

**... IL ME FAUT VOUS APPRENDRE
A M'APPRENDRE A ME LIRE...***

« Car personne ne porte
seul la vie. » (1803)
Hölderlin, *Les Titans*

« Maurice Blanchot est mort »¹ : c'est là une des nombreuses phrases avec lesquelles Jacques Derrida a chaque fois honoré l'ami lors de sa disparition. Dans *Chaque fois unique, la fin du monde*², Derrida dresse le portrait de ses proches : Roland Barthes, Paul de Man, Michel Foucault, Max Loreau, Jean-Marie Benoist, Louis Althusser, Edmond Jabès, Joseph N. Riddel, Michel Servière, Louis Marin, Sarah Kofman, Gilles Deleuze, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Gérard Granel, Maurice Blanchot. Entre 1980, année de la disparition de Roland Barthes, et 2003 qui marque celle de Blanchot, Derrida se tient dans le rôle d'Hermès accompagnant les voyageurs jusqu'à l'ultime instant des âmes, Hermès-psychopompe. Et chaque fois, Derrida parle au nom de cette « mélancolie sans âge »³ : « Disons que la mort de Blanchot est indéniablement *survenue*, mais elle n'est pas arrivée, elle n'arrive pas. Elle n'arrivera pas »⁴, car la mélancolie sans âge doit toujours compter avec la mémoire au présent.

Surgit ici l'inquiétante question quant à Jacques Derrida : « Qui témoigne désormais pour le témoin ? ». Nous relisons là, on le sait, un vers troublant du poème de Paul Celan, *Gloire de cendres*⁵.

Qui témoignera pour le témoin ?

* Une partie de ce chapitre a été présentée, en hommage à Jacques Derrida lors du *Colloque Traduction et Ethique* à la Sorbonne (Universités Paris III, IV et X, organisé par Claude Cazalé Bérard), le 26-27 novembre 2004.

¹ Jacques Derrida, « Maurice Blanchot est mort ». Conférence du 29 mars 2003 lors du *Colloque Maurice Blanchot* à l'Université de Paris VII, organisé par Christophe Bident et Pierre Vilar (26-29 mars 2003).

² Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, textes présentés par Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Paris, Galilée, 2003 (édition américaine : *The Work of mourning*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001).

³ Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p.9 (Conférence prononcée à la mémoire de Hans-Georg Gadamer, à l'université de Heidelberg, le 15 février 2003).

⁴ Derrida, *Chaque fois unique*, p.330.

⁵ Voir « Niemand / zeugt für den / Zeugen [Personne / ne témoigne pour le / témoin] », Paul Celan, « Aschenglorie (Gloire de cendres) » (1964), in id., *Choix de poèmes*, traduction et présentation de l'édition bilingue par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, 1998, pp.264-265 (collection « nrf »).

Laissons résonner ce qui a été cité d'entrée, « [...] il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire [...] », pour comprendre en quoi cette phrase implique ce qui nous occupe ici : éthique et traduction.

Cette formulation nous provient de la vingt-quatrième période de *Circonfession*⁶, qui est une exploration « autobiathanatohétérographique »⁷ problématisant une « confession » à la manière de Saint Augustin et la propre « circoncision » subie au huitième jour de sa vie. Exploration écrite entre janvier 1989 et avril 1990 pour accompagner la fin de vie de sa mère, « Georgette Sultana Esther Derrida » ou, ajoute-t-il à cette époque, alors âgé de 59 ans, un brin familial, « si vous préférez Maman »⁸.

Cette phrase, *il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire*, est une phrase qui avance ou, plus précisément, qui ne saurait avancer qu'en se retournant contre (et sur) elle-même : c'est une phrase « invaginée » pour ainsi dire⁹ qui se formule selon un *partage performatif*. Ce qui revient à dire que la performativité lectorale ne se limite pas à l'auteur de la phrase, mais s'étend à celui où à celle à qui l'auteur s'adresse – et cela de façon impérative, puisque la forme de l'injonction (« il me faut vous apprendre ») régit toute la phrase.

Autrement dit, ou traduit selon le contexte donné : Derrida, par l'intermédiaire d'une performativité lectorale à partager, se présente « Derrida » (entre guillemets) non *pas à traduire* mais *à formuler en tant que lecture-traduction, avec les mots énoncés par un autre*, à formuler par les mots d'un autre, en d'autres mots. Cet *autrement-à-dire* (et tout « autrement-dit ») figurerait alors un cas particulier du « traduire », du « faire penser » une chose d'un endroit à un autre ; et si ces « endroits » sont dans l'ordre de la langue, on peut pertinemment parler de *tra-ducere*, *tra-ductio*, traduction¹⁰. Nous sommes au cœur du problème. L'injonction, « il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire » signifie : « Traduis-moi ce que je voudrais me dire en m'efforçant de me lire pour me dire (et, virtuellement, pour vous

⁶ Jacques Derrida, « Circonfession », in Geoffrey Bennington/Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p.119 (§ 24).

⁷ *Ibid.*, p.198 (§ 40).

⁸ *Ibid.*, p. 73 (§ 14).

⁹ L'emploi de ce terme médical (invagination) en ce sens est de Derrida.

¹⁰ Voir en ce sens Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante" ? » (1998) in *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*, dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Editions de l'Herne, 2004, pp.561-576, ici p. 565.

dire) ce que j'écris ». Entre l'écrire et le lire serait déjà engagé, selon Derrida, un rapport de traduction (lequel passe outre la synonymie comparative qui dirait *lire c'est comme écrire, car ici le problème que pose le rapport lire-écrire-traduire est neutralisé ou évacué par le *comme*). En effet, me lisant, je « me » (entre guillemets) traduis de l'écrit à l'oral, de l'écriture passée à la compréhension vivante. *Ma* lecture de *mon* écrit n'est ici toujours déjà qu'un cas de lecture de mon écrit *par un autre*. Davantage, car Derrida ne donne pas une lecture à lire : il faut formuler déjà cette « lecture » pour Derrida que « Derrida » dit ne pas pouvoir se donner, justifiant ainsi l'implication constitutive d'un autre-comme-lecteur dans la « Derrida »-lecture à partager. Et cette lecture par un autre tra-duit la lecture non-aboutie par « Derrida » lui-« même » en la supplémentant : « il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire ».

La portée et la spécificité conceptuelles de ce vertigineux partage autohétéroréférentiel – *il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire* – ressortent encore plus nettement quand on lit en parallèle une phrase animée d'une ambition conceptuelle comparable. Francis Ponge écrit, par exemple, dans *La table*, le 17 décembre 1967 : « Lecteur je t'invite à lire l'écriture de la lecture de ce que j'écris »¹¹. Chacun des mots qui nous importe ici (« lire », « écriture », « lecture », « écrire ») est un et sans partage intrinsèque, et s'il y a un partage, il lui (il leur) est extérieur, dû à une subtile composition syntaxique qui produit un effet d'entrelacement. Ponge ajoute une modulation supplémentaire, s'adressant toujours au lecteur : « Je t'invite à *faire la lecture* de l'écriture¹² de ma lecture de ce que j'écris »¹³. L'acte lectoral (« lire ») prend ici une allure performative (« faire la lecture ») et se distingue entre la lecture à laquelle est invitée le lecteur et « ma lecture », celle de l'auteur. Mais ces deux lectures ne sont, à aucun moment, conduites, comme chez Derrida, au partage intrinsèque de chacune et à leur réflexivité entrecroisée ou à leur entrecroisement réflexif aussi constitutif que performatif. Pourtant, Francis Ponge amorce une telle approche : « lire *l'écriture* de la lecture de *ce* que j'écris » paraît superposer deux écritures ainsi que deux lectures (« lire » vs « la lecture »). Un espace s'entrouvre qui permet peut-être le partage réflexif et

¹¹ Francis Ponge, « La Table » (1967-1973), in *Œuvres complètes*, t. II, édition par Bernard Beugnot et alii, Paris, Gallimard, 2002, pp.911-948, ici p.919.

¹² Le segment « de l'écriture » est encadré par l'auteur : voir Francis Ponge, *La Table*, nouvelle édition revue et augmentée, présentée par Jean Thibaudeau, Paris, Gallimard, 2002, p. 103 (reproduction en fac-similé).

¹³ Ponge, « La Table », in *Œuvres complètes*, t. II, p. 919.

entrecroisé. Mais l'ensemble se comprend toujours à partir du performatif de l'auteur « j'écris », l'acte lectoral (« lire », « de la lecture ») lui demeure subordonné malgré le double sens génitif. Quoique « l'écriture » soit enchâssée dans le plan lectoral (« à lire [...] de la lecture ») et prenne, face au génitif subjectif, un sens métaphorique (« l'écriture » *est comme une* « lecture »), « l'écriture *de la lecture* » reste un objet conditionné par le « j'écris » de l'auteur-narrateur. Ponge confirme ainsi le télescopage de lire-écrire en sa faveur (en faveur du narrateur « Ponge »), il substitue à « la lecture » « ma lecture », alors que Derrida marque déjà tout possessif et toute entièreté (« *ma* lecture », « j'écris », à savoir *c'est moi qui écris, mais aussi **ma traduction*) du trait du partage. Le résultat se trouve en quelque sorte préfiguré dans le passage que Francis Ponge consacre dans *La Table* au rapport à ses « pairs » : « Dirais-je que dorénavant je vais donc m'écrire à moi-même, où n'écrire qu'à moi-même, n'écouter pour écrire qu'en moi-même »¹⁴. Cette tentation solipsiste est suspendue par la phrase suivante, « Oui et non Oui et donc [écrire] pour mes pairs »¹⁵ ; mais elle ne devient pas nettement équivoque ni saisissable comme telle, puisque deux phrases plus loin, Ponge n'explore, après le retrait total sur soi, que l'autre extrême : « Je n'écris que pour mes pairs et il n'y en a pas beaucoup (mais il y en aura toujours quelques-uns) »¹⁶. Et le lecteur de se trouver placé entre les deux segments phrastiques cités : « Lecteur accolé à ce texte »¹⁷. Or, pour Derrida un lecteur n'est pas entier et un pair n'est pas encore « pair », à commencer par l'auteur (et à faire valoir pour tout lecteur). C'est là l'interrogation que Ponge ne relève pas quand il parle, du côté du lecteur, en termes de « ma lecture » : c'est moi qui écris-« j'écris ». Tant que le lire de Francis Ponge formule en une juxtaposition le rapport entre lecture du lecteur et lecture de l'auteur, le problème de la *traduction* ou, plus précisément, de la tra-duction (c'est-à-dire d'un cheminement qui passe par le hiatus d'une altérité, par l'inéquation du *moi ≠ moi ≠ l'autre*), ne saurait s'inscrire dans le rapport écriture-lecture. En effet, les mots « traduction » et « traduire » ne font pas partie du vocabulaire de *La Table*. Ponge n'introduit pas l'im-pair au plan même du « pair », ni ne localise, entre écriture et lecture, un problème de traduction¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*, p.919.

¹⁵ *Ibid.*, p.919.

¹⁶ *Ibid.*, p.919.

¹⁷ *Ibid.*, p.919 (phrase située entre les citations n.14 et 15 d'une part et n.16 de l'autre).

¹⁸ Ce qui retient Ponge de faire ce pas, relever l'im-pair commis c'est, peut-être, sa réserve à l'égard de la « métaphysique » (que j'entends au sens du grec *meta* « entre-» ou « interphysique ») : « Ce n'est pas sur une métaphysique que nous appuierons notre morale [alinéa] mais sur une physique,

Nous voilà de retour au cœur même de la traduction lequel, cependant, ne saurait affecter le rapport performatif de la lecture sans être lui-même affecté. Il y va d'un sens lectoral que « Derrida » inscrit dans son écrit, *sens déposé* qui, selon la double signification (de « déposé » : « présent » et « désarmé », « légué » et « impuissant »), appelle la lecture du lecteur en y ajoutant la contrainte de lire la lecture déposée sur laquelle veille l'écrit en son for intérieur. On notera dans un supplément phatique ou hyperbolique en écoutant « Derrida » dire sa phrase, « il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire » : car cette formulation qui délègue *toute* la lecture de l'écrit derridien à l'autre, lecteur, occulte quelque peu, de façon stratégique, la division du domaine lectoral même afin de mieux conduire le lecteur à sa tâche. Cette séduction par la contrainte d'un sur-plus lectoral demandé ne vise certes pas à faire oublier le sens lectoral déposé dans l'écrit par l'auteur lui-même. Mais il met le lecteur en position de sur-puissance : doublement sollicité, pour l'auteur (à lire) et pour lui-même, le lecteur arrive librement au seuil d'un possible contraste entre les deux. Là se décide le sort de la traduction : est traducteur celui qui saura faire converger les deux lectures, qui les lira (et le liera) en une. Sinon, il y aura *ou* paraphrase d'un présupposé derridien *ou* arbitrarité lectorale d'un lecteur faisant semblant de traduire. La phrase derridienne, « il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire », convoque donc une performativité lectorale à partager non pas pour *formuler* simplement la lecture derridienne (c'est justement cela que Derrida ou « Derrida » ne demande pas), mais pour faire *reformuler* une lecture de l'écrit derridien en des mots *autres* que ceux déjà écrits, afin de réactiver le sens lectoral déposé et de compléter le sens inerte de l'écrit. Pourquoi insister ici sur le supplément lectoral du lecteur-traducteur s'ajoutant au ravivage du sens lectoral déposé dans l'écrit ? Parce que Derrida localise toujours déjà le problème de la traduction dans *l'entre-deux* de l'écrit en tant qu'écrit et de l'écrit en tant que lecture figée.

C'est dire que Derrida situe le problème de la traduction *en amont* de l'écrit et du lire : il ne donne rien d'écrit à traduire, mais donne un sens lectoral inscrit dans l'écrit afin que celui-ci soit performé moins par une tra-duction (paraphrastique ou arbitraire) que par une re-formulation lectorale suivie de la formulation du lecteur-traducteur. Le préfixe *re* dans « re-formulation lectorale » prend ici toute l'ampleur de son sens (y

seulement », écrit-il, quoique cette « physique » s'entende au sens « atomiste », de l'espace et du discontinu (*ibid.* p.931, aussi p.948). Francis Ponge n'a pas poussé, en tout cas, jusqu'à la tra(-)duction la contradiction qu'il affichait.

compris latin) : il faut « tourner » et « retourner » autour de la lecture inscrite dans l'écrit, la « répéter » et la « reprendre » et aussi se « tourner contre » sa signification figée par l'écrit. Aucune présupposition finie n'est admise, d'après Derrida : ni au plan de l'écrit ou de la lecture ni au plan du sens partagé et ravivant les deux. La phrase emblématique « il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire » procède à une « invagination » (Derrida) de tous les plans qu'elle implique : écriture, lecture et sens sont perçus, chaque fois unique, selon leur performativité (ce qui déréifie tout présupposé) et selon leur partage (ce qui contrebalance toute émergence d'un élément ou trait dominant, hiérarchisant). Voilà l'éthique de la traduction : dans le partage de la *performance. Derrida se lisant, rythmé par le temps, toujours autrement, ne peut *pas se comprendre* ou, plutôt, il ne peut *que se comprendre*, c'est-à-dire toujours *avec le cum* d'un complément ou supplément de sens incalculable. « Derrida » « se » lit en « se » tra-duisant, en « se » faisant traduire par un autre lui-« même », par un autre que lui.

Avant d'accompagner encore un peu « Derrida » sur le chemin de la traduction par le biais conceptuel, arrêtons-nous un instant sur la tâche de Derrida-traducteur. Le récent *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*, ouvrage réalisé avec et sur Derrida, indique trois traductions¹⁹. Du texte le plus important, celui d'Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*²⁰ (Von Ursprung der Geometrie)²¹, précédé d'une importante étude de Derrida, nous avons des témoignages d'admiration. Louis Althusser écrit dans sa lettre du 9 janvier 1962, par exemple :

« Cher ami,

Je viens de lire attentivement ton introduction à ta traduction de l'Origine. Je tiens à te le dire, sans égards pour ta modestie : je n'ai pas lu à ce jour un texte aussi scrupuleux et aussi *profondément* intelligent sur Husserl. Intelligent *en profondeur*, allant au-delà des constats de contradiction ordinaires, allant chercher l'intention la plus cachée pour rendre compte et raison des énigmes de l'expression »²².

Ou encore, Michel Foucault dans sa lettre du 27 janvier 1963 :

« [...] Et il ne me reste plus qu'à te dire tout bêtement que je suis dans l'admiration. Un peu plus : je savais bien quel parfait connaisseur de Husserl tu es : j'ai eu l'impression en te lisant que tu faisais affleurer des possibilités

¹⁹ *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*, p. 617.

²⁰ Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, rééd. 1999.

²¹ Le titre est celui des éditeurs allemands (Eugen Fink, Walter Biemel), le manuscrit de Husserl, de 1936, nous étant parvenu sans titre. Voir Husserl, *L'Origine de la géométrie*, pp.2 et 216.

²² Voir *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*, p.109 (reproduction en fac-similé).

de philosopher encore que la phénoménologie n'avait cessé de promettre, mais peut-être aussi de stériliser ; et que ces possibilités, elles étaient entre tes mains, elles passaient par tes mains. Sans doute l'acte premier de la philosophie est-il pour nous – et pour longtemps – la *lecture* ; la tienne justement se donne avec évidence pour un tel acte. C'est pourquoi elle a cette royale honnêteté »²³.

On pourrait objecter que cette « grande admiration de la puissance intellectuelle »²⁴ de Derrida ne concerne que son *Introduction à L'Origine de la géométrie*, point sa traduction de Husserl. Écoutons alors, sous l'aspect philologique et traductologique, la note par laquelle Derrida-traducteur accompagne sa traduction :

« (1) Nous nous sommes efforcés de conserver dans notre traduction le rythme très spontané de la phrase husserlienne, même lorsqu'il est très marqué par l'inachèvement de l'esquisse. Pour des raisons de clarté, nous avons dû toutefois modifier à deux ou trois reprises la ponctuation du texte original ou rappeler entre crochets [] les mots éloignés auxquels renvoient parfois pronoms ou conjonctions. D'autres crochets < > signalent des mots ajoutés pour des raisons identiques par l'éditeur de la *Krisis* et des textes annexes. [Derrida se réfère ici au lieu de la première publication intégrale de *L'Origine* : EG.]

Les parenthèses et les notes en bas de page sont de Husserl (voir à ce sujet les notes critiques en fin de traduction). La pagination du texte dans le volume VI des *Husserliana* est indiquée en marge de la traduction »²⁵.

Qui dirait *c'est du Derrida* ? Et pourtant : personne ne comprendra quoi que ce soit du raisonnement derridien (et je dis bien du « raisonnement ») sans percevoir l'immense effort fait pour formuler un langage philosophique rigoureux. Foucault parle en termes d'« honnêteté » lectorale, et Althusser associe à Derrida le « scrupuleux » travail de penseur. Seulement voilà, tous ne problématisent pas selon les mêmes directions et critères que Derrida localise et pondère subtilement. En somme, l'intérêt que Derrida porte au problème de la traduction n'est pas détaché de l'implication pratique²⁶. Davantage, ainsi que le formule Bennington : « Derrida accorde à ce problème [de la traduction] une importance encore tout à fait inhabituelle dans la tradition philosophique, et dira même que *la traduction engage tout ce qui est en jeu dans le passage à la philosophie* »²⁷.

²³ *Ibid.*, p.111sq. (reproduction en fac-similé).

²⁴ Lettre d'Emmanuel Lévinas du 22 octobre 1964 *in ibid.*, p.14 (reproduction en fac-similé).

²⁵ Husserl, *L'Origine de la géométrie*, p.173 (note du traducteur).

²⁶ Voir pour le thème de la traduction dans l'œuvre de Derrida, Bennington, *Derridabase*, pp.156-163 et *passim* (avec nombreuses références).

²⁷ *Ibid.*, p.156 (c'est moi qui souligne).

Qu'est-ce qui est en jeu dans ce passage à la philosophie, « passage » double qui va du non-philosophique au philosophique et de la philosophie à la philosophie ? Revenons au *biais conceptuel* par quoi la performativité lectorale à partager nous a donné quelques indications pour comprendre l'énigmatique « invagination », « il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire ». Dans l'intersection entre « écrit », « lecture » et « sens » se profile un *retrait* à partir duquel les composantes ou supports constitutifs organisent des équivalences mouvantes et des renvois : la performativité du lire et de l'écrire est ainsi partagée. Quel est le meilleur moyen pour faire paraître l'incidence de ce « retrait » ? *Formuler une contradiction* qui contraint de se détacher de la simple énonciation. Par exemple celle-ci que Derrida prononce lors de sa conférence *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, à l'ouverture des « Quinzièmes Assises de la Traduction Littéraire » à Arles, en 1998 : « 1. « Rien n'est traduisible », 2. « Tout est traduisible »²⁸. A peine énoncé, Derrida s'emploie à subvertir, par négation et entrecroisement, cet intervalle contradictoire paraissant stable : « Or je ne crois pas que rien soit jamais intraduisible – ni d'ailleurs traduisible »²⁹.

(Notons, entre parenthèses, le processus du raisonnement derridien qui passe par contradiction et aporie : « Ce que la déconstruction n'est pas ? » s'interroge-t-il, « mais tout ! Qu'est-ce que la déconstruction ? mais rien ! »³⁰. Tel est l'exemple paradigmatique, chez Derrida, qui documente son exploration conceptuelle au bord de l'aporétique et, si possible, au-delà. Or, Lévinas, ne s'interroge-t-il pas dans la même perspective quand il écrit le 22 octobre 1964 à Derrida, « Mais l'au-delà se montre peut-être dans l'équivoque ? »³¹)

Ecartant aussitôt tout risque de fascination ou de confusion par le sublime, Derrida interroge la forme aporétique de la traduction : « Comment peut-on oser dire que rien n'est traduisible et que pour autant rien n'est intraduisible ? »³² Interrogation qui, me semble-t-il ne s'avère pertinente que sur le fond d'une *logique du retrait* permettant « une certaine économie qui rapporte le traduisible à l'intraduisible », et Derrida de préciser : « non pas comme le même à l'autre mais comme le même au même ou

²⁸ Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?* p.564.

²⁹ *Ibid.*, p. 563.

³⁰ Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais » (1985) in id., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p.392.

³¹ Emmanuel Lévinas, Lettre du 22 octobre 1964, in *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*, p.14 (reproduction en fac-similé).

³² Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?* p.563.

l'autre à l'autre »³³. L'« économie », aussi au sens de *oikos*, du « propre », qui lie le traduisible à l'intraduisible, s'inscrit donc (en retrait) dans l'écart (ou l'intervalle) du « même au même » ou de « l'autre à l'autre ». Ce que Derrida nomme « économie de l'entre-deux » moyennant « deux hypothèses extrêmes », « deux hyperboles » : toute traduction travaille dans cet entre-deux, « entre la relevance absolue » et « l'irrelevance la plus aberrante »³⁴. Cet écart, cependant, n'est pas présumé présent ou figé, mais creusé par un retrait en retrait de sa simple affirmation. Ce « retrait » modalise, autrement dit, ce qui s'affirme à travers lui. Cette logique du retrait autorise à faire la navette entre les supports contradictoires : l'entre-deux en retrait se traduit dans la contradiction « traduisible »-« intraduisible » par quoi l'intraduisible est traduisible et le traduisible intraduisible et tous deux traduits l'un vers l'autre, c'est-à-dire *partagés* du point de vue du retrait entre eux. Dénoncer ici le risque d'un discours énigmatique voire mystifiant, ce serait négliger ce que Walter Benjamin dit de *La tâche du traducteur* : « Toute parenté transhistorique (*Alle überhistorische Verwandtschaft*) entre les langues repose bien plutôt sur le fait qu'en chacune d'elles, prise comme un tout, une seule et même chose est visée qui, néanmoins, ne peut être atteinte par aucune d'entre elles isolément, mais seulement par la totalité de leurs intentions complémentaires, autrement dit : le pur langage (*die reine Sprache*) »³⁵. Ce recours à la « parenté transhistorique entre les langues » et au « pur langage » affirme, me semble-t-il, l'intervention de l'ordre du retrait. Est discutable, à cet égard, non pas le fait, mais la modalité de ce qui correspond à cet ordre du retrait. Benjamin évoque la différence entre « tâche du traducteur » et « tâche de l'écrivain (*Dichter*) » : « La traduction [...] ne se voit pas, comme l'œuvre littéraire, plongée pour ainsi dire au cœur de la forêt alpestre (*Bergwald*) de la langue ; elle se tient hors de cette forêt, face à elle, et, sans y pénétrer, y fait résonner l'original, chaque fois au seul endroit où elle peut faire entendre l'écho d'une œuvre écrite dans une langue étrangère »³⁶.

Ce qui importe ici, c'est *l'équivalence* que la traduction doit prôner et atteindre et non pas quelque « reflet » de l'original³⁷ (alors que la *Dichtung*, la grande prose-

³³ *Ibid.* p.563.

³⁴ *Ibid.* p.564.

³⁵ Walter Benjamin, « La tâche du traducteur » (1921/23), in id., *Œuvres, t.I*, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac et alii, Paris, Gallimard, 2000, p.250sq.

³⁶ *Ibid.* p.254.

³⁷ *Ibid.*, p.249 : Benjamin refuse catégoriquement que la traduction puisse se fonder sur une « théorie du reflet (*Abbildtheorie*) ».

poésie, vise l'incomparable). On comprend dès lors pourquoi dans son explication avec la traduction, Derrida choisit un langage au(x) mot(s) équivoque(s). L'*Aufhebung* hégélienne, par exemple, qu'il traduit ingénieusement par « relève » (1967), de « relever » : « révoquer », « rétablir » ou « diriger vers le haut » « ramasser »³⁸. Ou *Babel*, mot hébreu qui désigne la « confusion »³⁹ : c'est cette « confusion » ou multiplicité des langues à traduire que Yahvéh-YHVH crée par le retrait de la langue unique (*Gen 11 : 1-9*)⁴⁰. Ou encore, plus récemment, la tournure de « traduction "relevante" »⁴¹ qu'il analyse à l'enseigne de *The merchant of Venice* (« Le Marchand de Venise »), et dont la problématique culmine avec la phrase de Portia, « When mercy seasons justice [...] » (acte IV scène 1). Cette phrase, Derrida la traduit par « Quand le pardon relève la justice »⁴² au lieu de, par exemple, « Quand le pardon tempère la justice [...] » (François-Victor Hugo)⁴³.

De nouveau, importe pour Derrida le *retrait inscrit* dans le rapport pardon-justice et régissant les problèmes de compréhension et de traduction. Car, l'exercice du pardon que Portia propose, non sans ruse, à Shylock (« *Then must the Jew be merciful* », « C'est donc maintenant au Juif de pardonner »)⁴⁴, repose sur la thèse du « pardon », du *mercy*, « comme le pouvoir suprême », comme la « puissance superlative, plus puissante que la puissance dès lors que c'est une puissance sans puissance, une rupture au-dedans de la puissance, cette puissance transcendante du "mercy" s'élève au-dessus de la puissance »⁴⁵. Importe donc le *retrait* de la puissance qui se manifeste dans la surpuissance de l'im-puissance inscrite entre « puissance » et « impuissance » par « ce pouvoir [...] au-dessus du pouvoir » qu'est *le pardon*⁴⁶. Derrida montre magistralement comment Portia et le Doge exploitent ce retrait pour substituer subrepticement au « pouvoir divin » du pardon le « pouvoir terrestre »⁴⁷ et dépouiller Shylock *et de sa fortune et de sa croyance*⁴⁸. Tout en défendant

³⁸ Voir Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?* p.573.

³⁹ C'est ainsi que la Septante traduit l'hébreu *babel*, de *bālal* « confondre ». Notons que d'autres rendent « Babel » *bab-el* par « Porte de Dieu » (G. von Rad).

⁴⁰ Voir Jacques Derrida, « Des tours de Babel » (1985), in id., *Psyché. Inventions de l'autre*, pp.203-235.

⁴¹ Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, pp.561-576.

⁴² *Ibid.*, p.561 et *passim*.

⁴³ *Ibid.*, p. 572.

⁴⁴ *Ibid.*, p.568.

⁴⁵ *Ibid.*, p.568.

⁴⁶ *Ibid.*, p.568.

⁴⁷ *Ibid.*, p.568.

⁴⁸ *Ibid.*, p.570.

Shakespeare contre l'accusation d'antisémitisme (l'écrivain ne fait que « [mettre] en scène avec une puissance inégalée tous les grands ressorts de l'antijudaïsme chrétien »)⁴⁹, Derrida laisse entrevoir qu'il y a, effectivement, un différend profond entre la logique du *contrat signé* que Shylock maintient à l'égard d'Antonio, et la logique du *pardon* allégué par Portia et le Doge. Différence logique emblématique, on le sait, du différend entre Juifs et Chrétiens, entre « circoncision [juive, littérale] de chair » et « circoncision paulinienne [idéale] du cœur »⁵⁰. Derrida, qui fait comprendre que Shylock ne résiste pas sans raison à la ruse chrétienne, sait aussitôt dénoncer « l'éloge » d'un Shylock lorsque celui-ci « réclame à cor et à cri sa livre de chair » humaine, prétextant qu'il ne peut rompre le contrat sous peine de parjure⁵¹.

Dans le droit fil du problème que pose la traduction, on peut faire, toutefois, un pas de plus : si le *pardon* est cette puissance suprême qui bat en brèche toutes les puissances-impuissances partagées, son im-pouvoir souverain devrait relever-retirer tout trait dominant quel qu'il soit et d'où qu'il vienne. Derrida indique, certes, que « le pardon », comme « la grâce », « n'est pas programmable » ni « calculable »⁵². Mais, ce « pardon », n'est-il pas *en retrait de lui-même*, auto-affecté ? Ne faudrait-il pas appeler ou exiger un équivalent pour ce qui manque au pardon lui-même en retrait ? Nous sommes en situation de traduction : « il me faut vous apprendre », dirait le Pardon, « à m'apprendre à me lire », à combler cet écart qui tient le pardon en retrait de son affirmation hors retrait. Il convient certainement de retenir ici ce que dit Portia du « pardon » ou de la « grâce » : « *The quality of mercy is not strained, / [...] it is twice bless'd ; / It blesseth him that gives and him that takes* »⁵³, « La qualité du pardon n'est pas contrainte [le pardon ne se commande pas], [le pardon] est deux fois béni ; il bénit celui qui donne et celui qui reçoit »⁵⁴. Autrement dit, « le pardon est une *double bénédiction* : pour qui l'accorde et pour qui le reçoit, pour qui donne et pour qui prend »⁵⁵. Mais *qui* (ou qu'est-ce qui), justement, « l'accorde » ? Du fait du retrait du retrait, du retrait auto-affecté, le pardon n'est pas effectif en lui-même ni d'emblée : le pardon ne peut « accorder » le pardon, puisqu'il lui faut encore « recevoir » le complément de « pardon », qui lui manque par auto-affection et qui,

⁴⁹ *Ibid.*, p.570.

⁵⁰ *Ibid.*, p.572.

⁵¹ *Ibid.*, p.574.

⁵² *Ibid.*, p.570sq.

⁵³ *Ibid.*, p.570.

⁵⁴ Cf. *ibid.* p.571.

⁵⁵ *Ibid.*, p.576 n.11.

seul, le rend efficace. Le pardon est de l'ordre du *il faut* « nécessaire » ou « constitutif » mais tout de même « défaillant » (cf. falloir / faillir). C'est là ce qui trouble profondément la logique du pardon : ni la nette séparabilité entre *him that gives* et *him that takes*, ni l'effectivité d'un « pardon » qui instaurerait tel partage entre « celui qui donne » et « celui qui reçoit » ne sont assurées. Il y a donc un retrait. L'effet en est d'une part, que l'acte de don du pardon est amorcé mais non opérationnel ; d'autre part, que ceux qui « donnent » et ceux qui « reçoivent » le pardon sont redevables pour autant que le « pardon », sans leur contribution, reste défaillant. Cette triangulation conduit à tenir compte de la marque par laquelle le pardon amorcé s'inscrit dans « celui qui donne » et « celui qui reçoit » : tous deux *peuvent* « donner » et « recevoir » le pardon. C'est par la faculté d'en décider entre eux en ce sens, que « celui qui donne » et « celui qui reçoit » rendent le pardon effectif. En somme, l'ordre du pardon, c'est-à-dire ses protagonistes et sa condition, est lui-même à *accorder*, comme on le dit en musique : « celui qui donne » le pardon n'est pas investi des pleins pouvoirs pour le faire, mais ne peut qu'égaliser le don amorcé du pardon (pouvoir pardonner) par son équivalent (pardonner réellement)⁵⁶. Inversement, « celui qui reçoit » ne peut « prendre » le pardon ni comme allant de soi ni comme une aumône ni comme un investissement à rendre ; il le prend comme le signe d'un re-commencement d'équivalence entre eux, signe d'un pardon encore (ou à nouveau) hors de question, et sans la distribution entre sujet et objet du pardon, entre *him that gives* et *him that takes*. Le pardon amorcé ou possible c'est la condition qui inaugure un tel ordre : en re-commençant par une équivalence restaurée, ceux qui donnent et ceux qui reçoivent s'acquittent de l'équivalent dont les charge le pardon amorcé (possible) – ils le réalisent, le pardon, entre eux.

Or, ni Portia ou le Doge ni Shylock ne produisent, selon cette logique, un équivalent qui réponde, par tra-duction (c'est-à-dire par la reprise du pardon amorcé afin de le parfaire), à l'attente du pardon en retrait. Toutes les parties transgressent l'ordre de l'équivalence que pardons amorcé et accompli préfigurent entre elles : Portia et le Doge instrumentalisent le recours à la « grâce » pour défaire Shylock en tant que commerçant et croyant ; et Shylock, pour sa part, mise sur le contrat conclu (et un « serment devant le ciel » : acte IV.1) pour ne rien céder à sa fortune. L'avocat(e) et le Prince s'arrogent un droit hypocrite au-dessus du Divin, et Shylock

⁵⁶ Rappelons ici que Yahvéh ne punit ni n'absout Caïn entièrement, mais diminue la peine capitale et amorce le pardon par un signe protecteur (*Gen 4 :1-16*)

s'abaisse jusqu'à la monstrueuse livre de chair humaine qu'il réclame. On peut même conclure que Shylock a tout du *merchant* et rien du *Jew*, puisque « Juif » en tant que « Hébreu » signifie, selon une des acceptions étymologiques, 'ivri : « celui de l'autre côté », « celui qui passe », « le passeur »⁵⁷. « Shylock » serait alors la figure de celui qui *arrête* le mouvement du passage, de la tra-duction, en réclamant un faux équivalent, un 'équivalent' qui annule l'équivalence. C'est pourquoi Portia peut contrer Shylock au plan du raisonnement même par équivalence en jouant le « sang » (oui pour la livre de chair humaine, mais sans une goutte de sang en plus) contre le surplus inhumain du contrat (acte IV.1). De ce fait, Portia saura opposer au « Juif » Shylock qui réclame de la chair avec *sang*, un autre Juif, plus « vrai » car plus proche de la religion juive qui interdit la consommation du sang, élément vital de (et destiné à) « Dieu »⁵⁸. Quoi qu'il en soit, les deux camps dans *The Merchant of Venice* figurent les deux extrêmes qui, par surélévation hypocrite et par monstruosité, transgressent l'impératif éthique du pardon partagé, *of mercy that seasons justice*, du pardon qui relève la justice.

Ils transgressent alors l'essence de ce que sous-entend la traduction : un retrait scriptural qui postule une lecture écrite comme équivalent ; postule, dirait Benjamin, l'écho par une langue de ce qui se dit, en original, dans une autre. Avec la traduction, on ne sort pas de l'équivalence ; on la transporte, on la tra-duit.

L'éthique de la traduction signifierait, en amont du double génitif de sa formule, une modestie contractée par sa tâche, l'humilité qui relève la contrainte du travail au nom de l'équivalence en-deçà d'un propre dominant. La traduction est, à ce titre, héritière d'un rapport non-possessif entre le lire et l'écrire, et l'emblème privilégié d'un tel partage. L'humain-traducteur ne saurait dominer, conscient qu'il est d'un original qui, tout en le faisant travailler, ne lui appartient pas. En retrait de l'original et de la simple copie, le travail de l'humain-traducteur est plutôt de l'ordre du prototype, sans imitation ni prétention originaire, sans se soumettre à ni se priver de l'œuvre. Se tenant dans le retrait d'une créativité unilatérale, l'humain-traducteur est celui qui sait accompagner l'œuvre, à sa hauteur. Ou dit inversement : l'œuvre est orchestrée, telle une partition musicale, par ses lectures-traductions.

⁵⁷ Voir *The JPS Torah Commentary Genesis. The Traditionnal Hebrew text with the New JPS Translation. Commentary* by Nahum M. Sarna, Philadelphia/New York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 5749/1989, p.377sq.

⁵⁸ Voir *Genèse 9:4, Lévitique 17:10-11 et passim*.

Nous retrouvons là « Jacques Derrida » à la place qu'il s'est assignée lui-même dans la 39ème période de *Circonfession*⁵⁹ :

« [...] je veux une seule chose, me perdre dans l'orchestre que je formerais avec mes fils, guérir, bénir et séduire le monde en jouant divinement avec mes fils, produire avec eux l'extase musicale du monde, *leur* création, j'accepterai de mourir si c'est là descendre lentement, oui, jusqu'au fond de cette musique bien-aimée. »

Qui témoignera pour le témoin ? La partition de ses témoignages – à traduire.

⁵⁹ Derrida, *Circonfession*, p.194 (§ 39). Derrida reprend ici une image de Leibniz, voir *Lettre à Arnauld* du 30 avril 1687.