignant un sens au-delà de la langue d'origine dans l'horizon d'une langue unique et pure (selon Benjamin) mais inexistante, permet à un texte de survivre et lui assigne un sens plus grand que celui qu'il

---

<sup>52</sup> Derrida, Jacques. « La Pharmacie de Platon », dans *La Dissémination*, Éditions du Seuil, 1972, Paris, pp. 77-213.

<sup>53</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 239.

possédait dans la langue d'origine. La traduction répond à l'injonction babelienne : en ayant lieu elle détruit l'impossible absolu mais le possible devient alors une tâche infinie.

Cette tâche est infinie, déjà de par le nombre incommensurable de textes à traduire et de langues, mais surtout car elle tend vers la vérité en tant que langue, ce qui constitue un horizon impossible à atteindre. Dès lors le traducteur se trouve toujours dans une relation d'éloignement par rapport à cette vérité, à ce sens transcendant la langue, dans une langue pure.

« Depuis cette limite, à la fois intérieure et extérieure, le traducteur en vient à recevoir tous les signes de l'éloignement (Entfernung) qui le guide en sa démarche infinie, au bord de l'abîme, de la folie et du silence : les dernières œuvres de Hölderlin comme traductions de Sophocle, l'effondrement du sens "d'abîme en abîme", et ce danger n'est pas celui de l'accident, c'est la traductibilité, c'est la loi de la traduction, l'à-traduire comme loi, l'ordre donné, l'ordre reçu - et la folie attend des deux côtés. Et comme la tâche est impossible aux abords du texte sacré qui vous l'assigne, la culpabilité infinie vous absout aussitôt. »<sup>55</sup>

En tentant de rapprocher, entre deux langues, ce qui s'annonce comme la vérité, ce qui augmente le sens, le traducteur rentre dans l'éloignement. Mais cet éloignement,

« on peut le savoir, en avoir le savoir ou le pressentiment, on ne peut le vaincre. Mais il nous met en rapport avec cette "langue de la vérité" qui est le "véritable langage" [...] Cette mise en rapport a lieu sur le mode du "pressentiment", sur le mode « intensif » qui se rend présent, ce qui est absent, laisse venir l'éloignement comme éloignement, *fort:da*. Disons que la traduction est l'expérience, ce qui se traduit ou s'éprouve aussi l'expérience est la traduction ».<sup>56</sup>

Ce modèle de traduction ne représente plus une perte, mais un gain. Selon Benjamin, cependant, ce genre de tâche n'est possible que sur un véritable original, un texte au caractère bien particulier. Il n'est plus possible sur une traduction. Un tel original est une « grande écriture » - Benjamin ne précise pas - voire un texte sacré. En délimitant ainsi l'idéal original,

---

<sup>54</sup> Derrida, Jacques. « Survivre - Journal de bord », dans *Parages*, Éditions Galilée, 1986, Paris, pp. 147-148.

<sup>55</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 247.

par rapport au tissu général des textes, Benjamin reprend la tendance à la sacralisation de l'original. Et il ne fait qu'énoncer le droit, la garantie, le droit d'auteur dont font l'objet les textes originaux. Mais avant de voir plus précisément comment l'idéal d'un original est maintenu, revenons encore une dernière fois à Babel et à l'un des éléments qui découle de ce modèle : le nom propre.

## **b) La situation du nom propre**

Après l'injonction babelienne, non seulement tout ce qui est dit et écrit doit être traduit, mais surtout, et avant toute chose, le nom de Dieu doit l'être aussi. Est-ce à dire que tous les noms propres doivent être également traduits ? Car, après Babel, le nom de Dieu aussi est traduisible et intraduisible. Il devient à la fois nom propre et nom commun.

« Or s'il y a quelque chose qui semble en quelque sorte résister à la traduction, c'est bien le nom propre. Un nom propre ne se laisse pas traduire dans une autre langue - on ne dira pas que "James" traduit "Jacques", ni que "Paris" prononcé à l'anglaise traduit "Paris" prononcé à la française. C'est d'ailleurs ce qui a pu nous faire croire un instant que le nom propre échappait au système de la langue, et qu'on pourrait donc y chercher un point fixe qui résisterait à la différence en rattachant le tissu du langage à un endroit ferme du monde. »<sup>57</sup>

Un nom propre et une signature appartiennent à une langue sans y appartenir vraiment. On peut facilement comprendre qu'un nom propre réfère à une personne et une seule et que, de cette manière, elle échapperait à la distinction signifiant-signifié : on se trouverait plutôt en présence d'une relation signe-référent. Mais bien d'autres signifiants fonctionnent comme nom propre. Tous les noms de société ou de produits, ou de manière générale, tout ce qui est suivi par un « ® » ou un « ™ » fonctionne aussi de cette façon en traduction. Les noms, les signatures, ne sont pas véritablement traduits dans la mesure où ils ne changent pas de signifiants quand ils passent d'une langue à une autre. « Ce qui reviendrait à prétendre que l'absolument intraduisible est absolument traduisible, ou toujours

---

<sup>56</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 246.

déjà traduit. »<sup>58</sup> Cependant ils peuvent fonctionner également comme noms communs : « dans la mesure où [le nom propre] peut aussitôt devenir commun, aussitôt dériver vers un système de relations où il fonctionne comme un nom commun... ».<sup>59</sup> Certaines langues par ailleurs déclinent les noms propres comme des noms communs. On aurait pu croire en effet que le nom propre échappait au système de la langue, mais il est lui aussi emblématique de l'événement babelien : ni nom propre, ni nom commun, ni traduisible, ni intraduisible. « Et je dirai que tout nom propre est travaillé par ce désir : traduis-moi, ne me traduis pas. Ne me traduis pas, c'est-à-dire, respecte-moi comme nom propre, respecte ma loi de nom propre qui est au-dessus de toutes langues et traduis-moi, c'est-à-dire comprends-moi, conserve-moi en langue universelle, suis ma loi, etc. »<sup>60</sup>

L'enjeu du problème énoncé par le nom propre semble renvoyer à un problème théorique sous-jacent. Le nom propre et ce qu'il sous-tend fait partie des éléments récalcitrants à la traductibilité logocentrique. On a bien ici un signifiant mais aucun signifié. On a bien un signifiant mais il est intraduisible, parce que « déjà traduit ». S'il est déjà traduit, c'est une traduction qui ne fait pas passer le sens. Que fait-elle passer ? Nous arrêterons là la série des questions, mais nous tenions à signaler deux choses en relation au nom propre qui semble, à première vue, soumis entièrement au modèle babelien : il est à la fois entièrement traductible et intraduisible.

Aussi, le problème du nom propre peut servir de base à la déconstruction de la traductibilité logocentrique. Le problème du nom propre correspond à un des topos où le sens comme signifiant/signifié ne fonctionne pas en tant que tel. Plutôt que de considérer ce fait

---

<sup>57</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Éditions du Seuil, 1991, Paris, pp. 159 et suivantes (citation de Bennington).

<sup>58</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 160 (citation de Bennington).

<sup>59</sup> Derrida, Jacques. *L'Oreille de l'autre, op. cit.*, p. 143.

<sup>60</sup> Derrida, Jacques. *L'Oreille de l'autre, op. cit.*, p. 137.

comme une exception, Derrida le suggère, au contraire, comme une base à partir de laquelle une partie du modèle peut être déconstruit.

D'autre part le problème du nom propre n'est pas anodin dans la pratique de la traduction : qu'il s'agisse d'un nom propre, d'une signature au bas d'une page, d'un nom de société, de produit, ou de toute autre phrase déposée, il ne renvoie plus à un signifié qui serait hors de la langue. Il renvoie plutôt directement à un référent, que ce soit une personne, voire une notion, une société ou un produit particulier, et parfois, lorsqu'il est affublé d'un « ® » ou d'un « ™ » il devient même un signe qui renvoie directement à un texte de loi.

En effet, tout texte signé est automatiquement garanti par le droit d'auteur. Une traduction n'a cependant pas tout à fait le même statut. Si l'on suit le modèle babelien, en acceptant de traduire, le traducteur signe déjà transcendentalelement un contrat par lequel il s'engage à répondre à la demande de traduction structurellement inscrite dans un texte : il signifie son acceptation du *double-bind* babelien et accepte implicitement un contrat qu'il ne pourra jamais véritablement remplir car la tâche du traducteur est infinie. Il va sans dire qu'un tel contrat, implicite et transcendantal, n'a rien à voir avec la loi humaine. Quand il traduit un texte, le traducteur ne signe pas véritablement son texte, sa signature ne peut apparaître que

derrière celle de l'auteur<sup>61</sup>. Les droits d'un traducteur sur son texte, s'ils font l'objet d'une garantie, s'expriment légalement différemment de ceux d'un auteur, et, en cela, ces droits suivent un modèle qui se rapproche de celui de Benjamin.

### **7. Le sacré qui se veut contrat légal**

La tâche du traducteur, selon Benjamin, ne peut s'accomplir qu'entre un original et une traduction, un original et une seconde traduction, mais pas entre une première traduction et une seconde traduction. Benjamin est formel, mais son affirmation est très souvent contredite dans la pratique. Historiquement, notamment, bon nombre de textes grecs sont parvenus en Europe par leurs traductions à partir de l'arabe.

Derrida n'est pas non plus convaincu de ce fait, mais il remarque néanmoins que, ce faisant, Benjamin délimite précisément l'idée du texte de départ qui devient intouchable. Il ne fait que reprendre ici le concept légal d'original, garanti par le droit d'auteur, et le fait que les traductions ne peuvent que dériver de celui-ci. Une traduction de traduction n'existe pas légalement : toute traduction n'est que traduction dérivée de l'original, même si elle s'inspire des traductions antérieures. C'est une affirmation de la loi française (de 1957) sur les droits d'auteurs, selon laquelle « la traduction de traduction est dite "dérivée" de l'original et non de la traduction ». <sup>62</sup> On peut déjà y reconnaître une tentative de fixation, voire de rupture, d'un texte par rapport aux autres textes, de délimitation pure, que Derrida tente de déconstruire dans d'autres articles. Mais surtout un texte doit être un original pour que sa traduction soit possible.

« Il n'y a pas de traduction de la traduction, voilà l'axiome sans lequel il n'y aurait pas "La tâche du traducteur". Si on y touchait, on toucherait, et il ne le faut pas, à l'intouchable de l'intouchable, à savoir ce qui garantit à l'original qu'il reste bien l'original.

---

<sup>61</sup> Remarque : à l'instar d'un inventeur salarié, qui n'a pas de droit sur son brevet, il existe des cas, prévus par la loi, où le traducteur n'a aucun droit sur son travail.

<sup>62</sup> Desbois, *Le Droit d'auteur en France*, Dalloz, 1978, Paris - cité dans « Des Tours de Babel », p. 241.

Cela n'est pas sans rapport avec la vérité. Elle est apparemment au delà de toute *Übertragung* et de toute *Übersetzung* possible. Elle n'est pas la correspondance représentative entre l'original et la traduction, ni même l'adéquation première entre l'original et la traduction et quelque objet ou signification hors de lui. La vérité serait plutôt le *langage pur* en lequel le sens et la lettre ne se dissocient plus. Si un tel lieu, l'avoir-lieu de tel événement restait introuvable, on ne pourrait plus, fût-ce en droit, distinguer entre un original et une traduction (au sens quasi-transcendantal dont nous parlions plus haut), Benjamin répète le fondement du droit. Ce faisant il exhibe la possibilité d'un droit des œuvres et d'un droit d'auteur, celle-là même sur laquelle prétend s'appuyer le droit positif. Celui-ci s'effondre dès la moindre contestation d'une frontière rigoureuse entre l'original et la version, voire de l'identité à soi ou de l'intégralité de l'original. »<sup>63</sup>

En garantissant l'idée d'original, on garantit un système de signifiants qui devient en quelque sorte intouchable, ou sacro-saint. Curieusement en traduisant le *signifiant* original, on perd de vue la toute-puissance du signifié (voire du signifié transcendantal). Cette fonction d'original a aussi ses implications, entre autres, celle de garantir la séparation, la pureté (même si elle n'existe pas en tant que telle, la tendance à la pureté a son importance) et la vérité. Cet effort visant la pureté - tout comme celui visant un signifié pur et hors des langues - d'un original clairement délimité et fonctionnant, en quelque sorte, comme événement inaltérable - ou texte sacré - mène à des contradictions juridiques.

Ainsi, par exemple, selon la loi française de 1957 du droit d'auteur ( « la pierre angulaire du droit d'auteur [étant] en effet que seule la forme peut devenir propriété, et non les idées, les thèmes, les contenus [signifiés] qui sont propriété commune et universelle »<sup>64</sup> ), le traducteur garde des droits sur son texte mais seulement sur la forme de celui-ci : « les traductions sont des œuvres qui sont originales seulement par l'expression » (Loi du 11 mars 1957). On pourrait se demander quelle est la différence entre ce droit du traducteur et le droit de l'auteur. Le droit d'auteur et le droit du traducteur, en France, sont fondés sur le signifiant et non sur le signifié, qui, lui, est propriété commune et universelle. Les droits du traducteur sont maintenant régis par la Convention de Berne signée en 1989, et ne portent toujours que sur le signifiant, sur la forme.

---

<sup>63</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 239.

Si l'expression (le signifiant) de l'original est protégée du point de vue de l'auteur, pour le traducteur c'est l'expression (de l'expression de l'original) de son texte qui est protégé. On peut une fois encore reconnaître ici le fonctionnement d'un système signifiant-source - signifié - signifiant-cible, dans lequel cette triade garantit l'original, garantit le droit de l'auteur et curieusement, le droit d'une originalité de la traduction où, paradoxalement, le signifié est évacué.

La loi part du principe que la traduction est secondaire au texte original, tout comme, dans un système logocentrique, l'écriture est secondaire à la parole. L'auteur a des droits non sur l'esprit de son œuvre, mais sur sa lettre. Le traducteur, quant à lui, ne peut avoir de droit sur l'esprit d'un original, ni sur la lettre d'un original, mais sur la lettre de la lettre de l'original. Le texte juridique lui-même donne la traduction comme une transposition de la forme, de la lettre, de la littéralité d'un original. La loi recrée non seulement une *sacralisation* de l'original, en garantissant ses signifiants, mais également une hiérarchie dans laquelle la traduction garde une place secondaire. Nous verrons, dans le chapitre suivant, comment Derrida tente de déconstruire la notion d'original.

## 8. Conclusion

On a pu, par le texte *Des Tours de Babel*, qui demeure extrêmement riche, mais aussi confus - Babel oblige - dégager la démarche que suit Derrida quant à la traduction. En commençant par déterminer une traductibilité axiomatique et logocentrique, qui ne fonctionne que dans certaines limites pratiques, Derrida tente de trouver des points où cette traductibilité s'essouffle. À partir de ces points il entame un début de déconstruction.

---

<sup>64</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 241.

Outre son caractère de mythe divin, le modèle babelien donne la possibilité d'explorer des façons de déconstruire la traductibilité logocentrique. Il y a manifestement une chute du divin, qui de Logos divin incarnant le sens et la vérité hors de la langue, après Babel, devient un divin soumis à la pluralité des langues, soumis à la traduction, qu'il ordonne et interdit à la fois. Ce *double-bind* pose les limites de la traductibilité logocentrique.

Si on explore ce modèle plus avant, en compagnie de Benjamin et Derrida, on peut comprendre que la traduction n'est pas un ciment qui recollerait le sceau brisé de la langue unique : cette langue unique ne constitue en effet qu'un horizon, que l'infini vers lequel la traduction, par la langue, tendrait. D'autre part, en théorie, la traduction peut freiner une colonisation linguistique, dans la mesure où elle garantit la multiplicité des langues, même si les contre-exemples sont nombreux dans l'histoire. Elle peut également être un facteur de croissance des langues et de création de sens. En effet, les langues peuvent s'enrichir par la traduction, dans la mesure où elles tendent à retrouver à travers la traduction, un élément du *pur langage* que ces différentes langues ne peuvent atteindre par elles-mêmes. La traduction peut également être un facteur de création, car c'est ultimement le traducteur qui assigne le sens. Et enfin elle est, sous forme de contrat de traduction transcendantal, le fondement de tout contrat qui n'est garanti que par l'existence de la traductibilité.

« Pour ce monde à venir et pour ce qui en lui aura fait trembler les valeurs de signe, de parole et d'écriture, pour ce qui conduit ici notre futur antérieur, il n'est pas encore d'exergue. »<sup>1</sup>

## CHAPITRE 3

### LE CONTEXTE

#### 1. Introduction

Nous venons de voir que ce que Eco formule du bout des lèvres, dans une assemblée composée de traducteurs, à savoir que la sémiologie - et donc la linguistique, qui en fait partie ou lui est étroitement liée - ne peut justifier la traduction<sup>2</sup>, car c'est la notion de traductibilité qui permet de théoriser le signe et non l'inverse. La théorie du signe cependant, permet, rétrospectivement, d'éclairer certaines opérations traduisantes.

De même, il est sans doute difficile de théoriser la traduction à partir de la langue dans la mesure où, avant qu'un échange ne soit possible dans une langue ou entre plusieurs langues, avant qu'une parole au sens saussurien ne soit possible, il faut, nous l'avons vu, l'idée d'un contrat transcendantal de différence des langues, un contrat de traduction transcendantal qui nous contraint à nous tenir sur le fil du rasoir entre la traductibilité pure et l'intraduisible.

Dans les deux cas, Derrida ne remet pas en cause le débat en tant que tel à l'intérieur des théories du signe ou des théories de la traduction, ni la façon dont ce débat se déroule. En ce sens, les idées qu'il propose ne sont pas nouvelles. Il s'intéresse davantage, cependant, au cadre dans

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>2</sup> « La fonction du traducteur est de nous démontrer que le polyglottisme, c'est-à-dire la possibilité non seulement de comprendre des langues différentes, mais d'établir des analogies (traductions) entre elles, est quelque chose qu'aucune théorie sémiotique ne peut justifier mais que toute pratique langagière fait vivre. » Umberto Eco, « Traduction et langue parfaite », *op. cit.* p. 207.

lequel le débat a lieu. Ce débat tend à se limiter de lui-même, du fait des a priori implicites qui le bordent. En effet, du fait d'une traductibilité présupposée implicitement, la théorie du signe ne peut avoir de véritable prise sur les notions de traduction que dans une certaine mesure. De même, comme le reconnaît Derrida - « [...] l'origine de la philosophie, c'est la traduction, la thèse de la traductibilité, et partout où la traduction dans ce sens-là est en échec, ce n'est rien de moins que la philosophie qui est en échec »<sup>3</sup> - les échecs de la traduction pourraient limiter la philosophie. Et le monde de la traduction, du fait de la traductibilité logocentrique, qui est fondamentale dans la pensée occidentale, est marqué par le sceau de ce paradoxe.

La traductibilité borde et limite ces sciences humaines. Elle fait partie du cadre, mais aussi « d'un contexte extrêmement large, ancien, puissamment installé, stabilisé ou enraciné dans un réseau de conventions [...] qui reste néanmoins en contexte. [...] Une des définitions de la déconstruction, ce serait la prise en compte de ce contexte sans bord, l'attention la plus vive et la plus large possible au contexte et donc un mouvement incessant de recontextualisation. »<sup>4</sup>

Derrida ainsi s'intéresse davantage au cadre, au contexte des théories qu'aux théories elles-mêmes. Son approche, on l'a vu, propose de faire intervenir un contexte plus large. Nous nous proposons, dans ce chapitre, de présenter quelques-unes des idées de Derrida sur le contexte et les notions qui s'y rattachent. Cependant, privées du cadre philosophique dans lesquelles elles ont été énoncées, certaines notions - en particulier celles d'absence et de présence hors de la déconstruction de la métaphysique de la présence - peuvent sembler appauvries. De même, privées d'une véritable critique comparée par rapport aux écrits d'autres auteurs sur le texte et le contexte, les notions présentées ici, qui ne sont pas toutes nouvelles, pourront sembler très schématiques. Nous tenions, cependant, à les présenter car elles sont parties intégrantes de l'approche de Derrida. Nous commencerons par les notions de *différance* et d'itérabilité, puis nous aborderons le problème du contexte, ainsi que celui de l'indécidabilité.

---

<sup>3</sup> Derrida, Jacques. *L'Oreille de l'autre*, op. cit. pp. 159-160 (déjà cité au chapitre 2)

## 2. L'itérabilité et ses conditions

Dans le premier chapitre nous avons vu comment la déconstruction du signe entreprise par Derrida, remettait en cause la hiérarchie de la relation signifié-signifiant (« l'époque du signe est essentiellement théologique »<sup>5</sup>), tel que Saussure l'a énoncée et reprise. Nous allons voir maintenant comment Derrida présente la différence signifiant-signifiant et la *différance* signifié-signifiant et comment celle-ci affecte le contexte, dont la « détermination n'est jamais assurée ou saturée. »<sup>6</sup>

### a) La trace et la *différance*

Dans la sémiologie classique - c'est-à-dire, pour Derrida, cette sémiologie qui prend pour fondement le couple signifiant sensible et signifié intelligible, déjà énoncée par Aristote et Platon, et repris par Saussure - le signe a un rôle de re-présentation. Il représente la chose, la personne, l'objet en son absence. Il en est suffisamment éloigné pour en tenir lieu à sa place et suffisamment proche pour pouvoir la représenter. Il représente en quelque sorte l'absence d'une présence (celle d'un référent<sup>7</sup>) et la présence d'un référent en son absence. Le signe fonctionne entre la présence et l'absence, entre la présence (d'un référent) qu'il diffère et la présence différée. Comme cette présence ou cette absence en regard du signe n'est jamais pure, la signification se situe dans un mouvement entre présence et absence, un mouvement différant la présence. Ce mouvement, Derrida l'a nommé *différance*.

« Le signe, dit-on couramment, se met à la place de la chose même, de la chose présente, "chose" valant ici aussi bien pour le sens que pour le référent. Le signe représente le présent en son absence. [...] Le signe serait donc la présence différée. Qu'il s'agisse de signe verbal ou écrit, de signe monétaire, de délégation électorale et de représentation politique, la circulation des signes diffère le moment où nous pourrions

---

<sup>4</sup> Derrida, Jacques. *Limited Inc...*, op. cit., pp. 251-252 (déjà cité dans l'introduction)

<sup>5</sup> Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 37.

<sup>6</sup> Derrida, Jacques. « Signe événement contexte », dans *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972, Paris, p. 369.

<sup>7</sup> Remarque : Derrida ne définit pas clairement ici (voir la prochaine citation) la différence entre « chose », « référent » ou « sens ».

rencontrer la chose même, nous en emparer, la consommer ou la dépenser, la toucher, la voir, en avoir l'intuition présente. Ce que je décris ici pour définir, en la banalité de ses traits, la signification comme différence de temporisation, c'est la structure classiquement déterminée du signe : elle présuppose que le signe, différant la présence, n'est pensable *qu'à partir* de la présence qu'il diffère et *en vue de* la présence différée qu'on vise à se réapproprier. Suivant cette sémiologie classique, la substitution du signe à la chose même est à la fois *seconde* et *provisoire* : seconde depuis une présence originelle et perdue dont le signe viendrait à dériver ; provisoire au regard de cette présence finale et manquante en vue de laquelle le signe serait en mouvement de médiation. »<sup>8</sup>

Cette conception de la signification comme « différence de temporisation » fait intervenir une relation de la présence au signe qui n'est pas absolument pure, absolument immédiate, car le sens se donne aussi avant et après la présence. La relation entre signe et présence fait jouer une différence de temps, une « différence de temporisation » :

« Repartons. La différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit "présent" apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'événement passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. »<sup>9</sup>

On pourrait opposer ce terme de *différance*, à celui de la différence que préconise Saussure, selon lequel le système de signes fonctionne de façon différentielle. Un mot ou un signifiant ne donne pas son sens directement, mais par ce qu'il n'exprime pas, par la façon dont il diffère des signifiants les plus proches de lui. « Ainsi la valeur de n'importe quel terme est déterminée par ce qui l'entoure. [...] Quand on dit qu'elles [les valeurs] correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas. [...] dans la langue, il n'y a que des différences. »<sup>10</sup> Ce

---

<sup>8</sup> Derrida, Jacques. « La Différance », dans *Marges*, Les Éditions de Minuit, 1972, Paris, p. 10-11.

<sup>9</sup> Derrida, Jacques. « La Différance », *op. cit.*, p. 13.

<sup>10</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 160, p. 162, p. 166.

caractère différentiel de la langue par ailleurs ne va pas sans l'arbitraire du signe : « arbitraire et différentiel sont deux qualités corrélatives. »<sup>11</sup>

Si Saussure tente de définir un système différentiel, celui-ci se produit dans le système de la langue, il est interne à la langue et ne fait pas intervenir la temporalité. Derrida, pour sa part, dans le terme de différance, ne s'en tient pas à la langue. La différance tente de nommer : « la différentialité ou l'être-différent de ces différences, leur « production », la « force » qui maintient le système rassemblé dans sa dispersion, sa *maintenance*. »<sup>12</sup>

« Retenant au moins le schéma sinon le contenu de l'exigence formulée par Saussure, nous désignerons par *différance* le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue « historiquement » comme tissu de différences. « Se constitue », « se produit », « se crée », « mouvement », « historiquement », etc., devant être pris avec toutes leurs implications. »<sup>13</sup>

Ces deux interprétations de la différance, la première comme force de maintenance des différences et la deuxième comme délai ou retard (ou avance) entre le signe et la présence, déconstruisent également, ou du moins troublent en partie, la ligne définie par Saussure entre synchronie et diachronie. La différance indique aussi le mouvement entre langue et parole au sens saussurien de ces termes.

« On pourrait être tenté de penser que ce deuxième sens de "différance" se range du côté de la parole, le premier étant au niveau de la langue : mais ce deuxième sens infiltre le premier, complique la distinction faite par Saussure entre synchronie et diachronie au niveau de la langue, et complique du même coup la distinction entre langue et parole - car ce n'est que par la parole que la diachronie affecte la langue. Mais si ce deuxième sens interdit de penser la langue comme identiquement présente à elle-même dans un quelconque "présent" synchronique, il a donc déjà introduit la diachronie dans la synchronie (on ne peut plus en droit penser la diachronie comme succession d'états synchroniques, ce qui ruine ainsi, selon un mouvement qu'on a déjà vu à l'œuvre, la distinction même entre le synchronique et le diachronique), et la parole dans la langue. »<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 163.

<sup>12</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, op. cit., p. 71 (citation de Bennington).

<sup>13</sup> Derrida, Jacques. « La Différance », op. cit., p. 12.

<sup>14</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, op. cit., pp. 71-72 (citation de Bennington)

L'intérêt immédiat que l'on peut tirer de la différence, c'est qu'elle met l'accent sur l'idée de mouvement. On peut ainsi réintroduire le mouvement entre des concepts théoriques qui sont liés l'un à l'autre : entre synchronie et diachronie, langue et parole, signifié et signifiant, en d'autres termes entre tous les concepts qui semblent établir une distinction, une dichotomie statique. Cette séparation des concepts, comme on le sait, n'est jamais pure, jamais fixe.

Le signe, dans son acception classique - c'est-à-dire, formé d'un signifiant sensible et d'un signifié intelligible - et de par la hiérarchie du signifié transcendantal au signifiant écrit<sup>15</sup> établie par la tradition métaphysique occidentale, renvoie, dans un mouvement unidirectionnel au signifié transcendantal ultime, à un Dieu-Logos, à une présence ultime, à une origine où le sens est garanti par une présence absolue. « On peut dire que l'idée de Dieu est justement inséparable de l'idée traditionnelle du signe comme le signifié dernier qui met fin au mouvement et résout la différence dans la présence [...]. »<sup>16</sup> C'est cette correspondance entre Dieu et le signifié transcendantal que Derrida déconstruit dans *Des Tours de Babel*. Le Dieu de Babel en voulant imposer son nom a précipité sa chute, il n'est plus lié à un signifié transcendantal absolu, mais au contraire doit passer par la différence des langues, par les différents signifiants pour se dire. Si la traductibilité demeure, en tant qu'horizon infini, possible par la tâche infinie du traducteur, de tous les traducteurs, elle n'est plus liée à un signifié transcendantal.

Afin de dégager le concept de signe du signifié transcendantal, Derrida introduit dans *De la Grammatologie* la notion de trace. En effet si l'acception classique de signe (signifié intelligible, signifiant sensible) ramène toujours au signifié transcendantal et à un Dieu, au faite de la pyramide hiérarchique du sens, qui maintient une certaine rigidité dans les différences, la notion de trace

---

<sup>15</sup> Remarque : Derrida ne considère pas ici les raisons qui ont poussé les linguistiques à mettre de côté le signifiant écrit. Il s'intéresse, d'une manière plus générale, au cadre de la métaphysique occidentale qui n'a cessé de privilégier le signifiant parlé, l'ouïe, la *phonè*. Cf. Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène* (P.U.F., 1967, Paris), « Le puits et la pyramide » (dans *Marges de la philosophie, op. cit.*), entre autres.

<sup>16</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 77.

permet de s'en éloigner et de substituer un mouvement plus fluide de *différance* à la hiérarchie rigide métaphysique traditionnelle.

« Puisque la langue, dont Saussure dit qu'elle est une classification, n'est pas tombée du ciel, les différences ont été produites, elles sont des effets produits, mais des effets qui n'ont pas pour cause un sujet ou une substance, une chose en général, un étant quelque part présent et échappant lui-même au jeu de la différence. Si une telle présence était impliquée, le plus classiquement du monde, dans le concept de cause en général, il faudrait donc parler d'effet sans cause, ce qui conduirait très vite à ne plus parler d'effet. La sortie hors de la clôture de ce schème, j'ai tenté d'en indiquer la visée à travers la « trace », qui n'est pas plus un effet qu'elle n'a une cause mais qui ne peut suffire à elle seule, hors texte, à opérer la transgression nécessaire. »<sup>17</sup>

Nous ne rentrerons pas dans la démonstration et l'introduction de la « trace » et de l'« architrace », le lecteur devra ici se référer à *De la Grammatologie*. Mais nous tenons à en esquisser la forme. Peut-être un des éléments les plus intéressants de cette notion de trace reste la déconstruction d'une présence ultime et absolue, de l'idée de commencement, d'origine, qui de toutes façons, sont presque impossibles à déterminer. De par le jeu de la *différance*, la trace est antérieure au signe, mais en même temps efface toute idée de commencement.

« Toute trace est trace de trace. Nul élément n'est jamais nulle part présent (ni simplement absent), il n'y a que des traces. Ces traces ne sont pas, comme le mot pourrait donner à penser, des traces d'une présence ou du passage d'une présence. On est obligé à cette pensée par tout ce qu'on a dit du signe et de son immotivation : dans chaque élément n'est "présent" que l'autre élément, l'"absent", qui doit, pour que la langue soit possible, présenter cette altérité *comme* altérité. Cette "présentation" de l'absence "comme telle" n'en fait pas une présence et dépasse du même coup l'opposition présence/absence. »<sup>18</sup>

ou encore :

« "Trace" essaie de nommer cet enchevêtrement de l'autre-dans-le-même qui est condition du même même, et qui serait peut-être l'énoncé le plus général de ce qu'on cherche à comprendre ici. »<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Derrida, Jacques. « La Différance », *op. cit.*, p. 12.

<sup>18</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 74 (citation de Bennington).

<sup>19</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 75 (citation de Bennington).

On peut déjà voir comment la trace et la *différance* peuvent rétablir le mouvement, le jeu de forces que la hiérarchie rigide signifiant écrit-signifié transcendantal ne permet pas. La signification comme *différance de temporisation* et comme *différance d'espace* est aussi la déconstruction d'un sens hors de la langue, l'apparition du mouvement et du contexte dans la notion de sens. Les notions de trace et de *différance* tentent de déconstruire ce signifié transcendantal et, ultimement, de souligner la clôture de la traductibilité logocentrique. Derrida introduit les idées de trace et de *différance* dans un contexte essentiellement philosophique. La déconstruction d'un sens transparent et univoque est cependant déjà entreprise par les linguistes, sémioticiens, théoriciens du texte et traductologues, sans doute de façon plus précise<sup>20</sup>. Les notions de trace et de *différance* peuvent-elles être utiles au traducteur ?

Le traducteur, qui, si l'on s'en tient au signe, travaille en fait sur un ensemble de signifiants, peut trouver ici, dans la trace et la différence, des outils qui correspondent mieux à ce qu'il connaît. En effet il ne pratique pas uniquement et purement une différence signifié-signifiant qui, on l'a vu, n'a d'ailleurs rien de pur. Si signifiant-signifié sont les deux faces d'une même feuille, comme dit Saussure, un signifiant source et un signifiant cible ne peuvent avoir le même signifié - on a vu que pour maintenir une forme d'univocité ou une pluricité maîtrisable, il faut supposer, en théorie, l'existence d'un signifié transcendantal qui garantisse le sens<sup>21</sup>. Ce format assez rigide du signifiant-signifié, dont on a vu combien il était problématique, ne permet pas vraiment d'envisager théoriquement les forces, les jeux dont le traducteur doit rendre compte. Lorsqu'on parle de différence signifiant-signifié, on reste dans le système d'une langue, d'un signifiant pur. Alors que parler de trace et de différence permet de rendre compte plus précisément des jeux intra- et interlinguistiques qu'un traducteur ne peut ignorer. Ces notions de trace et de différence permettent de souligner le rôle problématique des influences d'une langue sur une autre, de sens en contexte,

---

<sup>20</sup> Cf. Folkart, Barbara. *Le Conflit des énonciations : traduction et discours rapporté*, Éditions Balzac, 1991, Candiac (Québec).

<sup>21</sup> Remarque : ces notions sont constamment remises en question. Cependant, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la traductibilité logocentrique présumée et implicite ne peut être complètement effacée comme base implicite des discours, et en particulier, des théories.

des forces qui se dessinent entre les mots et les textes, des événements qui résonnent encore dans les mots et les syntagmes, voire dans les phrases et les textes, la notion de temps, ou même la dette et la culpabilité qui sont plus le fait d'un texte donné et d'une langue donnée comme départ ou arrivée que celles du traducteur. Ces notions, à l'inverse, permettent de plus aisément théoriser les forces et le mouvement contextuel entre signifiants et signifiés-signifiés, les jeux historiques, étymologiques, les jeux de mots, de noms propres, etc. De plus, en proposant les notions de temps et d'espace dans le procès de signification, Derrida fait intervenir le germe du contexte immédiatement à la source, au niveau du signe. Et même si l'on conserve le couple signifié-signifiant, malgré ses limites et ses implications, on peut déjà deviner que le traducteur pratique une forme de double-jeu des *différences* entre signifiants et entre signifié et signifiant.

On vient de voir qu'un signe diffère la présence d'un référent et que la *différence* présence/absence est inscrite dans le procès de signification. Le signe est également dans une relation de présence/absence par rapport à celui qui en est l'auteur ou le « décodeur ». Ce qui présuppose deux notions : d'une part, que le signe - écrit et parlé - est par nature itérable et, d'autre part, qu'un signe est toujours en situation virtuelle de rupture par rapport à son contexte. C'est cette propriété du signe qui garantit sa survie, et peut-être la survie des textes et des langues en tant que tels.

#### **b) L'itérabilité et la rupture contextuelle**

Ce double jeu de présence/absence s'applique également à l'auteur et au lecteur des signes ou des marques. Par définition un signe n'a pas besoin pour exister de la présence immédiate d'un référent, dans la mesure où il le représente. Dans le cas du signe écrit, nul n'est besoin de la présence du référent, ni dans une certaine mesure, de celle de l'auteur ou du lecteur. Le signe écrit fonctionne en dehors de leur présence. Le signe écrit garde un sens propre qu'il soit lu ou non.

« Un signe écrit s'avance en l'absence du destinataire. Comment qualifier cette absence ? On pourra dire qu'au moment où j'écris, le destinataire peut être absent de

mon champ de perception présente. Mais cette absence n'est-elle pas seulement une présence lointaine, retardée ou, sous une forme ou sous une autre, idéalisée dans sa représentation ? Il ne le semble pas, ou du moins cette distance, cet écart, ce retard, cette différence doivent pouvoir être portés à un certain absolu de l'absence pour que la structure d'écriture, à supposer que l'écriture existe, se constitue. C'est là que la différence comme écriture ne saurait plus (être) une modification (ontologique) de la présence. Il faut, si vous voulez, que ma « communication écrite » reste lisible malgré la disparition absolue de tout destinataire déterminé en général pour qu'elle ait sa fonction d'écriture, c'est-à-dire sa lisibilité. Il faut qu'elle soit répétable - itérable - en l'absence absolue du destinataire ou de l'ensemble empiriquement, déterminable des destinataires. Cette itérabilité (*iter*, *derechef*, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité) structure la marque d'écriture elle-même, quel que soit d'ailleurs le type d'écriture (pictographique, hiéroglyphique, idéographique, phonétique, alphabétique, pour se servir de ces vieilles catégories). Une écriture qui ne serait pas structurellement lisible - itérable - par-delà la mort du destinataire ne serait pas une écriture. »<sup>22</sup>

Cette itérabilité du signe écrit s'applique à toute forme d'écriture, à toute forme de signifiant. C'est une caractéristique intrinsèque de la marque ou du signe, sans laquelle le signe cesse d'être signe ou la marque d'être marque.

« La possibilité de répéter et donc d'identifier les marques est impliquée dans tout code, fait de celui-ci une grille communicable, transmissible, déchiffirable, itérable pour un tiers, puis pour tout usager possible en général. Toute écriture doit donc, pour être ce qu'elle est, pouvoir fonctionner en l'absence radicale de tout destinataire empiriquement déterminé en général. Et cette absence n'est pas une modification continue de la présence, c'est une rupture de présence, la « mort » ou la possibilité de la « mort » du destinataire inscrite dans la structure de la marque. »<sup>23</sup>

Sans itérabilité l'écriture deviendrait indéchiffirable. L'exemple le plus marquant sans doute de cette mort du destinataire est celui des découvertes, puis du déchiffrement, de l'écriture cunéiforme, ainsi que des hiéroglyphes égyptiens. La bibliothèque d'Assurbanipal, des milliers de tablettes d'argile séchées comportant des marques cunéiformes, existait en tant que texte, en tant qu'écriture, sans avoir été lue pendant presque 2 000 ans. Ces exemples sont peut-être particuliers dans la mesure où tant Rawlinson, grâce aux inscriptions de Behistun, que Champollion, grâce à la pierre de Rosette, se sont appuyés sur la notion axiomatique de la traductibilité. Sans la notion fondamentale que ces écritures/signes étaient traductibles, l'idée même d'une possibilité de

---

<sup>22</sup> Derrida, Jacques. « Signe événement contexte », *op. cit.*, pp. 374-375.

<sup>23</sup> Derrida, Jacques. « Signe événement contexte », *op. cit.*, p. 375.

déchiffrement de ces textes n'aurait pas eu lieu d'être. Mais sans remonter aussi loin dans le passé, tout texte écrit reste déchiffrable sans destinataire particulier, et même sans la présence de l'auteur. Les textes d'auteurs morts, inconnus ou anonymes sont encore lisibles et traduisibles par des lecteurs inconnus ou anonymes.

« Ce qui vaut du destinataire vaut aussi, pour les mêmes raisons de l'émetteur ou du producteur. [...] La situation du scripteur et du souscripteur est, quant à l'écrit, foncièrement la même que celle du lecteur. Cette dérive essentielle tenant à l'écriture comme structure itérative, coupée de toute responsabilité absolue, de la conscience comme autorité de dernière instance....»<sup>24</sup>

Si d'un côté la notion de différance permet de faire entrer un jeu, un mouvement autour du signe, ou plus précisément de lui assigner un contexte, de l'autre, l'itérabilité comme caractéristique intrinsèque du signe écrit, permet au signe, à la marque de fonctionner dans un contexte autre que le contexte d'origine, en d'autres termes, en rupture de contexte. De même, une marque n'existe pas dans un contexte et un seul. Son caractère de répétabilité, d'itérabilité, lui garantit de fonctionner dans plusieurs contextes.

« Du même coup un signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte, c'est-à-dire l'ensemble des présences qui organisent le moment de son inscription. [...] S'agissant maintenant du contexte sémiotique et interne, la force de rupture n'est pas moindre : en raison de son itérabilité essentielle, on peut toujours prélever un syntagme écrit hors de l'enchaînement dans lequel il est pris ou donné, sans lui faire perdre toute possibilité de fonctionner, sinon toute possibilité de « communication », précisément. On peut éventuellement lui en reconnaître d'autres en l'inscrivant ou en le greffant dans d'autre chaînes. Aucun contexte ne peut se clore sur lui. Ni aucun code, le code étant ici à la fois la possibilité et l'impossibilité de l'écriture, de son itérabilité essentielle (répétition/altérité). »<sup>25</sup>

Cette itérabilité du signe qui lui permet de fonctionner malgré la mort d'un auteur ou d'un destinataire, qui donne au signe une force intrinsèque de greffon fonctionnant dans plusieurs contextes, voire, dans certains cas, dans plusieurs langues, est plus facile à saisir et à démontrer

---

<sup>24</sup> Derrida, Jacques. « Signe événement contexte », *op. cit.*, p. 376.

<sup>25</sup> Derrida, Jacques. « Signe événement contexte », *op. cit.*, p. 377.

lorsqu'on parle du signe écrit, car les écrits restent. Néanmoins cette itérabilité est la marque du signe en général et fonctionne aussi pour le signe parlé/oral.

« Considérons n'importe quel élément du langage parlé, petite ou grande unité. Première condition pour qu'il fonctionne : son repérage au regard d'un certain code ; mais je préfère ne pas trop engager ici ce concept de code qui ne me paraît pas sûr ; disons qu'une certaine identité à soi de cet élément (marque, signe, etc.) doit en permettre la connaissance et la répétition. A travers les variations empiriques du ton, de la voix, etc., éventuellement d'un certain accent, par exemple, il faut pouvoir reconnaître l'identité, disons d'une forme signifiante. Pourquoi cette identité est-elle paradoxalement la division ou la dissociation d'avec soi qui va faire de ce signe phonique un graphème ? C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par la possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son "réfèrent", ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente. Cette possibilité structurelle d'être sevrée du réfèrent ou du signifié (donc de la communication et de son contexte) me paraît faire de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la restance non présente d'une marque différentielle coupée de sa prétendue "production" ou origine. »<sup>26</sup>

Cette force de rupture empêche l'existence d'un contexte limité en soi, empêche de limiter complètement un texte, à traduire par exemple, par rapport à tous les autres textes de sa langue et de même pour ce texte traduit dans une autre langue par rapport à tous les autres textes de cette autre langue. Si l'on poursuit cette ligne de pensée on arrive assez vite à une notion d'hypertexte où chaque marque du code peut fonctionner comme lien.

Par ailleurs, les éléments « déjà traduits » d'un texte peuvent aussi fonctionner comme liens d'un hypertexte entre plusieurs langues, une forme d'hypertexte multilingue. Dans la catégorie « déjà » traduits, on peut faire entrer le plus évident, c'est-à-dire, les noms propres<sup>27</sup>, les marques de commerce, tous les mots déjà traduits qui portent en général la note du traducteur « en latin, en français, en anglais, en toute autre langue dans le texte » etc. Également les mots importés, comme les calques et les emprunts, mais d'une manière plus générale, tous les mots d'origine étrangère dans chaque langue qui sont extrêmement nombreux dans la mesure où la plupart des langues

---

<sup>26</sup> Derrida, Jacques. « Signe événement contexte », *op. cit.* p. 378.

<sup>27</sup> On peut noter, par ailleurs, que les travaux initiaux de déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens sont partis essentiellement de noms propres connus, notamment les noms de rois et de pharaons.

actuelles trouvent leur origine dans d'autres langues. En effet l'étymologie permet également de créer un système de renvois entre différentes langues, un système de renvois qui met à jour une parenté entre les langues, plus généalogique, et différente de celle que Benjamin prônait dans *La Tâche du traducteur*, dans la mesure où celui-ci disait s'attacher plutôt à la parenté du mode de visée des langues qu'à leur généalogie ou à leur étymologie. On peut penser également aux liens créés par les faux-amis, même si ces liens sont problématiques en traduction, ils n'en constituent pas moins des renvois directs entre les langues. Et également, les néologismes, dont la fonction en traduction est de traduire un *nouveau* mot étranger et qui renvoie directement à la langue d'origine. Ces différents exemples n'ont pas pour but de montrer une parenté généalogique des langues déjà connue, mais plutôt le fait qu'il n'y ait pas une langue entièrement séparée d'une autre langue, ni de texte complètement séparé d'un autre texte. Les différents mots qui peuvent fonctionner comme liens directs entre les langues marquent aussi la limite de la notion saussurienne qui fait du couple signifiant-signifié les deux faces d'une même feuille de papier. Les faux-amis ou les emprunts représentent le signifiant de plusieurs signifiés. Mais peut-être l'idée la plus importante d'un hypertexte multilingue est celle d'un mouvement de différence entre différentes langues.

Ainsi un signe itérable peut fonctionner en *réseau*, être greffé sur une multitude de chaînes, marquer des traces de présence et d'absence entre autres, mais plus particulièrement porter des traces de *différences*. L'itérabilité permet l'altération autant qu'elle permet l'identification : « la répétition altère et l'altération identifie ».<sup>28</sup>

« L'itérabilité altère, elle parasite et contamine ce qu'elle identifie et permet de répéter ; elle fait qu'on veut dire (déjà, toujours, aussi) autre chose que ce qu'on dit et voudrait dire, comprend autre chose que... etc. [...] Limitant cela même qu'elle autorise, transgressant le code ou la loi qu'elle constitue, la graphique de l'itérabilité inscrit, de façon irréductible, l'altération dans la répétition (ou dans l'identification) [...] »<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Derrida, Jacques. *Limited Inc...*, Éditions Galilée, 1990, Paris, p. 125.

<sup>29</sup> Derrida, Jacques. *Limited Inc...*, *op. cit.*, p. 120.

Selon le schéma babelien, on a établi que la traductibilité était de droit antérieure aux langues dans la mesure où seul le contrat transcendantal de la traduction permettait par la suite la différence des langues et les engagements dans une langue. Dès lors et dès qu'on entre dans une langue, on doit de fait commencer à parler d'un hypertexte multilingue, parlé et écrit, impliquant des liens, à l'intérieur duquel il s'exerce aussi une différence entre les langues. On peut penser à la *Bibliothèque de Babel* dont parle Borges<sup>30</sup>, sans oublier toutefois que cet hypertexte babelien n'est pas le monde. Mais il y a - de par la différence définie par Derrida - relation de mouvement entre le monde et la langue, le monde et l'hypertexte.

Si l'on considère d'une manière très générale le thème qui veut que « la répétition altère et l'altération identifie », on peut voir que ce thème s'applique non seulement dans une seule langue, mais encore à toutes les langues par les emprunts, les calques, les noms propres, les faux-amis et l'étymologie qui sont autant de traces de ces mouvements à l'intérieur de l'hypertexte multilingue. Mais ce thème dénote surtout, et plus simplement, les mouvements de formation des langues et d'échanges entre ces langues.

Parmi ces mouvements, on peut reconnaître également un mouvement hors contexte/en contexte qui caractérise la lecture et l'écriture, c'est-à-dire toute relation à l'hypertexte. La possibilité de rupture de contexte du signe écrit s'applique également à une partie de texte (citation) ou à un texte. L'importance de cette rupture de contexte est qu'elle déconstruit l'idée - en traduction - d'original. Tout original est en rupture de contexte par rapport au contexte existant au moment de sa création, et lorsqu'il est traduit, il devient hors contexte par rapport au contexte de sa langue, et, d'autre part, il est toujours lu dans un autre contexte, par tous ses lecteurs et ses traducteurs. Il se réinscrit dans divers contextes, et devient pluriel.

« Dans la mesure où toute trace est trace de trace, aucun texte n'est assez « lui-même » pour se passer de contexte. [...] La lecture serait impossible autrement : du moment où

---

<sup>30</sup> Borges, Jorge Luis. *Fictions*, Éditions Gallimard, 1983, Paris.

on arrive à lire un texte, fût-ce à un niveau de déchiffrement élémentaire, on fait, si peu que ce soit partie de son contexte. C'est une version de l'argument qui disait plus haut l'inévitabilité d'une certaine complicité avec la métaphysique, et de celui qui mettrait en doute toute distinction radicale entre écriture et lecture. Pour lire un texte hors contexte, il faut être déjà dans son contexte. C'est à l'intérieur de ces appartenances qu'il faut distinguer les différentes forces de lecture, et uniquement à l'intérieur (qui n'est donc plus vraiment un intérieur) qu'il y a la moindre possibilité de résistance à ce qu'on lit. On doit, jusqu'à un certain point partager le langage de ce qu'on lit (une telle assertion nous prescrit de parler plus tard de la traduction), toujours hors contexte, toujours en contexte, sous peine de se priver du minimum d'identification requis pour qu'il y ait lecture. Cet empiètement nécessaire interdit toute prise métalangagière rigoureuse d'une lecture sur un texte : il ne peut y avoir une ligne de partage indivisible entre langage-objet et métalangage, pas plus qu'il peut y en avoir entre langage ordinaire et langage philosophique - ce qui n'implique pas confusion totale, comme on pourrait le craindre, mais passage et enchevêtrement, à négocier. »<sup>31</sup>

On peut reprendre la phrase que Derrida donne dans *De la Grammatologie* : « Il n'y a pas de hors-texte »<sup>32</sup>, qu'il a plus tard expliquée, dans *Limited Inc...*, comme « il n'y a pas de hors contexte »<sup>33</sup>. Il n'y a pas d'original pur - déjà depuis la chute de Babel les textes sacrés ne sont plus des originaux, il sont des traductions dans plusieurs langues, même Dieu est traduit, il ne peut plus créer d'originaux verbaux ou écrits qui ne soient soumis à la traduction - tout est morceau d'hypertexte hors et en contexte. Tout est réglé par un mouvement constant, intralingual entre les textes à l'intérieur d'une langue, et interlingual dans la pluralité des langues - dont la traduction est l'archétype, car un tel mouvement à l'intérieur d'une langue s'apparente d'ailleurs à la traduction intra-linguale telle que la définit Jakobson.

Ce mouvement entre *hors contexte* et *en contexte*, autrement dit de recontextualisation, est caractéristique de la traduction et de la lecture. En effet, le lecteur lit un ouvrage dans un contexte autre que celui dans lequel il a été écrit. En lisant l'ouvrage, il fait également partie du contexte de l'ouvrage, mais en même temps du contexte plus large de sa vie ou du mode de pensée dans lequel l'ouvrage est lu. De même le traducteur, qui d'une part lit, mais aussi réécrit un texte, non seulement dans une autre langue, mais dans d'autres contextes, culturel par exemple pour n'en citer qu'un, effectue un mouvement hors contexte/en contexte. Autrement dit, le contexte de lecture et de

---

<sup>31</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 89 (citation de Bennington).

<sup>32</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 227.

traduction n'est jamais saturé ou fixe. Ce mouvement constant de recontextualisation interdit également, comme le dit Bennington « toute prise métalangagière rigoureuse d'une lecture sur un texte ». Ainsi, il n'y a pas de ligne de partage indivisible entre une théorie du langage et le langage-objet, entre une théorie sur la traduction et l'opération traduisante, entre une traductibilité logocentrique présupposée et implicite et une théorie de la traduction.

Les notions d'itérabilité et de différance sont également les outils de la déconstruction qui « fait ce geste contradictoire, qui consiste à accepter (dans certaines limites), c'est-à-dire à ne jamais totalement accepter totalement, la donnée d'un contexte, sa fermeture et sa fermeté. Mais sans cette tension ou sans cette contradiction apparente, ferait-on jamais rien ? »<sup>34</sup> Dans le domaine qui nous intéresse, la différance peut être un outil entre le jeu des contextes, notamment entre celui de la traductibilité logocentrique implicite et celui de traductologie dans le contexte culturel et social duquel elle s'exprime. Ces jeux de *différences*, seule une lecture véritablement critique permet de les mettre en lumière.

### 3. La langue et la théorie

Le lecteur et l'écrivain - et le traducteur qui pratique les deux activités très rigoureusement et simultanément - travaillent dans le système de la langue, qu'ils ne dominent pas. Nous pourrions sans doute rappeler ici ce que dit Saussure : la langue est reçue comme loi et la langue n'est pas fonction du sujet parlant. L'écrivain est dans un rapport particulier vis-à-vis de la langue dans laquelle il écrit et le lecteur de même vis-à-vis de la langue qu'il lit. Ce rapport est un rapport signifiant.

« Nous devons commencer par tenir un compte rigoureux de cette *prise* ou de cette *surprise* : l'écrivain écrit *dans* une langue et *dans* une logique dont, par définition, son discours ne peut dominer absolument le système, les lois et la vie propres. Il ne s'en sert qu'en se laissant d'une certaine manière et jusqu'à un certain point gouverner par le système. Et la lecture doit toujours viser un certain rapport, inaperçu de l'écrivain, entre

---

<sup>33</sup> Derrida, Jacques. *Limited Inc...*, *op. cit.*, p. 252.

<sup>34</sup> Derrida, Jacques. *Limited Inc...*, *op. cit.*, p. 281 (déjà cité dans l'introduction).

ce qu'il commande et ce qu'il ne commande pas des schémas de la langue dont il fait usage. Ce rapport n'est pas une certaine répartition quantitative d'ombre et de lumière, de faiblesse ou de force, mais une structure signifiante que la lecture critique doit produire. »<sup>35</sup>

Pour Derrida, à l'instar des théoriciens de la critique littéraire et de l'herméneutique, entre autres, la lecture est un travail de production de sens. Cette production peut mettre en lumière un certain nombre d'éléments qu'ils soient de l'ordre de la psychanalyse ou de la politique, et qui peuvent être inconnus de l'écrivain. On peut remarquer ici que c'est tout particulièrement lorsque les textes d'un écrivain sont traduits. Ses textes en traduction sont recontextualisés dans un contexte qu'il ne domine pas et qui peut produire un sens qui échappe au contrôle de l'écrivain<sup>36</sup>. Mais déjà, lorsqu'il lit une œuvre écrite dans sa langue, le lecteur peut ainsi, en exprimant le rapport entre l'idiome de l'écrivain - sa parole au sens saussurien - et la langue, faire ressortir un ensemble signifiant autre que celui pensé par l'écrivain. À cet égard, l'intention, le « vouloir-dire » de l'écrivain n'est plus garant du sens de ses textes.

Ce travail de production d'une structure signifiante par la lecture fait envisager à Derrida deux possibilités. Tout d'abord, c'est un travail de traduction intralinguistique et, d'autre part, c'est un travail qui met en lumière certains aspects politiques, culturels et sociaux de la langue dans laquelle le texte est lu.

Cette production d'une structure signifiante mise en lumière par la lecture, combinée à l'écriture, et dont la traduction constitue le schéma exemplaire, peut être considérée comme une traduction intralinguistique. Rappelons que la traduction intralinguale est un cas particulier de la traduction « proprement dite ». Tout le travail universitaire par exemple, est un mouvement perpétuel de cet effet de lecture-écriture (exégèse, herméneutique, critique). Une des caractéristiques essentielles de la réécriture perpétuelle est une forme de déconstruction, de

---

<sup>35</sup> Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, op. cit., p. 227.

recontextualisation perpétuelles de certains textes et de traductions intralinguistiques. Mais les deux phénomènes sont liés :

« À l'intérieur de chaque langue, européenne ou non, ce qu'on appelle la philosophie doit se lier régulièrement, et différemment selon les époques, les lieux, les écoles, les milieux sociaux et socio-institutionnels, à des procédures discursives distinctes et souvent difficiles à traduire entre elles. La vie de la philosophie est aussi l'expérience de ces traductions « intralinguistiques » parfois aussi périlleuses ou interdites que les autres. [...] Elle engage des itinéraires de traduction qui à la fois conduisent vers ou hors desdites langues. Elle engage *des traductions* « à l'intérieur » même de ces langues. »<sup>37</sup>

Ce mouvement de lecture et de relecture se fait à la fois dans une seule langue par la traduction intralinguale et entre les langues par la traduction « proprement dite ». Ce mouvement laisse des traces, permet d'enrichir la langue, et de signifier souvent ce rapport inconnu de l'écrivain, de la langue de départ (ou l'idiome de départ) à la langue (ou l'idiome) d'arrivée.

« Si l'on admet ou souhaite une philosophie possible *en français*, s'il l'on pensait qu'une philosophie *en français* (je ne dis pas de la philosophie française) est possible sans être déjà grosse, je veux dire engrossée de traductions (du grec, du latin, de l'allemand, de l'anglais), il ne suffirait pas d'affirmer cet idiome français comme idiome philosophique pour en conclure que tout petit Français, tout immigré né en France, etc. a un droit effectif à la philosophie et que, une fois passé l'apprentissage « élémentaire » (qu'est-ce que c'est que ça ?) de la langue, il pourrait avoir le droit à se rendre tout droit à la philosophie. »<sup>38</sup>

C'est là tout le problème de la traduction intralinguale entre différents idiomes d'une même langue. L'idiome scientifique en français est truffé de mots grecs et latins, du moins en ce qui concerne la médecine, l'idiome informatique est truffé de mots anglo-américains et la philosophie de grec et d'allemand. Ces idiomes doivent être traduits en langue courante pour être compris de tout un chacun, pour que leur sens émerge des signifiants. Une lecture critique de ces aspects fait cependant plus que constater l'existence de ces mots « étrangers » incorporés à la langue. Plus

---

<sup>36</sup> Cf. Brisset, Annie. *Sociocritique de la traduction : théâtre et altérité au Québec*, Le Preambule, 1990, Longueuil (Québec). Cf. également, Toury, Gideon, *In Search of a Theory of Translation*, The Porter Institute for Semiotic and Structural Studies, 1980, Tel Aviv.

<sup>37</sup> Derrida, Jacques. *Du Droit à la philosophie*, Éditions Galilée, 1990, Paris, pp. 52-53.

<sup>38</sup> Derrida, Jacques. *Du Droit à la philosophie*, *op. cit.*, pp. 53-54.

qu'une faiblesse de traduction ou une faiblesse de la langue d'arrivée, la lecture critique d'un tel phénomène peut révéler certains aspects du passage d'une langue à une autre, inconnus de ceux qui le pratiquent. Cette traduction intralinguale ou lecture productrice de sens met en lumière très souvent la politique de la langue, la politique de la traduction.

Cette structure signifiante, ce rapport entre ce que l'écrivain maîtrise ou ne maîtrise pas dans la langue peut-être sans doute compris d'une infinité de façons. Mais ce qui est peut-être le plus intéressant ici, c'est cette mise en lumière progressive de ce que l'écrivain ne maîtrise pas. Ce qu'il ne maîtrise pas peut avoir rapport avec l'histoire de la langue, le possible de la langue, la politique de la langue, etc. Car la langue n'est pas sans sa propre politique consciemment ou inconsciemment utilisée, explicitée ou implicite. Les différentes formes discursives normalisées ou standardisées en sont un exemple. Les lois qui touchent à la langue, que ce soit la grammaire ou les décrets juridiques imposant ou non l'emploi d'une langue ou d'une forme de langue en particulier en sont un autre.

Cet aspect de la lecture met aussi en évidence la difficulté d'établir une limite précise entre langage et métalangage. Dans ce mouvement, dans cette différence entre un texte et sa lecture, plusieurs forces sont en jeu et en particulier des forces politiques. Une langue est marquée par le contexte politique environnant :

« Avant même la circulaire adressée à tous les chercheurs et universitaires français, avant même d'annoncer que l'État n'accorderait aucun crédit pour des colloques qui, se tenant en France, n'assureraient pas sa place à la langue française, au moins par des dispositifs de traduction simultanée, le ministre de l'Industrie et de la Recherche précisait, dans une Note d'Orientation pour le grand Colloque sur la Recherche et la Technologie (1982), que la langue française "doit rester ou redevenir un vecteur privilégié de la pensée et de l'information scientifique et techniques". La politique de la langue ainsi définie se justifie par des menaces et répond à des nécessités qui ne sont pas sans analogies, voire sans continuité avec certaines données ou certaines contradictions déjà sensibles au temps de Descartes. La problématique en est *relativement* stable depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. *D'une part*, il s'agit toujours d'opposer une langue nationale, devenue à un moment donné langue d'État et gardant en sa légitimité étatique les traces d'une formation récente et précise, à des idiomes nationaux soumis à la même autorité étatique et qui constituent des forces de dispersions, des forces

centrifuges, des risques de dissociation voire de subversion, même si, première contradiction, on les encourage simultanément. *D'autre part*, on opposera cette même langue nationale dominante et seule langue d'État à d'autres langues naturelles ("mortes" ou "vivantes"), devenues, pour des raisons techniques ou historiques à analyser prudemment, vecteurs privilégiés de la communication philosophique ou techno-scientifique : le latin avant Descartes, l'anglo-américain aujourd'hui. »<sup>39</sup>

L'exemple de cette circulaire n'est pas un cas isolé, et une certaine forme de lecture critique, de déconstruction, peut mettre en lumière par exemple la politique de défense de la langue française par rapport à l'anglo-américain, ou au contraire l'élan admiratif vis-à-vis de cette langue qui vise à en absorber - parfois sans les digérer - un certain nombre de mots et d'expressions.

On a expliqué dans le deuxième chapitre que la traduction pouvait être un facteur de paix dans la mesure où elle permet de préserver la diversité des langues, de bloquer l'impérialisme linguistique. Mais la traduction peut aussi servir d'outil politique d'une langue contre une ou plusieurs autres langues. Si l'exemple ci-dessous remonte à une politique menée pendant la Renaissance, il n'en garde pas moins un certain pouvoir évocateur en regard d'une politique linguistique et traductionnelle telle qu'elle est actuellement pratiquée au Canada entre les deux langues officielles :

« Cette langue (le français) restait [après Villers-Cotterêts], si vous voulez langue paternelle et savante ; elle devenait, après le latin, la langue du droit, la langue de droit - par le fait du roi. Un piège nouveau mettait en quelque sorte les dialectes *devant la loi* : pour plaider en faveur du dialecte, comme pour plaider en justice tout court, *il fallait la traduction* ; il fallait apprendre le français. Une fois le français appris, la revendication dialectale, la référence « maternelle » était ruinée. Essayez d'expliquer à quelqu'un qui détient à la fois la force et la force de loi que vous voulez conserver votre langue. Il faudra que vous appreniez la sienne pour le convaincre. Une fois que, par souci de persuasion rhétorique et politique, vous vous êtes approprié la langue du pouvoir, que vous la maîtrisez assez pour tenter de convaincre ou de vaincre, vous êtes d'avance vaincu à votre tour, et convaincu d'avoir tort. L'autre, le roi, a démontré par le fait *de la traduction* qu'il avait raison de parler sa langue et de vous l'imposer. En lui parlant dans sa langue, vous reconnaissez sa loi et son autorité, vous lui donnez raison, vous contresignez l'acte qui lui donne raison de vous. Un roi, c'est quelqu'un qui sait vous faire attendre ou prendre le temps d'apprendre sa langue pour revendiquer votre droit, c'est-à-dire pour confirmer le sien. »<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Derrida, Jacques. *Du Droit à la philosophie*, op. cit., pp. 289-290.

<sup>40</sup> Derrida, Jacques. *Du Droit à la philosophie*, op. cit., p. 299.

Tous ces mouvements de traduction « proprement dite », de traduction intralinguale et de lecture n'excluent aucunement la politique :

« Vous avez remarqué au passage l'insistance sur le droit et sur la loi : le pouvoir central a intérêt à "coucher" les lois dans la langue nationale dominante. Ce souci rencontre, en vérité il se confond avec le projet proprement philosophique ou scientifique : réduire l'équivocité du langage. La valeur de clarté et de distinction dans l'intelligence des mots, dans la saisie des significations, sera simultanément valeur juridique, administrative, policière et donc politique, et *philosophique*. »<sup>41</sup>

À l'inverse, une lecture critique de ces mouvements, permet de révéler le genre de politique menée. Dans l'exemple qu'en donne Derrida ci-dessus, et qui date, encore une fois de la Renaissance, c'est l'équivocité des différents idiomes qu'il s'agit de réduire, en d'autres termes rétablir une hiérarchie dans laquelle la langue dominante est plus claire, plus univoque, plus près d'un signifié transcendantal. On reconnaît déjà ici le modèle d'une traductibilité logocentrique.

En résumé, la langue dans laquelle on pense la traduction a son importance. Ainsi par exemple, de par la position de domination de l'anglo-américain aujourd'hui, une politique de défense de la langue française a vu le jour tant en France qu'au Québec. Cette politique influe sur la pratique et l'approche théorique de la traduction. La théorie ou l'approche théorique de la traduction ne peut se faire hors d'une politique de la langue. Par ailleurs, l'enseignement de la traduction, fondée sur diverses approches théoriques, mais qui s'exerce dans le cadre général de la traductibilité logocentrique<sup>42</sup>, ne s'exerce pas non plus hors d'une politique de la langue, voire d'une forme de théologie.

---

<sup>41</sup> Derrida, Jacques. *Du Droit à la philosophie*, op. cit., p. 297.

<sup>42</sup> Remarque : À l'intérieur du cadre de la traductologie, de la linguistique, sémiotique, etc., cette traductibilité est remise en question, surtout par ce qu'elle favorise, entre autres, l'équivocité, la transparence, l'invisibilité du traducteur. Mais elle reste implicite en tant que cadre général culturel de la pensée, là où elle permet le transport de concepts et de théories d'une langue à l'autre.

On peut constater dès lors la position quelque peu périlleuse d'une université qui enseigne en français. Entre une traductibilité axiomatique qui semble garantir l'universalité de la pensée (et de fait le concept d'université et le travail, en particulier de conceptualisation, qui s'y fait) et la défense d'une langue nationale exprimée par une politique de la langue et une normalisation du discours, l'université s'appuie de fait sur une politique traductionnelle, que les approches théoriques de la traduction aient pu ou non la formaliser. Et d'une certaine façon, dire une théorie de la traduction exprimée dans une langue fait partie intégrante de la politique de cette langue :

« Surtout en faisant apparaître les limites du concept courant de traduction (je ne dis pas de la traductibilité en général), on touche à de nombreux problèmes dits de "méthodes", de lecture et d'enseignement. La ligne que je tente de reconnaître à l'intérieur de la traductibilité, entre deux traductions, l'une, réglée sur le modèle classique de l'univocité transportable ou de la polysémie formalisable, et l'autre qui déborde vers la dissémination, cette ligne passe aussi entre le *critique* et le *déconstructif*. Problème politico-institutionnel de l'Université : celle-ci, comme tout enseignement dans sa forme traditionnelle, et peut-être tout enseignement en général, a pour idéal, avec une traductibilité exhaustive, l'effacement de la langue. Déconstruction d'une institution pédagogique et de tout ce qu'elle implique. Ce que cette institution ne supporte pas, c'est qu'on touche à la langue, *à la fois* à la langue *nationale* et, paradoxalement, à un idéal de traductibilité qui neutralise cette langue nationale. Nationalisme et universalisme indissociables. Ce que cette institution ne supporte pas, c'est une transformation qui ne laisse intacts aucun de ces deux pôles complémentaires. Elle supporte mieux les « contenus » idéologiques apparemment les plus révolutionnaires,

pourvu qu'ils ne touchent pas aux bords de la langue et de tous les contrats juridico-politiques qu'elle garantit. »<sup>43</sup>

Encore une fois, Derrida s'intéresse ici au contexte le plus vaste, aux conditions de possibilité d'une pensée à caractère universel. Un des éléments qui garantissent cette pensée est la traductibilité. La vocation de l'université n'est pas de produire des concepts qui ne seraient compréhensibles et valables que dans la langue où ils sont enseignés. En cela et par cela, la langue nationale, dans laquelle se fait l'enseignement, est théoriquement neutralisée : l'importance de la langue cède le pas à l'importance des idées. Cette neutralisation est possible par la traductibilité, mais aussi par « le concept courant de traduction », celui énoncé par l'école interprétative. Il va sans dire que « ce » concept de la traduction - malheureusement trop courant même dans le cadre des disciplines universitaires - est remis en question par la traductologie.

Il semble important ici de souligner à quel point la vision globale de Derrida permet de recadrer, de façon originale, le problème de la traduction. En posant la traductibilité comme fondement du sens et de la pensée (et donc de l'université), en posant la traduction, sous toutes ses formes et dans tous ses états, comme mouvement permettant de garantir la diversité et de faire grandir les différentes langues, on voit beaucoup plus clairement la dimension politique de la théorie de la traduction. Traduction et traductibilité se trouvent au cœur même de cette politique.

#### **4. L'indécidabilité et l'ouverture à la « présence du traducteur »**

Nous avons déjà vu qu'à partir du modèle babelien, où n'existe plus la référence à un signifié transcendantal, le traducteur est en droit d'entreprendre un travail créateur d'assignation du sens. L'« original », qui n'est qu'un morceau d'hypertexte contient déjà implicitement sa/ses propre(s) traduction(s), mais ne peut être rapproché de l'horizon infini de la langue dans sa multiplicité que par la tâche du traducteur. En ce sens, le traducteur vise à retrouver dans le texte ce qui le rapproche d'une langue unique aussi impossible qu'inexistante. La tâche du traducteur

---

<sup>43</sup> Derrida, Jacques. « Journal de bord », dans *Parages*, Éditions Galilée, 1986, Paris, pp. 139-140-141.

consiste à assigner un sens au texte, un nouveau signifiant, mais aussi un nouveau signifié et une nouvelle visée. Il ne s'agit pas ici d'un retour à la langue unique d'avant Babel mais plutôt de la recréation d'une visée universelle.

Ces lieux où le travail du traducteur se révèle créateur sont plus que d'autres les lieux de l'indécidabilité. Derrida insiste à juste titre sur cette notion d'indécidabilité dans la mesure où elle l'a amené à proposer que c'est en ces lieux que la philosophie était peut-être mise en échec. L'un de ses premiers exemples est celui du mot grec *pharmakon*, dont la traduction française est indécidable : il signifie à la fois poison et remède<sup>44</sup>.

Il est important ici de souligner la différence entre indétermination et indécidabilité. Derrida, par le terme indécidable, indique des mots, des phrases dont la traduction est déterminée - *pharmakon* veut bien dire à la fois remède et poison - mais pour laquelle le traducteur ne peut réconcilier les sens opposés d'un même mot : il doit faire le choix de l'un ou l'autre. Encore une fois, il ne s'agit ni d'indétermination, ni d'ambiguïté, mais bien d'un choix.

La nécessité du choix permet au traducteur de décider et donc de faire intervenir son pouvoir de décision et sa responsabilité. L'exemple du *pharmakon*<sup>45</sup> dont Derrida est parti, est particulier dans la mesure où ce mot grec renferme deux sens opposés (et égaux en force) en français : poison et contrepoison. L'impossibilité de donner un des sens sans perte essentielle du sens opposé fait conclure à la limite de la philosophie comme projet de traductibilité (universelle), limite du sens comme signifié, limite des deux faces signifiant-signifié, mais, encore une fois, non une limite pour la traduction.

---

<sup>44</sup> Remarque : même si un poison, à certaines doses, peut être utilisé comme remède et un remède mal dosé peut devenir toxique.

<sup>45</sup> Cf. Jacques Derrida, « La Pharmacie de Platon », dans *La Dissémination*, Éditions du Seuil, 1972, Paris, pp. 77-213.

Cependant tout traducteur est souvent confronté à l'indécidable. C'est peut-être l'argument le plus convaincant contre l'invisibilité du traducteur. La thèse de l'indécidabilité fait rentrer le traducteur sur la scène théorique. Seul un être humain peut prendre une décision en traduction (dans le cas d'une machine la décision est, de toutes façons, programmée par un être humain) et c'est par ce biais que le traducteur est responsable de la traduction, c'est pas ce biais que le traducteur reprend ses responsabilités éthiques et morales. On peut même aller jusqu'à dire que la tâche du traducteur est essentiellement une tâche de décision :

« Le troisième [sens de l'indécidabilité] reste *hétérogène* et à la dialectique et au calculable. Selon ce qui n'est qu'un paradoxe apparent, cet indécidable-*ci* ouvre ainsi le champ de la décision ou de la décidabilité. Il appelle la décision dans l'ordre de la responsabilité éthico-politique. Il en est même la condition nécessaire. Une décision ne peut advenir qu'au-delà du programme calculable qui détruirait toute responsabilité en la transformant en effet programmable de causes déterminées. Il n'y a pas de responsabilité morale ou politique sans cette épreuve et ce passage par l'indécidable. Même si une décision semble ne prendre qu'une seconde et n'être précédée par aucune délibération, elle est structurée par cette *expérience de l'indécidable*. »<sup>46</sup>

Ainsi, plus l'équivocité en traduction est déconstruite, plus les responsabilités du traducteur apparaissent. Ces responsabilités sont souvent plus lourdes qu'on pourrait le penser. La traductibilité logocentrique et la transparence - illusoire - qu'elle soutient tend à ignorer presque totalement la tâche du traducteur, dans la mesure où, si le sens est donné hors de la langue par le signifié, son passage d'une langue à une autre devrait se faire avec un minimum des problèmes. Elle fait de toute perte en traduction, une chute, une trahison du traducteur par rapport à un signifié garanti par le signifié transcendantal. En faisant de l'indécidabilité un des lieux où la théorisation axiomatique de la traduction fondée sur la dichotomie signifiant-signifié achoppe, Derrida au contraire redonne une visibilité au traducteur, dans l'horizon d'une traductibilité qui passe par la langue plutôt que hors de la langue, visibilité qui va de pair avec responsabilité. « Rien n'est plus grave que la traduction. »<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Derrida, Jacques. *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 210.

<sup>47</sup> Derrida, Jacques. « Des Tours de Babel », *op. cit.*, p. 227.

Selon Derrida, la tâche du traducteur est également ce qui permet de faire grandir sa propre langue en passant par l'épreuve de l'étranger<sup>48</sup>, pour reprendre le titre du livre de Berman, en allant chercher dans les autres langues les éléments qui lui manquent. Cela s'applique à la langue mais est aussi le modèle du contrat transcendantal de traduction par lequel une personne peut s'engager envers une autre personne. Un tel engagement implique aussi une forme de connaissance de soi.

« Se soumettre à la recherche mutuelle, chercher à se connaître soi-même par le détour et le langage de l'autre, telle est l'opération que Socrate, rappelant ce que le traducteur présente comme le "précepte de Delphes" (*tau Delphikou grammatos*), présente à Alcibiade comme l'antidote (*alexipharmakon*), la contre-potion (*Alcibiade* 132 b). »<sup>49</sup>

Ainsi la tâche du traducteur est essentiellement créatrice. Elle permet d'enrichir la langue et favorise la connaissance de soi. « Soi » pouvant être aussi bien une personne, une personne morale, qu'une nation, qu'un pays. Elle permet également de participer à la tâche de supplément à la manifestation du monde. Et, depuis la chute de Babel, avec un Dieu désormais soumis à la traduction, elle permet de suppléer la manifestation d'un Dieu limité par la traduction :

« L'homme n'est pas une abeille. En tant qu'être rationnel (*Vernunftwesen*), il est destiné (*hingestellt*), posé en vue de, préposé à la tâche de supplément ou de complément de la manifestation du monde (*eine Ergänzung der Welterscheinung*). Il complète la phénoménalisation du tout. Il est là pour que le monde apparaisse comme tel et pour l'aider à apparaître comme tel dans le savoir. Mais s'il est nécessaire de compléter ou de suppléer (*ergänzen*), c'est qu'il y a un manque. Sans lui la manifestation de Dieu même ne serait pas achevée. L'homme doit, par son activité même, développer (*entwickeln*) ce qui fait défaut dans la manifestation totale de Dieu (*was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt*). C'est ce qu'on appelle la traduction, c'est aussi ce qu'on appelle la destination de l'université. »<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> On reconnaîtra ici une idée déjà formulée dans le cadre du romantisme allemand, notamment par Schleiermacher, reprise, en partie par Walter Benjamin dans *La Tâche du traducteur* et étudiée par Antoine Berman dans *L'Épreuve de l'étranger* (Gallimard, Paris, 1984).

<sup>49</sup> Derrida, Jacques. « La Pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 150.

<sup>50</sup> Jacques Derrida commentant Schelling dans « Théologie de la traduction », dans *Du Droit à la philosophie*, Éditions Galilée, 1990, Paris, p. 394.

## 5. Conclusion

Ce chapitre est plus « disséminé » que les précédents. Nous y avons présenté, de façon très schématique, et sans pouvoir les examiner en détail, ni les mettre en contexte par rapport au volume des écrits sur les mêmes sujets, dans le cadre limité de ce travail. Mais il semblait important, en regard des différentes problématiques, de présenter succinctement comment Derrida rétablit une certaine dynamique de la signification qui peut prendre plusieurs formes. Rétablir cette dynamique de la signification permet de mettre en lumière la position fondamentale de la traductibilité et de sa théorisation comme fondements de l'université et de toute institution à caractère universel. De même que déconstruire les théories de la traduction, en déconstruire les limites, peut mener à une profonde remise en question de l'élément politico-institutionnel de l'université et de la place qu'elle occupe de droit. Il s'agit ici de la différence entre une traductibilité absolue et une traduction impossible qui préserve la langue de ses attaques extérieures (si l'on reste dans une dialectique négative) ou qui fait croître la langue (si l'on choisit une dialectique positive).

Derrida se situe ici entre un modèle classique logocentrique et un modèle babelien (il ne rejette pas le signifié en traduction, mais tente de montrer ses limites) et sa déconstruction, sa critique des deux systèmes, fait apparaître une forme politique de la traduction qui décide d'une politique de la langue. Sa déconstruction permet aussi de placer le traducteur dans une position de visibilité et de responsabilité, au cœur même des langues et des idiomes, au cœur même des conflits entre les visions de la traduction, au cœur même de la politique des langues.

## CONCLUSION

Nous partirons, pour conclure, de l'idée fondamentale de Derrida, à savoir que la traductibilité constitue un axiome implicite de la pensée occidentale. Comme tout axiome, il n'est pas démontrable par le système, ni dans le système, qu'il produit. On ne peut que l'accepter ou le rejeter. Cet axiome était, comme nous l'avons vu par les citations de Derrida, le fondement implicite, dans le modèle théologocentrique, des concepts et des théories de la tradition philosophique occidentale, il va sans dire qu'il a été, de fait, implicitement, accepté par notre mode de pensée occidentale.

Cependant, si la traductibilité - c'est-à-dire la possibilité *a priori* de la traduction - est axiomatique, sa théorisation à l'aide du système qu'elle autorise est en contrepartie impossible. C'est ainsi que des disciplines comme la sémiotique, la linguistique ou la philosophie du langage ne peuvent théoriser la traductibilité, dans la mesure où ces théories se fondent sur l'existence même et sur la possibilité de la traduction, c'est-à-dire sur la traductibilité en tant que principe *a priori*. Toute théorisation tentant de démontrer logiquement un principe sur lequel elle fonde sa démonstration, commet de fait une pétition de principe.

La traductologie se trouve ainsi dans une situation paradoxale dans la mesure où elle s'inscrit également dans un système qui présuppose la traductibilité, mais s'attache bien souvent à critiquer les implications de cette traductibilité logocentrique - univocité du sens, transparence, etc. Cependant le caractère impensé et implicite de la traductibilité est rarement pris en compte dans la théorisation de la traduction en tant que pratique, comme le fait remarquer Edwin Gentzler, qui est très critique sur ce point :

« An empirical approach is an approach which reinforces dualistic conceptual thinking, which reinforces subject/object distinctions and perpetuates

abstract/material distinctions that Derrida is constantly trying to break down. Derrida does more than writing *différance* with an *a*; he also recalls a middle-voiced term that is neither subject nor predicate, that has been lost or repressed in the course of history, and that eludes empirical observation. Neither Van den Broeck nor any of the Translation Studies scholars have, to date, seriously considered the alternative, and such a silence impoverishes their systemic observations.<sup>1</sup>

The political and institutional threat posed by such an alternative to any theory of translation based upon metaphysical dualism is fairly clear, which might explain why the Translation Studies scholars have been all but silent in response to the questions posed by deconstructionists.<sup>2</sup>

Derrida's work suggests that translation theory might be the best "field of studies" to begin to explore these unheard traces, these possibilities that are covered up as we speak. Translation theory is equipped, as Popovic has demonstrated, to follow the "dirty" play of all the mistakes, problems, accidents, insufficiencies, divergences, and differences. While still not what Derrida is referring to with his term *différance* - which is not to be maintained or grasped - such an analysis may be as close as one can come to revealing this silent property of language. To ignore such possibilities, as translation theory has historically done, only perpetuates its own inadequacy. »<sup>3</sup>

S'il est impossible de théoriser la traductibilité, que peut-on faire, ou du moins, que fait Derrida ? Tout d'abord, il ne rejette pas la traductibilité en tant que telle car sans traductibilité toute notion d'universalité serait impossible. Mais il tente dans un premier temps de désolidariser des concepts qui sont depuis longtemps attachés à la traductibilité, en particulier, d'abord la hiérarchisation du couple signifié-signifiant qui renvoie ultimement à un signifié transcendantal, le Logos ou Dieu, ensuite le fait que la traductibilité, telle qu'elle est théorisée par la sémiologie classique (signifié intelligible/signifiant sensible), préconise un modèle de transparence et d'univocité du sens qui est un leurre et, enfin, le fait qu'elle renvoie inéluctablement à une métaphysique du Logos, dans laquelle elle s'inscrit. Outre la nécessité de dissocier, de déconstruire, ces notions, Derrida souligne également la nécessité de renverser la hiérarchie qui les lie :

---

<sup>1</sup> Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories*, Routledge, 1993, Londres et New York, p.173.

<sup>2</sup> Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories*, *op. cit.*, p. 171-172.

<sup>3</sup> Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories*, *op. cit.*, p. 168.

« Faire droit à cette nécessité [de renversement], c'est reconnaître que, dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un vis-à-vis, mais d'une hiérarchie. 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 subordonnante 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. »<sup>4</sup>

Il explore également une traductibilité autre que celle du Logos transcendantal, la traductibilité babelienne, imposée par le Dieu de Babel, qui devient lui-même soumis à la traductibilité, qui doit subir la traduction pour se faire entendre. Ainsi, depuis Babel, toute parole divine, et tout texte, est à la fois, et paradoxalement, à traduire et déjà une traduction. Il n'y a plus vraiment, depuis Babel, d'*original* transcendantal, puisque toute parole, pour être comprise, doit déjà porter en soi la possibilité de sa traduction. Il ne s'agit plus ici d'une traductibilité assujettie au Logos, dépendante d'un sens transcendantal pré-existant hors de la langue, mais d'une traductibilité *a priori* qui implique de fait un travail infini sur la langue dans sa multiplicité, un travail qui est avant tout la tâche du traducteur. La traduction est véritablement : « un mouvement *intra-linguistique* assurant » à la fois « le transport d'un signifié d'une langue à une autre [et] d'un système de signifiants à un autre ».<sup>5</sup>

La critique derridienne de la traductibilité logocentrique permet également d'identifier un certain nombre de notions qui doivent être exemptées du système pour que celui-ci puisse fonctionner, telles que par exemple la traduction des noms propres, des signatures, d'un texte écrit en plusieurs langues, etc. Tous ces éléments exclus, « hors jeu » dirait Derrida, - dont le signifiant écrit n'est pas le moindre car il a servi de point de départ, pour Derrida, à sa déconstruction du signe - sont des points où le système logocentrique traditionnel de la traduction rencontre ses propres limites, sa clôture. Et c'est à partir de ces points que Derrida tente de déconstruire la traductibilité logocentrique, qui théorise la traduction en fonction d'un

---

<sup>4</sup> Derrida, Jacques. « Positions », dans *Positions*, Les Éditions de Minuit, 1972, Paris, pp.56-57.

signifié transcendantal, qui, comme le souligne Eco<sup>6</sup>, est des plus problématiques, des plus hypothétiques.

Cette idée de clôture du système - ces topos qui marquent la limite du système logocentrique - est très importante chez Derrida. Il semblerait que, pour Derrida, tout effort de théorisation de la traduction ne puisse aller que dans le sens d'une déconstruction du Logos : non seulement afin d'en montrer clairement les limites, mais aussi afin de tenter de réintégrer ces exceptions, voire ces paradoxes qui remettent en question le système.

Cette perspective, élargie, de la traduction permet dès lors de répondre à certaines des questions posées dans l'introduction. Elle permet aussi de souligner le rôle fondamental, bien qu'implicite, de la traductibilité comme principe *a priori* - mais aussi, incidemment, de la traduction et du traducteur - dans notre culture, dans notre société, dans notre mode de pensée et dans notre vie. Elle permet également de souligner l'extrême difficulté - voire l'impossibilité - d'une théorisation monolithique de la traduction. Elle révèle également l'extrême complexité de la pratique de la traduction, souvent masquée par le caractère implicite de la transparence signifiant source - signifié - signifiant cible qu'implique la traductibilité logocentrique.

Toute personne (individu ou personne morale) demandant une traduction s'attend, implicitement, à une forme - la plus pure possible - d'univocité, de transparence. Les discours politiques, canadiens par exemple, exigent une certaine transparence : un politicien s'attend à ce que le sens de son discours, dans l'autre langue, donne à entendre *sa* voix, *ses* idées, *son* projet. Cette attente est fondée sur une correspondance rigoureuse, logocentrique et implicite, entre signifiant et signifié.

---

<sup>5</sup> Derrida, Jacques. « Le Supplément de copule », dans *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p.226.

<sup>6</sup> Cf. Eco, Umberto. « Traduction et langue parfaite », *op. cit.*, p. 199 (cité dans l'introduction).

On pourrait par ailleurs se demander, à propos de l'assurance intitulée « erreurs et omissions », maintenant obligatoire pour les traducteurs professionnels qui appartiennent à des associations ou ordres professionnels de traducteurs : qui est elle censée rassurer du client ou du traducteur ? Outre le fait qu'elle protège le traducteur de ses éventuelles erreurs, n'est-elle pas aussi créée pour rassurer le client quant à ses attentes de transparence ? pour protéger le client contre des déviations éventuelles par rapport à l'univocité, à la transparence théorique du modèle logocentrique, à la correspondance pure et sans reste - et illusoire - de l'original dans la traduction ? Cette assurance, souscrite par le traducteur, est censée le garantir contre ses propres erreurs, ou du moins contre ce que le client peut percevoir comme une erreur, en regard de ses attentes de transparence. Car, bien sûr, seul le traducteur peut commettre l'erreur de fausser l'isomorphisme théoriquement parfait que l'on attend d'une traduction en regard de l'original. Les langues, quant à elles, ne seraient jamais prises en défaut.

Il en est de même pour le travail du relecteur, correcteur, réviseur, voire éditeur de traductions. Quelle est la description de son travail ? S'assurer que la traduction soit le plus près possible de l'original, qu'il n'y ait pas de déviations majeures (ou même mineures), pas de pertes, pas de reste, pas de contamination linguistique. Ce sont des *détectives*, chargés de repérer, mais aussi d'effacer toute trace ... de traduction, toute trace visible de la présence du traducteur.

Cette idée de nécessité de l'invisibilité du traducteur renvoie implicitement à la distinction signifiant et signifié, et à l'univocité du sens. Mais si le sens était effectivement hors de la langue, le passage d'un signifiant source à un signifiant cible, au moyen d'un signifié transcendantal serait garanti en principe. La présence du traducteur humain serait-elle dès lors requise ? Ne pourrait-on pas créer un logiciel qui rende la traduction automatique et toute erreur humaine impossible ? Ceci serait l'aboutissement logique du modèle

logocentrique, mais, dans la pratique, une telle chose demeure, et demeurera, impossible. La transparence est une utopie et le traducteur se doit de faire des choix, en son âme et conscience, à ses risques et périls.

Tous ces exemples impraticables remettent en question la domination d'une idéologie de la traduction fondée sur la transparence, que les théories de la traduction tentent de déconstruire, mais qui demeure, malheureusement, le lieu commun dans le mode de pensée occidental. Cette idéologie domine souvent le cadre social, politique et culturel dans lequel le travail de traduction s'accomplit, mais ne rend pas compte de la réalité pratique de la traduction, ni du travail du traducteur.

C'est également cette forme de transparence des idées, qui on l'a vue, reste fondamentale dans la pensée occidentale, que Derrida tente de déconstruire en philosophie, à l'intérieur même du discours théorique. C'est peut-être là, à mon sens, l'intérêt majeur du travail de Derrida, plus encore que sa formulation de la traduction comme transformation d'une langue par l'autre, formulation qui rejoint les théories de la traduction littéraire, notamment celles de Walter Benjamin (*La Tâche du traducteur*) et d'Antoine Berman (*L'Épreuve de l'étranger*). En effet, par la déconstruction, par l'utilisation de la *différance*, il obscurcit la transparence du discours théorique. Quoi de plus surprenant en effet qu'un philosophe qui, dans son texte philosophique, s'adresse directement à ses futurs traducteurs<sup>7</sup> ? Comme nous l'avons vu au chapitre 2, Derrida propose que « la thèse de la philosophie, c'est la traductibilité, la traductibilité en ce sens courant, transport d'un sens, d'une valeur de vérité, d'une langue dans une autre, sans dommage essentiel », nous avons également indiqué que cette traductibilité implique, dans une certaine mesure, la transparence du sens et l'invisibilité du traducteur. Qu'un philosophe s'adresse ainsi au traducteur, dans un discours

---

<sup>7</sup> Notamment dans « Journal de bord » (*Parages*, Gallilée, 1986, Paris) et *Limited Inc...*, *op. cit.*

théorique, ruine, de fait, l'*invisibilité* du traducteur et déconstruit la limite clairement établie entre idées, langue et accessoirement la personne chargée du travail de traduction.

Dans son effort de déconstruction, Derrida tente d'établir une forme de « théorie générale » qui, au lieu d'exclure les cas les plus problématiques, les impensés, les non-dits, etc., afin de théoriser un système de façon dualiste sujet/objet, vise au contraire à les réintroduire dans le discours théorique.

« À cette logique oppositionnelle qui est nécessairement, légitimement, une logique du "tout ou rien" sans laquelle les distinctions et les limites d'un contexte n'auraient aucune chance, je n'oppose rien, je n'oppose surtout pas une logique de l'à peu près, un simple empirisme de la différence de degré, mais j'ajoute une complication supplémentaire qui appelle d'autres concepts, d'autres pensées au-delà du concept, et une autre forme de "théorie générale" ou plutôt un autre discours, une autre "logique" qui tient compte de l'impossibilité de clore une telle "théorie générale".

Cet autre discours prend sans doute en compte les conditions de cette logique classique et binaire, mais il n'en relève plus simplement. Si les tenants de l'opposition binaire pensent que la "pureté idéale" à laquelle ils doivent faire appel se révèle "illusoire", comme vous le dites, alors il faut qu'il en tiennent compte. Il faut transformer les concepts, construire une autre "logique", une autre "théorie générale", voire un discours qui, plus puissant que cette logique, s'explique avec elle et en réinscrit la possibilité. C'est ce que j'essaie de faire. J'essaie de montrer que la pureté idéale des distinctions proposées (par Searle par exemple) est non seulement inaccessible mais qu'elle obligerait, telle qu'elle est pratiquée, à exclure certains traits essentiels de ce qu'elle prétend expliquer ou décrire - et que dès lors elle ne peut intégrer à la "théorie générale". Toute production conceptuelle en appelle, certes, à une idéalisation. Même le "concept" d'itérabilité, qui joue un rôle organisateur dans *Limited Inc...*, suppose une telle idéalisation. Mais il a un statut étrange. Comme celui de la "différance" et quelques autres, c'est un concept sans concept, hétérogène au concept philosophique de concept, un

"concept" qui marque à la fois la possibilité *et* la limite de toute idéalisation et donc de toute conceptualisation, etc. (p. 135 par exemple). »<sup>8</sup>

Cette citation s'applique tout particulièrement au cadre théorique dans lequel s'énoncent les théories de la traduction. Encore une fois, il s'agit plutôt du cadre, du contexte dans lequel le débat a lieu, que du débat lui-même. Ainsi, si la traductologie souligne depuis longtemps qu'en traduction, le sens ne passe pas sans problème d'une langue à une autre, applique-t-elle pour autant cette proposition rigoureusement lorsqu'il s'agit de débattre de la traductologie dans plusieurs langues, ou, plus précisément, tient-elle compte systématiquement de ces problèmes de sens qu'elle défend pour la pratique de la traduction ? De même, si la « pureté idéale » du transfert du sens d'une langue à une autre se révèle en effet souvent « illusoire » dans la pratique de la traduction, est-elle tout aussi illusoire dans le cadre du débat théorique sur la traduction ? Il pourrait être important d'en « tenir compte » de manière plus systématique dans l'effort de théorisation de la traduction actuellement en cours. La déconstruction que Derrida a entamée de la traductibilité logocentrique révèle la complexité du sujet, mais aussi la nécessité de « transformer les concepts », de construire une autre « logique », une autre « théorie générale », voire un discours qui, « plus puissant que cette logique s'explique avec elle et en réinscrit la possibilité ».

Le développement d'une nouvelle théorie générale tenant compte de tous les implicites peut s'avérer aussi infinie que la tâche du traducteur que préconise Benjamin (et Derrida). Derrida s'y est engagé de deux façons et permet certaines percées. Tout d'abord en réintroduisant dans le discours théorique des éléments souvent écartés. Nous en avons abordé quelques-uns : la traduction des noms propres, les liens entre des textes et les tensions qui les régissent, les pressions politiques sous-jacentes dans une langue ou dans un discours, le problème de l'indécidabilité en regard de certains termes et les décisions, les choix nécessaires qu'ils impliquent de la part du traducteur, la nécessité comme impossibilité de la

---

<sup>8</sup> Derrida, Jacques *Limited Inc...*, *op. cit.*, pp. 212-213.

traduction. Mais cette liste n'est pas exhaustive. Par ailleurs, Derrida introduit de nouveaux outils conceptuels qui permettent une approche différente du discours théorique en prenant en compte un contexte plus large ou en estompant la séparation entre, par exemple, métalangage et langue-objet, sujet et objet. Nous en avons examiné quelques-uns, en particulier la *différance*, l'itérabilité, l'indécidabilité et le *pharmakon*.

Mais il est un autre outil, cher à Derrida, à savoir le paradoxe. Celui-ci permet à la fois de réintroduire, dans le contexte des discours théoriques, les éléments, les tensions qui en sont exclus, et nous contraint à les penser selon une logique différente, voire *différente*, car un discours purement théorique ne saurait permettre de résoudre ces paradoxes.

Ainsi le renversement de la hiérarchie de deux oppositions peut-il créer un paradoxe, qui déstabilise les théories et nécessite une forme de logique différente, une forme de vigilance théorique particulière. On peut penser ici à l'exemple du renversement de la hiérarchie métalangage/langage, qui n'est pas propre à Derrida, mais dont il souligne le caractère paradoxal :

« [...] il n'y a pas de hors-texte, donc tout texte est texte sur un texte, sous un texte, sans hiérarchie établie. Une prise en compte de cette situation devrait avoir des effets sur les pratiques courantes de lecture : on ne pourrait plus s'attendre à ce qu'une théorie puisse dominer une pratique, de lecture ou d'écriture. Si on a disqualifié toute lecture qui prétend sortir du texte pour en dire le signifié ultime,

on doit reconnaître que toute théorie est un autre texte dans un réseau instable de textes dans lequel tout texte porte la trace de tous les autres [...]. »<sup>9</sup>

Mais le paradoxe le plus fondamental, du moins en ce qui concerne le sujet qui nous intéresse, est celui d'une traduction à la fois possible et impossible. Sans doute pour pouvoir résoudre ce paradoxe dans une théorie de la traduction, faudrait-il adopter une forme de logique fondamentalement différente. Ce paradoxe reflète la situation babelienne par excellence. Il est aussi le fondement du contrat transcendantal de traduction : « Si on peut traduire purement et simplement, il n'y a pas d'engagement, si on ne peut pas traduire il n'y a pas d'engagement ».<sup>10</sup> Ce paradoxe est emblématique de la complexité de la traduction en tant que moyen fondamental nécessaire des échanges entre tout être humain. Mais, surtout, il propose que la compréhension de la langue de l'autre (surtout si cet autre parle une autre langue) est aussi une tâche infinie.

---

<sup>9</sup> Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 90 (Citation de Bennington).

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *L'Oreille de l'autre, op. cit.*, p. 166 (déjà cité).

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. OUVRAGES CITÉS

- BENJAMIN, Walter, « Die Aufgabe des Übersetzers », *Illuminationen*, Suhrkamp, 1977, Frankfurt-am-Main.
- BENJAMIN, Walter. « La Tâche du traducteur », *Mythes et Violence*, traduit par Maurice de Gandillac, Les Lettres Nouvelles, Denoël, 1971, Paris.
- BENJAMIN, Walter. « The Task of the Translator », *Illuminations*, traduit par Harry Zohn, Fontana/Collins, 1982, Glasgow.
- BENNINGTON, Geoffrey et Jacques DERRIDA. *Jacques Derrida*. Éditions du Seuil, 1991. Paris.
- BERMAN, Antoine. *L'Épreuve de l'étranger*, Éditions Gallimard, 1984. Paris.
- BERMAN, Antoine. « La Traduction comme épreuve de l'étranger », *Texte - Revue de critique et de théorie littéraire*, Volume 4, 1985.
- BORGES, Jorge Luis. « Pierre Ménard, auteur du *Quichotte* », *Fictions*, Éditions Gallimard, 1983. Paris.
- BRISSET, Annie. *Sociocritique de la traduction : théâtre et altérité au Québec*, Le Préambule, 1990, Longueuil (Québec).
- CHARLES, Sébastien et André COMPTE-SPONVILLE. « André Compte-Sponville ou l'art de entre-deux », *Horizons philosophiques*, Volume 8, Numéro 2, Ottawa, 1998.
- DE MAN, Paul. « Conclusions : "La Tâche du traducteur" de Walter Benjamin », *TTR*, Volume 4, Numéro 2, 1991, Montréal.
- DESBOIS. *Le Droit d'auteur en France*, Dalloz, 1978, Paris.
- DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Les Éditions de Minuit. 1967, Paris.
- . *La Dissémination*, Éditions du Seuil, 1972, Paris.
- . *Du Droit à la philosophie*. Éditions Galilée, 1990, Paris.
- . *D'un Ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Éditions Galilée, 1983, Paris.
- . *Limited Inc...* Présentation et traductions par Elizabeth Weber. Éditions Galilée, 1990. Paris.
- . *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972, Paris.
- . *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*. éd. Claude Lévesque et Christie V. McDonald, vlb éditeur, 1982, Montréal.
- . « Survivre/Journal de bord », dans *Parages*, Éditions Galilée, 1986, Paris.

- . *Positions*. Les Éditions De Minuit, 1972, Paris.
- . « Des Tours de Babel », dans *Difference in Translation*, éd. J.F. Graham, Cornell University Press, 1985, Ithaca et Londres.
- . *Ulysse grammophone, Deux mots pour Joyce*, Éditions Galilée, 1987. Paris.
- ECO, Umberto. *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Éditions du Seuil, 1994, Paris.
- ECO, Umberto. *La Structure absente, Introduction à la recherche sémiotique*, Mercure de France, 1972, Paris.
- ECO, Umberto. « Traduction et langue parfaite », *Dixièmes Assises de la traduction littéraire*, ActesSud/Atlas, 1994, Arles.
- FOLKART, Barbara. *Le Conflit des énonciations : traduction et discours rapporté*, Éditions Balzac, 1991, Candiac (Québec).
- GENTZLER, Edwin. *Contemporary Translation Theories*. Routledge, New York, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, P.U.F., 1962, Paris.
- JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, 1963, Paris.
- LADMIRAL, Jean-René. « Pour une théorie de la traduction », *TTR*, Vol 3. N°2, 1990, Montréal.
- MESCHONNIC, Henri. *Pour la Poétique II, Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*, Gallimard, 1970, Paris.
- MOSER, Walter. « Les pulsations de la traduction », *Meta*, Volume 30, Numéro 1, 1985, Montréal.
- MOUNIN, Georges. *Les problèmes théoriques de la traduction*, Éditions Gallimard, 1963, Paris.
- NORRIS, Christopher. *Derrida*, Harvard University Press, 1987, Cambridge.
- NOUSS, Alexis. « Texte et Traduction : du sacré chez Derrida », *Religiologiques*, 1992, Montréal.
- PEIRCE, Charles Sanders. « Elements of Logic », *Collected Papers*, Harvard University Press, 1960, Cambridge.
- PYM, Anthony. « Doubts about Deconstruction as a General Theory of Translation », in *ã*, Volume 2, 1995, São Paolo. (Diffusé électroniquement sur le forum Lantra-L)
- ROBINSON, Douglas. *The Translator's Turn*, The Johns Hopkins University Press, 1991, Baltimore.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*, Éditions Payot, 1981, Paris.

TOURY, Gideon. *In Search of a Theory of Translation*, The Porter Institute for Semiotic and Structural Studies, 1980, Tel Aviv.

VENUTI, Lawrence. « Genealogies of Translation Theory : Schleiermacher », dans *TTR*, Volume 4, Numéro 2, 1991, Montréal.

VON FLOTOW, Louise. « Feminist Translation : Contexts, Practices and Theories », dans *TTR*, Volume 4, Numéro 2, 1991, Montréal.

## 2. OUVRAGES LUS OU CONSULTÉS

BALLARD, Michel. *De Cicéron à Benjamin - Traducteurs, traductions, réflexions*, Presses Universitaires de Lille, 1992, Lille.

BENJAMIN, Walter. « Sur le langage en général et sur le langage humain. » in *Mythe et Violence*, trad. Maurice de Gandillac. Lettre Nouvelles. Denoël. 1971, Paris, pp. 79-98.

BERNOFSKY, Susan. « Schleiermacher's Translation Theory and Varieties of Foreignization, August Wilhelm Schlegel vs. Johann Heinrich Voss. », *The Translator*, Volume 3, Number 2, 1997, St. Jerome Publishing, Manchester, pp.175-192.

DERRIDA, Jacques. « Fors », Préface au livre de Nicolas ABRAHM et Maria TOROK, *Cryptonymie - Le Verbière de l'homme aux loups*, Éditions Aubier Flammarion, Paris, 1976, pp.7-73.

———. *La Voix et le phénomène*. Presses Universitaires de France. 1967. Paris.

———. *L'Écriture et la différence*. Éditions du Seuil, 1979. Paris.

———. *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*. Éditions Galilée, Paris, 1996.

———. *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Éditions Galilée, 1984. Paris.

———. « The Principle of Reason : The University in the Eyes of its Pupils », *Diacritics*, Fall 1983, The Johns Hopkins University Press, pp.3-21.

ECO, Umberto. *Sémiotique et philosophie du langage*. Presses Universitaires de France. 1988, Paris.

ERIBON, Didier. « Oui, mes livres sont politiques » Un entretien exclusif avec Derrida, *Le Nouvel Observateur*, Paris, 22-28 février 1996, pp. 84-86

FREGE, Gottlob. « Sens et dénotation », *Écrits logiques et philosophiques*. Éditions du Seuil. Paris. 1971, Paris, 1981.

GASHÉ, Rodolphe. *Le Tain du miroir*, Éditions Galilée, 1995, Paris.

HJELMSLEV, Louis. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Les Éditions de Minuit. 1966. Paris.

KEARNEY, Richard. *Dialogues with contemporary Continental thinkers : Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida. The phenomenological heritage*. Manchester University Press, 19XX.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY, directeurs. *Colloque de Cerisy 23 juillet - 2 août 1980 : Les Fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida*. Éditions Galilée, Paris, 1981.

LADMIRAL. Jean-René. « Traduire le sacré, sacraliser le traduire », in *TTR*, Volume 3, numéro 2, 1990. Montréal. pp.7-29.

MESCHONNIC, Henri. « L'écriture de Derrida », *Le Signe et le poème*, Gallimard, 1975. Paris, pp. 400-492.

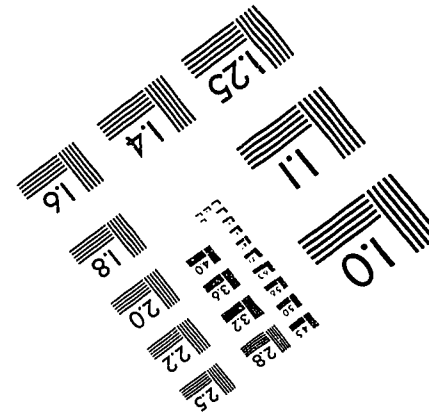
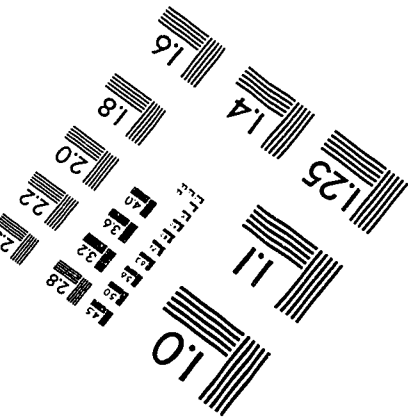
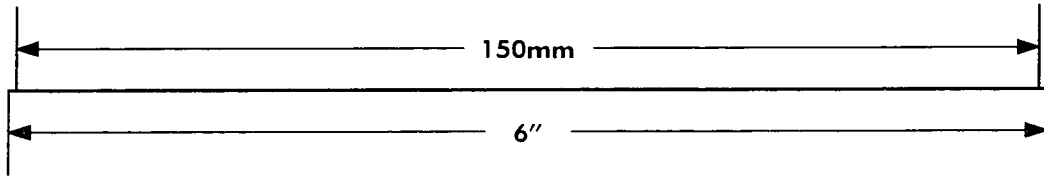
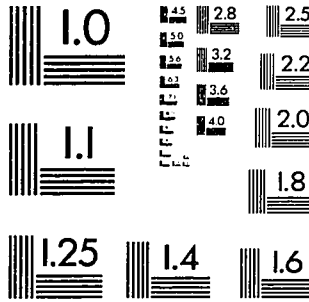
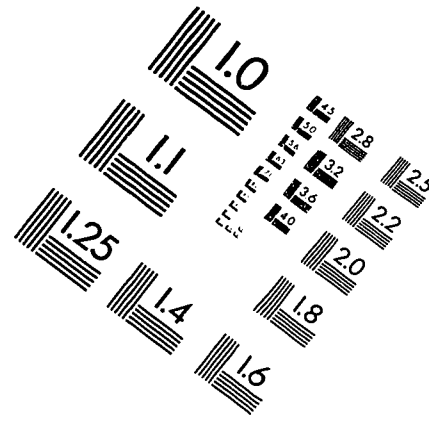
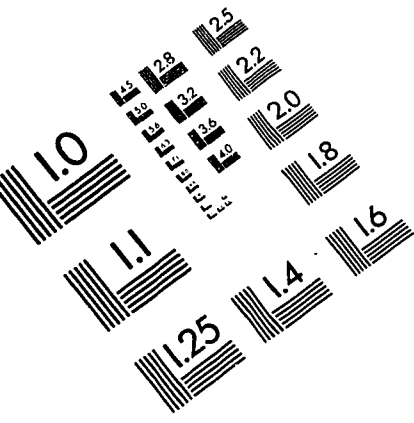
MESCHONNIC, Henri. « Traduire ce que les mots ne disent pas, mais ce qu'ils font », *Meta*, Volume 40, numéro 3, 1995, pp. 514-517.

PEIRCE, Charles Sanders. *Écrits sur le signe*, traduit et commenté par Gérard Deledalle, Éditions du Seuil, 1978, Paris.

QUINE, Willard Van Orman. *Word and Object*, MIT Press, 1960, Cambridge.

SERRES, Michel. *Hermès III. La Traduction*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.

# IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc  
1653 East Main Street  
Rochester, NY 14609 USA  
Phone: 716/482-0300  
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved