



**Revue D.L.T.**

**Didactique, Linguistique et Traduction**  
**Vol. 02 – N° 01 – 30 juin 2024**

---

## **Les langues en cohabitation : l'écriture-traduction en contexte algérien**

**Charef, Djihed**

Institut national des langues et civilisations orientales –  
France

Langues et Cultures du Nord de l'Afrique et  
Diasporas (LACNAD)

[c.djihed@gmail.com](mailto:c.djihed@gmail.com)



0009-0005-3098-309X

### **Pour citer l'article :**

Charef, Djihed (2024). Les langues en cohabitation : L'écriture-traduction en contexte algérien. *Revue D.L.T. Didactique, Linguistique et Traduction*, 02(01), 157-171.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.12635166>

**Reçu : 17/05/2024 ; Accepté : 22/06/2024, Publié : 30/06/2024**

**Distribution électronique par ASJP-CERIST :**

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/248354>



**La Revue D.L.T. *Didactique, Linguistique et Traduction***  
publie sous la licence Creative Commons Attribution-Non  
Commercial 4.0 International.

<b>Mots clés</b>	Littérature algérienne ; traductologie ; rythme ; poétique ; langage.
<b>Résumé</b>	
Cet article vise à analyser le lien entre traduction et écriture dans la création littéraire, il nous semble important de nous intéresser à certaines réflexions parmi les plus intéressantes dans le champ de la Traductologie. Nous en explorons les fondements théoriques, les tournants historiques et les limites conceptuelles afin de voir dans quelle mesure ces réflexions contribuent à mieux faire comprendre les spécificités de la traduction dans le contexte de la littérature maghrébine et en particulier celui des écritures algériennes.	

<b>Title: subtitle</b>	Languages in cohabitation: writing-translation in the Algerian context
<b>Keywords</b>	Algerian literature; translation studies; rhythm; poetics; language.
<b>Abstract</b>	
This article aims to analyze the link between translation and writing in literary creation; it seems important to us to focus on some of the most interesting reflections in the field of Translation Studies. We explore the theoretical foundations, historical turning points and conceptual limits in order to see to what extent these reflections contribute to better understanding the specificities of translation in the context of Maghrebi literature and in particular that of Algerian writings.	

## 1. Introduction

Nous pouvons situer aujourd’hui les différentes réflexions relatives à la traduction dans deux principales démarches : l’une conçoit la traduction comme une question technique soumise à des règles traductologiques, dont les langues sont l’objet et même le résultat d’une normalisation grammaticale des données distinctes. La tâche du traducteur consiste alors à relever les difficultés d’ordre linguistique, rencontrées lors du passage d’une langue à une autre. Il s’agit donc d’une approche traditionnelle de la traduction. Car le débat implique de se tenir aux deux polarités : la source et la cible. L’autre démarche propose une poétique de la traduction qui repose sur une conception philosophique et dans une plus large mesure anthropologique du langage. Toutefois, il faut noter que la première démarche (traductologique) n’envisage la traduction que dans sa dimension linguistique, c’est-à-dire, le transfert d’un texte d’une langue de « départ » vers une langue d’« arrivée ». Autrement dit, penser la traduction dans une perspective plus large, au-delà du schéma oppositionnel entre la lettre et l’esprit, la « source » et la « cible » entraînerait une ambiguïté de sens et l’éloignerait de son sens étymologique. Quant aux défenseurs de la « *théorie généralisée* » (Ost, 2009 : 133), ils avisent de la nécessité de déployer une réflexion large sur la traduction. Car si le plurilinguisme s’opère dans une seule et même langue, seule une conception plus vaste de la

traduction peut rendre compte de cette situation.

## 2. Traduire : significations et perspectives

### 2.1 Les voie(x)s du traduire

Cependant, les théories de la traduction trouvent leur fondement dans une vision large que Roman Jakobson a élaborée dans un texte qui constitue l'une des principales références de la traductologie. Il écrit à cet égard : « *Nous distinguons trois manières d'interpréter un signe linguistique, selon qu'on le traduit dans d'autres signes de la même langue, dans une autre langue ou dans un système de symboles non linguistique* » (Jakobson, 1963 : 79). Nous nous appuyerons sur la première typologie de la traduction qui serait de nature à éclairer la perspective que nous voudrions donner ici à la traduction.

Si l'on considère que les différents parlers (maghrébins) sont déjà des langues, cela suppose qu'une traduction « interlinguale » est à l'œuvre à l'intérieur de chaque langue. De sorte que la transposition est d'ores et déjà envisageable sur le plan interne avant d'opérer sur le plan externe, dès lors que les significations et les tournures ne cessent de se transformer. De ce fait, la distance qui se creuse entre les anciennes significations et les nouvelles, autrement dit, la contemporanéité d'une langue qui ne cesse de dévoiler un autre visage à chaque fois que la traduction lui imprime une autre différence, relève d'un mouvement de dé-placement et de renouvellement de la langue par elle-même, comme l'entend Friedrich Schleiermacher dans son livre *Des différentes méthodes du traduire*, lorsqu'il affirme que « *nous n'avons pas besoin de sortir du domaine d'une seule langue pour rencontrer le phénomène de traduction* » (Schleiermacher, 1999 : 31).

L'histoire(s) de chaque langue, à travers son évolution, tend à mettre en avant l'hypothèse d'un traduire qui travaille les langues de l'intérieur. Ne faudrait-il pas déjà voir dans le passage de l'oralité à l'écriture un tournant historique des plus importants, celui d'un passage de l'oral vers la graphie ? Toujours est-il que la langue se transforme à notre insu, de manière à ce que l'on n'ait pas le sentiment qu'un changement se passe et donc, saisir l'instant du changement devient impossible. À quel instant par exemple l'échange et l'interaction ont eu lieu entre le libyque et le punique, entre l'arabe littéral et l'arabe maghrébin ? Les langues portent en elles-mêmes des mémoires lointaines et la présence constante d'autres langues dans un rapport de tension et de compromis. Le statut d'une langue à part entière a toujours été un enjeu majeur quant à la reconnaissance et à la légitimité. Il suffit, pour s'en apercevoir de se demander comment pourrions-nous lire la poésie populaire maghrébine du XVI<sup>e</sup> siècle, sans éprouver le besoin de la traduire dans la langue contemporaine, c'est-à-dire dans nos parlers actuels ? Cela ne peut se limiter à la poésie de Mostapha Ben Brahim, le barde de l'oranais ou Ben Guitoun le barde de Biskra, mais peut s'étendre aux textes de Molière en français, Shakespeare en anglais, Al Mutanabî en arabe, etc. Dans une perspective herméneutique, Georges Gadamer, le théoricien de l'interprétation, soutient qu'« *entendre une signification, c'est*

*traduire* » (Gadamer, 1976 : 233), cette formule suppose que l'on accepte de définir déjà la traduction comme une opération interne.

Si Henri Meschonnic a fondé sa théorie de la traduction sur la «poétique», encore, faut-il voir que dans ce qu'il entend par «rythme», autre concept fondamental dans la théorie meschonnicienne, une forme de structuration du mouvement de la parole dans l'écriture, plus précisément «*l'organisation dans le langage des marques par lesquels les signifiants, linguistiques et extralinguistiques (dans le cas de la communication orale surtout), produisent une sémantique spécifique, distincte du sens lexical*» (Meschonnic, 1982 : 216-217). La conception du rythme que propose Meschonnic permet de rendre compte du mouvement qui est à l'origine du sens. Le langage n'est pas seulement une question qui peut se résoudre par le moyen d'un dictionnaire, regroupant tous les mots d'une langue en proposant une délimitation de la conduction sémantique, mais c'est aussi l'ensemble des équivoques, voix, vision(s), trace(s), c'est-à-dire l'empreinte de son histoire(s). La notion de rythme proposée par Meschonnic vient rompre avec une tradition binaire oppositionnelle entre fond/forme, esprit/lettre, style/contenu, cible/source, etc. Elle articule et oriente la pensée traductive et le champ traductologique vers une réflexion différente sur le rapport entre l'écriture et la traduction, comme le montre Marie Vrinat-Nikolov.

L'importance des travaux d'Henri Meschonnic réside, nous semble-t-il, dans l'articulation de la théorie et de la pratique par la *poétique*. Cela a permis à la traduction de dépasser le cadre linguistique dans lequel elle s'est enfermée depuis bien longtemps et de s'ouvrir sur la capacité infinie du dire, de sorte que le texte et dans une large mesure, la littérature, ne sont pas des données fixées et figées. Il ne s'agit pas d'une «linguistique appliquée» mais d'un travail qui ne saurait séparer entre tous les éléments du langage. Certes, la démarche de Meschonnic puise ses fondements dans le texte biblique et la tradition juive, au croisement, d'une démarche pluridisciplinaire qui coïncide continuellement entre le littéraire et le philosophique, l'histoire et la pensée. Dans son article intitulé «*L'enjeu du traduire est de transformer toute la théorie du langage*», en plus de déconstruire les binarités oppositionnelles qui se sont rattachées à nombre de réflexions sur le langage, il avise de la nécessité de repenser celui-ci à partir d'une *poétique de la traduction*, c'est à dire d'une synergie entre la théorie et la pratique, plus précisément, d'une pratique réfléchie qui conduit à élaborer une théorie.

Le travail d'Henri Meschonnic consiste donc à opérer une déconstruction des idées reçues qui ont longtemps dominé la pensée sur le langage et dont les conclusions ont souvent été appliquées de façon systématique sur la traduction. Ainsi, les théories contemporaines de la traduction (socio-linguistique, stylistique, interprétative) se sont construites sur le fond d'une discontinuité entre la lettre et l'esprit, la source et la cible, l'équivalence dynamique et formelle) comme autant de barrières et de clôtures. Ce discontinu tant linguistique, épistémologique qu'historique semble être confronté à l'une des caractéristiques les plus

fondamentales du savoir contemporain qui est la relation interdisciplinaire, c'est dans cette perspective que Meschonnic vise à refondre la pensée du langage.

À l'opposé d'une *poétique de la traduction*, Jean René Ladmiral – dans une posture « cibliste » (une position défendue et souvent rappelée par ses travaux) – attribue à la traduction le statut d'une science qu'il appelle « la traductologie ». Reposant sur un ensemble de *théorèmes* à double visée : d'une part, doter le traducteur d'un support théorique pour l'accompagner pendant la traduction et d'autre part, apporter des solutions aux difficultés que pose le transfert d'une langue à une autre. Face à cette construction catégorisante de ce qu'il appelle le « littéralisme sourcier », Jean René Ladmiral défend une position clairement tranchée au bénéfice de la langue d'arrivée :

De ce point de vue, la traduction est considérée comme un domaine issu de la linguistique et réfléchi par elle, c'est-à-dire que toute réflexion sur la traduction est systématiquement fondée sur le langage et plus précisément sur la question de l'équivalence. En ce sens, la linguistique se définit comme le code de la traduction, de sorte que « *les problèmes théoriques posés par la légitimité ou l'illégitimité de l'opération traduisante, et par sa possibilité ou son impossibilité, ne peuvent être éclairés en premier lieu que dans le cadre de la science linguistique* » (Mounin, 1976 : 17), pour reprendre la formulation de Georges Mounin. Pourtant, l'expérience de la traduction montre qu'à chaque fois qu'il a été question d'intégrer dans la langue des éléments venant d'ailleurs afin de résoudre un malentendu, la grammaire s'affranchit de la codification dans laquelle elle s'est enfermée pour s'ouvrir sur d'autres représentations, rythme et lexique comme le montre « *l'essor des domaines de la sociolinguistique portant sur le contact linguistique et les processus qui s'en dégagent : métissage linguistique, alternance codique, pidginisation, créolisation* » (Moreau, 1997 : 144), d'où le besoin de traduire à l'intérieur de la langue de chacun selon François Ost.

Bien que ce débat repose sur une logique oppositionnelle, en ce sens qu'il a tendance à afficher une frontière entre deux visions : l'une se focalisant sur l'essentialisation de la langue et l'autre mettant l'accent sur le résultat de la traduction, néanmoins, il permet de prendre en compte les différents aspects du parcours réflexif de la traduction. Car l'enjeu des postures mises en avant, principalement, par Jean René Ladmiral et Henri Meschonnic, dégage une divergence qui se situe aussi bien au niveau théorique et notionnel que pratique. Celle-ci demeure le lieu du faire traductif, c'est-à-dire de la création et de la (ré)écriture. À partir de là, nous pourrions constater que si la théorie pourrait distinguer entre les deux démarches « poétique » et « traductologique », la pratique les différencie toutes, de sorte que la distinction devient possible au niveau de la pratique traductive, puisqu'elle met en place un certain nombre d'éléments (concept, formule, position) qui s'érigent en courant ou méthode destinés à l'application. Tandis qu'au niveau de la théorie, il est question du sens en tant que flux de la

signification qui n'admet aucune séparation, comme le montrent Gérard Dessons et Henri Meschonnic.

Ainsi, pourrait-on concevoir une traduction qui repose seulement sur le système linguistique ? Il est certain que si la question de la traduction n'était abordée que linguistiquement, elle serait mécaniciste car « *ce qui est promu dans le langage, c'est ce qu'il ne dit pas, n'articule pas* » (Barthes, 1992 : 251). Le processus traductif ne se joue pas seulement au niveau de l'équivalence entre les mots et les unités lexicales. Mais il engage une profonde pensée de la langue et de ce que « *les mots ne disent pas* » (Meschonnic, 1982 : 138). Le traduire dans sa potentialité ouvre des voies au traducteur face à l'immensité significative du Texte. C'est en ce sens que Umberto Eco définit la traduction comme une « négociation » (Eco, 2007 : 107) entre différents systèmes sémiotiques lorsqu'il est difficile de reproduire une tournure grammaticale, ou de traduire certaines nuances.

## 2.2 Le paradigme de la traduction

Face aux difficultés que pose l'expérience traductive, Henri Meschonnic considère « *qu'il n'y a pas d'intraduisible. Il y a seulement un problème de la théorie du langage qui est à l'œuvre dans l'acte de traduire* » (Meschonnic, 2007 : 38). À cet égard, traduire un poème par exemple en s'appuyant sur la théorie dualiste du signe, conduirait à le réduire à un simple énoncé dépouillé de son rythme. Pour Meschonnic, le sens ne réside pas que dans les mots, il émane du « texte comme « un tout », c'est-à-dire qu'au-delà de la syntaxe et de la grammaire, il y a « le passage du sujet dans le langage » qui organise le mouvement de l'écriture. Le rythme d'un texte ne se traduit pas, il se réinvente, se recrée par le travail d'écriture qui exige du traducteur de s'affranchir des conditions de la langue d'arrivée.

Or, on comprend mieux que le déséquilibre (babélien) qui résulte de la traduction paraît être la conséquence de l'épineuse tâche de transporter « le même » et de lui faire place dans l'autre *logos*, puisque les visions sont différentes d'une aire culturelle à une autre. Plus encore, en tenant compte de l'enjeu des relations historiques et spatiales qui détiennent une grande part d'influence sur l'entreprise de la traduction, il est frappant de constater à titre d'exemple, que si le Maghreb et l'Espagne se situent dans un même espace géographique qu'est la méditerranée et qu'ils partagent en commun un capital historique des plus importants, néanmoins, la littérature maghrébine en Espagne est très peu présente. Il faut noter que le nombre de traduction entre les deux rives est insignifiant. Le premier « livre traduit de l'arabe publié par une maison d'édition commerciale fut « *El pan desnudo* » [(le pain nu)] de Mohammed Choukri, en 1982, et la première traduction d'un auteur [maghrébin] d'expression française fut « *El niño de arena* » [(L'enfant de sable)] de Ben Jelloun, en 1987 » (Parilla, 2005 : 14).

Par ailleurs, il est curieux de remarquer que nombre de textes sacrés mettent en scène le récit de Babel, en revanche, ce phénomène est complètement absent dans le Coran. Si ce dernier à, historiquement, validé la succession de beaucoup de prophètes

qui ont véhiculé des paroles et des pratiques religieuses diverses, néanmoins, la diversité du support linguistique a été écarté au profit d'une uniformisation qui fait remonter l'origine de ces discours et de ces énonciations à une langue édénique. À partir de là, l'on pourrait émettre ici l'hypothèse que ce qui a été abandonné au silence, c'est bien la pluralité au sens de « différence ». Celle-ci demeure l'enjeu essentiel du récit de Babel dans sa continuité. Se pose alors la question de l'effet Babel dans le contexte actuel. Que devrions-nous retenir de ce phénomène à l'aune du XXI<sup>e</sup> siècle ? Sommes-nous en mesure de re-connaître la différence dans un contexte de sur-mondialisation, ou bien, s'agit-il, à la suite de Jacques Derrida de la « différence<sup>1</sup> » (Derrida, 1972 : 76) vouée à l'attente ? Deux remarques pourront servir de fil conducteur dans l'approche des interprétations babéliennes. D'abord, celle qui considère que le jeu babélien est inhérent à chaque langue, comme mouvement de formation inachevé de la langue, lorsque la confusion se rencontre au sein de sa propre configuration. Puis, le prolongement de ce mouvement en se déployant entre les langues. C'est en ce sens que l'herméneutique tente de restituer le sens qui a été confondu et dispersé, mais paradoxalement, c'est bien cette confusion à l'œuvre qui permet de rendre compte de la différence, et de s'ouvrir désormais, *Après babel*, à la poétique du dire et à une philosophie de l'altérité trop longtemps différée.

Il importe de signaler que l'expérience de l'après-babel et plus particulièrement le(s) tournant(s) opéré(s) par le récit de l'écroulement de la tour, révèlent un renversement du sens (comme à la fois orientation et signification). Si le mot « Babel » d'origine akkadienne, désignait la « porte de Dieu » (Zumtor, 1997 : 26) pendant la construction de l'édifice, tout en signifiant aussi la direction qui mène vers une métaphysique du dévoilement. Il est remarquable de constater qu'après l'effondrement, il a pris des significations complètement différentes. Désormais, le vocable *Babel* est synonyme de confusion, dérivé du verbe hébreu *b'ilil* qui signifie confondre (Dauphiné, 1996 : 163). À partir de là, il va signifier aussi les premières manifestations du langage chez l'être humain. Ainsi, en arabe littéral, le verbe *balbala* signifie troubler et embrouiller les rangs de l'ennemi pour le déstabiliser et l'amener au chaos. Il signale aussi la situation d'un locuteur qui énonce des mots incompréhensibles ou mal articulés. L'on retrouve le même vocable dans la plupart des langues indo-européennes, mais aussi dans quelques régions du Maghreb, il évoque les premières vocalises chez un bébé.

De ce point de vue, si la perspective historique du récit de Babel, en considérant sa transmission à travers la tradition orale hébraïque, les Écritures et les multiples interprétations, montre que l'événement a d'abord opéré dans l'oralité avant l'écrit, cela lui ajouterait une dimension cruciale en ce que l'événement en question, a déjà creusé un écart à l'intérieur de la parole même, pour ensuite s'emparer de l'écriture

---

<sup>1</sup>Entendu au sens de Jacques Derrida, l'écriture comme capacité d'énoncer et de signifier est au même temps l'impossibilité de tout dire d'un seul coup. Toute pratique énonciative est ponctuée de silences qui se présentent comme autant de lieux de différence.



à travers un mouvement intralinguistique, voire un « éternel retour » du différent(iel). Ce tracé de Babel suppose que l'on accepte de définir ce phénomène comme le surgissement de la différence dans les langues, de sorte que chaque langue recèle sa part de différence, c'est-à-dire d'étrangeté qui se transporte sous forme de « malentendu » ou d'équivoque, dès qu'il est question de traduire *entre les langues*, car l'altérité a souvent été l'impensé de Babel comme le montre Paul Zumthor.

Les aventures de l'*après Babel* s'inscrivent dans la dialectique du souvenir et de l'oubli sur laquelle reposent certaines lectures qui s'engagent à expliquer la « confusion ». Celle-ci se définit comme l'impossibilité de se souvenir de la langue d'*avant* qui a préexisté à l'effondrement : l'antériorité d'une unité absolue et le lieu transparent d'une langue qui ne prête à aucune opacité sémantique. « *Nos cultures, ne se souviennent qu'en oubliant, ne se maintiennent qu'en rejetant une part de ce dont elles ont, au jour le jour, fait l'expérience* » (Zumthor, 1988 : 106). D'ailleurs, il n'est pas indifférent de remarquer que dans la langue arabe, « le terme arabe désignant l'être humain (*insân*) viendrait du vocable *nisyân نسيان* qui signifie « l'oubli » (Geoffroy, 2015 : 138). D'autres lexicographes du moyen âge pensent que ce terme porte une autre signification, car il convient de le dériver aussi du verbe *anisa* qui veut dire « la sociabilité ». On pourrait ne voir là qu'un aspect lexicologique de la signification, mais en vérité, il y a bien le travail interne de la pluralité au sens de différ(a)nce. Le mythe fondateur de Babel, dans sa continuité, s'articule sur la confusion et installe dans l'imaginaire(s) l'idée d'un monde originel, pré-babélien où régnait une certaine unicité linguistique, « cette notion, débattu depuis des siècles, repose sur le présupposé métaphysique de « l'inné », du « sacré » [...] à cette voix venue de la Bible : "Et le verbe, c'est Dieu » (Fernandez-Vest, 2007 : 59).

Dans une perspective déconstructiviste des récits de Babel dans les textes sacrés, mais aussi en confrontant les traductions les unes aux autres, Jacques Derrida montre que la confusion avant qu'elle soit consécutive à l'interprétation de l'événement, plus précisément, de la multiplicité, elle réside déjà dans le nom lui-même. De par d'abord sa nature nominative (Babel) qui sert à désigner plutôt qu'à signifier, mais tient, également, du fait de l'indétermination qui l'inscrit dans ce que Derrida appelle les « indécidables » : le renvoi de Babel à quelque chose qui est indéterminée, voire irrésolue face à l'impossibilité de trancher si le nom désigne l'édifice (la tour), le lieu (la ville) ou la divinité, ainsi s'interroge-t-il.

À l'époque moderne, le fantasme de réédifier la tour ne cesse de nourrir les utopies les plus contemporaines. Désormais, c'est dans un cadre institutionnalisé, régie par des textes de lois qui définissent l'usage officiel de la langue que tout individu est sommé d'appliquer *le monolinguisme de l'autre*. Qu'il s'agisse des États-nations nouvellement indépendants ou des états dont l'expérience et l'organisation sont plus ou moins anciennes. Certains semblent s'accorder pour clamer haut et fort la nécessité de concevoir, mais surtout, de réaliser le projet d'une communauté unilingue au détriment de la pluralité des groupes linguistiques. Si la trajectoire



babélie est en amont une sorte de métaphysique de l'unicité de la parole et la singularité du signe, elle est en aval, l'éternel travail de la « répétition » entre construction, déconstruction et reconstruction du sens. Car comme l'affirme De Saussure : « *il n'y en a aucune [langue] à laquelle on puisse assigner un âge, parce que les différentes langues ne sont que la continuation de celles qui les précèdent* » (Khordoc, 2012 : 34).

Les multiples politiques de langues et les (ré)aménagement(s) linguistique(s) s'inscrivent souvent dans une perspective réductionniste du paysage linguistique et culturel. Beaucoup d'exemples pourraient également être cités, la population maghrébine qui a parlé, dans la longue durée historique, une multitude de langues (libyque, punique, latin, turc, arabe, français), s'est vue réduite, au lendemain de l'indépendance à se conformer à l'usage d'une seule langue nationale (l'arabe littéral). Ce fut le cas de la France qui a connu une considérable diversité linguistique sur son territoire ; une trentaine de langues différentes les unes des autres ont été réduites, petit à petit, sous l'égide de *cujus nation ejus lingua*, à une seule langue qui est le français. Il est frappant de constater que l'Hexagone n'a précisé le statut de la langue française comme « la langue de la République » (Abalain, 2007 : 45) que lors de la révision constitutionnelle du 25 juillet 1992 qui a été suivi de la loi Toubon de 1994, obligeant l'usage du français dans le domaine du commerce et de la communication des services publics.

Les États constituant l'empire russe est un cas de figure qui illustre les fluctuations linguistiques qu'ont connues ces populations. Après l'imposition de la langue russe comme la langue officielle de l'empire, une politique d'assimilation a été mise en place afin que toutes les écritures soient amenées à une conversion qui implique quelque fois le changement même de l'alphabet. Ainsi, toutes les langues régionales de la fédération ont été obligées d'utiliser l'alphabet russe, d'autant plus que l'enseignement était strictement en russe. À titre d'exemple.

L'unification linguistique si l'on s'en tient aux exemples que nous venons d'évoquer, s'effectue inévitablement par la réduction de la diversité et l'exclusion des langues. Les rapports de dominations culturelles qui sont souvent à l'origine de la marginalisation et de la sous-catégorisation des langues dans le monde ne sont pas à exclure, ils constituent une piste intéressante pour comprendre les discours identitaires les plus virulents de l'époque moderne.

La création littéraire a souvent mis en scène l'échec d'une entreprise qui aspire vers un modèle de langue universelle. Pourrait-on envisager *la bibliothèque de Babel* dans une seule langue ? Selon Jean Louis Borgès, il est impossible de soustraire le monde à sa caractéristique fondamentale, c'est-à-dire, celle de la pluralité et de la diversité. Dans son roman *Le congrès*, le narrateur se voit attribuer la tâche d'organiser un congrès mondial où toutes les nations du monde sont représentées. Mais le défi est de taille, puisqu'il s'agit de déterminer une seule langue dans laquelle tous les discours des représentants seront prononcés. Le narrateur se réfugie dans La

British Library, afin de préparer un travail ardu. Mais il finit par s'apercevoir de l'absurdité de son idée, celle de réunir le monde entier autour d'une seule et même langue, car « lui imposé une langue unique serait une entreprise aussi vaine que réductrice » (Vanasten, 2010 : 25). Le monde semble décidément avoir toujours été hétérologue. Ainsi le narrateur relate son expérience.

Dans son essai *Les identités meurtrières* publié en 1998, Amin Maalouf revendiquant sa double compétence (essayiste et romancier), interroge les discours identitaires à l'ère de la mondialisation. Très attentif au mouvement de l'Histoire et soucieux de comprendre les raisons de la disparition de certaines langues et cultures et les processus hégémoniques d'autres langues. Il se demande « *pourquoi serions-nous moins attentifs à la diversité des cultures humaines qu'à la diversité des espèces animales ou végétales ?* » (Maalouf, 1998 : 153). Selon l'auteur, la pluralité de Babel a souvent été réduite par les guerres. Celles-ci ont un impact important sur la reconfiguration, la marginalisation et même la disparition des langues. En effet, la substitution forcée de la langue maternelle par une autre langue (le cas de l'arabe maghrébin ou le berbère par une langue officielle, l'arabe littéral), peut conduire non seulement à un traumatisme, mais aussi, à un trouble de la pratique linguistique. A cet égard, il évoque la situation de l'Algérie à l'époque coloniale.

L'histoire de la traduction est aussi une quête infinie d'un langage universel que toute l'humanité pourrait déployer pour communiquer. Une re-construction de la tour de Babel, cette fois-ci, par l'entremise de la technologie et de la science. De la métaphysique de l'unicité du langage au langage virtuel codé par des algorithmes « netlish » (Apter, 2015 : 15). La diversité s'avère absolument irréductible. En effet, les travaux de l'École de Chicago dans les années 1950 ont misé sur le potentiel de la technicité dans la production de l'espéranto, dans la tentative d'assurer la communication entre plusieurs domaines et disciplines, mais ils se heurtent aux problèmes que pose la complexité de la diversité. John Miller se rend compte que...

Ces tentatives de compresser la diversité des langues dans un seul modèle ne seraient-elles pas un « crime invisible », pour ainsi reprendre la formule de Henri Meschonnic, contre la pluralité des langues et celle inhérente à chacune d'entre elles ? Si la traduction ne cesse de travailler les coins et les recoins de chaque langue à l'intérieur même de celle-ci, cela semble vouloir dire que toute manœuvre qui vise l'assimilation de la diversité en un seul schéma universel serait vouée à l'échec, puisqu'il n'y a langue que parce qu'il y a d'autres langues. Plus encore, comment pourrait-on envisager une forme de langage global à l'ère de la créolité, du métissage et de l'hybridité ? Afin de rendre compte de l'irréductibilité fondamentale de la pluralité des langues et des textes, il faudrait, peut-être, envisager une théorie plus large qui permet de rendre compte du primat de la présence d'une langue dans une autre à travers la traduction. Tel est le propos essentiel que nous voudrions soutenir dans la continuité de ce travail en s'appuyant davantage sur le(s) champ(s) littéraire(s) maghrébin(s).

### 3. Qu'est-ce que traduire ?

Les travaux qui ont abordé la question de la traduction à partir du XXI<sup>e</sup> siècle constituent, nous semble-t-il, un tournant important dans la pensée de la traduction, de sorte que celle-ci, au-delà des problèmes techniques et d'un certain rapport complexe entre les langues, notamment dans les textes, elle se trouve réduite à l'activité de mesurer le degré d'équivalence. En revanche, et à l'ère de la mondialisation et au moment où la technologie semble faciliter le contact entre les langues, la perspective du traduire s'ouvre désormais sur une multitude de champs réflexifs (historique, philosophique, littéraire, anthropologique, etc.) Afin de mieux cerner les inflexions du mouvement traductif en rapport avec l'écriture, nous nous appuyons sur quelques pistes intéressantes, plus particulièrement, celles qui envisagent le traduire comme un mouvement qui saisit la langue d'abord à l'intérieur avant de l'interpeller dans ses déplacements et migrations au-delà de son territoire.

Pour commencer, il est important de noter que toute réflexion sur la question de la traduction se trouve aussitôt face à un schéma dichotomique : de source et de cible, de langue de départ et d'arrivée, du national et d'étranger. Mais qu'en est-il d'un traduire déjà visible dans une même et seule langue que l'on pourrait identifier avant même d'entreprendre de transporter une langue hors de ses frontières ? Dans *l'Après Babel, une poétique du dire et de la traduction*, Georges Steiner considère que le traduire sous-tend désormais tout mode d'expression et tout acte de communication. En ce sens, la traduction envisagée entre les langues, selon Steiner, ne serait qu'une caractéristique spécifique d'un traduire inhérent à la pratique langagière comme il le souligne...

Cette configuration particulière de la traduction montre bien que l'acte de traduire est impliqué dans l'écriture. Car une profonde réflexion sur les problèmes que pose le processus traductif d'une langue à une autre, montre que ces problèmes sont rencontrés d'abord dans une même et seule langue (compréhension, interprétation, (re)formulation, etc). Autrement dit, si la traduction permet de rendre compte de l'écart entre les langues, elle révèle aussi, et au même temps, l'écart qui se creuse au sein d'une même langue. Cette spécificité qui suppose, rappelons-le, un traduire entre les langues, entendu comme un processus de transfert d'une langue à une autre, et un traduire interne qui s'opère dans une même et seule langue, paraît ne pas relever d'une dichotomie séparatiste, nous les envisageons dans la continuité.

C'est à ce deuxième niveau que pense certainement Friedrich Schleiermacher lorsqu'il déclare que « nous n'avons pas besoin, pour autant, de sortir du domaine d'une seule langue pour rencontrer le même phénomène traductif » (Schleiermacher, 1999 : 31). En effet, la multiplicité des idiomes d'une population donnée, suppose que l'on accepte de les définir comme autant de langues qui se traduisent les unes (dans) les autres à partir du jeu de la re-formulation. Dans le cas du Maghreb, bien que la poésie populaire (*Melhûn*) soit produite dans l'arabe maghrébin traditionnel, elle est parfois difficilement accessible aux maghrébins et en particulier ceux d'aujourd'hui. Pour être comprise et mieux appréciée, elle doit s'accompagner d'un

travail de traduction interne. D’abord en tant que passage de l’oralité à l’écriture, puis comme reformulation d’un dire ancré dans une longue tradition. Cela pourrait même s’étendre aux simples communications entre différents idiomes. Schleiermacher le constate à un niveau plus profond : « *nous devons nous-mêmes traduire parfois nos propres discours au bout de quelque temps si nous voulons nous les approprier convenablement* » (Guidère, 2010 : 92).

De ce point de vue, il semble ainsi possible de supposer un premier traduire, celui du passage de la pensée à la parole. Et un deuxième niveau de traduire, dont la visée est de transposer un texte dans une autre langue. Se pose alors la question de manière concrète, dès lors qu’il s’agit de deux opérations qui s’inscrivent dans un prolongement qui paraît brouiller la distinction : Pourrait-on considérer qu’il existe une différence entre les deux processus ? Hans Georges Gadamer, le penseur de l’herméneutique reconnaît au traduire ce double mouvement interne et externe, le premier mouvement est à l’œuvre dans l’acte de création même. De sorte que l’écriture consiste fondamentalement à traduire l’imaginaire et le monde idéal. Autrement dit, tout acte d’énonciation fonctionne en traduisant la pensée dans une forme concrète qui est la langue. À partir de là, la traduction externe est envisagée comme acte de re-création qui consiste à saisir le sens des énoncés et de les transposer dans une autre langue. Schleiermacher constate que cette tâche de recréation...

Or, l’on pourrait suggérer de prolonger la formule de John Austin, selon laquelle *dire c’est faire (traduire)* déjà dans une même et seule langue. L’énonciation ne peut se défaire de ce mouvement qui assure le passage de l’idée à la parole. L’instant qui rend possible l’expression d’une pensée, mais aussi, faudrait-il le préciser, qu’une langue ne cesse d’être traversée par d’autres langues et qu’elle n’est jamais le produit d’elle-même. Jacques Derrida note que le mot *déconstruction* (concept fondamentale de la pensée Heideggerienne) entend dire l’impossibilité de parler une seule langue, « *on ne parle jamais une seule langue* » (Crépon, 2005 : 51), de sorte que le monolinguisme est continuellement le *monolinguisme de l’autre*, en tant que présence d’autres idiomes dans les plis et replis d’une langue. Pourrait-on concevoir une langue qui n’a pas été transformée ou travaillée par le traduire, un degré zéro du traduire dans la langue ? Existerait-il un idiome pur ? Seul un langage métaphysique confiné dans une indicibilité monolithique, d’un silence incommunicable, pourrait se décrire unique, mais que signifierait-il à ce moment-là ? C’est tout simplement, point de traduire, point de pensée. Le mouvement interne du traduire est l’instant qui marque et re-marque l’excédent de différence d’une langue, comme le rappelle Jacques Derrida...

Pourrait-on aller, en s’appuyant sur les exemples que nous avons abordés, jusqu’à dire que chaque langue est l’effet et le produit d’un métissage historique ? Les traces de l’habitat des autres langues dans une même langue montrent, bien entendu, que l’idée du propre au sens de « pur » n’est qu’une transcendance qui se dissipe aussitôt que l’on prend conscience de la pluralité de notre langue. Dans le cas du Maghreb, l’Algérie particulièrement, la langue est porteuse de mémoire(s), de

marques, de voix, diverses et multiples qui retrouvent leur origine dans les processus de métissage. Une métamorphose chronique se produit souvent même à notre insu. Les plis de notre langue témoignent du passage du punique, de l'incorporation du latin, de l'annexion de la turque, du rattachement de l'arabe et de l'insertion du français. Cette créolité traverse notre parler et le sémantise de la manière la plus complexe et la plus passionnante. Des formules dont on ignore la source et des emprunts qui relèvent d'un souvenir lointain. L'historialité de chaque langue, de ses formules, de sa manière de signifier, appuie puissamment l'idée d'un traduire interne qui a assuré l'entrelacement des différents direns dans le passé, mais continue aussi à les travailler dans le présent.

Ainsi, la traduction interne entend dire que même si la langue tente de résister au changement interne, car il « heurte de front la structure ethnocentrique de toute culture » (Berman, 1984 : 16), cette résistance même pousse la langue à adopter d'autres formes, à négocier la venue d'autres visions et assumer l'effet Babel au plus profond d'elle. En outre, la spécificité d'une langue se définit par sa perméabilité qui se nourrit d'une disposition constante à s'ouvrir sur les perspectives des autres direns. Approfondir la capacité d'expression et élargir l'appareil sémantique, tel que l'envisage la philosophie allemande en tant qu'énergie, mais aussi, au sens propre du mot dia-logue : la parole traversée par la multiplicité et la différence. Le dia-logue suppose *l'entre(é)* non pas par effraction à partir « d'une suffisance imaginaire, à la fois rayonner sur les autres et s'approprier leur patrimoine » (Berman, 1984 : 14), mais par *éthique* (que l'on rencontre chez Berman sous un aspect philosophique et qui prend un sens principalement politique chez Lawrence Venuti).

#### 4. Conclusion

La pensée inaugurée par l'Allemagne romantique (Lejeune, 2013 : 82) a suscité une profonde prise de conscience de l'importance de la traduction. Écrivains, poètes, philosophes et traducteurs, tous s'engagent dans la réflexion et la théorisation à partir d'une pratique traductive fondée sur une vision positive de l'altérité. Certains travaux vont constituer un tournant décisif dans l'histoire de l'après Babel et devenir une référence fondamentale. Nous citons à titre d'exemple *Les méthodes du traduire* de Schleiermacher dans lesquelles il propose des jalons méthodologiques pour penser la traduction de manière générale. Mais aussi, plus spécifiquement, la traduction interne, qui représente l'originalité de l'apport allemand, c'est-à-dire comme conscience. « *Notre langue, écrit Schleiermacher, qui se meut insuffisamment à cause de l'inertie nordique, ne peut s'épanouir et développer pleinement sa force qu'à travers les contacts les plus variés avec l'étranger* » (Schleiermacher, 1999 : 91). La traduction acquiert alors un statut de re-co-naissance qui lui permet d'échapper à « *la condition occultée, refoulée, réprouvée et ancillaire* » (Berman, 1984 : 14) et de s'inscrire comme une pratique autonome, comme tout autre champ de connaissance. Si l'histoire de la traduction a, de tout temps, été réfléchie à partir du mythe fondateur de Babel et d'un certain imaginaire et d'un certain discours, situé entre le

châtiment et la bénédiction, le malheur et le bonheur, en revanche, les romantiques allemands ont opéré un tournant majeur quant à ce récit.

La traduction devient nécessaire pour « féconder le Propre par la médiation de l'Étranger » (Berman, 1984 : 16). La pluralité se trouve d'entrée de jeu mise en avant pour fonder un nouveau discours, celui qui va sous-tendre la pluridisciplinarité, « l'essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement [...] ou elle n'est rien » (Berman, 1984 : 16). L'échange profond entre les langues signifie aussi la multiplication des rapports interculturels et interlinguistiques. C'est ainsi que la traduction s'ouvre sur les questions les plus importantes qui ne cessent de susciter les débats actuels quant à la question de l'altérité. Celle-ci constitue un des enjeux majeurs qui prend aujourd'hui une ampleur mondiale avec les marées humaines qui se déplacent d'un lieu à un autre.

## Références

- Abalain, H. (2007).** *Le français et les langues historiques de la France*, Paris, Éditions Gisseros.
- Apter, E. (2015).** *Zones de traduction pour une nouvelle littérature comparée*, traduit par Hélène Quiniou, Paris, Fayard.
- Barthes, R. (1992).** *L'obvie et l'obtus, Essais critiques III*, Paris, Seuil.
- Berman, E. (1984).** *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984
- Crepon, M. (2005).** *Langues sans demeure*, Paris, Galilée.
- Dauphine, J. (1996).** « Le mythe de Babel », *Babel*, 1.
- Eco, U. (2007).** *Dire presque la même chose, expériences de traduction*, Paris, Grasset.
- Fernandez-Vest, J. (2007).** *Combat pour les langues du monde, Fighting for the world's languages*, Paris, L'Harmattan.
- Gadamer, H. G. (1976).** *Vérité et méthode*, traduit par E. Sacré, Paris, Seuil.
- Geoffroy, E. (2015).** *Le soufisme, histoire, fondement, pratique*, Paris, Eyrolles.
- Jakobson, R. (1963).** « aspects linguistiques de la traduction », *Essais de linguistique générale*, traduit par N. Ruwet, Paris, Éditions de Minuit.
- Khordoc, C. (2012).** *Tours et détours : Le mythe de Babel dans la littérature contemporaine*, Ottawa, Les presses de l'université d'Ottawa.
- Klimis, S., Ost, I., et Vanasten, S. (2010).** *Translatio in fabula : Enjeux d'une rencontre entre fictions et traductions*, Bruxelles, Faculté universitaire Saint Louis.
- Lejeune, G. (2013).** « Tendances et traduction dans le romantisme allemand », in, *Noesis*, 21.
- Maalouf, A. (1998).** *Les identités meurtrières*, Paris Grasset.
- Meschonnic, H. (2007).** *Éthique et politique du traduire*, Paris, Verdier.



**Meschonnic, H. (1982).** *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Paris, Verdier.

**Moreau, M.-L. (1997).** *La sociolinguistique, les concepts de base*, Sprimont, Mardaga.

**Mounin, G. (1963).** *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, Coll. NRF.

**Ost, F. (2009).** *Traduire : Défense et illustration du multilinguisme*, Paris, Fayard.

**Parrilla, G. F. (1997).** « Maroc et Espagne : des relations peu littéraires ? Malgré les progrès, le poids des relations politiques contraste avec les rares liens culturels et littéraires », *Dialogues*.

**Schleimacher, F. (2010).** in : Mathieu Guidère, *Introduction à la traductologie : Penser la traduction : hier, aujourd'hui, demain*, Autriche, De Boeck Supérieur.

**Schleimacher, F. (1999).** *Des différentes méthodes du traduire*, traduit par A. Berman, Paris, Seuil, coll. « Points -Essais ».

**Zumthor, P. (1988).** *L'oubli et la tradition*, Paris, Seuil.

**Zumthor, P. (1997).** *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil.

#### **Biographie de l'auteur**

**Charef Djihed** est titulaire d'un doctorat en littérature maghrébine et comparée de l'institut des langues et cultures orientales (Inalco). Il mène des travaux de recherche sur les champs littéraires maghrébins et plus particulièrement sur l'enjeu de la traduction dans la production du texte. Il a traduit vers l'arabe, entre autres, Hannah Arendt, Bernard Stiegler et participé à des projets de recherches au sein du laboratoire LACNAD