

La revue *Résolang* entend promouvoir, en littérature, linguistique et didactique françaises et francophones, une recherche fondée sur le dialogue entre les disciplines et le réseau des chercheurs et équipes de recherche qui s’y consacrent, au sein des universités algériennes et avec leurs partenaires internationaux.

Attachée à refléter une recherche vivante et actuelle, elle s’ouvre aussi bien aux études des jeunes chercheurs et doctorants qu’à des programmes thématiques sollicitant des spécialistes d’origine géographique et de champs disciplinaires les plus divers.

Résolang ne publie que des articles inédits. Les contributions présentées dans chaque numéro sont soumises à l’aval du conseil scientifique et d’un comité de lecture international anonyme.

Comité d’édition

Présidente : Rahmouna Mehadji Zarior, *Université d’Oran*

Fewzia Sari Mostefa-Kara, *Université d’Oran*

Anne-Marie Mortier, *Université Lyon 2*

Conseil scientifique

Président : Bruno Gelas, *Université Lyon 2*

Boumediène Benmoussat, *Université de Tlemcen*

Jacqueline Billiez, *Université Grenoble 3*

Jean-Paul Meyer, *Université de Strasbourg*

Hadj Miliani, *Université de Mostaganem*

Fewzia Sari Kara Mostefa, *Université d’Oran*

Djamel Zenati, *Université d’Alger*

Secrétariat de rédaction

resolang@gmail.com

Université d’Oran – Faculté des lettres, des langues et des arts

B.P. 1524, El M’naouer, Oran 31000

Directeur de la publication

Monsieur le Recteur de l’Université d’Oran

Les conditions de soumission des articles, les recommandations aux auteurs, la charte typographique *Résolang* et les mentions légales sont consultables sur les sites :

site institutionnel : <http://www.univ-oran.dz/revues/ruo/resolang/presentation.html>

site d’information : sites.univ-lyon2.fr/resolang/index.php



B.P. 1524, El M’naouer, Oran 31000, Algérie

<i>Avant-propos</i> <i>par Bruno Gelas</i>	3
MOHAMMED SALEH AL-GHAMDI Le discours occidental dans le discours des intellectuels saoudiens : le cas d'Abdullah Al-Ghazami	5
RAJAA AL-TAMIMI SUBHI Le dialogue interculturel à travers le contexte architectural : Michel Butor	17
SAMIA BEDDEK Les co(n)textes des slogans publicitaires. Cas d'étude : le journal <i>El Watan</i>	27
NEDJMA BENACHOUR Voyage et bénéfice littéraire : l'exemple de Théophile Gautier	37
RACHIDA BENGHABRIT Le discours du témoignage dans <i>La Femme sans sépulture</i>	49
NOUR-EDDINE FATH Contexte, gestualit� et processus cognitifs en classe FLE	57
VASSILIKI KELLA Les conditions du cadre d'échange : le cas du meeting électoral en Gr�ce	67
KONAN ROGER LANGUI Senghor. Contrastes et constances d'un engagement littéraire au sein de la négritude	77
BELKACEM MEBARKI Ce que le jour doit à la nuit. Père et repères	87
RAHMOUNA MEHADJI La moralité sexuelle au service d'un ordre masculin dans les contes populaires algériens	97

HADJ MILIANI

Des langues et des pratiques de lecture en Algérie.
Éléments pour une analyse

107

NADIA OUHIBI-GHASSOUL

Approche du personnage romanesque par le biais de l'onomastique :
Timimoun de Rachid Boudjedra

119

BLANDINE VALFORT

Errances de l'herméneute
face à la littérature francophone maghrébine

127

ABDERRAHMANE ZEKRI

Les paramètres contextuels et extratextuels
en classe de langue russe

137

DJAMEL ZENATI

Sens et forme en contexte :
le verbe «frapper» entre polysémie et polytaxie

145

YAMINA ZINAÏ

Mode d'existence et de production de la revue
Algérie Littérature / Action

157



Le discours occidental dans le discours des intellectuels saoudiens

Le cas d'Abdullah Al-Ghazami

Est-ce qu'il y a une théorie particulière qui ne concerne qu'une seule culture? Il est difficile de soutenir une réponse affirmative. Il existe toujours un transfert de savoir dans le monde entier, malgré les traits socioculturels ou linguistiques particuliers. L'un des premiers problèmes que ce transfert rencontre est la traduction, ou l'adaptation, des termes servant de moteur qui fait fonctionner la théorie. Durant son transfert et son implantation dans une autre culture, le terme théorique est sujet de lectures et d'interprétations, de modifications et d'améliorations, mais également, de mésinterprétations.

Le monde arabe n'est pas exempt de ce problème: la problématique de la traduction y est un sujet vif dans les recherches scientifiques, surtout dans les sciences humaines. Notre expérience personnelle dans le domaine de la traduction nous a montré qu'il n'y a pas de consensus concernant les termes de la critique littéraire, la linguistique, l'éducation... Nous pouvons évoquer les grands termes comme "linguistique" qui se trouve traduit par des mots tels: "laghawiat", "lissaniat", "alssouniah"... Et à l'intérieur de ces domaines aussi, les chercheurs ne sont pas d'accord¹. Cette question a été traitée par plusieurs d'entre eux², mais ce que nous avons remarqué, c'est que peu ont porté attention aux contenus des termes. Ils ont traité une seule face du problème.

En effet, après notre retour de France à la fin de nos études, nous avons constaté de nombreuses références aux penseurs français, ce qui est normal. Mais la majorité des chercheurs saoudiens n'ont pas de relation directe avec eux. A l'exception de quelques uns³, ils passent toujours par la traduction anglaise, ou par la traduction de la traduction (français-anglais / anglais-arabe).

Parmi les grands chercheurs, on peut citer Abdullah Al-Ghazami, très connu pour sa contribution importante dans le domaine de la recherche en sciences humaines, surtout la critique littéraire, les études textuelles et les études culturelles. Son essai le plus important, qui lui a valu une grande réputation,

-
1. S'agissant toujours de linguistique, le mot parole est traduit par "kalam", "lafdh", "hadath kalami", le mot grammaire par "nah", "kwa'aid"... Pour d'autres exemples cf. Thamir, 1994.
 2. Des chercheurs comme Fadil Thamir, Abdasslam Al-Masdi, Ahmed Bouhassan ont traité la question de la terminologie dans les études arabes contemporaines.
 3. Depuis quelques années, on commence à avoir des professeurs et critiques qui ont fait leurs études supérieures en France. Le plus actif est M. Al-Zahrani, professeur de littérature comparée à l'université Roi Saoud, à Riyad. Il a préparé sa thèse en France et, depuis, essaye de propager les idées de Bakhtine, Todorov, Kristeva, etc. en Arabie Saoudite.

est *Le Pêché et le Repentir. Du structuralisme à l'anatomie (Deconstruction): lecture critique d'un modèle humain contemporain. Introduction théorique et étude appliquée* (Al-Ghazami, 1985). Ce livre a été ré-édité plusieurs fois, dont la dernière en 2007.

Cette édition est le point de départ de notre travail, car nous pensons qu'Al-Ghazami, dans ce livre et dans d'autres, a mal interprété ce que nous pourrions appeler la langue de l'Autre, *i.e.* les termes théoriques créés par les non Arabes. Pour mener à bien ce travail, nous devons d'abord présenter Abdullah Al-Ghazami.

L'auteur

Il est professeur de critique et de théorie au département de langue arabe à l'université Roi Saoud à Riyad (Arabie Saoudite). Il a fait sa thèse de doctorat en 1978 à l'université d'Exeter en Angleterre, et a enseigné à l'université Roi Abdulaziz de 1978 à 1988. Il a écrit plusieurs ouvrages, dont le plus important, comme nous l'avons déjà souligné, est *Le Pêché et le Repentir*. Ce livre est parmi les premiers à introduire le déconstructivisme dans le domaine de la critique littéraire en Arabie Saoudite et dans le monde arabe. Sa publication, ainsi que les interventions de son auteur au Club culturel de la ville de D'jeddah, où il demandait d'opter pour une tendance moderne dans les études et la vie, ont engendré beaucoup de critiques. En Arabie saoudite, il a été accusé d'introduire une pensée qui s'oppose à la religion musulmane, et de nombreux débats et conflits concernant ce sujet ont dominé la scène culturelle saoudienne pendant les années quatre-vingt¹.

L'auteur n'a pas cessé d'écrire des essais dans la même perspective² et a obtenu plusieurs prix pour ses recherches, comme le Prix du Bureau de l'éducation arabe des Pays du Golfe en 1985 et le Prix d'Al'ouïsse pour les études critiques en 1999. Il a été aussi l'objet de plusieurs études comme l'ouvrage *Abdullah Al-Ghazami: la pratique critique et intellectuelle*, publié à Bahreïn en 2003.

Dans ses recherches, Al-Ghazami s'est servi de théories et méthodologies venant de l'espace géographique occidental. Comment a-t-il alors introduit les termes de ces théories et pensées dans son discours? Pour répondre à cette question, nous avons choisi trois termes très importants dans sa pratique intellectuelle, à savoir: *postmodernité*, *déconstruction* et *trace*. Ces trois termes, liés, ont été utilisés dans la majorité des livres et études de Al-Ghazami.

-
1. Plusieurs livres et articles ont été écrits pour critiquer la position d'Al-Ghazami, dont *La Modernité mesurée par l'Islam* d'Aoud Al-Quarni (Le Caire: Éditions de Hajer, 1988). Mais, la critique la plus forte vient de la thèse de doctorat de Saïd Al-Ghamdi: *La déviation dogmatique dans la littérature et la pensée moderne*, publiée chez Dar Alandalous, Jeddah, 2003.
 2. Les plus importants sont *Anatomie du texte: approches d'anatomie pour des textes poétiques contemporains* (1987), *La Position de la modernité* (1987), *L'Écriture contre l'écriture* (1991), *La Culture des questions* (1992), *Voyage vers la république de la théorie* (1994), *La Femme et la Langue* (1996), *Culture de l'illusion: approches de la femme, de la langue et du corps* (1998), *La critique culturelle* (2001), et le livre qui a fait couler beaucoup d'encre: *Histoire de la modernité en Arabie Saoudite* (2004), où il évoque les difficultés que la tendance moderne a rencontrées durant les années quatre-vingt: il se permet d'y critiquer tout le monde, même ses amis qui, selon lui, n'ont pas fait des efforts suffisants pour soutenir cette tendance intellectuelle en Arabie Saoudite.

Postmodernité et Modernité

Le premier terme à étudier est celui de “postmodernité”. Notre méthodologie consistant à présenter le terme tel qu’il se présente dans certains écrits originaires avant de voir comment notre chercheur l’a introduit dans ses écrits en arabe, il nous semble que la meilleure façon de le comprendre est de l’opposer au terme “modernité”. Cette dernière est caractérisée par :

- l’universalisme rationaliste,
- la foi dans la science et la technique,
- la domination-exploitation de la nature par et pour l’humanité,
- la foi dans la prise en charge de l’humanité par elle-même (humanisme progressiste),
- le mépris du passé ou son intégration comme étapes historiques préalables préparant ou annonçant la modernité (les “grands récits”),
- l’utopisme. (Hottois 1997, p. 445)

Mais l’échec de la modernité à réaliser ses promesses, les deux guerres mondiales, le totalitarisme, le nazisme, les massacres des civils dans le monde entier, etc. ont conduit certains penseurs à revendiquer un désintérêt à l’égard des grands mouvements théoriques et idéologiques utopistes... et ce, pour une vue plus réaliste et une conception qui présente les choses telles qu’elles sont : « en simplifiant à l’extrême, on tient pour “postmoderne” l’incrédulité à l’égard des métarécits » (Lyotard 1979, p. 7). Cette nouvelle tendance, qui prend le nom de postmodernité, est caractérisée par :

- l’hyperculturalisme,
- le refus des différences hiérarchisantes,
- l’abandon des “grands récits” de légitimation de la civilisation occidentale,
- le fait d’être analogique, plurivoque, souple, mobile, “faible”,
- la prise de distance par rapport à toute revendication de la Raison, de l’Absolu, de la Vérité, etc.,
- le refus de l’utopie d’un dépassement de la condition naturelle et culturelle de l’homme, qu’il s’agit seulement de gérer le mieux possible (Hottois 1997, p. 445-446).

Ihab Hassan a qualifié la postmodernité par le refus des théories universelles et l’intérêt qu’elle porte aux marges : pour elle, le monde est marqué par l’infini et l’indécidable (Hassan 1986, p. 505). Parmi les œuvres qui sont liées à cette tendance, il y a celles de Jean-François Lyotard, de Richard Rorty, mais aussi de Jacques Derrida (Hottois 1997, p. 404).

Postmodernité et Modernité chez Al-Ghazami

Dans son *Histoire de la modernité en Arabie Saoudite*, Al-Ghazami conclut par ces lignes :

« Nous ne sommes pas devant la fin de la modernité, mais plutôt devant l’époque post-moderne où existent le pluralisme, le voisinage, la découverte, la clarté... voilà les indications de la postmodernité. » (2004, p.288).

Il parle ainsi de la postmodernité comme d’une tendance positive qui va régler les problèmes culturels et sociaux en Arabie Saoudite. Mais si la postmodernité est une pensée contraire à la modernité, peut-on lier les deux en

disant simplement que nous ne sommes pas devant la fin de la première mais devant l'avènement de la seconde? Les caractéristiques des deux tendances étant contradictoires et difficiles à concilier, Al-Ghazami aurait pu dire que la modernité n'a pas fini mais qu'elle est à améliorer, suivant en cela Habermas par exemple¹. Mais il a préféré mélanger ces caractéristiques de façon gênante: pluralisme (postmodernité), voisinage, découverte et clarté (modernité). Se rend-il compte, d'autre part, que ce qu'il a soutenu pendant des années est tout à fait contraire à ce qu'il écrit dans la dernière page de ce livre? En effet, ses propos ne sont pas loin d'affirmer que la postmodernité va apporter la "Vérité"... ce qui conduit de nouveau à un métarécit.

Nous devons donc aller plus loin et voir comment Al-Ghazami conçoit la "modernité". Nous pensons que la conception qu'il en a pose problème, car il opte, dans ses livres et interventions dans des colloques et entretiens, pour des positions contradictoires.

Dans une interview qui a été diffusée le 4 juin 2005 par la chaîne Al'Arabiaha², il affirme que la modernité n'a pas de définition et que chacun peut en avoir une personnelle. Pour lui, elle est «le renouvellement conscient», ce qui, dit-il, n'a rien à voir avec l'achat de nouvelles voitures ou la construction de bâtiments... sans stratégie. Puis il précise qu'il faut distinguer entre ce qui est profond et ce qui est marginal, entre les identités profondes (comme la religion, la langue, l'origine, etc.) et les identités superficielles (les vêtements, le repas, la façon de manger...). En même temps, il affirme que la modernité telle qu'il la définit ne s'oppose pas à la religion musulmane et il adresse des critiques sévères à ceux qui prétendent le contraire³. La religion, en tant qu'identité profonde, n'est en effet pas parmi les sujets à mettre en cause: ce qui est sujet à moderniser (à renouveler consciemment, selon ses propres termes) est tout ce qui touche les identités superficielles. Nous sommes là devant une contradiction flagrante: d'abord, il dit que la modernité n'est pas dans la construction des bâtiments sans stratégie, les achats des voitures, etc. (donc dans les identités superficielles), puis il affirme que les identités profondes ne sont pas à moderniser. C'est passablement ambigu, puisque tout changement avec stratégie ne se fait qu'à partir d'un changement interne qui touche les aspects socioculturels les plus profonds, comme la religion, la langue, l'organisation sociale...

Lisons ce qu'Alain Touraine (1992) écrit à propos des courants modernes:

«L'idée de modernité remplace au centre de la société Dieu par la science, laissant au mieux les croyances religieuses à l'intérieur de la vie privée.» (p. 24).

«La conception occidentale la plus forte de la modernité, celle qui a eu les effets les plus profonds, a surtout affirmé que la rationalisation imposait la destruction des liens sociaux, des sentiments, des coutumes et des croyances appelés traditionnels» (p. 25).

«Ni la société, ni l'histoire, ni la vie individuelle, disent les modernistes, ne sont soumises à la volonté d'un être suprême [...]. L'individu n'est soumis qu'à des lois naturelles» (p. 26).

1. Ce que font Steven Best et Douglas Kellner (1991), cités dans Ibrahim (2000, p.55). Cette conception est adoptée, dans le monde arabe, par des auteurs comme Samir Amine (1995), Al-habib Al-Janhani (2000): voir Abu Isb'a *et al.*, *La Modernité et la postmodernité*, Aman, Université de Philadelphie, 2000.

2. Interview consultable sur <www.alarabiya.net/Articles/2005/06/04/13630.htm>.

3. Pour une vue d'ensemble sur ses avis concernant les adversaires, voir Al-Ghazami, 2004.

Renan déjà exprimait en termes voisins l'ambition de la modernité en disant: «L'œuvre moderne ne sera accomplie que quand la croyance au surnaturel, sous quelque forme que ce soit, sera détruite» (cité par Domenach 1995, p.18).

Il s'agit donc d'un changement profond qui touche les structures internes et les formes d'organisation sociale et politique d'une société donnée. Tout changement qui ne fait pas de la raison le seul moteur est un changement superficiel, et il est donc difficile de prétendre que la modernité ne demande pas de faire une *tabula rasa* des croyances dans la société.

Cette conception s'oppose tout à fait à la doctrine musulmane, qui exige une existence totale de la religion dans la vie collective et une obligation de référence au pouvoir suprême d'Allah.

Est-ce que Al-Ghazami est conscient de sa définition de la modernité quand il dit que la religion n'est pas à mettre en cause? Dans sa présentation de *Le Péché et le Repentir*, il affirme que ce livre constitue «la recherche du changement dans la raison et dans la méthode, le projet de la remise en question, la critique du discours et du logocentrisme. C'est la déconstruction de la culture toute entière» (2004, p.212). Comment mieux afficher que son projet porte sur les identités profondes et non pas les identités superficielles? De quel changement moderne parle-t-il, s'il ne touche pas la religion dans une société qui en fait sa première référence?

Déconstruction

Ce terme est parmi ceux qui dominent la scène mondiale dans beaucoup de disciplines en sciences humaines. Le représentant le plus connu des déconstructionnistes est sans doute le philosophe français Jacques Derrida, qui était d'ailleurs hostile à toute définition du terme:

«Toute phrase du type *la déconstruction est x* ou *la déconstruction n'est pas x* manque a priori de pertinence, disons qu'elle est au moins fausse» (Derrida 1987, p.389).

Il est vrai que lui-même a pourtant écrit: «si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase: plus d'une langue.» (Derrida 1988b, p.38). Mais ce "mot d'ordre" est ambigu, disons pluriel, comme en témoigne l'expression "plus de". En fait, l'hésitation de Derrida à définir ce terme tient à ce que toute définition arrête l'activité du sens, ce qui va à l'encontre même de la déconstruction. Cette dernière est une opération qui ne cherche pas à comprendre, et tous les termes majeurs de la pensée de Derrida (trace, différer et différance, dissémination, itérabilité, supplément...) ont cette dimension déconstructive.

Loin de ces tentatives définitionnelles, le terme désignera donc simplement «l'ensemble des techniques et stratégies utilisées par Derrida pour déstabiliser, fissurer, déplacer les textes explicitement ou invisiblement idéalistes» (Hottois 1997, p. 434). Il s'agit donc d'une pratique complexe qui consiste à «renverser et à déplacer un ordre conceptuel aussi bien que l'ordre non conceptuel auquel il s'articule» (Derrida 1972, p.393).

Or, si la pratique de la déconstruction est compliquée, la traduction du terme l'est aussi...

Dans le monde arabe, cette traduction n'est pas univoque. On trouve plusieurs mots, mais les plus connus sont: "attafkikia", "attaquidhia" et "attachrihia". Chacun de ces termes porte des traits sémantiques différents. Le plus utilisé est "attafkikia", qui signifie: démonter et monter ensuite. Le terme "attaquidhia" signifie: démonter sans monter. Le dernier terme, "attachrihia" (= anatomie), peut signifier démonter et monter pour comprendre. Lequel adopter pour être fidèle au sens originaire? Y a-t-il de la construction dans la déconstruction?

Déconstruction chez Al-Ghazami

Dans *Le Péché et le Repentir*, Al-Ghazami traduit "déconstruction" par "attachrihia" (= anatomie). Conscient que sa traduction peut poser problème, il fait figurer entre parenthèses, dans le sous-titre de son essai, le terme anglais "Deconstruction". Il sait que le terme peut être traduit par d'autres mots comme "attafkikia" ou "anaqdhia"¹, mais il préfère opter pour le premier: «les termes "attafkikia" et "anaqdhia" ont des traits sémantiques négatifs qui peuvent nuire à l'idée», alors que l'Anatomie est pour lui le fait de «attafkikia = démonter le texte pour le reconstruire» (Al-Ghazami 1985, p. 50, note 78).

Il justifie donc son choix par un jugement de valeur (le terme porte des traits sémantiques négatifs qui peuvent nuire à l'idée) sans développer ce point – ce qui appelle plusieurs remarques. La première est que le jugement de valeur sur "attafkikia" et "anaqdhia" signifie qu'il veut introduire dans la culture arabe un concept «innocent qui ne porte que du bien à la littérature et à ses chercheurs» (Al-Baz'ai 2004, p. 226). Cette même idée de terme innocent se trouvait déjà dans sa conception de la modernité évoquée précédemment.

La deuxième remarque porte sur le terme "attachrihia" lui-même. Il est fort possible qu'il ait été confondu avec ce que Northrop Frye appelle "anatomie" dans son ouvrage *The Anatomy of Criticism: Four Essays* (1957). Ce qui peut soutenir cette opinion, c'est que "(Deconstruction)" n'apparaît plus dans le sous-titre de la dernière édition de *Le Péché et le Repentir*.

La troisième remarque est relative à la présentation de ce concept comme une déconstruction pour la reconstruction. Il se réfère pour cela à la reconstruction opérée par Barthes dans *S/Z*. Or il est un peu étonnant que, au moment où Al-Ghazami veut introduire Derrida dans les études littéraires arabes en appliquant sa pratique, il se distancie aussitôt de lui pour appliquer la vision d'un autre auteur:

«Je préfère la méthodologie de Barthes, car elle (la méthodologie) ne s'occupe pas de la logique du texte (une chose qui n'intéresse pas le chercheur littéraire), et parce qu'elle ne veut pas déconstruire le texte mais le construire» (Al-Ghazami 1985, p. 80)².

Selon Al-Ghazami, il y a donc une différence essentielle entre la méthodologie de Barthes et celle de Derrida. Mais dans le même essai nous lisons:

«Attachrihia (l'anatomie - la déconstruction) se base sur les rhétoriques du texte pour arriver à ses logiques et à la déconstruction de celles-ci. Ainsi, le lecteur détruit le

1. Terme proche de "attaquidhia", mais rarement utilisé.

2. Il est frappant qu'al-Ghazami déclare que la logique du texte est «une chose qui n'intéresse pas le chercheur littéraire»: lui-même, chercheur et critique littéraire, a fondé et présidé dans les années quatre vingt, avec quelques critiques et auteurs, un groupe de recherche qui s'appelait "La logique du texte" ... Il est vrai que, dans son *Histoire de la modernité en Arabie Saoudite*, il précise que ce nom a été choisi après une longue discussion et qu'il était, lui, favorable à une autre dénomination: "La Logique" tout court (cf. chapitre 15, p. 269-278).

logocentrisme dans le texte, comme le veut Derrida. Mais la fin ultime n'est pas la destruction. Elle est la construction, même si cela s'avère étrange comme le dit De Man » (Al-Ghazami 1985, p.58).

Si l'objectif final de Derrida est la construction, quelle différence y a-t-il alors entre lui et Barthes, au moins pour ce qui concerne le but de leurs démarches? Pourquoi Al-Ghazami justifie-t-il son choix par le fait que seul Barthes cherche à reconstruire?¹ De plus, le fait de reconstruire ne signifie-t-il pas arrêter le mouvement de sens et fonder une vérité, un nouveau logocentrisme? Al-Ghazami aurait plutôt dû se référer à Jean-Pierre Richard, qui a tenté de reconstruire la cohérence thématique de l'œuvre de Mallarmé (Richard 1961), et non pas à Barthes, qui se réclamait de Nietzsche (1970, p.10-11) et utilisait des termes derridiens comme la trace, l'itérabilité, etc.²

En outre, on peut se demander si Barthes avait, dans *S/Z*, une intention de reconstruction. Lisons ces lignes :

« Lire n'est pas un geste parasite, le complément réactif d'une écriture que nous parons de tous les prestiges de la création et de l'antériorité. C'est un travail (c'est pourquoi il vaudrait mieux parler d'un acte lexéologique-lexéographique même, puisque j'écris ma lecture), et la méthode de ce travail est topologique : je ne suis pas caché dans le texte, j'y suis seulement irrepérable : ma tâche est de mouvoir, de translater des systèmes dont le prospect ne s'arrête ni au texte ni à "moi" : opératoirement, les sens que je trouve sont avérés, non par "moi" ou d'autres, mais par leur marque systématique : il n'y a pas d'autre preuve d'une lecture que la qualité et l'endurance de sa systématique ; autrement dit : que son fonctionnement. Lire, en effet, est un travail de langage. Lire, c'est trouver des sens, et trouver des sens, c'est les nommer ; mais ces sens nommés sont emportés vers d'autres noms ; les noms s'appellent, se rassemblent et leur groupement veut de nouveau se faire nommer : je nomme, je dénomme, je renomme : ainsi passe le texte : c'est une nomination en devenir, une approximation inlassable, un travail métonymique. – En regard du texte pluriel, l'oubli d'un sens ne peut donc être reçu comme une faute. Oublier par rapport à quoi ? Quelle est la somme du texte ? Des sens peuvent bien être oubliés, mais seulement si l'on a choisi de porter sur le texte un regard singulier. La lecture cependant ne consiste pas à arrêter la chaîne des systèmes, à fonder une vérité, une légalité du texte et par conséquent à provoquer les "fautes" de son lecteur ; elle consiste à embrayer ces systèmes, non selon leur quantité finie, mais selon leur pluralité (qui est un être, non un décompte) : je passe, je traverse, j'articule, je déclenche, je ne compte pas. L'oubli des sens n'est pas matière à excuses, défaut malheureux de performance ; c'est une valeur affirmative, une façon d'affirmer l'irresponsabilité du texte, le pluralisme des systèmes (si j'en fermais la liste, je constituerais fatalement un sens singulier, théologique) : c'est précisément parce que j'oublie que je lis ». (Barthes 1970, p. 15-16)

Cette longue citation est reproduite (traduite) dans le livre d'Al-Ghazami (p.140-141), qui y recourt pour « guider le lecteur dans la voie à travers laquelle Barthes [l'a] m'a emmené à cette idée (je lis parce que j'ai oublié) » (p. 141-142). Nous n'entrerons pas ici dans les problèmes que pose cette traduction : ils méritent, à notre avis, une étude détaillée pour marquer le danger de la mauvaise traduction, surtout quand elle est une traduction de la traduction³. Revenons seulement sur la dernière phrase de Barthes : « c'est

1. Dans *La Réception de l'autre* (2004), Saad Al-Baz'ai affirme qu'Al-Ghazami n'a pas compris la déconstruction.
2. En fait, Al-Ghazami est peut-être plus proche de la pratique herméneutique, car il veut comprendre les textes et non pas les déconstruire. C'est ce qu'il dit à propos de la trace : « La chose la plus importante chez Derrida est (la trace). C'est un concept qui fait entrer dans le monde de la littérature une règle de la compréhension critique... » (1985, p. 53).
3. Al-Ghazami a traduit en arabe à partir de l'anglais, et non pas du français, c'est-à-dire qu'il a traduit la traduction.

précisément parce que j'oublie que je lis», qui a été traduite par Al-Ghazami : «exactement je dis : je lis parce que j'ai oublié». La première remarque que suscite cette traduction porte sur le changement du temps du verbe “oublier”. Mettre l'acte d'oublier au passé composé signifie le mettre dans un état antérieur à l'acte de la lecture, alors que Barthes a mis les deux verbes “oublier” et “lire” au présent. Ce changement peut entraîner des interprétations différentes : est-ce que l'oubli est la raison de la lecture (comme le dit la traduction d'Al-Ghazami), ou bien : durant la lecture j'oublie que je lis (comme peut le signifier la phrase de Barthes) ?

En outre, si nous regardons de plus près le texte de Barthes, on peut se demander s'il milite pour une reconstruction ou pour une déconstruction permanente ? Nous pensons que cette citation, comme le livre *S/Z* tout entier, favorise plutôt une lecture infinie qui n'offre aucun sens final (vérité, construction de sens...). Lisons ce qu'il écrit sous le titre «Le texte brisé» :

«Relever systématiquement pour chaque lexie ces signifiés ne vise pas à établir la vérité du texte (sa structure profonde, stratégique) mais son pluriel (fût-il parcimonieux); les unités de sens (les connotations), égrenées séparément pour chaque lexie, ne seront donc pas regroupées, pourvues d'un méta-sens, qui serait la construction finale qu'on leur donnerait (on resserrera seulement, en annexe, certaines séquences dont le fil du texte tuteur aurait pu faire perdre la suite). [...] Le commentaire, fondé sur l'affirmation du pluriel, ne peut donc travailler dans le “respect” du texte : le texte tuteur sera sans cesse brisé, interrompu sans aucun égard pour ses divisions naturelles» (Barthes 1970, p. 19).

Et sous le titre «Combien de lectures ? » :

«Il faut que la lecture soit elle aussi plurielle, c'est-à-dire sans ordre d'entrée : la version “première” d'une lecture doit pouvoir être sa version dernière, comme si le texte était reconstitué pour finir dans un artifice de continuité, le signifiant étant alors pourvu d'une figure supplémentaire : *le glissement*. » (p. 20).

Sous le titre «Les cinq codes», il évoque plusieurs fois qu'il ne s'agit pas de reconstituer ou de structurer :

«Pour les sèmes, on les relèvera sans plus – c'est-à-dire sans essayer ni de les tenir attachés à un personnage (à un lieu ou à un objet), ni de les organiser entre eux pour qu'ils forment un même champ thématique; on leur laissera leur stabilité, leur dispersion, ce qui fait d'eux les particules d'une poussière, d'un miroitement du sens. On se gardera encore plus de structurer le champ symbolique [...]; la tâche principale reste donc toujours de montrer qu'on accède à ce champ par plusieurs entrées égales» (p.23).

Et, concernant enfin les codes culturels, il écrit :

«Les codes culturels sont les citations d'une science ou d'une sagesse; en relevant ces codes, on se bornera à indiquer le type de savoir [...] qui est cité, *sans jamais aller jusqu'à construire – ou reconstruire – la culture qu'ils articulent*. » (p. 24).

Nous pouvons cesser de reproduire des citations de *S/Z*, car ce qui a été relevé signifie suffisamment que le théoricien français était contre toute idée de construction d'un sens final, de vérité, ou d'une compréhension totale de l'œuvre littéraire. Barthes avait le projet de montrer que «dans un énoncé littéraire plusieurs codes, plusieurs voix sont là, sans précellence» (Barthes 1985, p.359). Et si :

«la littérature, selon cette hypothèse, ne se distingue plus, a priori, des codes qui la traversent, la critique du texte n'a plus pour objet des œuvres, définies par leur “littérarité”, entité introuvable, mais la seule écriture – ou texte – conçus comme fragmentation et productivité infinies du sens. » (Roger 1997, p.105).

Trace

Avant de traiter ce terme dans la théorie de la “déconstruction”, précisons son sens dans l’usage ordinaire. *Le Petit Robert* indique :

1. Empreinte ou suite d’empreintes, de marques que laisse le passage d’un être ou d’un objet.
2. Marque laissée par une action quelconque.
3. Très petite quantité perceptible.

Il s’agit de ce “quelque chose” qui reste et qui peut aider à reconnaître dans le présent, ce qui s’est effectué au passé. Quand nous traduisons le mot “trace” en arabe, il peut avoir deux sens proches. Le premier est “al-athar” qui signifie : une marque laissée par une action quelconque ; empreinte ou suite d’empreintes, de marques que laisse, en très petite quantité perceptible, le passage d’un être ou d’un objet. Le deuxième signifie : effet provoqué dans l’âme à cause de quelque chose.

Passons maintenant au terme “trace” derridien. Pour préciser sa fameuse notion de “différance”, Derrida écrit :

« La différance, c’est ce qui fait que le mouvement de la signification n’est possible que si chaque élément dit présent [...] se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l’élément futur [...]. » (Derrida 1968, p. 51)

La “trace” est donc cette marque de l’élément, passé ou futur, qui ne permet pas l’identification d’un signe verbal. Elle est liée à d’autres termes comme “itérabilité”, “dissémination”... Elle est « l’origine absolue du sens en général. [...] La trace est la différance qui ouvre l’apparaître et la signification. » (Derrida 1967a, p. 95)

Trace chez AL-GHAZAMI

Notre auteur présente le terme “trace” dans plusieurs passages de son livre comme suit (les passages en italique sont soulignés par nous) :

- « La chose la plus importante chez Derrida est (la trace). C’est un concept qui fait entrer dans le monde de la littérature une règle *de la compréhension critique*, égale aux règles du phonème et de l’arbitraire du signe. Il donne même à ces règles une valeur principale en les rendant profitables artistiquement. Et (la trace) est la valeur esthétique que tous les textes recherchent, et que tous les lecteurs de la littérature essayent de saisir. Je pense qu’elle est (la magie de la parole) que la parole prophétique a évoquée » (p. 53).
- « La trace est *la constitution qui se produit de l’écriture* ».
- « Derrida présente (la trace) comme le remplaçant du signe saussurien, et il le conçoit comme un mystère illimitable, mais il relève du cœur du texte comme une *force qui permet la constitution de l’écriture* » (p. 54).
- « L’écriture n’est qu’un seul côté des révélations de la (trace) et n’est pas la trace elle-même. Bien sûr la trace pure n’existe pas – comme le dit Derrida. Le but de l’analyse déconstructiviste (attachrih) est de chercher la trace dans, à travers et avec l’écriture [...]. Le texte entre, avec la trace, dans un mouvement circulaire qui commence par la trace vers le texte puis revient à la trace et ainsi de suite. En effet, le texte ne s’écrit que pour la trace. [...] elle précède, donc, le texte parce qu’elle est son but, et quand le texte couvre la trace, cette dernière devient le but du lecteur et du critique; ainsi *la trace vient après et à travers et avant le texte*. » (p. 54).
- « La trace n’est pas la chose, mais ce qui empreinte l’hors de la chose. Jamais la trace et la chose ne se regroupent » (p. 286).
- « Les esthétiques du texte ne sont pas dans ce qu’il dit, mais dans son effet dans l’âme, et c’est cela (la trace). On doit se convaincre de la dimension ouverte portée par ce terme, car c’est une (trace), c’est-à-dire une activité postérieure *qui vient après, et non pas avant, le texte* » (p. 287).

– «Avec l'idée de la (trace), on trouve la théorie de l'itérabilité que Derrida utilise pour effacer les frontières entre les textes [...], (la trace) et l'itérabilité se combinent pour constituer la force cachée de texte » (p. 55).

Nous avons souligné des phrases qui montrent que le terme de "trace" pose un véritable problème à Al-Ghazami. Il est confus à son sujet, car il l'a traduit en arabe sans en préciser la signification, ce qui l'a mis sur de fausses pistes. Il est, en effet, conduit vers deux voies : soit la contradiction et la confusion, comme dans les lignes que nous avons soulignées («la trace vient après et à travers et avant le texte» / «une activité postérieure qui vient après, et non pas avant, le texte» – «La trace est la constitution qui se produit de l'écriture» / «une force qui permet la constitution de l'écriture»), soit la non compréhension totale, comme dans : «les esthétiques du texte ne sont pas dans ce qu'il dit mais dans son effet dans l'âme, et c'est cela (la trace) », qui laisse penser que la trace est *l'impression née de la lecture*.

À un moment donné, Al-Ghazami est proche du sens derridien, quand il parle de la relation de ce terme avec celui de *l'itérabilité*. Mais, au lieu de comprendre le premier à l'aide du second, il déforme le sens des deux :

«Comme celui de la "différance" et quelques autres, (le concept d'itérabilité) est un concept sans concept ou une autre sorte de concept, hétérogène au concept philosophique de concept, un "concept" qui marque à la fois la possibilité et la limite de toute idéalisation et donc de toute conceptualisation, etc. » (Derrida 1988a, p. 213)

Il s'agit de la répétition d'un signe et de son identité sémantique. Derrida soutient que le signe renvoie perpétuellement à d'autres significations : le sens est toujours différé, ce qui fait que le signe apparaît plusieurs fois dans plusieurs contextes différents. Cette répétition ne peut pas se produire sans causer des effets de glissement du sens qui détruisent l'identité du signe, et c'est là que Derrida parle de "*l'itérabilité*". Dans cette répétition, il y a toujours quelque chose qui reste du passé et en même temps, elle introduit une ouverture pour recevoir quelque chose du futur. Nous avons déjà signalé que la marque de ce "quelque chose" qui vient du passé ou du futur est *la trace*. Loin, donc, de l'impression dont parle Al-Ghazami dans ses écrits.

Conclusion

Parler de la modernité, de la postmodernité, de la déconstruction... n'est pas simple, ce qui fait de la recherche un travail difficile, *a fortiori* quand on est dans une opération de traduction. Comment peut-on lire les écrits de Derrida, Barthes, Deleuze... en langue étrangère, sans exprimer les difficultés stylistiques ?

À propos du style de Derrida, qui est l'auteur le plus évoqué dans ce travail, on peut se demander si Foucault n'avait pas raison de le qualifier par «l'obscurantisme terroriste»? (cité par Derrida 1988a, p. 257). L'écriture derridienne et sa façon de former des termes sont, en effet, extrêmement difficiles. Nous pensons à ces termes indéfinissables qui se déconstruisent eux-mêmes, comme il le rappelle dans sa «Lettre à un ami japonais»¹. Nous pensons aussi à son hostilité envers toute traduction du terme "déconstruction" ou à toute limitation de type : c'est une méthode, ou une analyse... Ses discussions avec Searle, Gadamer, Foucault, Habermas... ont bien montré que la mauvaise

1. Publiée la première fois, en français, dans *Le Promeneur*, XLII, mi-octobre 1985.

compréhension régnait, et il ne se privait pas de le dire clairement, comme dans ces mots adressés à Searle :

« Cette définition du déconstructionnisme est fausse [...] elle suppose une mauvaise lecture » (Derrida 1988a, p. 270).

Cela signifie qu'il n'y a pas une seule interprétation. Mais cela n'autorise pas l'utilisation des termes importants d'une pensée et leur transfert dans des cultures et sociétés différentes sans prendre en considération les conséquences de ce déplacement.

Notre préoccupation initiale était de souligner, en montrant l'utilisation qu'un grand intellectuel saoudien fait de ces termes, que la mésinterprétation est possible et que l'édition et la réédition des livres sans révision permanente peut générer des conséquences graves pour le développement intellectuel d'une société donnée.

Dans la société saoudienne, le premier à subir les effets de ces mésinterprétations est Al-Ghazami lui-même. Dans son application du terme "trace" au poème de Mahmoud Darwich « Passagers dans une parole passagère », il affirme :

« La répétition des impératifs dans ce poème est dominante, ce qui permet de construire une trace et une affectivité. En fait, pour lire ce poème, il faut porter attention aux traces [effets pour lui, N.D.A.] qu'il a causées chez les Israéliens. Ces derniers ont attaqué fortement le poète et certains écrivains ont écrit des articles contre lui.

[...] Je dis cela parce qu'il nous donne une idée sur la trace de ce texte. Et c'est une (trace) affective [...]. C'est cela qui nous conduit à dire que la valeur du texte n'existe pas dans son contenu mais dans sa trace [trace ici signifie effet pour l'auteur saoudien, N.D.A.] » (1992, p. 70-73).

Le problème ne concerne pas seulement Al-Ghazami, mais d'autres chercheurs, comme on peut le voir dans cette traduction d'un livre sur la déconstruction¹ où le traducteur, professeur de linguistique, se réfère à Al-Ghazami pour expliquer la déconstruction aux lecteurs arabes, et utilise les mêmes mots que lui pour présenter la "trace" (p.56-57).

Signalons enfin pour conclure que nous ne sommes pas les seuls à avoir remarqué les contradictions et les renversements de position d'Al-Ghazami sans qu'il veille à réviser ses postulats. Auparavant, le critique marocain Saïd Alouche a dit à son propos :

« Il arabise et islamise la terminologie sans justifier son déplacement d'un domaine à un autre ». (2000, p. 148).

BIBLIOGRAPHIE

AL-'AZAOUI, Fadhil. « Suwarun karikaatuuriyatun mina l-hadaathati l-gharbiya » (« Images caricaturales de la modernité occidentale »). Dans *Majalatum Naaqid (Magazine du Critique)*. N° 51. Londres.

AL-BAZ'AI, Saad. 2004. *Talaqii l-akhar, al-gharb fin naqd al-arabi al-hadiith (La réception de l'autre. L'Occident dans la critique arabe moderne)*. Beyrouth: Centre culturel arabe.

AL-BAZ'AI Saad et AL-ROUILI M. 2002. *Daliil unaqid il-adabi (Le Guide du critique littéraire)*. 3e édition. Beyrouth: Centre culturel arabe.

1. Il s'agit de l'ouvrage de Christopher Charles Norris *Deconstruction: theory and practice*, traduit en arabe par Sabri Mohammed Hassan, Ryadh, Daralmarikh, 1989.

- AL-GHAZAMI, Abdullah. 1985. *Alkhatii'atu wa takfīr. Mina lbiniyawiyati ila ttachriihia qiraa'atun naqdiyatu linamuuzajin insaniyin mu'aasir. Madakhalun nazariyun wa diraa'atun tatbiiqiyia (Le Pêché et le Repentir. Du structuralisme à l'anatomie (Deconstruction) : lecture critique d'un modèle humain contemporain. Introduction théorique et étude appliquée)*. D'Jeddah: Le club littéraire de D'Jeddah.
- 1992. *Thaqaafatu l-as'ilah (La Culture des questions)*. D'Jeddah: Le club littéraire de D'Jeddah.
- 2004. *Tariikhu l-hadaathati fi l-mamlkati l-'arabiyati sa'udiyah (Histoire de la modernité en Arabie Saoudite)*. Beyrouth: Centre culturel arabe.
- AL-JANHANI, Al-Habib. 2000. «Naqdu khitaab l-hadaathati fil 'aalami l-'arabii» («Critique du discours de la modernité dans le monde arabe»). Dans ABU ISB'A Saleh et al. *La Modernité et la Postmodernité*. Aman: Université de Philadelphie. P. 86-111.
- 'ALOUCHE, Saïd. 2000. *Nazariyatu l'amaa wa 'alamiatu l-adab, tachaziyaatu l-ibdaa'i wa tachwiichin naqd. (La théorie de l'aveuglement et l'universalisation de la littérature (dissémination de la créativité et confusion de la critique)*. Rabat: Fidprint.
- BARTHES, Roland. [1970]. *S/Z*. Paris: Seuil, 1976. (Coll. Points).
- 1985. *L'Aventure sémiologique*. Précédé d'une Note de l'éditeur (F. Wahl). Paris: Seuil. (Coll. Points Essais).
- DERRIDA, Jacques. 1967a. *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- 1967b. *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil.
- 1968. «La différance». Dans *Théorie d'ensemble*. Paris: Seuil. (Coll. Tel quel). Pages 41-66.
- 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- 1987. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- 1988a. *Limited Inc.*. Paris: Galilée.
- 1988b. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- DOMENACH, Jean-Marie. 1995. *Approches de la modernité*. Paris: Ellipses.
- FRYE, Northrop. 1957. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton Univ. Press.
- HASSAN, Ihab. 1986. «Pluralism in Postmodern Perspective». Dans *Critical Inquiry*. Spring 1986, vol. 12, n° 3. University of Chicago Press. Pages 503-517.
- HOTTOIS, Gilbert. [1997]. *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. 2e édition. Paris-Bruxelles: De Boeck Université, 1998. (Coll. Le point philosophique).
- IBRAHIM, Assid. 2000. «Mab'di l-hadaatha: nazratun fi tariikh l-mustalah» («La postmodernité : une vue sur l'histoire de la conception»). Dans ABU ISBA Saleh et al. *La Modernité et la Postmodernité*. Aman: Université de Philadelphie. P.53-69.
- LYOTARD, Jean-François. 1979. *La Condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- REY-DEBOVE Josette et REY Alain (dir.). 1993. *Le Nouveau petit Robert. Dictionnaire de la langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert.
- RICHARD, Jean-Pierre. 1961. *L'Univers imaginaire de Mallarmé*. Paris: Seuil.
- ROGER, Jérôme. 1997. *La Critique littéraire*. Paris: Dunod.
- THAMIR, Fadil. 1994. *Allugatu thaania? Ichkaaliyatu l-manhaji wa al-mustalahi fin naqdi l-'arabiy il-hadiith (La Deuxième langue? Problématique de la méthodologie et de la terminologie dans le discours critique arabe moderne)*. Beyrouth: Centre culturel arabe.
- TOURAINÉ, Alain. 1992. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.

Résolang

Revue publiée par les Revues de l'Université d'Oran

Numéros parus

N° 1 – 1er semestre 2008

N° 2 – 2e semestre 2008

N° 3 – 1er semestre 2009

N° 4 – 2e semestre 2009

N° 5 – 1er semestre 2011

À paraître

N° 6/7 – 2e semestre 2011

N° 8 – 1er semestre 2012

Sommaires et appels à contributions disponibles sur :
<http://sites.univ-lyon2.fr/resolang/index.php>

Achévé d'imprimé en juin 1011
sur les presses de l'imprimerie Manguin
18, place du 1er novembre, 09000 Blida

ISSN 1112-8550

IMPRIMÉ EN ALGÉRIE (*printed in Algeria*)

LES CONTEXTES

Mohammed Saleh AL-GHAMDI

Le discours occidental dans le discours des intellectuels Saoudiens : le cas d'Abdullah Al-Ghazami

Rajjaa AL-TAMIMI SUBHI

Le dialogue interculturel à travers le contexte architectural : Michel Butor

Samia BEDDEK

Les co(n)textes des slogans publicitaires
Cas d'étude : le journal *El Watan*

Nedjma BENACHOUR

Voyage et bénéfice littéraire :
L'exemple de Théophile Gautier. Constantine visitée au XIX^e siècle

Rachida BENGHABRIT

Le discours du témoignage dans *La Femme sans sépulture*

Nour-Eddine FATH

Contexte, gestualité et processus cognitifs en classe FLE

Vassiliki KELLA

Les conditions du cadre d'échange :
le cas du meeting électoral en Grèce

Konan Roger LANGUI

Senghor, contrastes et constances d'un engagement littéraire
au sein de la négritude

Belkacem MEBARKI

Ce que le jour doit à la nuit. Père et repères

Rahmouna MEHADJI

La moralité sexuelle au service d'un ordre masculin
dans les contes populaires algériens

Hadj MILIANI

Des langues et des pratiques de lecture en Algérie :
éléments pour une analyse

Nadia OUHIBI-GHASSOUL

Approche du personnage romanesque par le biais de l'onomatistique :
Timimoun de Rachid Boudjedra

Blandine VALFORT

Errances de l'herméneute face à la littérature francophone maghrébine

Abderrahmane ZEKRI

Les paramètres contextuels et extratextuels en classe de langue russe

Djamel ZENATI

Sens et forme en contexte :
le verbe « frapper » entre polysémie et polytaxie

Yamina ZINAÏ

Mode d'existence et de production de la revue *Algérie Littérature/Action*

ISSN 1112-8550