

Une scène de destruction/reconstruction : la bibliothèque derridienne

Nayelli Castro

Pour citer cet article :

Castro, Nayelli. « Une scène de destruction/reconstruction : la bibliothèque derridienne », *Postures*, Dossier « Interdisciplinarités / Penser la bibliothèque », n°13, En ligne < <http://revuepostures.com/fr/articles/nayelli-13> > (Consulté le xx / xx / xxxx). D'abord paru dans : *Postures*, Dossier « Interdisciplinarités / Penser la bibliothèque », n°13, p. 143-151.

Une scène de destruction/ reconstruction

| la bibliothèque derridienne

Pourquoi la bibliothèque ?

On pourrait commencer cette réflexion sur la bibliothèque, son lieu ou son non-lieu, thème qui sert de fil conducteur aux réflexions de ce numéro de *Postures*, en prenant le livre comme point de départ. En effet, les livres sont le référent premier auquel renvoie la bibliothèque, si bien que la conservation, l'organisation et l'accès aux livres restent quelques-uns de ses objectifs principaux.

Or, pourquoi ce stockage ? Établie par Kant au XVIII^e siècle, la distinction entre un livre (*opera*) et l'exemplaire qui le représente (*opus*) pourrait s'avérer utile pour répondre à cette question. D'après cette distinction, le

livre n'est pas une « chose » (*Sache*), mais le *discours* ou « le simple usage des forces » d'un auteur lorsqu'il s'adresse au public des lecteurs, « en son nom » (Kant, 1995 [1785], p. 123). Cette conception du livre coïncide et, en même temps, s'oppose à celle soutenue par Jacques Derrida dans les termes suivants :

L'idée du livre, c'est une idée de totalité, finie ou infinie, du signifiant ; cette totalité du signifiant ne peut être ce qu'elle est, une totalité, que si une totalité du signifié lui préexiste, surveille son inscription et ses signes, en est indépendante dans son idéalité. (1967, p. 30.)

La conservation du livre ne se justifie donc pas seulement du fait qu'il est un objet matériel, mais du fait qu'il est un *discours*, un *logos*. Autrement dit, les livres ont non seulement une valeur matérielle, mais aussi, osons le dire, une valeur spirituelle ; et leur emmagasinage dans les bibliothèques tient justement à la conservation de cette spiritualité accumulée. La bibliothèque devient dès lors un sanctuaire où la possibilité de reconstruire le passé ne s'épuise jamais : le contenu spirituel qui y est gardé est la matière informe pour les constructions le plus variées de la mémoire. On y trouve pourtant non seulement de quoi refaire le passé, mais également de quoi imaginer les peurs et les horreurs qui hantent l'imaginaire. Qui plus est, la bibliothèque détient aussi bien la force de l'autorité et de la tradition que celle de la subversion (Raven, 2004, p. 28).

La force et la valeur symbolique d'une bibliothèque peuvent être particulièrement constatées lors des épisodes historiques menant à sa destruction. En effet, de la bibliothèque d'Alexandrie aux bibliothèques détruites tout au long du xx^e siècle par des conflits militaires ou par des désastres naturels, l'anéantissement ou la désagrégation des bibliothèques suscite les plus vives réactions : on n'hésite pas à qualifier l'acte de barbarie, de perte irrécupérable, voire de crime contre le passé d'un peuple (*ibid.*, p. 8). Pour documenter ces épisodes de perte et de barbarie, l'Unesco a entrepris d'établir une liste des bibliothèques détruites ou perdues au xx^e siècle, projet qui est à son tour encadré par un autre projet dont le nom, « *Lost Memories* », est révélateur à bien des égards (Unesco, 1996). L'objectif de ce projet documentaire, assure-t-on, n'est pas de dresser un monument funéraire aux mémoires inévitablement perdues, mais de sensibiliser les responsables des bibliothèques et de prévenir, là où cela est possible, la dégradation des ressources documentaires. Cela étant, le projet pourrait s'avérer utile encore d'une autre façon : en motivant la reconstruction des bibliothèques perdues.

Or, souvenons-nous que les livres ne sont pas seulement des objets (*opus*), mais aussi des discours (*opera*). Dès lors, la destruction des

bibliothèques peut être conçue non seulement comme la destruction matérielle des livres, mais aussi comme la destruction des discours. Cependant, est-il vraiment possible de détruire un discours et comment parvient-on à le faire ? J'aimerais proposer ici d'interroger les possibilités de destruction et de reconstruction de la bibliothèque par la traduction, et ce, à partir de la bibliothèque du philosophe français Jacques Derrida (1930-2004). Autrement dit, je tenterai de revisiter la bibliothèque derridienne telle qu'elle pourrait être détruite, puis reconstruite dans ses traductions en espagnol.

Des bibliothèques itinérantes et des bibliothèques reconstruites : un bilan de pertes ?

La traduction a parfois été jugée comme l'un des moyens de détruire le discours d'autrui. Les reproches aussi bien que les éloges adressés aux traductions tiennent justement, pour la plupart, à l'effet destructif ou reconstitutif que les traducteurs arrivent à produire. En d'autres termes, les trahisons qu'on attribue aux textes traduits sont très souvent des listes de pertes d'éléments que le texte traduit n'aurait pas conservés. De même, les traductions qui méritent le qualificatif de « créations » ou, tout simplement, de « bonnes traductions », atteignent ce statut du fait d'être arrivées à tout « récupérer » du texte de départ.

Dans le cas particulier des traductions de textes philosophiques, cela implique de récupérer la bibliothèque du philosophe traduit. Pensons, par exemple, au cas d'Athénée de Naucratis (né environ en 170 de notre ère) à qui on attribue un *Banquet des sophistes*, encore conservé de nos jours, et dont l'importance consiste à citer de nombreux ouvrages perdus de l'Antiquité et à permettre, donc, par l'intermédiaire des citations, la reconstruction d'une bibliothèque à tout jamais perdue, voire « d'une partie importante de notre passé » (Chambat-Houillon et Wall, 2004, p. 28). C'est ainsi que grâce aux citations et aux références faites dans un texte, on assiste à des scènes simultanées de destruction et de reconstruction de bibliothèques insérées dans des textes déterminés.

La traduction des textes du philosophe Jacques Derrida peut être comparée au *Banquet des sophistes* d'Athénée de Naucratis, non pas parce que les multiples citations de la tradition philosophique occidentale qu'on y trouve renvoient à des textes perdus, mais plutôt parce qu'à l'aide de ces citations, il est possible de reconstruire des parties précises de la bibliothèque derridienne, voire l'échafaudage de son discours. Mais avant d'analyser la façon dont cette bibliothèque est détruite, puis

reconstruite en traduction, il convient de signaler le fonctionnement des citations dans les textes de l'auteur¹.

Il n'y pas de nouveauté à dire que le projet théorique de la déconstruction a de fortes racines dans la tradition philosophique occidentale dont il cherche à démontrer l'*essoufflement*. Très souvent, la démonstration a recours à de nombreuses citations qui font l'objet de lectures minutieuses s'intéressant surtout à l'écriture et aux formes textuelles, plutôt qu'au sens qu'on tente de véhiculer par celles-ci. Chez Derrida, la citation ne sert donc pas seulement à réfuter ou à appuyer une ligne d'argumentation, mais aussi à retourner les mots d'un auteur contre le raisonnement qu'il prétendait construire. Autrement dit, cet emploi de la citation *sollicite* le texte cité, si par *solliciter* on entend le sens attribué à ce verbe au XIX^e siècle, à savoir « remuer, agiter, ébranler violemment », mais aussi « tourmenter, inquiéter », « exciter, provoquer » et « chercher à gagner ». Les citations convoquées par les écrits de Derrida ne font pas seulement partie de sa bibliothèque, mais permettent de reconstruire une bibliothèque racontant une autre histoire de la philosophie.

Il n'est pas sans importance dès lors de rappeler que l'examen auquel les citations sont soumises se fonde souvent sur leurs formes linguistiques. Autrement dit, l'argumentation est développée sur la base des termes et des formulations dans des langues déterminées, telles que le grec, le latin, l'allemand ou les traductions françaises des œuvres philosophiques originalement écrites dans ces langues-là.

Le défi que cet emploi des citations lance aux traducteurs des textes derridiens n'est donc pas à négliger. En effet, face à de nombreuses citations des philosophes qui ont souvent déjà été traduits, les traducteurs sont confrontés à de longues recherches relatives aux propos cités par Derrida, pour constater que, finalement, la traduction existante ne dit pas exactement la « même chose » que celle à partir de laquelle Derrida construit son argumentation.

La traduction en espagnol de *La carte postale* en est un exemple. Dans sa préface, Tomás Segovia, le traducteur de Derrida et de Lacan, se réfère à ces difficultés de traduction dans les termes suivants :

Étant donné la nature du texte, il n'aurait pas été adéquat d'employer des traductions espagnoles « autorisées » des fragments cités par Derrida : j'aurais dû confronter ces versions avec leurs originaux, avec les traductions françaises citées et avec les versions de Derrida lui-même. Par exemple, en ce qui concerne les citations de la « Lettre volée », j'ai suivi le plus possible les versions de Baudelaire citées : c'était la seule façon

1 Je remercie René Lemieux de m'avoir suggéré l'image de la destruction de la bibliothèque derridienne qui inspire ces pages.

de faire pour que les commentaires de Derrida restent compréhensibles ; de même, pour ceux de Lacan, j'ai été obligé de faire une chose que le lecteur jugera peut-être déconcertante : j'ai parfois retraduit certains passages des *Écrits* de Lacan, dont j'ai signé la traduction espagnole « autorisée ». (Segovia, 2001, p. 245. Je traduis.)

La traduction de *Marges de la philosophie* en est autre exemple. Carmen González Marín, la traductrice espagnole, a recours au même procédé, c'est-à-dire qu'elle retraduit toutes les citations incluses dans les essais composant le volume, sans pour autant prévenir le lecteur de cette démarche. Avertissement qui s'avère peut-être superflu du fait que les notes en bas de page et les très nombreuses références auxquelles Derrida renvoie restent en français. Retenons l'exemple de la version en espagnol du dernier essai du recueil, « Signature événement contexte ».

Présenté au Congrès international des sociétés de philosophie de langue française tenu à Montréal en 1971, le texte propose une réflexion sur le concept de « communication », la possibilité infinie de « citer » (*itérabilité*) et le pouvoir performatif de la signature ; réflexion très proche des préoccupations qui se présentent dans le présent article². Pour l'instant, il est important de considérer que pour se construire, cette réflexion cite l'*Essai sur l'origine des langues* de Condillac, la traduction française des *Logische Untersuchungen* de Husserl et celle de *How to do things with words* de John L. Austin. Or ces citations ne peuvent pas être délimitées ou séparées du texte de l'auteur : elles s'y trouvent greffées de sorte que, pour la traduction de ce texte, il ne s'agit pas seulement de se familiariser avec le jargon derridien, mais également avec celui des auteurs cités dont les propos sont tissés au texte de Derrida. En d'autres termes, les citations de ces auteurs font désormais partie du discours où elles se retrouvent insérées. Étant donné que les langues dans lesquelles Husserl et Austin se sont exprimés sont l'allemand et l'anglais, même en citant les traductions françaises, Derrida reprend très fréquemment des formulations dans ces langues-là pour développer son propos. Citons, par exemple, le passage où il s'agit de démontrer que l'agrammaticalité d'une expression ne peut jamais être absolue, toute expression et toute formulation étant susceptibles d'acquiescer du sens :

C'est donc seulement dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité, c'est dans ce champ contextuel orienté que « le vert est ou » est irrecevable. Mais, comme « le vert est ou » ou « abracadabra » ne constituent pas leur contexte en eux-mêmes, rien n'interdit qu'ils fonctionnent dans un autre contexte à titre de marque signifiante (ou d'indice, dirait Husserl). Non

² Sur cette question, on pourra se référer à *Jacques Derrida traductor, Jacques Derrida traducido. Entre la filosofía y la literatura* (Castro-Ramírez, 2007).

seulement dans le cas contingent où, par la traduction de l'allemand en français «le vert est ou» pourra se charger de grammaticalité, ou (*oder*) devenant à l'audition *où* (marque de lieu): «Où est passé le vert (du gazon: le vert est où)», «Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire?». Mais même «le vert est ou» (*the green is either*) signifie encore *exemple d'agrammaticalité*. (1972, p. 381.)

À son tour, la version en espagnol dit :

Así pues, solamente en un contexto dominado por una voluntad de saber, por una intención epistémica, por una relación consciente con el objeto como objeto de conocimiento en un horizonte de verdad, en este campo contextual «el verde es o» es inaceptable. Pero, como el «verde es o» o «abracadabra» no constituyen su contexto en sí mismos, nada impide que funcionen en otro contexto a título de marca significativa (o de índice, diría Husserl). No sólo en el caso contingente en el que, por la traducción del alemán al francés «el verde es o» podría cargarse de gramaticalidad, al convertirse o (*oder*) en la audición en dónde (marca de lugar): «Dónde ha ido el verde (del césped : dónde está el verde)», «¿Dónde ha ido el vaso en el que iba a darle de beber?». Pero incluso «el verde es o» (*The green is either*) significa todavía *ejemplo de agramaticalidad*. (2003, p. 361.)

L'un des enjeux de cette traduction est justement de parvenir à franchir les seuils linguistiques représentés tout en sauvant l'argument décrivant le passage du non-sens de la proposition «le vert est ou/où» au «sens», même si cela implique «l'absence de signifié» ou l'agrammaticalité. Le fragment devient particulièrement complexe en espagnol du fait qu'on y parle de la traduction vers le français, alors que le lecteur lit la traduction en espagnol. De même, l'ensemble des homophonies suggérées – vert/verre, ou/où – semble impossible à reconstruire en espagnol (verde/vaso, o/dónde), de sorte que le passage de «Où est passé le vert (du gazon : le vert est où)/ Dónde ha ido el verde (del césped : dónde está el verde)» au «Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire?/ ¿Dónde ha ido el vaso en el que iba a darle de beber?» reste très obscur. L'argumentation derridienne, sa référence à Husserl et la critique implicite du projet de définition d'une grammaire logique pure excluant tous les cas d'«agrammaticalité» demeurent, et ce, paradoxalement, *agrammaticales*.

Doit-on alors conclure que la bibliothèque derridienne en tant que discours (*opera*) a été détruite? Serait-il possible de dépasser le cliché de la traduction comme trahison? Il est en tout cas souhaitable de pouvoir répondre par l'affirmative à cette dernière question. Or, déterminer dans quelle mesure la destruction de la bibliothèque derridienne, soit la destruction du discours qui se construit à partir de ces citations multiples, force à admettre que, loin de se limiter à une affaire de fidélité ou d'infidélité au texte derridien, il s'agit d'une intertextualité complexe

qui comprend, en l'occurrence, des textes de trois univers sociohistoriques, soit la philosophie allemande, la philosophie française et la philosophie en langue espagnole³.

La question appelle donc à la distinction des différents niveaux auxquels les citations ont lieu. Au niveau le plus abstrait, les traductions d'une tradition de pensée fonctionnent comme des citations qui représentent cette « tradition source » dans une « tradition cible ». Le texte traduit s'insère donc dans l'univers textuel de la tradition importatrice comme une citation, un fragment de la tradition importée. Dans ce sens-là, les citations de Husserl dans le texte derridien équivalent à des citations de la philosophie allemande dans un texte philosophique français. Il s'agit là d'une perspective certes questionnable, car il resterait à prouver en quoi Husserl représente la tradition allemande sans retomber dans un déterminisme culturel. Cependant, l'image dit bien des choses à propos de la construction de la tradition philosophique : comment en effet nier qu'elle est constituée par des bibliothèques itinérantes continuellement détruites et reconstruites dans des aires linguistiques différentes ?

À un niveau plus concret, où un traducteur est tenu responsable de parler « au nom de l'auteur », de reconstruire son discours et les références qui constituent sa bibliothèque, le mouvement décrit dans le premier niveau pourrait s'inverser. C'est-à-dire qu'au lieu de reconstruire la bibliothèque dans et pour la tradition importatrice, ce serait le lecteur étranger qui semblerait rendre visite à la bibliothèque du philosophe traduit. Ainsi, pour certains, « quand le traducteur fait bien son travail, il veut moins insérer le discours d'autrui dans son propre discours qu'il ne veut nous insérer, nous les lecteurs (et de façon corollaire, lui-même) dans le contexte du texte traduit » (Chambat-Houillon et Wall, 2004, p. 42).

Ce double mouvement ne fait que reprendre et représenter la perspective herméneutique avancée déjà au XIX^e siècle par Schleiermacher (1999 [1813]). Il reste que, de nos jours, l'actualité de cette perspective repose sur le fait que ce n'est ni l'auteur ni le lecteur qui bougent de manière indépendante, mais qu'ils le font en tant que représentants de leurs contextes sociohistoriques, en tant que sujets constitués par un ensemble de discours précis.

3 On ne pourrait formuler cette tradition sous la bannière « philosophie espagnole » sans, ce faisant, exclure toutes les écoles de pensée latino-américaines. Dès lors, on s'y réfère en employant la formulation « philosophie en langue espagnole », ce qui, en soi, mériterait une analyse que je ne peux pas entreprendre ici.

Conclusions

Reposons alors la question : doit-on faire le deuil de la bibliothèque derridienne du fait qu'elle semble inévitablement détruite dans ses traductions ? Faut-il pleurer cette annonce apocalyptique de la mort de son discours (*logos*) ? La bibliothèque itinérante qu'est devenue la tradition philosophique permettrait-elle que la traduction soit quelque chose de plus que l'*opus* que Kant avait opposé à l'*opera* ?

Je tenterai de répondre à ces questions de deux façons. Souvenons-nous tout d'abord que si d'un *ton apocalyptique* on s'empresse de mettre en garde contre la disparition et la destruction de la bibliothèque, cet avertissement peut également être considéré comme l'une des craintes hantant nos esprits, au moins depuis la naissance de la philosophie, à savoir celle de la mort de la parole en tant que *logos*. En effet, comme Derrida l'a par ailleurs montré, rien n'est plus paradoxal qu'annoncer la mort du livre à un moment où l'on assiste à la prolifération des bibliothèques et à des formes de diffusion dépassant toutes les attentes. De même, comment soutenir la thèse de la destruction du discours et de la bibliothèque derridiens par ses traducteurs, alors que Derrida est un des philosophes le plus traduits et cités ? Dans ses propres termes :

« Mort de la parole » est sans doute ici une métaphore : avant de parler de disparition, il faut penser à une nouvelle situation de la parole [et de la bibliothèque et de la traduction], à sa subordination dans une structure où elle ne serait plus l'archonte. (Derrida, 1967, p. 18.)

Cette première réponse, conduisant vers le changement de statut de la bibliothèque en tant que *logos* ou *discours*, permet d'aborder une deuxième perspective, celle de l'*itérabilité* d'un discours ou de sa possibilité d'être infiniment répété, cité et déplacé, soit détruit et reconstruit. En d'autres termes, les traductions des textes derridiens peuvent être considérées comme des citations *in extenso* de cette écriture qui a perdu son statut privilégié pour donner lieu à une scène où les plus « improbables signatures », celles de ses traducteurs, remettent en mouvement sa bibliothèque itinérante.

Bibliographie

CASTRO-RAMIREZ, Nayelli M. 2007. «Derrida traductor, Derrida traducido. Entre la filosofía y la literatura». El Colegio de México. Mémoire de maîtrise.

CHAMBAT-HOUILLON, Marie France, et Anthony WALL. 2004. *Droit de citer*. Rosny-sous-bois : Éditions Bréal.

DERRIDA, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit.

_____. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris : Les Éditions de Minuit.

_____. 2003 [1989]. «Firma, acontecimiento, contexto». *Márgenes de la filosofía*. Trad. par Carmen González Marín. Madrid : Cátedra, pp. 349-372.

KANT, Emmanuel. 1995 [1785]. *Qu'est-ce qu'un livre ?* Textes de Kant et de Fichte traduits par Jocelyn Benoist, préface de Dominique Lecourt. Paris : Quadrige/PUF.

RAVEN, James (ed.). 2004. *Lost Libraries*. New York : Palgrave Macmillan.

SEGOVIA, Tomás. 2001. «Nota del traductor». Jacques Derrida. *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá*. México : Siglo XXI, pp. 245-247.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. 1999 [1813]. *Des différentes méthodes du traduire*. Trad. par Antoine Berman. Paris : Éditions du Seuil.

UNESCO. 1996. *Memory of the World: Lost Memory - Libraries and Archives destroyed in the Twentieth Century*. Préparé pour l'UNESCO au nom de l'IFLA par Hans van der Hoeven et au nom de l'ICA par Joan van Albada. Paris : UNESCO, 1996, 70 p.