

TEXTE ET TRADUCTION: DU SACRÉ CHEZ JACQUES DERRIDA

Alexis Nouss¹

La notion de texte occupe depuis plusieurs décennies une place centrale dans la critique littéraire, les sciences sociales et l'interrogation philosophique. Au demeurant, le partage des savoirs et la communication heuristique entre ces disciplines tiennent en partie à l'émergence de cette notion. Les courants ou écoles participants de l'entreprise sont divers (structuralisme, sémiotique, socio-critique, analyse du discours, déconstruction, herméneutique, théorie de la réception, psychanalyse...) et nombreuses les références quasi obligatoires aux auteurs à qui on attribue la mort de l'auteur et le triomphe du texte. Un des credos majeurs de cette *koinè* serait une totale sécularisation de la pensée et un certain dogme d'immanence. Radicalement critique, né de la fin de la métaphysique, ce courant éliminerait toute transcendance et toute idée de fondation. Dès lors le concept de sacré semblerait appartenir à un horizon conceptuel inconciliable. Il n'a pourtant pas disparu de la scène critique.

Cependant, face à ce qui peut donc paraître comme une tentative de déstabilisation sémantique généralisée, deux stratégies possibles. L'une choisit d'affronter ce qui est désigné comme un adversaire philosophique et tente de réaffirmer purement et simplement les droits de la métaphysique et les nécessités des fondations. L'autre consiste à prendre avantage de cette approche en la considérant comme un déblayage nécessaire, un indispensable travail de sape qui détruit les fausses idoles, les

¹ **Alexis Nouss est professeur au département de linguistique et philologie de l'Université de Montréal.**

représentation et les conceptions trompeuses et qui permet, sur un terrain ainsi dégagé, dans une absence positivement valorisée, d'installer une réelle transcendance, une «réelle présence» débarrassée de ses chimères idéologiques, un sacré non institutionnel. C'est l'attitude adoptée dernièrement par George Steiner après s'être opposé aux tenants du post-structuralisme et de la déconstruction².

Mais cette stratégie peut être considérée comme une récupération, voire une démarche intrinsèquement contradictoire et donc totalement vaine. La déconstruction se doit d'être permanente, il est de la nature de l'orphelin de ne pouvoir retrouver de père et ce qui est mort ne peut, dans une perspective sécularisée, être ressuscité. La pensée de Derrida s'inscrit certainement dans ce sillage mais la notion de traduction qu'il explore permet de trouver une voie de conciliation.

Cette seconde attitude - valoriser la déconstruction pour son travail de subversion - peut aussi s'expliquer et s'autoriser du constat, depuis et par le post-structuralisme, de la prise en considération critique du texte sacré ou d'inspiration théologique. Intérêt étonnant, détonnant, pour un courant né d'une mise en soupçon systématique, d'un doute fait épistémologie. Comme l'écrit Barthes à propos de Chateaubriand, «[à] quoi donc la *Vie de Rancé* peut-elle nous convertir, nous qui avons lu Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, Genet ou Blanchot?»³. Or on connaît la fascination de l'auteur du *Degré zéro de l'écriture* pour le zen, sa lecture de Loyola, ses essais d'interprétation biblique. La curiosité de Barthes peut apparaître d'abord rhétorique. Le discours théologique use de codes, de figures, de tropes serrés

-
- ² **George Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens* (trad. fr. de Michel R. de Pauw), Paris, Gallimard, 1991. Voir notamment p. 161 et suivantes.**
- ³ **Roland Barthes, «Chateaubriand: "Vie de Rancé"», dans *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, (coll. «Points»), 1972 [1953], p. 107.**

dans un système d'autant plus organisé qu'il sert à interroger et traduire une parole tournée vers le transcendant et l'ineffable. Mais il semble que l'intérêt critique pour cette textualité réponde également à un autre objet et celui-ci apparaît, par exemple, ouvertement dans l'importance accordée au baroque par l'analyse dite post-moderne. Ce qui intrigue et attire là, c'est la dynamique de débordement du sens qui parcourt ces oeuvres⁴. Au-delà de l'approche esthétique ou formelle, la pensée contemple, médusée, dans le texte sacré ou théologique et dans l'expérience de sa lecture, un jeu de significations jamais en repos, une fuite incessante de signifiants qui, de circonvolutions en pérégrinations, amène au bord du non-sens sans jamais y succomber et qui fait de cette tentation le seul dévoilement de sens possible. Comme le présente Lévinas, cette quête de la perte, ne peut être satisfaite, au risque de sa propre perte car la notion d'infini est de l'ordre du désir qui «(...) se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction; (...) le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense.»⁵ Un texte, aussi, qui dit plus qu'il ne dit, plus qu'il n'y est écrit, ou, en termes lévinassiens, un dire qui excède toujours son dit, qui ne s'y réduit pas. De fait, Barthes conclut son introduction à *Sade, Fourier, Loyola* en définissant l'écriture comme un excès⁶. L'interrogation conjointe chez Bataille du sacré et de l'érotique se comprend dans cette similarité du désir et de la quête de transcendance. Comment pourrait-il en être autrement? Il est de la nature de l'infini de ne pouvoir se plier à la finitude, sauf à n'être que pli(s) comme dans la forme baroque. L'approche du transcendant, pour être adéquate à son objet, ne

-
- ⁴ Voir, par exemple, G. Scarpetta, *L'impureté*, Paris, Grasset, 1985; C. Buci-Glucksmann, *La raison baroque*, Paris, Galilée, 1984; G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éd. de Minuit, 1988.
- ⁵ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche (coll. «Biblio-Essais»), 1984 [1982], p. 86.
- ⁶ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 16.

peut être qu'incessante, promise à l'inachèvement et tenir là son seul succès, sa seule promesse: l'approche de l'infini ne se tient que dans l'infini de l'approche, la terre promise ne se donne que dans la promesse de la terre, ce que disait Kafka de la traversée du désert qui ne peut avoir de destination⁷.

Ce sens toujours à saisir, à traquer, à suivre à la trace, qui fait le propre du texte théologique, trouve parfaitement son (non-)lieu dans l'oeuvre de Derrida, non-système (sauf au sens informatique⁸), non-philosophie, qui ne trouve son sens que du dévoilement et de la dénonciation des faux-sens. Or ce questionnement inquiet - et d'abord inquiet de lui-même -, rencontre lui aussi la question du sacré. Derrida ouvre significativement *L'écriture et la différence* par un essai sur *Forme et signification* de Jean Rousset, réflexion sur la structure et le sens, le structuralisme et l'écriture, où il dit:

Le sens n'est ni avant ni après l'acte. Ce qu'on appelle Dieu, qui affecte de secondarité toute navigation humaine, n'est-ce pas ce passage: la réciprocité différée entre la lecture et l'écriture? Témoin absolu, tiers comme diaphanéité du sens dans le dialogue où ce qu'on commence à écrire est déjà lu, ce qu'on commence à dire est déjà réponse. Créature à la fois et Père du Logos. Circularité et traditionnalité du Logos. Étrange labeur de conversion et d'aventure où la grâce ne peut être que l'absente.⁹

⁷ Voir sur ce thème chez Kafka, M. Blanchot, «Kafka et l'exigence de l'oeuvre», dans *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard (coll. «Idées»), 1981.

⁸ Ce que propose Geoffrey Bennington dans son *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, (coll. «Les contemporains»), 1991.

⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil (coll. «Points»), 1979 [1967], p. 23.

Étrange présentation du sens comme tiers toujours absent, différence où l'altérité naît d'être toujours différée - on reconnaît la célèbre *différance* -, qui pourrait être marquée d'un signifiant divin puisque le divin, Lévinas¹⁰ nous l'a appris, est non seulement le Tout-Autre mais l'Autre du Tout, le toujours-autre, marque de son infinitude. Derrida, cependant, n'utilise ce divin que dans une dynamique nominale et sans récupération métaphysique. Le nom de Dieu désigne le Dieu du nom¹¹, celui qui nomme et celui qui donne du nom propre, c'est-à-dire du nom intraduisible¹². Le divin est un type d'écriture et peut-être, par cette fuite signifiante infinie, le modèle de toute écriture. Bennington nous met cependant en garde contre la tentation de réinstaurer ainsi un absolu ou une transcendance, simplement parce que le renvoi éperdu des signifiants entre eux élimine la possibilité du signifié autonome et par conséquent d'un signifié fondateur: «La différence n'est pas Dieu parce qu'elle n'est pas un étant suprême: elle n'est rien en dehors des différences et des différends. Elle n'est pas une force mais ce qui rend possible la

10 Il y a lieu de mentionner le dialogue de ces deux pensées.

Voir

J. Derrida, «Violence et métaphysique - Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», dans *L'écriture et la différence*, p. 117 et

E. Lévinas, «Tout autrement», dans *L'Arc*, n° 54, 1973, repris dans *Noms propres*, Paris, Le Livre de Poche (coll. «Biblio-Essais»), 1987 [1976].

11 Rappelons qu'un des noms de Dieu en hébreu, favori de la désignation quotidienne, est «le Nom», *Hashem*.

12 Voir Jacques Derrida, «Des Tours de Babel», dans *Difference in Translation* (J. Graham, ed.), Ithaca and London, Cornell University Press, 1985, pp. 115-116 et *L'oreille de l'autre*, textes et débats (sous la direction de C. Lévesque et C. McDonald), Montréal, VLB, p. 136 et suivantes.

force en la divisant - il n'y a que *des* forces et *des* différences.»¹³

Derrida interroge à plusieurs reprises dans son parcours le thème du texte sacré ou théologique si ce n'est le texte lui-même, il revient par exemple souvent sur le passage biblique de la tour de Babel. Et, tout récemment, sa *Circonfession* écrite et publiée dans la marge de l'ouvrage à lui consacré de Geoffrey Bennington cite continuellement le saint Augustin des *Confessions*.

Une des raisons de cet intérêt tient sans doute au fait que le texte sacré se présente par définition comme ouvert à l'interprétation et à l'indétermination du sens; il est Révélation mais d'abord révélation de lui-même, c'est-à-dire invitation au(x) dévoilement(s). Le dogme vient après dans le discours religieux mais le théologique ne se réduit pas au religieux, il le dépasse puisqu'il concerne le divin et non l'humain. Le texte sacré appelle la multiplicité et la coexistence de plusieurs lectures/interprétations. A-t-on suffisamment noté que la disposition typographique propre à plusieurs ouvrages de Derrida (*Marges de la philosophie*, *Glas*, *Parages*) n'est pas originale (notion, au demeurant, sans légitimité aucune chez lui) mais reproduit la disposition des commentaires bibliques et talmudiques dans la tradition éditoriale juive? Le texte se donne en même temps que son commentaire, en simultanéité, en réciprocité, dans une lecture duelle seule apte à préserver l'infini et la vie du sens. Cette disposition typographique - nécessitant bien entendu une disposition spécifique de la part du lecteur, prêt à changer ses habitudes de compréhension pour adopter face au(x) texte(s) une intelligence synchronique, une compréhension,

13 Bennington, *op. cit.*, p. 82. C'est cette insistance sur le mouvement de la différance, sur sa nature dynamique («[l']idée de force n'a de sens que dans un rapport de forces, donc de différences de forces, de forces en différance», *ibid.*, p. 79) qui empêche de lire Derrida dans la simple perspective d'une théologie même négative.

et non plus diachronique - entraîne le brouillage de la notion de texte premier que viendrait relayer ou prolonger le commentaire. Non pas que ce texte premier perde de sa valeur initiatrice ou inaugurale - et sur ce point Steiner est peut-être trop sévère ou polémique dans sa charge contre la «domination du commentaire et du parasite»¹⁴ - mais il intègre justement dans sa valeur primordiale la lecture qui en est faite. De la même manière, l'usage synagogal voulait que la lecture publique et rituelle du texte biblique soit immédiatement suivie de la traduction araméenne¹⁵. Traduction et commentaire exercent en somme dans la tradition hébraïque le même rôle qui est d'intégrer l'acte de lecture dans la sphère inaugurale de sacré investie par la présence du texte premier.

Ce qui nous permet sans doute de comprendre le choix de Walter Benjamin de citer, vers la fin de son essai sur la traduction (dont nous aborderons plus bas la lecture qu'en fait Derrida), le verset premier de l'évangile de Jean: «Dans le domaine de la traduction on peut dire aussi: "Dans le principe était le verbe".»¹⁶ Considérant le verbe comme ce qui fait le langage, non un fondement (et la critique derridienne du logocentrisme est à cet égard, on le sait, essentielle) mais une dynamique, c'est-à-dire un système de sens jamais figé mais compréhensible dans sa seule énonciation, dans son jeu multiple et incessant de significations - un mot ne signifiant que dans son rapport aux autres, affirmer que le verbe était au commencement revient à dire qu'il n'y eut pas, qu'il n'y a pas de commencement mais que dès le début était en place pour la conscience humaine

14 Steiner, *op. cit.*, p. 25. Tout le premier chapitre du livre est consacré à cette question.

15 Sur la traduction dans la tradition juive, voir nos articles «L'interdit et l'inter-dit: la traduisibilité et le sacré», dans *TTR*, Vol. II, n°1, 1989, pp. 75-88 et «Babel: avant, après», dans *TTR*, Vol. III, n° 2, 1990, pp. 53-70.

16 Walter Benjamin, «La tâche du traducteur», dans *Oeuvres I, Poésie et violence* (trad. fr. de M. de Gandillac), Paris, Denoël, 1971, p. 272.

le double jeu de la textualité et de l'herméneutique. Au demeurant, cette insistance sur le texte et la non-évidence de son interprétation propre à l'herméneutique religieuse traditionnelle explique son actualisation depuis une trentaine d'années, notamment dans la ligne des travaux de Gadamer¹⁷, et la place centrale qu'elle occupe désormais dans le débat philosophique. Double jeu de l'écriture et de l'interprétation dont la traduction, dans une perspective à la fois théorique et pratique, est un corollaire évident: un texte, en effet, se reçoit toujours en interprétation.

La traduction est un thème qui figure dans un grand nombre des écrits de Derrida¹⁸ au point qu'elle apparaît un objet paradigmatique pour l'exercice de sa pensée et pourrait passer comme emblématique de son entreprise. Cet intérêt s'explique si l'on admet qu'un des traits distinctifs d'une démarche difficilement systématisable, puisque visant le démontage de tout système, est le privilège accordé à tout élément dit secondaire dans une série: le signe par rapport au référent, le signifiant par rapport au signifié, l'écriture par rapport à la parole, ce qu'exprime habilement Bennington quand il présente la déconstruction comme insistant

17 Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (trad. fr. de E. Sacre), Paris, Seuil, 1976, et sur son actualité Gianni Vattimo, *Éthique de l'interprétation* (trad. fr. de J. Rolland), Paris, La Découverte, 1991.

18 Citons, sans prétendre à l'exhaustivité les textes «Théologie de la traduction», «Des Tours de Babel», «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie» (dans *Les fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, sous la direction de Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Galilée, 1981, pp. 445-486), «Survivre/Journal de bord». Nous donnons les autres références bibliographiques dans la suite de ces notes.

(...) sur l'*originarité du secondaire*: il est évident que cette formulation est un contresens en ce sens très simple qu'elle va contre le sens commun. Une origine secondaire ne peut plus être ni originaire ni secondaire, et il n'y a donc pas d'origine. Comme nous l'avons annoncé plus haut, il se trouve donc qu'il n'y a ni chose, ni signe, ni commencement.¹⁹

Ce glissement continu transformant le dérivé en original et l'original en dérivé (comment dire le commencement quand on est irrémédiablement pris dans l'enchaînement des phénomènes?) peut être traduit par la notion de traduction et le terme même d'original, commun aux lexiques chronologique et traductologique, le proclame. La traductibilité - possible et impossible - s'avérerait être le principe majeur de la lecture derridienne: montrer que tout peut se traduire ou plutôt être tenté d'être traduit, n'est-ce pas dire que tout peut se déconstruire? Mais le disant on dénégativise ce que la déconstruction peut présenter de nihiliste. Énoncer le passage incessant, le constant débordement ou l'infini déportement, c'est refuser à la fois la fondation et le néant. La poursuite inachevable d'un sens toujours en fuite dans toutes les manifestations de l'esprit, démarche même de Derrida, peut se traduire en termes de traduction. Le fameux «double bind», qui pose la vérité d'un énoncé dans l'indécidabilité de son interprétation, règle générale de lecture chez Derrida, rejoint facilement la non moins fameuse objection préjudicielle chère à la traductologie²⁰: le sentiment qu'un message ne peut être véritablement être rendu en une autre langue sans perte alors que, pourtant, depuis que le monde est monde de langues diverses, on traduit.

¹⁹ Bennington, *op. cit.*, p. 42.

²⁰ Voir J.-R. Ladmiral, «La problématique de l'objection préjudicielle», dans *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot (coll. «PBP»), pp. 85-114.

Dans «Théologie de la traduction»²¹, Derrida montre comment Schelling refusait la hiérarchie kantienne des disciplines du savoir pour les disposer à égalité dans un rapport incessant de traduction mutuelle, traductibilité générale du savoir due à sa source originaire, *Urwissen* marqué de l'absolu divin. Une telle structure dynamique ne signifie cependant pas «homogénéité et indifférenciation»²² car la finitude humaine suppose individuation et spécificité formelle qui appellent la traduction. Celle-ci doit être considérée dans le cadre global d'une connaissance intellectuelle s'ouvrant au divin:

Cette destination finale, celle du savoir aussi bien que celle de l'université, ce n'est rien de moins que la communion avec l'essence divine. (...) La communauté philosophique, comme communauté universitaire (...) tend à participer à ce savoir originaire qui est un et auquel chaque type de savoir participe comme le nombre d'une totalité vivante.²³

Ceux qui ne peuvent s'agréger à cette communauté révèlent «une inaptitude à la grande traduction qui fait circuler dans tout le corps du savoir le sens du savoir originaire.»²⁴ On comprend alors comment lire le titre de cet essai, «Théologie de la traduction». Il ne s'agit pas pour Derrida, si ce l'était pour Schelling, d'un présupposé théologique qui édicterait les principes de la traduction mais de dégager une dimension du savoir, fondamentale mais non fondatrice, appelée ici théologique, qui ressort de la circulation de ce savoir fondée sur

²¹ Jacques Derrida, «Théologie de la traduction» dans *Texte*, n° 4, 1985, repris dans *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie. Hommage à l'abbé Coppieters de Gibson*, Bruxelles, Publications des Facultés de Saint Louis, 1985 et dans *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

²² *Ibid.*, p. 38.

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ *Ibid.*

une pratique générale de la traduction. Il s'agit surtout de repérer une théologisation du savoir à partir de sa distribution et de son fonctionnement, de la même manière que Derrida expliquera qu'il étudie d'abord les «processus de sacralisation», qu'il «part de la sacralisation pour comprendre le sacré»²⁵, et non l'inverse.

On sait que, pour sa part, Derrida va pratiquer ce décloisonnement des disciplines en menant une réflexion visant à supprimer les clôtures. Comme dans le dispositif schellingien, c'est le passage incessant entre les domaines (philosophie et littérature surtout mais sans oublier les ouvertures vers la linguistique, l'anthropologie, etc.), entre les codes et les langues, qui va révéler la manifestation du sens. Le savoir ne se constitue que de ses traductions et seules celles-ci assurent son originalité. Ce n'est que par rapport à elles qu'il peut être dit premier et, comme nous l'avons vu plus haut, ce privilège de la traduction suffit à nier leur secondarité.

Dans «Survivre/Journal de bord», la juxtaposition des textes, des lectures, des interprétations, leur co-existence que nous mentionnions plus haut, est explicitement présentée comme liée au problème de la traduction. Précisons que ce texte, portant sur la thématique de la traduction à partir de la lecture d'une oeuvre en anglais, *The Triumph of Life* de Schelley et d'une oeuvre en français, *L'arrêt de mort* de Maurice Blanchot, a d'abord paru dans sa traduction anglaise et que Derrida songeait à lui donner le titre de *Traductions* ou *Survivre en traductions*. Le texte se donne sous la forme de deux «processions» textuelles, l'une en-dessous de l'autre, «double bande, double bind»²⁶, obligeant à l'indécision sémantique, au va-et-vient incessant entre les deux parties. L'inférieure, intitulée «Journal de bord», épousant la forme d'une «bande télégraphique»²⁷, se veut aussi une «Note

²⁵ Derrida, *L'oreille de l'autre*, p. 197.

²⁶ Jacques Derrida, «Survivre/Journal de bord» dans *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p. 122.

²⁷ *Ibid.*, p. 218.

des traducteurs»²⁸ ou «note du traducteur»²⁹, «Note au traducteur»³⁰ ou "Note aux traducteurs»³¹. A juste titre - expression difficile ici: Derrida a montré l'impossible justesse d'un titre³² - puisque tout le texte de la note traite explicitement de la traduction: ses défis, ses impossibilités, sa nature et, en somme, sa centralité dans la réflexion et la pratique de l'écriture et de la philosophie. Au demeurant, l'ensemble du volume recueillant «Survivre» est présenté dans l'introduction comme axé à la fois sur l'oeuvre de Blanchot et sur la question de la traduction³³. Mais dans «Survivre/Journal de bord», la démarche emprunte aussi le choix typographique:

Au contraire, je m'efforcerai ici, dans cette courte bande sténo-télégraphique, vers la plus grande traductibilité possible. Tel sera le contrat proposé. Car les problèmes que j'ai voulu formaliser ci-dessus ont tous un rapport irréductible avec l'énigme, autrement dit le récit, de la traduction. Ces problèmes, j'ai tenté de les mettre en scène de façon pratique et en quelque sorte performative.³⁴

La question de la traduction déborde le simple champ linguistique pour rencontrer, comme dans le cas du texte sacré mentionné plus haut, le problème de l'interprétation et de la transmission:

²⁸ *Ibid.*, p. 122.

²⁹ *Ibid.*, p. 124.

³⁰ *Ibid.*, p. 14.

³¹ *Ibid.*, p. 130.

³² Voir Derrida «Titre à préciser» dans *Parages*, Paris, Galilée, 1986.

³³ Derrida, «Survivre/Journal de bord», p. 13.

³⁴ *Ibid.*, p. 136.

Surtout, en faisant apparaître les limites du concept courant de traduction (je ne dis pas la traductibilité en général), on touche à de multiples problèmes dits de "méthode", 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*.³⁵

Dans son texte sur Schelling et la traduction, Derrida mettait déjà en rapport la question de la traduction avec celle de l'enseignement. À noter également que dans la «bande» supérieure de la page où figure cette citation - et notre lecture ne peut désormais plus faire l'économie de ce renvoi -, Derrida écrit: «Je reviendrai sur cette structure qui prive le texte de tout commencement et de tout bord décidable, de tout *en-tête* (Entête est le mot par lequel Chouraqui traduit l'incipit de le Genèse: "Entête Elohim créa les cieux et la terre (...)).»³⁶ Retour donc au point de non-départ.

Derrida, dans *Survivre* comme ailleurs, use beaucoup de la citation que l'on peut considérer comme l'équivalent diachronique du souci synchronique prémentionné: citer est aussi disposer sur la même page et dans le même temps deux textes qui s'inscrivent désormais en un incessant dialogue. De surcroît, comme l'a fait remarquer Koitchi Toyosaki, citer et traduire relèvent d'un même fonctionnement au point que dans le lexique juridique ils font figure de doublon: citer ou traduire en justice, dit-on. En effet, dans les deux cas, il y a déplacement, confrontation avec ou comparution devant un corps de mots - comme on dit un corps de justice - étranger dans un rapport de

³⁵ *Ibid.*, pp. 138-139.

³⁶ *Id.*

non-familiarité, d'étrangeté, de minorité. En outre, rappelant que tout mot dans un texte peut être considéré comme la traduction d'autres mots avec lesquels il entretient un rapport virtuel, Toyosaki ajoute: «C'est dans ce sens qu'on pourrait dire de la citation qu'elle est une manière de traduction, puisqu'elle est obligée de quitter son milieu originel pour en trouver un autre où elle prend plus ou moins un nouveau sens, et surtout qu'elle entre avec les mots qui l'entourent dans un rapport de traduction réciproque.»³⁷

Or le texte déplacé par excellence, texte cité ou traduit, est le texte sacré, celui qui n'aurait pas dû être énoncé puisque relevant de l'ineffable et du transcendant, gardant des traces d'infinitude dans la finitude de sa réception, ce qui oblige à son infinie lecture, sa «lisi-transductibilité finie infinie» selon l'expression forgée sur le modèle freudien et employée par Derrida à propos de l'incertaine notion de «référence»³⁸. On peut même dire qu'il n'existe que cité ou traduit, qu'il n'existe qu'en citation ou traduction, puisque la qualité d'étrangeté est en lui qualité primordiale. Sa sacralité tient à son étrangeté, son absolue altérité. C'est en ce sens que Benjamin fait de la traductibilité une qualité de textualité indépendante de la traduction effective³⁹ et que Derrida fera de la double exigence intraduisibilité/traductibilité la marque du texte sacré comme nous le verrons plus loin.

Dans «Survivre/Journal de bord», il lie (auto-)citation, traduction et texte sacré, en l'occurrence apocalyptique:

³⁷ **Koitchi Toyosaki, «Traduction et/ou citation», dans *Les fins de l'homme*, p. 246.**

³⁸ **Derrida, «Survivre/Journal de bord», p. 198.**

³⁹ **«Dire que [certaines oeuvres] sont par essence traduisibles, ce n'est pas dire que leur traduction soit essentielle pour elles, mais seulement qu'une certaine signification, immanente à l'original, s'exprime dans le fait qu'elles puissent être traduites.» Benjamin, «La tâche du traducteur», p. 263.**

Les traducteurs [du présent texte, «Survivre»] devront encore revenir au texte apocalyptique de Glas. Ils expliqueront la nécessaire impudeur de ces auto-références et auto-citations. J'écris ici sur l'auto-citation, sa nécessité et ses mirages. (...) Donc, j'y reviens, le texte apocalyptique de Glas (ce que j'écris ici a un rapport à la lecture, l'écriture, l'enseignement comme apocalypse, à l'apocalypse comme révélation, à l'apocalypse dans sa portée eschatologique et catastrophique, à l' *Apokalypsis Ioannou*.) [Citation de Glas] Le thème apocalyptique de Glas, bien entendu, ne tient pas seulement au fait que le mot grec (*Apokalypsis*), autre phénomène de traduction, fut un recours des Septante pour traduire le verbe *gilah* qui signifie découvrir en hébreu, découvrir en particulier le sexe, l'oreille et les yeux. Dans Freud et la scène de l'écriture, je me réfère à Ézéchiél. (...) Formidables problèmes de traduction. Les traducteurs devraient lire et citer tous ces textes en hébreu et en grec.⁴⁰

Et la bande inférieure se continue en multipliant les renvois à une textualité apocalyptique, eschatologique, qu'elle soit celle de Nietzsche⁴¹, de Blanchot ou la sienne propre (*Glas*). Derrida reprendra et continuera sa réflexion sur traduction et apocalypse, traduction d'«apocalypse» et traduction comme apocalypse, dans un texte que nous ne pouvons ici qu'indiquer, «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie»⁴². «J'aurai toujours été eschatologique, si on peut dire, à l'extrême, je suis le dernier des eschatologistes (...)», dit-il encore récemment dans sa

⁴⁰ Derrida, «Survivre/Journal de bord», pp. 168-175.

⁴¹ *Ibid.*, p. 179.

⁴² Derrida, «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie».

*Circonfession*⁴³ où comme jamais auparavant il interroge et cite le sacré à travers saint Augustin et la pratique rituelle et nominale de l'identité juive. *Circonfession* qu'il propose à la façon de «Survivre/Journal de bord» en une bande inférieure pour doubler et «démonter» ce qu'il appelle le «théologiciel»⁴⁴ de Geoffrey Bennington, son présentateur et interprète - exactement la définition du traducteur qui était attaché aux maîtres talmudiques - et qu'il conclut sur ces lignes: «(...) et demain tout près de Santa Monica, à UCLA, à la foule et dans sa langue je parlerai de la solution finale, et j'entamerai la périphrase ultime, autant dire le dernier vol, après les avoir entendus m'entendre trembler.»⁴⁵ D'où l'on comprend que la référence eschatologique est d'abord une philosophie et une pratique de l'histoire, une conscience épistémologique et éthique qui définit une conception du temps que la pensée critique de Benjamin permet d'approcher:

Le chroniqueur qui narre les événements, sans distinction entre les grands et les petits, tient compte, ce faisant, de la vérité que voici: de tout ce qui advint rien ne doit être considéré comme perdu pour l'Histoire. Certes ce n'est qu'à l'humanité délivrée qu'appartient pleinement son passé. C'est dire que pour elle seule, à chacun de ses moments, son passé est devenu citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une citation à l'ordre du jour - et ce jour est justement le dernier.⁴⁶

À noter le thème de la citation utilisé dans un cadre tant lexical que conceptuel eschatologico-messianique. La philosophie de l'histoire benjaminienne, brisant l'illusion d'une

⁴³ Derrida, *Circonfession*, p. 74.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁶ Walter Benjamin, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», *Essais, 2* (trad. fr. de M. de Gandillac), Paris, Denoël/Gonthier (coll. «Médiations»), p. 196.

progression chronologique pleine et homogène pour lui subsister un temps constitué de moments présents qu'il est possible de faire dialoguer, ouvre la conscience au «sentiment qui correspond à la catastrophe en permanence»⁴⁷ et se prête aisément à la représentation apocalyptique.⁴⁸

L'usage de la notion d'apocalypse se comprend, sans toutefois se réduire à cette perspective, de la dimension destructrice qu'elle implique. On a, à cet égard, souvent rapproché la pratique déconstructrice de Derrida de la *Destruktion* inhérente à l'approche heideggerienne, mais sans doute faut-il aussi rappeler que Benjamin emprunta à Baudelaire la notion d'«appareil sanglant de la Destruction»⁴⁹ qu'il mettait au service de la lecture allégorique du monde. Si l'oeuvre de Derrida se place parmi les extrêmes avancées de l'entreprise de radicale déstabilisation du sujet, de la conscience et de la société propre à notre modernité depuis la fin du XIX^e siècle, il n'est pas étonnant d'y trouver une propension à voir le paysage textuel comme un horizon de ruines, le verbe, censé être initial, fonctionner de manière apocalyptique, ce qui est habile manière de relier le début et la fin, genèse et eschatologie, et ainsi d'effacer, comme nous l'indiquions plus haut, la notion de commencement.

La ruine offre l'avantage d'empêcher une précise identification et d'accorder à tous les éléments qu'elle signifie un air de parenté, utile à l'affirmation d'un sens difficilement saisissable et remarquablement mobile. Rien ne ressemble plus à une ville en ruines qu'une autre ville en ruines (qu'on se souvienne des images de la dernière guerre, le «contexte» de

⁴⁷ **Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'âge du capitalisme* (trad. fr. de J. Lacoste), Paris, Payot (coll. «PBP»), 1982, p. 214.**

⁴⁸ **D'où l'intérêt de Benjamin pour les formes baroques et allégoriques. Voir notamment son *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985.**

⁴⁹ **Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 234.**

L'arrêt de mort de Blanchot nous dit Derrida en le commentant⁵⁰) et le seul sens qu'on puisse leur prêter est celui de la ruine. Au temps de «la mort de l'auteur» (mais de la survie du texte, ce qu'oublie trop facilement les détracteurs du post-structuralisme), la textualité emprunte aussitôt la qualité de ruine. On le voit dans l'écriture de Kafka⁵¹ ou dans la lecture que pratique Derrida: «Surimpression apocalyptique des textes. Car il n'y a pas de texte paradigmatique. Seulement des rapports de hantise cryptique entre les marges. Pas de palimpseste: inachèvement achevé. Pas de morceau, pas de métonymie, pas de corpus intégral.»⁵²

S'il y a ruine, il y a survie: seule celle-ci permet l'appréhension de la ruine, sinon, c'est le chaos, le néant et non la ruine, la ruine ne fait pas tant référence à un avant (elle le remplace) qu'à un après, une survie, un au-delà, *Über-setzung* dit l'allemand de la traduction.

L'effet de ruine est un effet d'indécidabilité et c'est bien ce dont il s'agit dans la disposition du texte en deux bandes ou plutôt entre deux bandes, tension entre deux bords, deux pôles, deux langues. Les textes débordent leurs limites et la limite du traduisible et de l'intraduisible, puisque, ainsi que le commente David Carroll: «Penser la traduction à partir de Derrida, si cela a un sens (...), ce serait penser cet "entre-bords", la non-finitude du texte, un texte qui n'a sa fin ni en soi ni dans le sens idéal (infiniment traduisible) qu'il est supposé contenir.»⁵³

La part d'infini dans la traduisibilité du texte derridien et dans tout texte constitue précisément sa part d'intraduisibilité.

⁵⁰ Derrida, «Survivre/Journal de bord», p. 181.

⁵¹ Voir notamment J.-M. Rey, *Quelqu'un danse. Les noms de F. Kafka*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1985; R. Robin, *Kafka*, Paris, Belfond, 1989.

⁵² Derrida, «Survivre/Journal de bord», p. 181.

⁵³ David Carroll, «Traductions, textes, contextes: ou la fin du texte comme fin (*telos*)», dans *Les fins de l'homme*, p. 241.

D'où sa dimension apocalyptique au sens de révélation, révélation permanente dans la mesure où elle est toujours à venir, appartenant au jour dernier - ou plutôt au lendemain de ce jour-là⁵⁴, à la fin des temps, au temps de la fin, au temps de l'apocalypse. Deux modèles de traduction s'opposent qui parcourent toute la théorie de la traduction et toute l'entreprise de la traduction des textes sacrés: la traduction toujours possible et la traduction toujours impossible. Le premier, analytique, pentecôtiste, table sur l'existence d'un sens transférable, identique et présent à lui-même, transparent, ignorant des contextes et de l'histoire, parole d'évangile, parole de l'esprit. Le second, poétique, ne peut séparer le sens de la lettre, lit le sens dans la lettre, dans le contexte, dans son historicité. On a voulu rattacher et Benjamin⁵⁵ et Derrida à cette seconde conception, les transformer en thuriféraires l'un de la lettre, l'autre du texte pour sans doute réduire la portée de leur critique en les enchaînant à des instances formelles alors que la notion de survie avancée par le premier et reprise par le second prouve assez que la dimension qui les préoccupe est d'abord celle de l'histoire. C'est précisément là qu'il sont menaçants. Le littéralisme présumé de Benjamin recouvre en réalité un refus du contexte, la phrase, comme cadre d'un sens figé et un appel à ce qui dans les mots relève de *l'intentio*, du désir de l'altérité, des langues et des consciences, constituée de leur histoire et la constituant. Pour Derrida, c'est simplement manifester une cécité physique que de ne pas voir dans ses dispositions typographiques la nécessité de ne pas choisir entre l'un ou l'autre bord mais l'exigence de jouer, à partir de son histoire, le débordement et la dissémination, le transport (y compris émotionnel: les larmes⁵⁶), le transfert, la

⁵⁴ **«Le Messie ne viendra que lorsqu'il ne sera plus nécessaire, il ne viendra qu'un jour après son arrivée, il ne viendra pas au dernier, mais au tout dernier jour.» Kafka, *Préparatifs de nocé à la campagne* (trad. fr. de M. Robert), Paris, Gallimard, 1980 [1957], p. 82.**

⁵⁵ **Voir notre article «Babel: avant, après».**

⁵⁶ **Voir Derrida, *Circonfession*, p.114.**

trace, la traduction. À la fois le trop-plein et le reste, ce qui dans la vie tient déjà de la *sur-vie*:

On n'écrit jamais ni dans sa langue ni dans une langue étrangère. (...) *Übersetzung* et *translation* surmontent, de façon équivoque, la perte d'un objet. Un texte ne vit que s'il survit, et il ne survit 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. On en dira de même de ce que j'appelle écriture, marque, trace, etc. Ça ne vit ni ne meurt, ça survit. Et ça ne "commence" que par la survie (...).⁵⁷

Le sacré est habituellement perçu comme lieu du transcendant. Mais cette représentation ne doit pas signifier ahistoricité et monosémie. Le transcendant, au risque de se perdre, ne peut se donner, se révéler, que dans un mouvement infini. Ainsi dans le texte sacré, il s'inscrit dans l'histoire interminable et toujours ouverte de ses multiples lectures et traductions. Le sens, pas plus que la langue, ne peut rencontrer de clôture: et le sens et la langue se donnent infatigablement en traduction, il en va de leur nature. Traduction incessante qui s'opère également entre le sens et la langue, entre fond et forme. Le contexte qui arrêterait la signification n'est pas une notion satisfaisante car il est impossible de lui assigner des limites, le texte déborde, ne connaissant précisément pas de limites, que des marges. La limite ou le bord s'inscrivent comme fondation, commencement, un point de départ et une appartenance: on se

⁵⁷ Derrida, «Survivre/Journal de bord», pp. 147-149.

situé d'un côté ou de l'autre. La marge, elle, n'existe qu'en fonction du texte et le texte en fonction de la marge. L'un s'arrête là où l'autre débute sans que dans ce mouvement, l'un ait une quelconque priorité sur l'autre. Le texte n'a pas de fin (sens définitif), pas de fins (limites) et n'est pas une fin en soi, comme le formule David Carroll:

Orienter le texte vers une fin soit par sa traduction soit par sa non-traduction, même ou surtout si cette fin est le texte en lui-même, ce serait nier ou mettre fin à l'histoire du texte, à sa "vie" ou "survie", par l'imposition de bords précis, même si ce sont ceux que le texte lui-même semble demander ou s'imposer.⁵⁸

Une telle in-finitude inhérente à l'existence du texte trouve à l'évidence son illustration dans le texte sacré et sa transcendance commandant l'histoire de ses réceptions. La notion de survie, rattachée à celles de textualité et de traduction, dans «Survivre/Journal de bord», est explicitement liée à celle de sacré dans les dernières pages du texte «Des tours de Babel»⁵⁹, l'essai de Derrida consacré à Benjamin qui commence par une réflexion sur le récit biblique de la confusion des langues. Le fait que Derrida, ici comme ailleurs, développe sa pensée en lisant un autre auteur est déjà une démonstration de la valeur heuristique de la traduction. Derrida traduit Benjamin mais son développement n'est pas un commentaire, une textualité seconde. Tout texte qui appelle la traduction (ce que nous faisons ici) devient «un original, une oeuvre»⁶⁰ sur le principe du non-commencement essentiel à la démarche derridienne.

⁵⁸ Carroll, *loc. cit.*, pp. 244-245.

⁵⁹ Derrida, «Des Tours de Babel», *Le texte a été repris dans Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987. Notre pagination renvoie à celle de l'édition de 1985.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 244.

Le lien du texte, de la traduction et du sacré, était déjà annoncé plus haut dans le texte quand Derrida présente l'essai de Benjamin comme «(...) une analyse de l'écriture sacrée comme modèle et limite de toute écriture, en tout cas de toute *Dichtung* dans son être-à-traduire. Le sacré et l'être-à-traduire ne se laissent pas penser l'un sans l'autre. Ils se produisent l'un l'autre au bord de la même limite.»⁶¹

Se retrouve le lexique de la limite et du bord, du nécessaire atouchement comme si cette figure qui exprimait l'appel à la traduisibilité de tout texte vers un autre texte, ainsi que nous l'avons vu dans «Survivre/Journal de bord», est aussi celle qui définit la traduction. Le mouvement final va aboutir à son terme autour du thème de l'«intouchable» du texte à traduire puis des notions de droit et de vérité en partant de l'interrogation des métaphores utilisées par Benjamin pour définir les rapports de l'original et de sa traduction: le noyau et l'écorce, le fruit et l'enveloppe, le roi et son large manteau. Le sacré est introduit par le «code religieux» que Derrida repère dans l'essai de Benjamin: la référence à une complémentarité des langues tendant dans un devenir messianique à la révélation du langage pur, «l'être-langue de la langue, la langue ou le langage *en tant que tels*»⁶² Dans cette attente téléologique, la traduction sert à éveiller dans chaque langue ce qu'elle contient de langage pur, ce qui fait de la langue une langue, son «être-langue», qui la rend complémentaire des autres langues. Nous sommes loin de la traduction en tant que transfert de contenu, de véhicule d'information, de moyen de communication (elle n'est pas destinée à son lecteur, tout comme l'oeuvre d'art, dit Benjamin, ainsi que nous le verrons plus bas) et dans une définition qui la rapproche du texte sacré.

L'à-traduire du texte sacré, sa pure traductibilité, voilà ce qui donnerait à *la limite* la mesure idéale de toute traduction. (...) Ce

⁶¹ *Ibid.*, p. 235.

⁶² *Ibid.*, p. 245.

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. Il se livre à la traduction qui s'adonne à lui. Il ne serait rien sans elle, elle n'aurait pas lieu sans lui, l'un et l'autre sont inséparables. (...) C'est le texte absolu parce qu'en son événement il ne communique rien, il ne dit rien qui fasse sens hors de cet événement même. (...) 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.⁶³

Ce que nous apprend le sacré, c'est qu'il n'y a que de la langue, que du texte et il nous l'apprend par la traduction tentée et jamais achevée.

C'est en conclusion, dans l'envoi de son texte, que, de manière significative, Derrida articule explicitement ce lien de la traduction et du sacré. Significativement car cette disposition textuelle n'est pas innocente chez lui. Les thèmes de la destination, de l'adresse, de l'envoi (aux sens rhétorique et dynamique) sont récurrents et essentiels dans ses analyses, en ce qu'assurant une place centrale au récepteur ou au lecteur dans l'entreprise déconstructrice. Derrida insiste sur ce qu'il nomme la «destinerrance» ou la «clandestination», appel à la réponse du lecteur inconnu mais nécessaire à la non-fixation de la lecture⁶⁴.

⁶³ *Ibid.*, pp. 246-248.

⁶⁴ «C'est toujours une *ouverture*, à la fois au sens du système non clos, de l'ouverture *laissée* à la liberté de l'autre mais aussi de l'ouverture, de l'avance ou de l'invitation *faite* à l'autre. L'intervention de l'autre, qu'il ne faut peut-être plus appeler seulement "lecteur" est une contre-signature

Or ici Derrida conclut sur la pureté, la nature absolue du texte sacré et le «double bind» qu'il commande à la traduction: «Il est traductible et intraduisible.»⁶⁵ Dernière page à valeur performative, appel au lecteur à traduire le texte intraduisible de Derrida, qui, lui-même, s'efface, se traduit, clôt (ou ouvre) son texte par une citation de Benjamin sur l'idéal de traduction que constitue «la version interlinéaire du texte sacré»⁶⁶. Comment oublier alors que l'essai de Benjamin commence par la provocante affirmation que, de même que nulle oeuvre d'art n'est destinée à son récepteur, une traduction non plus n'est pas «faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original»⁶⁷? Derrida n'est-il pas destiné à son lecteur? Seule l'ironie malveillante répondrait par l'affirmative en rappelant l'effort de lecture nécessaire à l'approche de ses textes. Quand Benjamin et Derrida le citant posent l'interlinéarité comme traduction idéale, leur souci n'est pas pragmatique. Ils ne font que réintroduire la notion de survie abordée plus haut. L'interlinéarité suppose que le texte se suffise à lui-même, qu'il contienne en quelque sorte sa propre traduction ou plus exactement qu'il soit investi d'une qualité de traduisibilité qui lui appartienne en propre et qui n'ait pas besoin de l'épreuve de la traduction pour rayonner en lui. L'expérience de la traduction effective reviendrait et revient à lui imposer une limite, à le contenir dans un cadre, un contexte. Mais le texte est toujours en traduction, dans le mouvement de la traduction, il déborde dans les marges de la réception, de la lecture, de l'interprétation. Il ne s'arrête pas, il survit à cette réception, cette lecture, cette interprétation pour continuellement s'ouvrir, au-delà (*Über - setzung*, sur-vie), à d'autres. De même que le transcendant déverse son infinitude dans la finitude humaine, la survie est une notion qui ne connaît pas de fin.

indispensable mais toujours improbable.» *Le magazine littéraire*, n° 286, mars 1991.

⁶⁵ Derrida, «Des Tours de Babel», p. 248.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ Benjamin, «La tâche du traducteur», p. 261.

Le sacré est ce qui fait signe vers cet infini du texte. Le texte du sacré traduit le sacré du texte.

RÉSUMÉ

Les penseurs à qui on attribue la «mort de l'auteur» (Foucault, Barthes, Genette, Deleuze, Lacan, Kristeva) sont devenus référence obligatoire dans de nombreux cercles intellectuels. Leur pensée s'est largement diluée en une vulgate facile et peu signifiante, dont un des credos serait une totale sécularisation de la pensée. Radicalement critique, ce courant éliminerait toute transcendance et toute idée de fondation. Dès lors, le concept de sacré semblerait appartenir à un horizon désormais inconciliable. Le fait est pourtant qu'il n'a pas disparu de la scène critique, où l'on peut repérer deux grandes «stratégies» à son endroit: d'une part, celle qui consiste à réaffirmer purement et simplement, à l'encontre de ces pensées, les droits de la métaphysique; d'autre part, celle qui prend avantage de la

«déconstruction permanente» comme d'un indispensable déblayage des «fausses idoles» permettant, sur un terrain ainsi dégagé, dans une absence positivement valorisée, d'installer une réelle transcendance, un sacré non institutionnel. C'est dans cette seconde perspective qu'on peut lire la pensée de J. Derrida, notamment à travers l'exploration de la notion de traduction.