

Jacques Derrida. *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)*. Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald. Montréal, VLB éditeur, 1982, 214 pages.

Marc Turgeon

Volume 10, Number 1, avril 1983

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203221ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203221ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Turgeon, M. (1983). Review of [Jacques Derrida. *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)*. Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald. Montréal, VLB éditeur, 1982, 214 pages.] *Philosophiques*, 10(1), 182–186.  
<https://doi.org/10.7202/203221ar>

Jacques DERRIDA. *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)*. Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald. Montréal, VLB éditeur, 1982, 214 pages.

(Le livre est divisé en deux parties qui correspondent à deux tables rondes tenues à l'Université de Montréal en octobre 1979. L'une porte sur l'otobiographie, l'autre sur la traduction.)

par Marc Turgeon

Dans « Otobiographie de Nietzsche » (sous-titre « Politiques du nom propre. L'enseignement de Nietzsche »), Derrida pose les jalons d'une lecture

de *Ecce Homo* qui nous renvoie aux *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, allant d'un extrême bio-bibliographique à l'autre de l'œuvre de Nietzsche. Le parti pris de Derrida est en continuité avec l'ensemble de son œuvre : la lecture qu'il nous propose joue sur le caractère impossible de la délimitation d'une vie et d'une œuvre, la marge où la biographique et le théorique se rencontrent, où la vie et l'œuvre, tout en ne se confondant pas, chevauchent des espaces hétérogènes qui constituent le lieu d'engendrement d'un texte (voir la discussion avec R. Gasché, p. 60 et s.). Derrida vise, en lisant Nietzsche, à adosser « l'autobiographie de Nietzsche, ou la pensée autobiographique de Nietzsche, sur une pensée du retour éternel » (p. 64).

La question qui se pose pour Nietzsche est celle de savoir qui il est. Cette question, il se la pose dans l'espace d'une date, il signe la question de son âge. Par *Ecce Homo* il enterre ses 44 ans, au midi de sa vie il se retourne vers le passé et regarde vers l'avenir : « réaffirmer ce qui est sauvé, les 44 ans, comme bon et comme devant revenir . . . voilà ce qui *constitue*, rassemble, ajoutée et fait tenir en place l'étrange présent de ce récit auto-biographique » (p. 25). Cette datation soumise à la loi de l'éternel retour est tout de suite suivie chez Nietzsche du récit des origines de sa vie, de la fatalité qui le gouverne, qui tient à son père mort et à sa mère vivante : « je suis, en tant que mon père, déjà mort, en tant que ma mère, je vis encore et je vieillis » (cité p. 28). La question « qui je suis » assemble et rassemble le père, la mère, mais aussi Zarathoustra : à mi-chemin du passé et de l'avenir, de la vie et de la mort, le destin de Nietzsche redouble celui de Zarathoustra, le penseur du midi : « Pour pouvoir comprendre la moindre chose à mon Zarathoustra, on doit peut-être se trouver dans une condition voisine de celle où je suis — avec un pied *au-delà* de la vie » (cité p. 32).

Derrida saisit cette ouverture du récit biographique sur la maîtrise pour rabattre *Ecce Homo* sur les *Conférences* (Nietzsche : Zarathoustra est un maître, « il dispense une doctrine et entend fonder de nouvelles institutions » (p. 33) ; un jour on aura besoin d'institutions « dans lesquelles vivre et enseigner comme j'entends vivre et enseigner » (cité p. 34), il y aura des chaires « pour l'interprétation du Zarathoustra » (ibid)). Ce rappel des *Conférences* soulève également la part du père et celle de la mère : ces établissements que Nietzsche/Zarathoustra veut remplacer défigurent la langue maternelle et commettent en cela un crime contre la vie. On y sacrifie la culture vivante à la science historique, la mère au père, la vie à la mort. Mais comment le maître (Zarathoustra) peut-il corriger une telle situation ? Le maître n'est-il pas un père, ne sommes-nous pas condamnés à toujours recevoir l'appel au guide (*Führer*), à Zarathoustra, dans ses connotations politiques les plus négatives ? Il n'y a pas pour Derrida de réponse simple et univoque à cette question : on ne peut pas savoir ce que Nietzsche aurait dit ou pensé du nazisme. Mais on peut jouer avec son texte, l'interpréter en le faisant jouer sur cette question. Pour Derrida en effet « les interprétations ne sont pas des lectures herméneutiques ou exégétiques mais des interventions politiques dans la réécriture politique du texte et de sa destination » (p. 48). « C'est à nous que politiquement, . . . au sens le plus ouvert de ce mot, . . . qu'est confiée la

responsabilité de la signature du texte de l'autre, qui nous est laissé en héritage (p. 72). La destinée des signatures est d'être « à lire et tout le temps à lire » (p. 119). En situant l'image du maître/guide dans le développement de la philosophie de Nietzsche, Derrida arrive à ceci : il y a les mauvais maîtres, ceux qui dénoncent les conférences, et il y a le bon maître, Zarathoustra, à placer du côté de la mère et de la vie. Le guide, le bon maître, le « dispositif Zarathoustra » doit être lu comme une résistance de l'État hégélien, état fondé sur la servilité, sur une infirmité de l'écoute. La sévérité du guide ne doit pas être reçue comme une contrainte à la liberté académique, puisque la liberté académique que récuse les *Conférences* n'a pour fonction que d'alimenter l'État en fonctionnaires serviles. L'institution forme des individus interchangeables et uniformes là où le maître, au-delà de l'élitisme qu'il semble fonder et incarner, revendique la différence, le hasard, l'indéterminé, la vie. L'État est un « chien hypocrite », il rassemble en lui « le signe et la figure paternelle du mort » tout en voulant « se faire passer pour la mère » (p. 51). Il nous parle « à l'oreille à travers ses appareils scolaires qui sont des machines acoustiques et acroamatiques », nous devons de grandes oreilles sans finesse au lieu « d'obéir avec de petites oreilles au meilleur des maîtres et au meilleur des guides » (ibid). Notre oreille devient l'oreille de l'autre, nous n'entendons plus que par lui.

Il y a encore autre chose à dire de cette oreille de l'autre. Du côté de *Ecce Homo* il s'agit de l'oreille à venir, oreille fine qui entendra pourquoi Nietzsche écrit de si bons livres. Du côté des *Conférences* nous trouvons celle qui se laisse asservir, la grande et grossière oreille. Les *Conférences* portent cependant d'une certaine manière le message que *Ecce Homo* envoie et tisse dans le récit. Bouclant la boucle, Derrida lit l'autobiographie comme otobiographie (p. 52-53).

\*

La table ronde sur la traduction joue sur l'opposition des thèses respectives de W. Benjamin et de R. Jakobson sur la traduction. À propos de la définition de Jakobson (traduction intralinguale, interlinguale, intersémiotique), Derrida souligne que ces trois concepts de la traduction supposent « qu'il existe une langue, qu'il existe une traduction au sens propre, c'est-à-dire comme passage d'une langue dans une autre ; et si l'unité du système linguistique n'est pas assurée, toute cette conceptualité autour de la traduction (au sens dit « propre » de la traduction) est menacée » (p. 134). La notion de langue propre est associée par Gasché à celle de langue maternelle comme ce qui ne peut être cerné, fixé, un manque (Benjamin) travaillant la traduction, et par là à l'idée d'un « noyau » intouchable par la traduction. La tâche du traducteur serait alors d'aller vers l'impensé de l'autre langue. Comme le souligne Derrida, « le traducteur doit . . . assurer la survie, c'est-à-dire la croissance de l'original » (p. 162) (on peut penser ici, comme le souligne C.V. McDonald, au travail de Derrida sur le *pharmakon* dans l'œuvre de Platon).

Cela — les multiples espaces d'engendrement d'un texte et les multiples niveaux de langue — « inscrit la scène de la traduction dans un espace qui est justement celui de la généalogie des noms propres » (p. 139). La question de la traduction est liée à la problématique de la lecture et de l'écriture esquissée dans la discussion de l'autobiographie. L'œuvre est ouverte et sa traduction ne pose pas d'autre question que celle de savoir comment un texte en lit un autre (McDonald, p. 156 et s.). Pour Derrida « l'origine de la philosophie, c'est la traduction » (p. 159) ; lire, traduire un texte « c'est . . . le comprendre dans sa structure survivante » (p. 161), sans pour autant recréer celui-ci ou improviser. La thèse de la philosophie est la thèse de la traductibilité « en un certain sens du concept de traduction, c'est-à-dire la traduction comme transport, non pas comme « herméneia » active, poétique, productrice, transformatrice, mais transport d'un sens univoque, ou en tout cas d'une plurivocité maîtrisable, dans un autre élément linguistique » (p. 185). Une traduction nous met « non pas en présence, mais dans le pressentiment de ce que c'est que la « langue pure », c'est-à-dire le fait qu'il y a de la langue, que la langue est la langue » (p. 164).

C'est sur cette question de la langue, et de la langue maternelle, qu'on se clôt la table-ronde, avec l'intervention de Claude Lévesque. Je retiens surtout de celle-ci qu'elle situe le colloque et la question de la langue maternelle dans le contexte québécois. Lévesque souligne 1) qu'il est le seul québécois à cette table, mais qu'il s'accommode assez bien de cette solitude ; 2) que le « Québec est un lieu privilégié où se joue, se forme un interminable procès de traduction, un procès à sens unique » (p. 188) ; 3) que ce procès en est peut-être un de domination et d'appropriation ; 4) que l'inconfort dans la langue et la quête de la langue maternelle chez les *écrivains* québécois est une situation peut-être unique, peut-être universelle. Je ne veux pas ici commenter cette très riche intervention sur le rapport des écrivains à la langue mais plutôt, en marge, souligner ceci : on ne doit vraisemblablement pas conclure de ce que Lévesque évacue le rapport des *philosophes* québécois à la langue que la communauté des philosophes d'ici échappe aux problèmes qu'il soulève. Et même si on peut trouver parfaitement recevable qu'il se trouve à l'aise dans sa solitude (car à cette table, à défaut d'une langue, du moins partage-t-il avec les participants un même champ d'intérêt et de recherche), comment expliquer ce confort chez le philosophe là où les écrivains seraient sans doute soucieux de nommer l'inconfort ou la différence ? Ces remarques de Lévesque, dans la foulée de *L'oreille de l'autre*, me semblent appeler certaines questions, que je laisse ouvertes à l'écoute de chacun : 1) le rapport à la langue, à l'oreille de l'autre, serait-il l'impensable de la philosophie québécoise ? 2) cela tiendrait-il à ce que, contrairement à l'*écriture*, la philosophie québécoise est depuis toujours institutionnelle, qu'il n'y a au Québec de philosophie qu'enseignée ? 3) qu'à ce titre la langue serait impensée parce que repoussée, parce que l'enseignement est toujours soucieux de *restituer* le texte dans la langue de l'autre davantage qu'il ne l'est de sa survie (ou de son augmentation, au sens de Derrida) dans la langue et la culture où il est reçu ?

Deux remarques pour terminer : ce colloque fut tenu *avant* celui de Cerisy consacré au travail de Derrida, et dont les interventions recourent dans plusieurs cas celles de Montréal (sur la traduction en particulier). Les hasards de l'édition ont cependant voulu que les actes du colloque de Cerisy soient publiés *avant* les textes des débats de l'U. de M., créant ainsi une distorsion dans la réception, un effet d'écho antériorisant l'événement de Cerisy et y soumettant celui de Montréal. Deuxième remarque, pour souligner l'excellence de la présentation esthétique du livre publié chez VLB. Il y a là un surcroît de plaisir, à ajouter à celui, déjà rare, de lire chez un éditeur d'ici un philosophe qui en porte vraiment le nom.

Département d'études françaises  
Université du Québec à Montréal