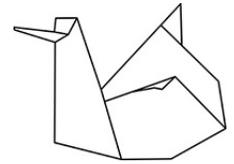


Cygne noir

Revue d'exploration sémiotique



***L' Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur* de René Lemieux**

René LEMIEUX, *L' Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2015, 570 p.

Maxime Plante

Numéro 4, 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090133ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090133ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Plante, M. (2016). Compte rendu de [*L' Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur* de René Lemieux / René LEMIEUX, *L' Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2015, 570 p.] *Cygne noir*, (4), 104–108. <https://doi.org/10.7202/1090133ar>

© Maxime Plante, 2016



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

L'IM-POSSIBLE : AMÉRICANITÉ DE JACQUES DERRIDA. UNE CRITIQUE SÉMIOPOLITIQUE DE LA TRADUCTIBILITÉ D'UN AUTEUR DE RENÉ LEMIEUX

René LEMIEUX, *L'Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2015, 570 p.

Je ne suis ni historien des idées ni traducteur – encore moins traductologue –, je suis sans doute à peine sémiologue et pourtant, quelle fête pour la pensée que la thèse que nous présente aujourd'hui René Lemieux! C'est dire ce qu'il peut parfois y avoir d'insatisfaisant dans la tentative de classer un travail qui ne s'arrête pas aux frontières disciplinaires, les transgresse même allègrement, y revenant cependant sans cesse pour nouer un dialogue fécond avec certaines des figures qui, aujourd'hui encore, donnent corps et tonus aux disciplines mises en cause (sociologie, études de la réception, histoire des idées, traductologie, philosophie).

De la réception à la traduction

Le projet de la thèse de l'auteur se voulait à la base une étude de la réception américaine de Jacques Derrida – et Dieu sait s'il y a là matériau abondant. Mais qui en fait l'expérience réalise que tout projet mené rigoureusement finit par s'excéder lui-même et par enfler hors de toute proportion. L'âge du commentaire dans lequel nous sommes nous voue à cette prolifération infinie de l'interprétation et à la conscience malheureuse de cet éloignement paradoxal : qui ouvre la bouche pour ressaisir l'origine d'une œuvre et ainsi s'en approcher réalise que son commentaire accentue plutôt la distance de façon toujours croissante – et inexorable. On comprend donc l'auteur d'avoir voulu stopper la glissade et d'avoir, non pas réduit la portée de son projet, mais focalisé son attention sur un point qui était jusque-là demeuré dans l'ombre : la *réception* d'une pensée est d'abord et avant tout une question de *langue* et de *traduction* entre les langues. Cela vaut *a fortiori* pour cette réception américaine qui ne s'était avant aujourd'hui jamais posée la question de la traduction, c'est-à-dire la question de la langue dans laquelle des concepts derridiens lui sont proposés. Le passage d'une langue à une autre est-il sans incidence sur cet héritage conceptuel? C'est à travers de cette question que la thèse de René Lemieux se trouve à aborder frontalement le problème de la traduction, mais il faut ici préciser la portée transcendante, au sens proprement kantien du terme, du projet qui l'anime (p. 35) : il ne s'agit pas de se demander naïvement – niaisement – si telle traduction de Derrida est bonne ou mauvaise et pourquoi, mais de s'interroger plus fondamentalement sur la question des conditions de possibilité d'une traduction de l'œuvre derridienne en sol américain.

Le brio de la thèse de Lemieux est précisément de montrer qu'un tel questionnement est conduit à sa limite et commence à se décomposer lorsqu'il est appliqué à une œuvre tout entière tendue vers l'évocation d'une indécidabilité irréductible du sens (et à ce titre l'œuvre derridienne est *exemplaire*). Que l'on refuse un tel principe d'irréductibilité du sens n'y changera rien ; il ne s'agit pas de savoir si Derrida a raison de le proposer, mais de savoir ce qu'implique une traduction qui soit *cohérente* avec le projet de l'œuvre traduite. Quelle posture de traduction adopter quand la conceptualité originale d'un auteur en vient à refuser le statut normal de toute conceptualité ? Une des propositions les plus fortes – sinon la proposition fondamentale – de cette thèse est précisément de montrer qu'alors les conditions de possibilité d'une telle traduction sont *simultanément* ses conditions d'impossibilité et ce qui la rend proprement impossible. Mais impossible ne veut pas dire qu'elle n'a pas lieu, ce qu'illustre au reste magnifiquement la seconde partie de la thèse où sont analysées et comparées diverses traductions des indécidables derridiens (différance, *pharmakon*, supplément, entame).

Mais avant d'arriver à cette seconde partie où sont mises en jeu les traductions de Derrida, la première partie développe un questionnement transcendantal qui en un sens doit assurer la viabilité de l'entreprise et lui permettre de ne pas être qu'une description stérile. Pour se donner les moyens d'*intervenir* dans le champ de la traduction, explique Lemieux, il faut d'abord se poser la question des conditions de possibilité d'un *jugement* sur la traduction – question non plus pragmatique cette fois, mais épistémologique. Sur ce point, la position de l'auteur est, au sens étymologique du terme, *exceptionnelle* : l'enclave francophone à partir de laquelle il écrit (le Québec) le place en effet dans une situation d'étrangeté qu'il a peut-être à un certain moment ressentie comme une impuissance (p. 40), mais dont on pourrait penser qu'elle est la ressource ultime de son discours critique. À cet effet, l'un des points forts de la thèse est de placer le centre de sa critique des traductions en-dehors d'elle-même, c'est-à-dire sans s'autoriser d'un critère normatif donné au préalable. Cela a valeur méthodologique très forte : si l'on souhaite éviter de prendre part au procès infini de la traduction (bonne/mauvaise, adéquate/inadéquate, sourcière/cibliste, etc.), mais que l'on souhaite néanmoins maintenir au projet sa fonction *critique*, il faut établir le principe du jugement hors de soi (vérité subjective) et hors de l'œuvre (vérité en soi). Que reste-t-il alors ? Il reste l'histoire et la réception comme seuls juges de la traduction.

L'historicité comme socle d'une critique sémiopolitique de la traduction

L'originalité du propos de l'auteur est ici de penser la traduction comme l'objet d'un processus *historique*. Cela peut sembler a priori évident ; ce ne l'est pourtant pas. Il ne s'agit pas seulement de dire que la traduction est « dans le temps » et qu'elle « reflète » son temps, mais aussi et surtout que la traduction est l'indice ou la trace objective du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). L'histoire contient une certaine productivité herméneutique : elle produit son sens et le raffine sans cesse. En défendant cette idée, l'auteur cherche à désacraliser le rapport au sens, à se déprendre du modèle théologique (œuvre comme origine à retrouver, traduction comme fidélité ou adéquation, etc.) qui n'a eu de cesse d'animer les discours philosophique

et traductologique, pour ainsi montrer que le sens n'advient pas tout fait, mais qu'il est d'une certaine manière « créé » dans l'acte même de la lecture. Il y aurait donc une aventure du sens qui se donnerait à voir dans le phénomène de la *réception* (commentaire, traduction) et qui participerait au travail historique de l'œuvre. La seconde partie de la thèse peut se lire comme une description rigoureuse de l'état de ce travail historique : les différentes manières de traduire – ou de ne pas traduire – fournissent de précieux indicateurs sur la façon qu'a eue la postérité d'envisager – ou de méconnaître – l'héritage derridien ; elles renseignent aussi sur l'état différencié de la réception de cet héritage selon l'aire linguistique.

Cette lecture destinale du sens, il faut le dire, tranche avec l'obsession onto-théologique de la tradition philosophique classique qui a toujours abordé le rapport au sens d'une œuvre comme le ferait un archéologue : la passion pour l'origine – cachée, enfouie, sédimentée sous le poids de l'histoire – devrait guider toute entreprise philosophique (et cela inclut la traduction). Sur ce point, la position de l'auteur est plus délicate qu'il n'y paraît. La conception destinale du sens – comme étant entièrement « créé » dans la rétro-référence et donc le retour à l'origine – ne diffère que par une nuance infime de la conception métaphysique du sens. Mais cette nuance est décisive : alors que cette dernière conception croit encore à l'existence réelle de la chose (sens, intention, vérité) derrière l'exigence du retour, la conception destinale que promeut l'auteur sait au contraire que, à proprement parler, ce dont il retourne et ce vers quoi on retourne n'existe pas, n'a jamais existé que comme fiction (mais ici il faut se demander si cette fiction n'est pas aussi inéluctable que notre vocation d'interprète).

Cette position épistémologique ne menace-t-elle pas le projet critique de notre auteur? N'est-on pas reconduits à une certaine dictature de la réception comme à ce relativisme honni qui a tant hanté le XX^e siècle? Pas tout à fait. L'intérêt de la démarche de Lemieux est de refuser le dilemme classique qui veut que l'on traduise soit un propos (le *quoi?* du texte), soit une langue (la forme du texte) : dans l'espace des humanités, ce que l'on traduit d'abord et avant tout, c'est une *signature* (un *qui?*). C'est ici que l'aspect sémiopolitique que l'auteur veut faire apparaître est le plus visible : une signature ne serait constituée qu'*en retour* par la réception – sa contresignature – et même « construite » par elle. Toutefois, si la contresignature est certes nécessaire à l'*authentification* de la signature (p. 158), elle n'en est pas le seul pôle constitutif. En effet, invoquer un « nom d'auteur » ne suffit pas à insuffler un sens à un concept (p. 205) ; authentifier une signature signifie donc être en mesure de reconnaître l'usage conceptuel d'un mot lorsque cela se produit et être capable de discerner là où l'usage de la langue – l'énonciation – *participe* des concepts ou les *performe* (p. 153 et 195). Sur ce point, peut-être aurait-il été profitable d'être plus précis.

Mais le drame de la réception dans sa dimension « sémiopolitique » est précisément de ne jamais savoir si son authentification de la signature n'est pas une *contrefaçon*, car la contresignature n'a jamais l'assurance qu'elle ne méconnaît pas la signature vers laquelle elle fait retour. Elle court ainsi toujours le risque de manquer son adresse. D'où sans doute la très belle tâche que celle du traducteur telle que proposée en conclusion. Cette tâche serait tout entière *pédagogique*, tournée vers l'adresse à l'autre et la dissémination du savoir. Cela ne constitue en rien une prescription, mais une invitation à questionner ce que doit vouloir dire « communiquer »

ou « vulgariser » dans l'espace des humanités. Peut-être cela doit-il signifier : rendre sensible (à) ce qui ne l'était pas.

Traduire la force d'une signature : le cas Derrida

Dans le second volet de la thèse, Lemieux propose d'appliquer les acquis épistémologiques de la première partie à la traduction de Derrida en Amérique. La difficulté n'est pas mince parce que proposer un principe traductologique qui respecte la spécificité de la signature derridienne suppose au préalable d'avoir reconnu ce qui constituait cette signature *comme telle*. C'est à cet endroit de la thèse que son auteur est probablement le plus vulnérable, car sa propre théorie de la signature pourrait être retournée contre lui pour l'accuser d'avoir « manqué » la signature de Derrida.

Quoi qu'il en soit, s'il faut traduire une signature et non seulement la *lettre* ou l'*esprit* d'un texte, que et comment traduit-on alors? La thèse apporte sur ce point un éclairage apparemment inédit. Puisque la signature derridienne se résume dans l'idée-œuvre d'une indécidabilité irréductible du sens, la question n'est plus celle de la vérité de la traduction comme *liquidation* de l'équivoque ou de l'intraduisible, mais celle de la *pérennisation* de cette indécidabilité. Que faire lorsque traduire ni la lettre ni l'esprit du texte ne satisfait à cette exigence de pérennisation? L'auteur montre deux tendances divergentes à l'œuvre. La première est franchement réjouissante et consiste à traduire la *force* d'une signature, ce qu'elle *fait* ou *performe* plutôt que ce qu'elle exprime littéralement. Dans le cas derridien, l'expérience ou la tension dont il s'agit de témoigner est celle d'un *éloignement* du sens. La traduction peut reproduire cette force en capitalisant sur l'étrangeté par l'écart avec la norme (pensons à la « faute d'orthographe » qu'est « différance »). L'abus est fécond parce qu'il crée un surplus de sens qui restitue la force ou la tension qui est celle de l'expérience de l'indécidabilité du sens. On pourrait toutefois se demander ici si l'attention à la force ne reconduit pas simplement le rapport de fidélité à une nouvelle profondeur et si l'abus qui lui est propre peut être distingué de la contrefaçon.

La seconde tendance marque plutôt un *appauvrissement* de la signature. L'auteur détecte le paradigme de cet appauvrissement dans le choix d'un nombre croissant de traductions anglophones de *ne pas traduire* « différance ». Ce choix témoignerait selon l'auteur d'une certaine négligence ou d'une certaine renonciation devant l'intraduisible dont le résultat est problématique puisqu'il a pour effet de *neutraliser* la force qui était à l'œuvre dans la conceptualité derridienne. L'abus de langage qui donnait sa tension à « différance » dans l'original français devient ainsi imperceptible lorsque le terme est maintenu tel quel dans la traduction anglophone. Sans doute l'auteur a-t-il raison de voir ici le *risque* d'une neutralisation, mais peut-être aurait-il fallu éviter d'en juger trop sévèrement, comme si le choix de ne pas traduire témoignait uniquement d'une paresse intellectuelle. Le fétichisme des concepts est certes l'ennemi de la pensée – et à un tel fétichisme la réception de Derrida est loin d'être soustraite – mais on pourrait citer toute une jurisprudence philosophique pour cautionner ce refus de traduire. Emmanuel Martineau par exemple, traduisant *Être et temps*, indique qu'il n'a pas traduit le *Dasein* heideggérien parce que cela aurait « exig[é] d'entrer, ni plus ni moins, dans une interprétation philosophique de la

totalité d' [*Être et temps*]¹ ». En même temps qu'il risque la neutralisation, le mot intraduisible peut donc *aussi* représenter un trou ou un point d'interrogation dans la textualité ; en cela il marque le lieu d'une tension dans la pensée qui peut véritablement engager le lecteur dans un dialogue interminable avec la signature de l'œuvre. Il n'est pas sûr que cette solution soit si « facile » ; au reste, peut-être le rôle pédagogique du traducteur n'est-il pas de supprimer tout risque, mais plutôt d'en marquer le lieu.

La pensée qui au sens fort *s'expose* dans cette thèse est d'autant plus féconde qu'elle s'offre sans retenue, généreuse dans l'interprétation et franche dans son propos. Cela tranche, nul besoin de le préciser, avec le ton froid et scolaire qui prévaut trop souvent en philosophie. Par là, René Lemieux nous enseigne que rien, finalement, n'empêche la philosophie – ce « cimetière où le lecteur peut se recueillir auprès des morts pour leur parler » (p. 128) – d'être un discours *vivant*.

Notes

- 1 M. HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. E. Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985, p. 7.

