

Université Paris XIII (Paris-Nord)
U.F.R. des Lettres, des Sciences de l'Homme
et
des sociétés

**LA LITTÉRARITÉ COMME TRADUCTION:
ABDELKÉBIR KHATIBI ET LE PALIMPSESTE DES LANGUES**

Doctorat Nouveau Régime présenté par
Isabelle Larrivée
au
Centre d'Etudes Littéraires Francophones et Comparées
sous la direction de
Charles Bonn
Mars 1994

Université Paris XIII (Paris-Nord)

**LA LITTÉRARITÉ COMME TRADUCTION:
ABDELKÉBIR KHATIBI OU LE PALIMPSESTE DES LANGUES**

Doctorat Nouveau Régime présenté par

Isabelle Larrivée

sous la direction de Charles Bonn

Mars 1994

à ma mère, Réjeanne
à Saïd, mon compagnon
à l'enfant à naître

J'aimerais remercier en premier lieu mon directeur de recherche, M. Charles Bonn, pour la confiance et la complicité qu'il m'a témoignées au cours de l'élaboration de ce travail.

Mes remerciements vont aussi à ma famille qui n'a jamais cessé de me prodiguer des encouragements, de même qu'aux copines parisiennes, Elizabeth et Isabel en particulier, qui m'ont accueillie à Paris régulièrement toujours avec la même chaleur et la même amitié.

Merci à Hicham Rajraji et Marie-Claude De Villechaise, Ghizlane Laghzaoui et Jamal Nawri pour le soutien moral et technique qu'ils m'ont apporté, de même qu'au Centre culturel Espagnol et à mes collègues hispanisants Abdellatif Khalinou et Mme Ruiz.

Je ne remercierai enfin jamais assez mes collègues du Maroc qui n'ont de cesse de m'impliquer dans les manifestations intellectuelles et littéraires maghrébines et qui font en sorte de rompre la solitude du travail: Abdallah Mdaghri-Alaoui, Mustafa Bencheikh, Abdelhak Serhane et aussi, bien sûr, Abdelkébir Khatibi, de même que les collègues de la rédaction de la revue Prologues.

"L'alchimie qui consiste à convertir la passion pour un corps---un modèle physique et culturel de corps---en une forme vorace de connaissance, capable de transformer l'amant en linguiste, en investigateur, en érudit ou en poète; de le faire passer de

l'individuel au collectif et de lui ouvrir les yeux sur l'histoire, ses tragédies et ses injustices; de l'inciter à militer dans les rangs de l'anticolonialisme et à pénétrer dans la langue, la littérature et la pensée que le corps aimé appelle et représente [...] est une baraka ou une grâce qui accompagne celui qui, avec une rigueur et une sincérité à toute épreuve, demeure fidèle à ce qu'il y a de plus secret et de plus précieux en lui."

Juan Goytisolo

INTRODUCTION

Avant d'exposer le contenu de ce travail, il nous est apparu important de signaler ce qu'il ne contient pas afin que son titre ne suscite aucune attente qui resterait en suspend. Car on a beaucoup parlé de traduction. On a aussi beaucoup parlé d'Abdelkébir Khatibi. Mais on a très peu parlé d'Abdelkébir Khatibi et de la traduction et la raison de ce silence est simple: parle-t-on souvent de traduction à propos d'une oeuvre en langue originale?

Cette question n'est pourtant pas récente: on oriente de plus en plus les études sur la traduction vers une réflexion sur le langage et sur l'écriture. Il est bien sûr incontournable de prendre en compte les problèmes de l'écriture quand on traite de traduction littéraire. L'écriture est l'activité présidant à toute espèce d'entreprise traduisante en littérature. Mais considère-t-on aussi les problèmes de traduction lorsqu'il est question d'écriture, et a fortiori, lorsque l'oeuvre dont on se propose de parler est étudiée dans sa langue propre?

Il nous faut donc ici nous expliquer d'abord sur ce que nous n'entendons pas par traduction et ensuite, sur ce que nous n'étudierons pas de Khatibi.

a) Le sens de "traduction"

Selon l'acception de Roman Jakobson¹, la traduction est le passage d'une langue source vers une langue cible. Philippe Jacottet est le traducteur de Robert Musil, de Gunter Grass; Jean-Clarence Lambert et Claude Esteban sont des traducteurs d'Octavio Paz, etc. Dans le même sens, tout un volet de la théorie de la traduction traite des problèmes pratiques liés à la traduction et aux difficultés auxquelles elle se heurte selon les types de texte, selon les langues, selon les époques.

On peut poser à partir de cette traduction des axes de réflexion extrêmement intéressants à un autre niveau. Richard Jacquemond² par exemple, a entrepris récemment une étude portant sur la traduction arabe/français dont il tire des conclusions éloquentes. Il évoque le fait que l'inégalité des échanges entre la France et l'Egypte est reflétée dans la production de traductions entre les deux pays. Il remarque dans un premier temps au niveau de la traduction du français vers l'arabe, la spécificité juridique des textes choisis et la faible proportion

¹R. Jakobson, "Aspects linguistiques de la traduction" in *Essais de linguistique générale*, Seuil/Points, 1977.

²R. Jacquemond, "Traductions croisées Egypte/France: stratégies de traduction et échange culturel inégal" in *Egypte/Monde arabe*, n° 15-16, 3e et 4e trimestres 1993, p.283-295.

des textes littéraires qui sont choisis en fonction d'une adaptabilité aux valeurs égyptiennes, et non pour leurs qualités intrinsèques. Il note aussi le ralentissement significatif qu'a montré le rythme des traductions depuis vingt ans, attribuant à des facteurs conjoncturels ce recul. Mais sur le plan de la qualité, la différence se fait aussi largement sentir car on assiste à une prolifération de traductions qui sont des transpositions plutôt qu'un déchiffrement du sens de l'oeuvre à traduire.

Dans l'autre sens, c'est-à-dire dans la traduction de l'arabe vers le français, Jacquemond étudie certains aspects mettant en relief cette inégalité des rapports entre les deux cultures. Il fait état, en français, d'un courant de traductions "orientalisantes", qui est là pour accentuer une distance déjà grande par le recours à un système explicatif de notes et de précisions ethnologiques, de même qu'à l'opposé, l'existence d'une traduction "ethnocentrique" ou "francisante" dans laquelle ne sont sélectionnées que des oeuvres dont les auteurs ont reçu une grande influence des valeurs françaises ou occidentales et qui témoignent de la modernité d'une pensée s'opposant aux valeurs traditionnelles de l'Egypte. Ces traductions ne font que renforcer "à la fois l'altérité de l'autre culture (arriérée, obscurantiste, autoritaire) et l'"universalité" de nos valeurs."¹

¹R. Jacquemond, op.cit. p.291.

Jacquemond utilise donc l'aspect traductionnel pour exprimer concrètement la disproportion des relations entre Occident et Orient et en ce sens, sa démarche constitue un apport important à la réflexion sur la traduction inter-linguistique au plan des contacts inter-culturels. Ce n'est toutefois pas de cette traduction inter-linguistique dont nous allons ici traiter, bien que celle-ci, comme on vient de le voir, comporte des aspects qui touchent de près le corpus auquel nous nous intéressons.

b) La place de Khatibi

De même, on pourrait légitimement s'attendre à ce que cette thèse porte sur un auteur spécifique, tel que proposé dans le titre. Au moment où nous écrivons ces lignes, des dizaines de travaux simultanés se rédigent sur Khatibi, au Maghreb, en France comme aux Etats-Unis où l'auteur est de plus en plus lu grâce à quelques traductions de ses oeuvres en anglais. Ces travaux, outre ceux existant déjà, sont menés par nombre de chercheurs qui, dans la perspective de la littérature maghrébine francophone, contribuent à mieux faire comprendre une pensée et une oeuvre singulières. En fait, ce n'est pas vraiment cette place que prendra ici Khatibi. Nous devons à son oeuvre d'être le ferment de cette réflexion et c'est en reconnaissance de dette que son nom, et non celui des autres auteurs à l'étude,

figure dans le titre de ce travail et qu'autour de lui s'articulent les idées essentielles de cette recherche. Cependant, il semble utile de préciser que nous n'avons pas eu l'intention de faire une recherche exclusivement sur l'oeuvre de Khatibi, mais bien à partir d'elle. C'est-à-dire que ses textes ne seront pas tous mis à contribution et qu'il ne s'agit pas ici de tirer des grandes conclusions sur une oeuvre, mais bien, et c'est pourquoi nous avons commencé par la question de la traduction, sur une problématique littéraire spécifique. En cela, notre travail est davantage une réflexion sur la question de la traduction dans divers textes, dont principalement ceux de Khatibi, qu'une thèse analytique d'un corpus maghrébin francophone dont certains aspects seront certes pris en compte, inévitablement, mais non de façon primordiale. Et là se trouve un second motif à ce partage entre Khatibi et quelques autres auteurs: sortir du carcan imposé par les études maghrébines, et mettre un auteur maghrébin à l'épreuve d'écrivains du monde.

c) Quelle traduction?

Avant même de vouloir poser le geste de l'appropriation qui caractérise en général la traduction telle que définie par R. Jakobson, toute langue est traduisante. On n'a qu'à reprendre certaines expressions dont la première, "traduire sa pensée", comme le faisait remarquer Michel Deguy¹, se trouve en amont de

¹M. Deguy, "Traduire, disent-ils", in *L'Écrit du temps La décision de traduire: l'exemple Freud*, n°7, Minuit, 1984, p.91-100.

toute réflexion, d'une attitude, même, face à la langue et à son oeuvre. Ce glissement traduit bien à lui seul l'envergure que nous aimerions donner ici à ce travail et au terme de "traduction".

Vouloir traduire pour comprendre ce qui se présente à nous. Nous traduisons pour nous faire comprendre et ce qui se traduit est une sorte de pré-langage flou, mêlé d'affects, d'intuitions, de connaissances acquises et d'idées en pagaille. Nous traduisons, en un sens, notre irrationalité. Nous traduisons notre perception première et confuse des choses. Nous traduisons la langue elle-même par l'usage qui est non seulement le fait d'écrivains ou de praticiens de la langue, mais c'est un problème, ou plutôt une activité, que nous vivons tous au quotidien, à travers l'élocution courante comme à travers le geste. Nous traduisons sans cesse. Nous traduisons l'individuel que nous en faisons. L'impératif du traduire est en amont de toute parole, de toute langue, de toute écriture.

Or, les littératures francophones hors de la France sont des littératures minoritaires par leur contexte culturel spécifique, par leur détachement plus ou moins radical de la littérature française à un moment de leur histoire, par la particularité des thèmes qui les animent, de la langue qui les soutient et des pulsions qui les maintiennent en vie. Ces littératures sont minoritaires, qu'elles soient antillaise, québécoise, africaine ou maghrébine, parce qu'elles se posent nécessairement dans un grand ensemble où, de par le poids

quantitatif qu'elle occupe, la littérature française s'impose. Ces littératures minoritaires émergentes ont aussi cela en commun, par conséquent, d'avoir toutes été

à la recherche d'une identité introuvable et la blessure de cette découverte vertigineuse s'est inscrite en elles et y a laissé sa trace indélébile qui en constitue dans plusieurs cas le sceau. Certes, on peut dire, jusqu'à un certain point, la même chose de toute littérature ou de toute volonté d'écrire, comme nous le verrons pour la littérature hispano-américaine. Mais cette langue française parlée dans les littératures francophones hors-la-France (hors-la-loi, pourrait-on dire) est le plus souvent une langue travaillée par une autre langue, ou par l'autre de la langue, un français de traduction, où l'autre langue laisse des marques de son passage comme de l'origine perdue. Et c'est à partir d'elle que se dévoile l'un des aspects fondamentaux de toute écriture. Les littératures minoritaires seraient donc le révélateur d'une donnée pouvant jeter les bases d'une recherche à venir.

Il y a, par ailleurs, de multiples manières d'aborder la très vaste question de la traduction. Toutes ces manières se valent, du moment où elles conduisent à une forme de compréhension et d'interprétation de divers systèmes, qu'ils soient linguistique, esthétique, philosophique, idéologique. Mais c'est précisément hors de cette compréhension et de cette interprétation que nous cherchons à situer le problème de la traduction. Celle-ci n'est pas liée à des problématiques d'ordre

herméneutique, mais constitue en elle-même le mouvement et la condition de l'écriture. La traduction dont il est question ici précède le sens et l'engendre car elle est déplacement perpétuel, "différance", dirions-nous, puisqu'elle oeuvre à différer la signification et à la démultiplier. Le bilinguisme, à notre avis, relève de ce mouvement. Il constitue, au Maghreb du moins, la pierre angulaire d'une réflexion sur la traduction au sens jakobsonien, mais aussi sur la condition de la littérature.

Car avant toute chose, l'écriture est un "faire" du langage, l'une de ses potentialités et possède à ce titre ses règles propres, différentes par exemple du langage pictural, cinématographique ou musical. En tant que système de signes, bien sûr, il y a des ensembles communs aux modes d'expression, mais chacun possède son propre vocabulaire, sa propre syntaxe et ses mises en formes particulières et relatives à son support. A ce titre, l'écriture recèle une réflexivité incontournable. L'écriture en tant que langage pointe son propre processus, se met elle-même en scène.

Mais à admettre la traduction dans son sens le plus large, il faudrait non moins courageusement aller jusqu'à affirmer que toute écriture, de par l'activité sémantique, psychologique et esthétique qui la soutient, est un discours tenu sur la traduction et en ce sens, se constitue en tant que science d'elle-même. C'est dire que l'intimité liant l'entreprise d'écrire et l'entreprise de traduire est générée par une seule

et même façon de faire qui se pose toujours en tant que déictique de l'oeuvre à l'intérieure de cette oeuvre. L'écriture-traduction imprime donc un processus-modèle à l'écrit de l'oeuvre. La traduction sera donc ici entendue comme un outil critique, se déployant sur un arrière fond théorique spécifique, mais aussi comme base méthodologique dans la lecture de certaines oeuvres de Khatibi.

Dans un premier temps s'est posée la nécessité de distinguer plus spécifiquement les écoles de la théorie de la traduction que nous avons réparties en trois, soit: la traduction jakobsonienne avec son approche strictement linguistique; la traduction comme processus de reconnaissance de l'autre, c'est-à-dire une réflexion prenant en compte des paramètres plus larges dans les implications de la traduction (dans lequel le texte de R. Jacquemond pourrait prendre place); enfin, la traduction comme renversement de la traduction, où l'on pose d'emblée une théorie du langage comme découlant d'un phénomène de traduction. Ces trois aspects seront illustrés par des exemples de théories qui appartiennent à chacun. Cependant, la seconde traduction, celle élaborée plus spécifiquement par Antoine Berman, et la troisième, que développe Eliane Escoubas et qui relève pour sa part de l'approche que nous développerons largement ensuite, feront l'objet d'un usage méthodologique en ce qui concerne certaines notions que nous y retrouvons, et qui seront mises en application au chapitre III.

Mais avant, dans le but d'appuyer le fond théorique, le chapitre II sur la rhétorique identitaire se veut ni plus ni moins un détour par la question de la perception de soi dans des essais sur l'appartenance nationale. On y verra, à travers des textes de Octavio Paz, de Juan Goytisolo et de Khatibi, que l'analyse de soi passe nécessairement par la question de l'autre et que chacun de ces pôles en vient à s'articuler de façon intime et inextricable. Pour soutenir ce propos, nous aurons recours au célèbre texte de Jacques Lacan sur le stade du miroir, théorie qui viendra à son tour renforcer nos hypothèses sur la traduction.

Le chapitre III, en plus de constituer une approche du bilinguisme et du multilinguisme à partir de textes de quelques auteurs, proposera des études, notamment de *La mémoire tatouée* et de *Amour bilingue*. Nous verrons dans le premier texte l'entrelacement des quatre langues de l'oeuvre à partir de l'analyse tétraglossique proposée par Henri Gobard¹. Dans le second texte, c'est le concept d'essence-langue, élaboré par Eliane Escoubas dans la partie portant sur le renversement de la traduction, qui sera le filon de l'analyse.

Des phénomènes parallèles ou adjacents à la question de la traduction seront abordés en conclusion: la question du plagiat

¹H. Gobard, *L'aliénation linguistique, analyse tétraglossique*, préf. Gilles Deleuze, Flammarion, 1976.

et de la folie de l'écriture ouvriront la question

de la traduction sur des avenues qui excèdent le cadre de ce travail.

I- PANORAMA DE LA TRADUCTION

"La visée même de la traduction --- ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'autre, féconder le Propre par la médiation de l'Etranger --- heurte de front la structure ethnocentrique de toute culture, ou cette espèce de narcissisme qui fait que toute société voudrait être un tout pur et non mélangé. Dans la traduction, il y a quelque chose de la violence du métissage".

Antoine Berman,
L'épreuve de l'étranger

Il nous faut dans un premier temps faire une sorte de tour de table des traducteurs, ce qui permettra de nous situer par rapport aux productions les plus importantes dans le domaine. Notre souci est ici de faire état de certains des grands courants en théorie de la traduction, pour voir ensuite dans quelle mesure ces courants nous concernent dans la perspective de notre travail.

Nous pouvons aujourd'hui associer les théories de la traduction en quelques tendances: l'une est issue de la pratique de la traduction, intéressée d'abord et avant tout aux problèmes linguistiques qui se posent aux traducteurs, et aux moyens de les régler. Il s'agit donc là d'une approche pragmatique de la

traduction; une autre tendance émerge de la pratique du langage et de l'écriture. Elle tente de penser la traduction, en articulant une théorie liée à des questions contextuelles (historique, psycho-sociologique). Une troisième tendance existe: celle des théoriciens concevant la traduction comme une théorie du langage, c'est-à-dire antérieure à celui-ci, lui préexistant et en étant la condition. On y élabore une philosophie du langage à partir d'une réflexion sur la traduction. Ces trois tendances de la théorie de la traduction confondent parfois, selon les débats, leurs positions. Ce que chacun avance n'est bien sûr que très rarement tranché de façon aussi nette. Toutefois, il faut préciser que les deux premières tendances adoptent d'emblée une conception jakobsonnienne de la traduction, puisque leur réflexion est spécifiquement liée au passage d'une langue-source vers une langue-cible. Les tenants de la dernière tendance, pour leur part, se situent ailleurs, dans une réflexion plus vaste sur la question du langage. Nous avons choisi d'illustrer chaque tendance à partir d'un ou deux textes d'auteurs différents. Cette illustration n'est donc pas exhaustive, mais elle nous servira ici à situer les débats dans leurs grandes lignes.

a) La traduction inter-linguistique

La polémique Jean-René Ladmiral/Henri Meschonnic a fait date en ce qui concerne la théorie de la traduction. Plus

radicalement, on peut dire que ce couple et la dissension qui les anime, ou qui les oppose, est l'illustration la plus exacte et la plus conforme d'une opposition séculaire. Leur échange¹, qu'ils qualifient, par euphémisme, de "tension", est à cet effet remarquable.

La traduction défendue par Meschonnic a l'avantage de rompre avec la dichotomie entre le fond et la forme, le sens et le style, en considérant les termes de cette opposition en un seul et même élément: le discours. Le rythme est ainsi conçu en tant que signifiant majeur du discours. Mais encore faut-il voir ce que Meschonnic entend par "rythmique" du texte, et la nature qu'entretient cette rythmique avec le discours:

"Ne plus traduire du "sens", ne plus traduire de la "forme", parce que la réalité empirique et banale des discours n'a rien à voir avec cette représentation abstraite qui se donne culturellement, pour la nature du langage.

"C'est le discours comme rythme majeur, organisation de la signifiante dans et par des sujets, organisation subjective des discours, spécifique à chaque discours qui peut faire ce déplacement [celui de la visée de la traduction], et lui seul."²

Sa réflexion vise précisément à supprimer la vieille opposition fond/forme en faisant la promotion d'une autre traduction, discursive et non plus axée sur des

¹J.-R. Ladmiral et H. Meschonnic, "Poétique de.../Théorèmes pour la traduction: éléments d'une traduction philosophique" in *Langue française*, n°51, sept. 1981, p.3-18.

²H. Meschonnic, *ibid.*, p.37.

problématiques linguistiques ou sémantiques, et propose une éthique de la traduction: le discours, selon lui, dans son historicité, est seul capable d'être restitué d'une langue-source à une langue-cible. Le discours seul permet la saisie simultanée du mot et du sens, dans toute leur épaisseur et leur profondeur historique.

Ainsi, le grand intérêt des propos de Meschonnic repose sur la défense systématique d'une poétique généralisée, ne concernant pas strictement la littérature et la poésie, mais aussi la philosophie. Pour lui, subsumer le texte sous l'acte de compréhension, l'insérer dans l'interprétant, revient à confiner la traduction à une herméneutique phénoménologique et de là, à ressasser le spectre du "vouloir dire" et de l'intentionnalité du texte, ce que nous développerons ultérieurement dans une réflexion sur l'herméneutique et la traduction.

Contre cette volonté de considérer le contexte historique, Ladmiral préconise, quant à lui, l'élaboration d'une "traductologie", c'est-à-dire une science de la traduction qui tiendrait compte, à travers une série de théorèmes, des problèmes liés à la pratique de la traduction. Il soutient par ailleurs d'emblée l'opposition lettre/sens, puisqu'il associe les traditions, en matière de traduction, aux poéticiens d'une part, et d'autre part, aux sémanticiens de la traduction:

"Surtout, il apparaît qu'en traductologie, il y a deux traditions opposées: celle dont la poétique de la traduction développée par H. Meschonnic est à mes yeux un exemple, et celle que j'appelle les sémanticiens de la traduction, à laquelle je me rattache moi-même [...] et dont G. Mounin est lui-même un exemple."¹

A cet égard, c'est sans vergogne qu'il plonge dans une "métaphysique des traducteurs". Mais à outrance, poéticiens ou sémanticiens, aucune option n'apparaît satisfaisante pour aborder le problème épistémologique de la traduction.

Jean-Marie Zemb affirme à propos de J.-R. Ladmiral:

"En réponse à la volonté de distinguer impérativement la théorie de la pratique en traduction, il faut non moins impérativement opposer le fait que la théorie est une pratique, que la théorie a sa raison pratique que la pratique ne connaît pas, ou ne reconnaît pas nécessairement".²

Mais il est non moins vrai, toujours selon Ladmiral, qu'une théorie ne puisse s'élaborer qu'à partir d'une pratique. Sauf si nous considérons, comme dans le cas qui nous occupe, la traduction comme une théorie du langage, c'est-à-dire si nous inversons le rapport texte/traduction en un rapport traduction/texte. En son sens étroit, telle qu'elle est entendue ici, la traduction serait alors considérée comme traduction de traduction.

¹J.-R. Ladmiral, op.cit., p. 15.

²J.-M. Zemb, "A propos de Ladmiral: Note de lecture très honorable" in *Langue Française*, n° 51, sept. 1981, p. 105.

Poursuivant son dithyrambe, Zemb affirme que Ladmiral "saurait ce que parler et penser veulent dire ou taire", fabuleuse omniscience réglant des questions posées depuis l'Antiquité!

Mais la nature même de ce débat engage les deux parties à se situer dans un rapport oppositionnel et en ce sens, ces disputes, dont celle à laquelle a donné lieu l'avènement du concept de post-modernité, pour ne parler que d'un débat contemporain, ne font que huiler les rouages d'une rhétorique de l'exclusion, voire de la forclusion de l'autre. Nous croyons qu'il ne s'agit là que d'un problème généralisé de traduction réinscrivant son conflit interne et vraisemblablement constitutif, problème de traduction qui a gagné même le sens profond donné à la post-modernité.

Pour ouvrir une parenthèse sur la question qui ne manquera pas d'alimenter cette prise de position, celui que l'on pourrait appeler le "père" de la post-modernité, ou plutôt de sa conceptualisation, Jean-François Lyotard, précisait en effet récemment¹ ce qu'il en était de ce concept qu'on a réinterprété à travers le monde, selon des besoins divers, depuis maintenant 15 ans². Il décrit donc son post-modernisme comme l'avènement de la fin des finalités. Ceci peut paraître un ultime paradoxe, la finalité de la post-

¹*Le Monde des Livres*, vendredi, 31 décembre 1993, p. 15.

²C.F. *La condition post-moderne*, Minit, 1979.

modernité serait de ce fait la fin des finalités et réinscrirait la modernité dans la tentative souffreteuse de la dépasser. Bref, l'attitude post-moderne serait celle de la "mort des insurrections", de la fin des grands projets de société et des mouvements alternatifs. Dérisoirement, le post-modernisme exprimerait la faculté du système à intégrer les moindres velléités de transformation, et ne créerait plus d'affrontements entre positions diverses. En ce sens, le post-modernisme n'est ni totalitaire, ni exclusif, ni élitiste, ni marginal; il est la somme de toutes les positions et l'absence de position. Il est le contraire de ce à quoi il a donné lieu: la capacité à absorber, en quelque sorte, le disparate, le différent, à se l'en approprier non pas pour le niveler ou l'occulter mais pour lui faire sa part, soit une démarche propre à un processus de traduction. Une réappropriation laissant place à l'impensé, au flou, à l'ombre, à l'innommable: voilà un projet de traduction envisageable dans le cadre de la post-modernité, tel que nous le définirons davantage ultérieurement. Et cette prise en compte de l'autre est la démarche allant dans un sens radicalement distinct de celui du "débat" et de sa prétendue valeur heuristique. Pour ce qui est de la réalisation pratique de l'esthétique post-moderne, elle suivra des axes diversifiés et, pour certains, très contestables en vertu d'une certaine rigueur, notamment au niveau de l'emprunt libre de la citation, mais qui s'articule à des notions de "collage" et d'"hybridité" élaborées dans la foulée de la tendance post-moderniste qui

remplacent la notion négative de "plagiat", sur quoi nous reviendrons à la fin de ce travail.

Pour y revenir, ce qui est le réel enjeu de cet affrontement entre Ladmiral et Meschonnic dans le cadre restreint de la traduction, relève en fait de deux conceptions distinctes, mais pas forcément antinomiques, de la réflexion sur la traduction, à savoir une approche "théorisante" et une approche "poétisante", et non pas la réinscription du conflit opposant les sémanticiens et les poéticiens, au niveau d'une pratique. Il est question ici bien davantage d'une attitude devant la théorie de la traduction que de la défense et l'illustration d'une pratique. La première approche est défendue par Ladmiral, et formulée dans un langage savant de linguiste théoricien. Elle s'élabore dans des théorèmes qui se donnent comme clefs de toutes les voûtes du grand édifice traductologique, laissant fort peu de place au traducteur-poète, à la fonction créatrice de toute traduction, et l'auteur s'enfonce par là dans l'illusion des sciences exactes.

La seconde conception met spontanément à profit la pratique traduisante en alternance avec la réflexion dans un souci dit "historique". Cet arrière-fond historisant, on peut certes le reconstituer, mais n'étant jamais défini ou circonscrit, comme nous le verrons chez A. Berman, le concept d'"histoire" peut prêter le flan à tous les malentendus. Cette seconde conception cherche à dépasser les problématiques d'ordre strictement linguistique en introduisant les notions de discours et de

rythmique en tant que matières à traduire. Mais à la fois, l'auteur s'étourdit dans des prétentions de renouvellement. George Mounin qualifiera cette approche d'ésotérique, alors qu'il parlera pour Ladmiral, d'une "codification théorématique"¹.

Que peut-il y avoir, en somme, d'essentiel --- de profondément inactuel --- dans ce type de débat où l'on n'engage à aucun moment la réflexion sur le rapport entre la langue, la traduction et leur humanité changeante? Ou même, la question pourra se poser à l'inverse: qu'y interpelle-t-on du "traduit" de l'humain? Car de quoi l'humain est-il fait, sinon d'un langage qu'il vit comme étant fidèle à une identité illusoire?

C'est un peu contre ce genre de surenchère qui ne peut que mener au narcissisme théorique ou au terrorisme linguistique et conceptuel, qu'il importait ici de reprendre quelques arguments avancés par chacun pour voir leur pertinence et leur intérêt, à l'intérieur, toutefois, d'un discours tout à fait conventionnel, où l'on ne trouve guère la place d'une conception autre de la traduction. Ces problématiques demeurent en-deça de l'enjeu réel d'une théorie fondamentale de la traduction que nous tenterons plus tard de soutenir: son antériorité sur le langage, sa

¹G. Mounin, *Encyclopaedia Universalis*, article "Traduction", France, S.A., 1984. Dommage que cet article de M. Mounin ait été écrit trop tôt pour prendre en considération l'essai tout à fait novateur d'Antoine Berman, paru l'année suivante, et sur lequel nous reviendrons ici largement.

¹A. Berman, *L'épreuve de l'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Essais, 1984.

préséance sur l'écrit. Car, à propos de la traduction comme antérieure au langage, c'est précisément l'effet, ou le travail, d'une telle antériorité qui nous intéresse ici.

b) Traduction et reconnaissance de l'autre

L'approche proposée par Antoine Berman¹ nous semble plus près de ce que nous cherchons à défendre. Elle est d'ailleurs à l'origine de l'une des pistes de l'élaboration théorique de cette étude.

L'activité de traduction, écrit-il, a un statut ambigu. D'une part, elle a été longtemps une activité cachée, sans réflexion sur elle-même. D'autre part, elle a été maintenue dans l'"impensé" parce que considérée comme inférieure à la littérature, à la critique, comme un domaine strictement technique de la "linguistique appliquée".

Au XX^{ème} siècle, grâce aux avenues ouvertes par l'Allemagne classique et romantique, ce statut se transforme. La réflexion sur la traduction s'impose de l'intérieur même de sa pratique. On voit de plus en plus de textes, d'essais s'écrire sur la traduction, à commencer par le célèbre texte de Walter Benjamin² dans lequel sont posés des axes de la réflexion sur la

¹A. Berman, *L'épreuve de l'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Essais, 1984.

²W. Benjamin, "La tâche du traducteur" in *Mythe et violence*, trad. M. de Gandillac, Denoël, 1971. Ce texte a été écrit en 1921 en guise de préface à une traduction en allemand des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire, et publié en 1923.

traduction encore peu explorés. La traduction devient alors un savoir-faire autonome, capable de se situer, de se définir par rapport aux autres champs intéressant le langage, capable aussi de s'enseigner¹. Par conséquent, il importe de parfaire son entrée dans le monde des savoir-faire. Une histoire de la traduction est nécessaire dans un premier temps, et d'autant plus que la traduction, on le comprend de mieux en mieux, s'articule inextricablement à la littérature et aux échanges inter-culturels et inter-linguistiques. En effet, le multilinguisme dans une perspective historique apporte avec lui une ouverture à la traduction que des siècles avant nous ont expérimentée, éclairant à la fois certaines questions relatives à la structuration des langues, mais aussi aux contacts entre les peuples et les rapports aux autres en général. Ces questions sont aujourd'hui remises à l'ordre du jour, notamment par le biais des discours sur l'immigration européenne mais aussi par une réflexion (très post-moderne) fondamentale sur l'altérité, et gagneraient sans doute à être revues à travers le prisme d'une histoire de la traduction.

La démarche historique, en permettant de situer la signification de la traduction aujourd'hui, mettrait aussi en évidence la condition peu reluisante de celle-ci. Car outre quelques grands noms bien connus, on sait que le métier de

¹L'essentiel des renseignements apportés ici, sauf indication, provient de l'essai de A. Berman, op.cit.

traducteur est peu reconnu, sous-estimé et souvent demeure une activité professionnelle considérée comme "d'appoint".¹

C'est que longtemps, et peut-être l'attitude actuelle envers les traducteurs est-elle le résidu d'une telle pensée, la traduction était conçue comme une trahison, ou bien à la langue traduite, ou bien à la langue maternelle des traducteurs. Un tel jugement témoigne certes d'une sacralisation de la langue, et d'une croyance en son homogénéité et sa pureté. En tous les cas, il pose d'emblée le problème de la fidélité et de la trahison: "Il est temps de méditer ce statut refoulé de la traduction et l'ensemble des "résistances" dont il témoigne", affirme Berman². Peut-être doit-on voir là la perspective dans laquelle il faut faire l'histoire de la traduction, afin de lever les tabous séculaires qui pèsent encore sur elle en tant que pratique autonome et savoir-faire constitué.

Ainsi, le narcissisme culturel et le leurre de la pureté sont les premiers facteurs de résistance à la traduction:

"Toute culture voudrait être suffisante en elle-même pour, à partir de cette suffisance imaginaire, à la fois rayonner sur les autres et s'appropriier leur patrimoine. La culture romaine antique, la culture française classique et la culture nord-américaine moderne en sont des exemples frappants."³

¹Un récent Salon du Livre de Paris, dont le thème était la traduction, avait permis de dévoiler la "condition ancillaire" du traducteur, pour employer l'expression de Berman, en faisant état, à titre d'exemple, des traitements souvent ridicules alloués aux traducteurs par les maisons d'édition.

²A. Berman, op.cit., p.16.

³Ibid.

Cette perspective place la traduction une fois de plus en un lieu ambigu: d'une part, elle accomplit une appropriation visant à gommer les différences et d'autre part, de par sa visée éthique, elle ouvre la possibilité de l'échange avec autrui:

"Cette contradiction entre la visée réductrice de la culture et la visée éthique du traduire se retrouve à tous les niveaux. A celui des théories et des méthodes de traduction (par exemple dans la sempiternelle opposition des tenants de la "lettre" et des tenants du "sens") comme à celui de la pratique traduisante et de l'être psychique du traducteur."¹

D'où l'exigence, après celle de l'histoire de la traduction, d'une "éthique" et d'une "analytique" qui nous éclaireront davantage sur la traduction interne à une même langue. Car parler de traduction, c'est d'abord parler du langage. Comme le souligne G. Steiner:

"Quand plusieurs langues sont en jeu, la traduction pose des problèmes innombrables visiblement insurmontables, qui abondent également, mais plus discrets ou négligés par tradition, à l'intérieur d'une langue unique.[...] En deux mots: *à l'intérieur d'une langue, ou d'une langue à l'autre, la communication est une traduction.*"²

et encore:

¹A. Berman, op.cit., p.16-17.

²G. Steiner, *Après Babel, une poétique du dire et de la traduction*, trad. L. Lotringer, Albin Michel, 1978, p.56. C'est l'auteur qui souligne.

"... la nature et la poétique de la traduction de langue à langue [affectent] l'étude du langage en tant que totalité."¹

Une éthique de la traduction cherche, dans un premier temps, à interroger la notion de fidélité. Pour ce, elle doit circonscrire son champ selon une responsabilité éthique. C'est-à-dire qu'elle doit délimiter les valeurs idéologiques et littéraires qui la régissent et, au-delà de tout ethnocentrisme, considérer positivement "l'étrangeté de l'oeuvre étrangère".²

Mais le traducteur, se trouvant toujours en position seconde par rapport à l'auteur et à l'oeuvre, a une situation ambivalente, nourrie par un "système idéologique déformant"³: "Sur le plan psychique, le traducteur est ambivalent. Il veut forcer des deux côtés: forcer sa langue à se lester d'étrangeté, forcer l'autre langue à se dé-porter dans sa langue maternelle."⁴ Ainsi, il doit lui-même, afin d'identifier les systèmes déformants qui l'habitent, se mettre en crise, se mettre en analyse dans sa pratique et tenter d'y repérer les altérations d'ordre idéologique, littéraire, ou relevant aussi de son psychisme propre. Ce que Berman nomme une "analytique" de la traduction nécessite bien sûr une auto-scopie, une scrutation de soi qui pourrait permettre, comme il l'affirme, la mise en forme d'une critique des traductions, tout comme il existe une

¹Ibid., p.57.

²A. Berman, op.cit., p.17.

³Ibid., p.19.

⁴Ibid., p.18.

critique des textes. Mais il va plus loin en affirmant que l'analytique de la traduction est en soi une critique de l'oeuvre à traduire, évoquant de par le système de transformation adopté par le traducteur, une critique que celui-ci fait de l'oeuvre traduite. Nous trouvons là le double mouvement dans l'écriture de Khatibi: une éthique permettant de maintenir dans son oeuvre l'étrangeté qui lui serait, si l'on veut, originaire; une analytique dans laquelle il met lui-même en crise son rapport à l'écriture. Ce double mouvement est en fait aussi une double distance, ou un double espacement de l'oeuvre à elle-même, de la langue à elle-même, et constitue l'activité traductrice de l'écriture khatibienne. Mais il permet aussi de montrer dans le texte khatibien un "autre versant", un aspect "potentiel" que beaucoup de critiques ont associé à une persistance de la langue arabe dans le texte, et qui peut être identifié, sur un autre plan d'abstraction, comme une étrangeté sans nom, visible chez nombre d'écrivains, qu'ils soient unilingues, bilingues ou multilingues, et ne relevant pas du seul rapport aux langues multiples. Nous reviendrons sur cet aspect plus loin.

De cet "autre versant", Berman fait aussi état dans son essai. Il avance en effet que toute traduction potentialise l'original, fait apparaître dans la traduction quelque chose qui était en latence dans l'original, mais qui n'y apparaissait pas nécessairement. Ceci s'inscrit encore dans une analytique de la traduction, en ce sens que nous y apprenons "quelque chose sur

l'oeuvre, sur le rapport de celle-ci avec sa propre langue"¹ et que nous sommes de ce fait ailleurs que dans la lecture ou la critique. C'est en fait dans le basculement de la langue que la traduction permet un gain non seulement au niveau du sens, mais au niveau aussi de la langue elle-même qui y subit, comme le disait Goethe, une régénération non seulement linguistique, mais aussi culturelle et sociale.

Berman propose donc une visée du traduire qui soit une articulation de l'éthique et de la métaphysique. Il explique qu'en fait, l'attitude du traducteur consiste, dans son effort pour amener une langue étrangère dans sa langue maternelle, à subsumer cette seconde à la première, à considérer la langue étrangère comme supérieure, offrant un éventail de possibilités expressives beaucoup plus large que sa langue maternelle apparaissant dès lors comme pauvre, outil dépourvu ne pouvant faire face au texte étranger que de manière indigente. Cette attitude relève, selon Berman, d'une visée métaphysique qui est "la mauvaise sublimation de la pulsion traduisante".²

Articulée à cette vision hiérarchique entre les langues impliquées dans la traduction, il perçoit dans l'acte de traduction une visée éthique qui consiste à ouvrir la langue maternelle, à l'enrichir de l'autre langue afin de conduire celle-ci vers une transformation, et non plus d'enfermer la langue étrangère, de la plier à la langue maternelle, de

¹A. Berman, op.cit., p. 20.

²A. Berman, op.cit., p. 23.

permettre en fait un dépassement de la pulsion traduisante et le refus de l'infériorisation de la langue maternelle.

Le processus agit presque à l'inverse chez Khatibi qui écrit dans sa langue étrangère. Mais est-ce là un refoulement de sa langue maternelle à un plan d'infériorité littéraire, ou une stratégie de voilement/dévoilement de l'altérité de la langue étrangère? Pourquoi le choix d'écrire dans la langue étrangère? Et d'abord, est-ce vraiment un choix? Et est-ce vraiment une langue étrangère? Ce sont là des questions ayant animé l'un des débats les plus chauds qui aient été menés autour de la francophonie littéraire au Maghreb, mais dans lequel nous n'allons pas entrer parce que notre propos se situe précisément ailleurs que dans une différence linguistique. Toutefois, ce que les écrivains maghrébins d'expression française ont réussi à exprimer quant à la portion d'histoire sombre de l'époque de la colonisation ou du protectorat, excède de loin ce qui en est retenu par les partisans de l'unité linguistique qui fondent leurs critiques bien davantage sur un argument traditionaliste. Qu'un désir d'unité linguistique soit arabophone, francophone, anglophone, il repose toujours sur des visées et des intérêts d'ordre politico-économique, culturel, à dominante "identitaire", dans ce que l'identité peut avoir de plus violent et de plus totalitaire. Ce qui est difficile à concevoir, pour les défenseurs de l'homogénéité, ce n'est pas seulement la persistance d'un fait francophone, fut-il lié au colonisateur, mais c'est aussi et du même élan la minorité à prendre en compte

pour parler de soi, de son identité, de son appartenance: les discours se compliquent lorsqu'il faut considérer la disparité, et grande est la résistance des militants pour l'uniformité quand aux détails de ce genre. Il faut faire sans cesse valoir des exceptions et reconnaître non seulement que l'autre existe, mais que la différence existe en l'identité, que l'autre utilise telle langue qui n'est pas la nôtre, que notre langue est traversée par la sienne et que chacun a sa place, tout ceci fut-il la conséquence d'une période exécrée.

Conséquence heureuse si on l'envisage strictement sur le plan de la production littéraire maghrébine qui a donné naissance à des auteurs désormais reconnus comme "arabes", même francophones. Un Français n'aurait pas pu écrire *Le Livre du Sang*. Impossible pour un Allemand d'écrire *Nedjma*. L'identité ou l'appartenance de l'oeuvre n'est pas une simple affaire de langue d'usage: elle est beaucoup plus profondément disséminée. La langue, dans une telle perspective, n'est jamais qu'une contingence. Et l'identité toujours partagée entre elle-même et ce qui est autre. Ainsi, chez Khatibi, assiste-t-on, en plus du double mouvement, à un renversement des langues, l'inusité étant que Khatibi ne traduit pas de l'arabe, sa langue maternelle, au français, sa langue étrangère, mais bien qu'il écrit directement en traduction, son texte répondant à des visées traductrices et fonctionnant à partir d'un processus traduisant.

En plus de l'histoire, de l'éthique et de l'analytique de la traduction, Berman propose un quatrième axe, celui de la

translittérarité et de la théorie de la littérature. Il ouvre ici la possibilité de penser la traduction à l'intérieur du champ littéraire lui-même, c'est-à-dire dans le cadre d'une réflexion plus vaste incluant des domaines variés tel la psychanalyse, la linguistique et, bien sûr, la théorie littéraire. Ainsi ouvre-t-il les avenues d'une réflexion débordant largement la conception traditionnelle de la traduction inter-linguistique: celle envisageant la traduction comme antérieure au langage.

C'est en s'appuyant largement sur la réflexion d'Antoine Berman qu'il nous est possible d'aborder de front la question de l'antériorité de la traduction sur le langage. L'oeuvre de Khatibi, nous venons de l'évoquer, en est exemplaire. Pourquoi l'antériorité de la traduction? Parce que le langage, les langues, sont en fait une somme, un mélange résultant d'un processus transformant. L'idée d'une langue pure est un mythe de l'origine. En désubstantialisant la langue, la linguistique moderne, notamment avec la grammaire générative de Chomsky, a commencé à la concevoir comme un processus de transformation, d'engendrement syntaxique¹. Mais la langue conçue en tant que traduction diffère-t-elle de la langue comme résultat de la traduction? Sommes-nous placés ici devant la nécessité de distinguer entre l'antériorité de la traduction et son processus? Non, car la traduction se trouve à la fois en amont et en aval, elle engendre la langue et se tient en elle, elle

¹J. Kristeva, *Le langage, cet inconnu*, Seuil/Points, 1981, p.22.

crée du langage et persiste en lui comme la nécessité de l'autre. La traduction dans l'écriture est le lieu même de l'intraduisibilité puisqu'elle apporte avec elle la part étrange et inaccessible de la langue, elle permet que se maintienne l'altérité qui échappe à toute volonté d'uniformisation. Il nous semble que, mieux que toute autre forme d'expression, la création littéraire sait maintenir cette part étrange qu'elle possède, cette aptitude à poser la traduction comme l'origine des langues.

c) *La traduction comme renversement de la traduction*

"De la traduction comme "origine" des langues: Heidegger et Benjamin"¹, tel est le titre d'un article à notre sens capital dans l'approche des langues en tant que traduction.

Une traduction est, dit-on, bonne ou mauvaise, mais n'étant jamais vraie ou fausse, elle se donne d'emblée dans un rapport de proximité avec la "vérité". Ainsi, en inscrivant la traduction hors de la dimension du vrai et du faux, E. Escoubas associe celle-ci à une vérité capable de produire un champ de la pensée.

A cette idée, Martin Heidegger et Walter Benjamin se sont tous deux attachés afin de concevoir une essence-langue en tant que traduction. La volonté de vouloir trouver dans la référentialité de la langue son primat, de faire de la langue un outil de communication et de transmission, d'attribuer donc à la

¹E. Escoubas, "De la traduction comme "origine" des langues: Heidegger et Benjamin.", in *Les temps modernes*, n° 514-515, Mai-Juin 1989, p. 97 à 142.

constitution de l'objet l'antériorité de la langue renvoie selon Escoubas au programme de la métaphysique et soutient l'intentionnalité comme fondement de la pensée.

Or, ce que Heidegger et Benjamin ont précisément tenté de soutenir, c'est que la détermination essentielle de la langue se trouve dans la traduction, que celle-ci excède l'idée de la constitution de l'objet ou de l'intentionnalité. Bref, que l'"essence-langue tient dans le double jeu de la traductibilité-intraductibilité", ce que nous avons montré plus tôt et que nous tenterons de développer tout au long de ce travail.

Il apparaît ainsi que les problématiques posées par les traducteurs sur leur pratique considèrent spontanément la traduction comme processus second de la langue, et non pas comme une question fondamentale dans la production de la langue. On reste ici dans une pratique linguistique technicienne (même si certains textes tentent d'aller plus loin) et peu de réflexions sur la question prennent le risque de la remontée audacieuse vers l'"origine" précautionneusement maintenue entre guillemets, puisque cette origine n'en est pas vraiment une. La traduction comme essence-langue est justement l'échec de l'origine, ou plutôt l'échec de l'originaire dans son unicité et son uniformité. Autrement dit:

"La langue, écrit E. Escoubas, est toujours plurielle, est essentiellement plurielle. Ou bien: la pluralité des

¹E. Escoubas, op. cit., p.98.

langues --- c'est-à-dire l'altérité de l'autre langue --- constitue l'essence-langue. Ou encore: le double jeu de la traductibilité et de l'intraductibilité est l'essence-langue comme telle, et non pas un événement contingent."¹

Ce renversement du rapport entre langue et traduction, fait que la traduction n'est plus une affaire de langues, mais bien celles-ci qui sont affaire de traduction. Cette posture permet de s'éloigner des problématiques liées à une pratique de la traduction pour se rapprocher d'autres questions d'ordre psychanalytique, philosophique et spécifiquement littéraire concernant la langue. Ainsi devient possible une pensée de la traduction en tant que langue et essence-langue:

"La "traduction" est l'origine des langues: de la traduction elles *naissent*, une à une, et ensemble aussi, indéfectiblement liées --- une langue intraduisible ne serait pas une langue, mais une langue entièrement traduisible ne serait pas non plus une langue. La traduction est la *génération* des langues."²

Mais avant d'aller plus loin dans la lecture du texte d'Escoubas, voyons en quoi la traduction dont nous traçons ici les pourtours se distingue de l'herméneutique ou de l'interprétation.

1- Herméneutique, interprétation, traduction. L'herméneutique est une méthode interprétative qui, depuis Aristote, a changé de

¹E. Escoubas, op. cit., p.98.

²E. Escoubas, op. cit., p.98.

processus mais dont la visée est demeurée jusqu'à aujourd'hui celle de la "révélation" du sens de l'oeuvre, un mode d'approche selon lequel le sens se dévoile; la traduction n'est pas, pour sa part, l'interprétation dans le but d'atteindre, pour le révéler, le sens de l'oeuvre mais bien la mise en évidence d'un processus comme étant lui-même signifiant.

L'herméneutique vise, par conséquent, à entrer en communion avec le texte pour atteindre les intentions de l'auteur et interpréter le sens qu'il a voulu donner à l'oeuvre; la traduction demeure le mouvement même du sens, son insaisissabilité, son "ininterprétabilité".

L'herméneutique vise la formulation d'une finitude du sens; la traduction affirme avec Nietzsche que le travail de l'interprétation n'est jamais achevé, que c'est ce travail qui constitue l'oeuvre.

La notion de "surplus de sens" dans l'herméneutique de Starobinski indique la possibilité de questionner à nouveau le sens d'un élément du texte; or, la traductibilité d'un texte stipule de manière explicite et implicite l'impossibilité de cerner le sens pour l'arrêter à l'univocité.

Etymologiquement, les mots grecs de l'herméneutique se distinguent en quatre nuances: hermēneia, c'est-à-dire l'acte d'exprimer; hermēneutai, quand ce qui n'est pas identique s'exprime; hermēneuein, ou signifier en parlant et hermēneia, le langage articulé chez Aristote. L'herméneutique est en fait une

sémiologie destinée à exprimer les états d'âme. Ces termes sont traduits pour les trois premiers par "interpréter", "interprète" et "interprétation", ce qui exprime bien l'action d'extérioriser par un moyen audible des contenus silencieux qui sont de l'ordre de la pensée.

Ces définitions seront révisées selon les époques et les traducteurs, mais on reste toujours dans le champ de l'accès au sens d'une oeuvre et son expression, proche d'une certaine conception de l'interprétation en tant que symbiose mystique avec le texte, avec l'oeuvre. L'interprétation concerne, quant à elle, cette signification encore litigieuse d'inter-prétation, c'est-à-dire de mouvement d'aller-retour entre une hypothèse et un objet, une interrogation réciproque fondée tout comme pour l'herméneutique, sur des présupposés, l'anticipation du sens et la recherche d'une confirmation a posteriori d'une signification préalablement posée. Ce sens étant toujours, bien sûr, le fait de l'auteur et devant être "deviné", ou à tout le moins compris, interprété (mais sans la subjectivité que l'on prête aujourd'hui au terme d'interprétation) par l'herméneute. L'herméneutique est, en ce sens, projet, ou plutôt "projection" de sens.

La traduction, quant à elle, assume, si l'on veut, la mort de l'auteur. C'est-à-dire qu'elle ne se fonde pas sur l'intentionnalité et le vouloir dire de celui-ci (que faire des intentions d'un mort?) mais bien sur l'effectuation du sens et sa mouvance dans l'oeuvre. Si Paul Ricoeur pose à peu près le problème de l'herméneutique en ces termes, il n'arrive toutefois pas, par ailleurs, à se dégager de son

encerclement en avançant la nécessité de l'appropriation en tant qu'achèvement de l'interprétation.

Il y aurait long à dire sur l'histoire du texte fondateur de l'herméneutique, le *Peri Hermeneia* du premier Organon d'Aristote, et plus particulièrement sur l'histoire de sa traduction et de ses voyages à travers les cultures. Ce traité a en effet été écrit en fin de carrière par Aristote, sous forme de notes, permettant de nombreux renvois à ses textes antérieurs. Après que Théophraste l'eut complété, il tomba dans l'oubli pendant deux siècles. Repris par Porphyre (III^{ème} siècle) et aussi commenté par Ammonius (V^{ème} siècle), il poursuit sa pérégrination jusqu'au Moyen-Age européen, passe par le monde arabe (plus précisément par Ibn Rochd, et environ du IX^{ème} au XII^{ème} siècle), pendant que circule sa version latine, existant depuis le IV^{ème} siècle, reprise par Boèce (VI^{ème} siècle) qui le commente deux fois et dont la traduction perdure jusqu'au XIII^{ème} siècle. Réutilisé par Thomas d'Aquin, celui-ci fait à

nouveau traduire le Peri Hermeneia pour des fins pédagogiques de théologie. Henry Corbin insiste souvent dans ses écrits sur l'héritage encore inconsideré de la pensée arabe en Occident, sur ce que les textes qui ont séjourné au sud de la Méditerranée ont conservé et mené, par le biais des traductions, dans la pensée occidentale. De même, il y aurait certes un long commentaire à émettre sur l'apport personnel d'un Maghrébin tel St-Augustin quant à sa sensibilité au langage et aux grandes catégories rationnelles et/ou mystiques auxquelles induisait déjà la pensée d'Aristote dans son équilibre hellénique entre l'Orient et l'Occident. C'est pourquoi une histoire de la traduction, et donc des contacts inter-culturels, comme le préconise Antoine Berman, est une part fondamentale de l'histoire des idées et un pont vers une certaine réconciliation avec l'autre que l'on conçoit encore trop souvent comme radicalement autre.

Schleiermacher (1768-1834) est considéré comme le théoricien moderne de l'herméneutique avec, un peu plus tard, Dilthey (1833-1911) et Husserl (1859-1938). Il est le premier à associer, dans sa théorie, herméneutique et traduction, mais il les associe pour mieux les distinguer. Contrairement à ce qu'il en était chez St-Augustin, Schleiermacher affirme, lui, que tout ne peut être clair dans l'objet à interpréter, qu'il subsiste et subsistera des zones d'ombre qui nécessiteront la pénétration de la pensée de l'auteur, l'acte de symbiose avec le texte. Son principe de base est que tout est à interpréter,

qu'il n'y a pas de l'allant-de-soi dans un texte. En somme, l'interprétation dont il se prétend ne se limite pas à des textes de langue étrangère. Mais c'est tout de même ici à partir de l'idée d'une traduction qu'il déduira les grands principes de l'herméneutique interprétative. Dans tous les cas, affirme-t-il, il s'agit d'une rencontre entre l'individu et la langue. Sa conception de l'herméneutique marque une ère nouvelle dans le rapport à la langue, puisque Schleiermacher affirme, conception encore à l'ordre du jour, que l'individu peut s'aliéner dans la langue mais qu'à la fois, il est le seul à pouvoir la subvertir, la transformer, lui faire violence, en un sens, pour la faire résonner différemment. L'individu est donc un acteur en tant qu'il est en mesure d'exercer une force contre le système linguistique qui exerce une violence sur sa liberté. Le rapport entre la langue et l'individu devient ici un rapport dialectique où chacun des deux termes présuppose toujours l'autre. Séduisante théorie du sujet axée dans un premier temps sur une primauté de l'individu sur le système. Les finalités pratiques d'une telle théorie ne font toutefois pas l'économie d'une volonté de reconstitution du système par l'herméneute qui a de l'oeuvre, selon Schleiermacher, une meilleure compréhension que l'auteur lui-même (ce que Gadamer reprendra, dans la visée d'une reconstruction systémique, comme un "comprendre autrement").

Il faut toutefois retenir de la théorie de Schleiermacher qu'elle accomplit un pas vers une réflexion sur la subjectivité du langage mais aussi, qu'elle ouvre l'herméneutique à divers

systemes de langages (écrits, picturaux, musicaux, etc.) en élaborant une théorie scientifique de l'acte de comprendre. L'interprétation chez lui n'est plus donnée comme réponse à l'énigme d'un texte, mais bien en tant que "processus d'une question adressée à l'objet"¹.

Toutes ces considérations semblent nous avoir conduit loin de la trame de ce travail. En fait, elles en confirment les fondements. La traduction dont il est question dans ces pages se distingue intégralement de l'herméneutique et de l'interprétation puisqu'elle est une pensée héritée de ce dernier quart de siècle, dont les racines plongent certes dans un héritage du passé, mais pose le problème en termes de processus de la langue, et non en termes de sens à dévoiler.

2- Les lieux de la traduction. La pensée de la traduction chez Heidegger se manifeste, selon E. Escoubas, dans le lien unissant dans certains de ses textes, la pensée de la langue et la pensée de l'histoire. La question de la langue et l'histoire de l'être y sont en fait "noués" par le problème de la traduction qui devient ainsi "le nom de l'histoire de la philosophie".²

"Epoque de l'être" et "destruction de l'ontologie" sont les visées fondamentales de la pensée heideggerienne. Or, c'est le travail de la "répétition" qui appelle cette histoire et cette

¹*Encyclopaedia Universalis*, vol. 6-9 et 16, France, S.A., 1984. Noter que les informations contenues dans ce passage ont été puisées à la fois dans l'*Encyclopaedia Universalis* et dans des notes d'un cours sur l'herméneutique que M. Walter Moser a dispensé à l'Université de Montréal en 1985, cours suivi dans le cadre de la scolarité de maîtrise en littérature comparée.

²E. Escoubas, op. cit., p. 99.

destruction à se (dé)constituer. Escoubas souligne le phénomène singulier, dans le texte de Heidegger, d'une confusion entre "répétition" et "traduction". C'est qu'en associant les termes, Heidegger produit du même coup la notion d'antériorité de la traduction, c'est-à-dire à la fois son aspect d'"impensé" de l'histoire de l'ontologie et le mode même de cette histoire.¹ Dans d'autres textes, c'est par le biais d'une articulation traduction-tradition que la question sera redéployée, pour conclure alors que la traduction constitue la relève de l'herméneutique.

La thématique de la traduction prend, chez Benjamin, plutôt l'aspect d'une pensée de la littérature. Sa préface à la traduction de Baudelaire est, selon Escoubas, à la fois la continuation et la rupture avec un autre texte publié en 1916 par Benjamin et intitulé "La langue en général et la langue des hommes". L'intérêt consiste dans le rapport qu'entretiennent l'une avec l'autre ces deux tentatives de théorisation de la traduction: Escoubas demande s'il s'agit d'une simple "surimpression" d'idées, d'un déplacement de la question ou d'une tentative de déterminer le lieu autre, l'"emplacement" de la traduction dans le cadre d'une essence-langue.

Au départ, la traduction dans le texte de 1916 avait partie liée et même découlait d'une essence-langue; dans le texte de 1921, c'est l'inverse qui se produit, c'est-à-dire

¹E. Escoubas, op. cit., p.99.

que l'essence-langue est posée à partir de la traduction et interrogée depuis elle. Entre la rédaction de ces deux textes se situe pour Benjamin le moment de l'élaboration d'une pensée de la littérature et d'une pensée de la critique littéraire. A la croisée de ces deux espaces de la pensée, la notion de temporalité fait son apparition et permettra à Benjamin de lier la pensée de la littérature à celle de l'histoire, celles-ci ayant comme origine commune la traduction.

Escoubas, et là se situe le plus original et le plus productif de son travail, établit l'intertexte entre Heidegger et Benjamin sur la question de la traduction. Celui-ci repose sur quatre axes:

"-Le statut de la traduction comme *originarité* ou *fondement*: la traduction constitue l'essence-langue de la langue; ainsi s'énonce l'auto-référentialité de la langue: la langue réfère à la langue.

"-La pluralité-altérité des langues comme essentielle et non empirique: l'essence-langue est tenue ou contenue dans l'énoncé de la traduction comme "entre-deux-langues".

"-Le paradoxe de la traductibilité et de l'intraductibilité: traduisibles par essence, les langues sont insubstituables (intraduisibles).

"-Le jeu sans fin de l'*idiomatique* et de l'*ekstatische*: repliée en elle (l'idiome), chaque langue s'expose pourtant à l'autre langue --- s'expose à la traduction. *Repli* et *exposition*: condamnée à (par) ce

jeu sans fin, toute traduction y reçoit sa frappe --- frappe où se constitue la critique même du principe d'identité."¹

¹E. Escoubas, op. cit., p.101.

Il nous faut ici abandonner beaucoup de pistes sur lesquelles s'engage E. Escoubas, pour la simple raison que nous ne lisons pas les textes aux mêmes fins philosophiques mais bien dans le but d'une analyse littéraire. Nous engager dans la réflexion philosophique nous conduirait bien plus loin que des objectifs que nous nous sommes fixés. Nous n'allons donc pas suivre jusqu'au bout le détail de l'analyse que fait ensuite Escoubas de chaque auteur. Cependant, il nous semble que quelques-unes des conclusions qu'elle tire de son analyse sont suffisamment proches de l'optique que nous voulons adopter ici pour en extraire l'essentiel, disons une certaine méthodologie ou une stratégie de lecture du texte de Khatibi.

3- Les motifs de la traduction. E. Escoubas relève, dans le cours de Heidegger sur Parménide (1942-1945), deux motifs qui reviennent fréquemment pour définir le traduire et la traduction: celui du dédoublement (übersetzen) et celui d'un ensemble de figures de la traduction.

Le dédoublement prend racine dans le double sens du mot allemand "übersetzen", selon que l'on y place l'accent sur la première ou la seconde partie du mot. Il désigne d'abord la traduction dans son acception courante, mais aussi il apporte l'idée d'un "transport", d'une "transposition".

Ce second aspect du sens d'übersetzen, celui d'une métamorphose, ouvre donc sur l'idée du mouvement inhérent à chaque langue, insiste sur le fait qu'une langue, en énonçant,

s'énonce elle-même, se transporte et se transpose, transporte et transpose au même titre que la métaphore: métabolê et métaphora ont en commun ce mouvement de la langue précédant l'expression et l'intention. Cet aspect relève donc d'une forme d'"énergétique des langues" aussi appelée "traduction originaire". Le mouvement, la métabolê de la langue est ce par quoi une langue est langue, vitalité fondamentale, essentielle et, en d'autres termes, "auto-production" de la langue, "antérieure à tout passage de l'étranger, ainsi qu'à tout passage du propre au figuré".¹ Nous ne nous trouvons pas ici dans la définition d'une métaphore stylistique, où le figuré est le transport du propre, mais bien d'une métaphorisation constitutive de la langue, son processus d'engendrement, la traduction.

Mais pourquoi Heidegger use-t-il d'un tel jeu sur le dédoublement du sens d'übersetzen? Quel est l'enjeu de ce dédoublement dans ses propos? Dans un premier temps, il sert à distinguer le thème du "propre" dans la langue et à en montrer le double usage, dans la traduction non originaire et dans la traduction originaire. La traduction non originaire est une entreprise d'expropriation du propre et d'appropriation de l'étranger. Elle intervient dans une certaine violence de l'occultation et du saisissement simultanés. Elle tente de masquer ce qui relève du propre, et dans son geste

¹E. Escoubas, op. cit., p. 106.

d'appropriation, de dissimuler ce qui relève de l'étranger. Dans la traduction originaire, intervient un phénomène d'écart du propre au propre, permettant de circonscrire "l'étrangeté du propre". Cet écart implique d'abord une mise en déroute de la langue conçue comme un code, c'est-à-dire comme système de représentation visant la transmission d'informations. Elle serait plutôt ici décentrement incessant du code dans le mouvement d'auto-production.

Ce mouvement constant de transformation de la langue signifie donc que, loin d'être constituée et définitive, elle se fait et se défait à chaque usage, à chaque recours à elle. C'est donc, pour en revenir à l'analyse d'E. Escoubas, un déplacement de la langue hors du territoire du "propre" que crée cette notion de "traduction originaire".

Dans un second temps, le dédoublement de l'übersetzen est celui de la secondarité.

La traduction non originaire est liée à ce que nous évoquions plus tôt de la position seconde du traducteur. Elle suppose toujours que la traduction tend vers un principe d'équivalence entre les langues, d'identité. Cette traduction inter-linguistique¹ est donc "hétérologique" puisqu'elle cherche la reproduction et la représentation d'une langue par une autre.

¹L'auteur de cette étude appelle souvent "entre-deux-langues" la traduction inter-linguistique, ce qui n'est pas du tout le sens dans lequel nous entendons l'entre-deux-langues dans ce travail. Il relève pour nous précisément de l'oeuvre de la traduction dans le texte, du lieu autre que crée la traduction. Nous "traduons" donc systématiquement, pour éviter toute confusion, l'entre-deux-langues d'Escoubas par "traduction inter-linguistique".

La traduction originaire, quant à elle, est la traduction "première", le mouvement même de la langue et à la fois sa part "intraductible" au sens de la traduction inter-linguistique. Escoubas nomme cette intraductibilité "idiome". L'idiome est, dans la langue, l'excès de celle-ci et de la représentation, l'incomparable avec l'autre langue. Il est le lieu d'où s'échappe toute équivalence et ce faisant, il est la faillite du principe d'identité. L'idiome est le "lieu d'incessantes traductions", d'incessants "franchissements", d'incessants "mouvements", d'incessantes "approximations" (approches ou rapprochements). Nous dirons: la "traduction originaire" est traduction intra-idiomatique."¹

Introduction, notamment par la question à laquelle Heidegger se réfère ici, celle de l'étymologie, introduction, donc, d'un "écart originaire du mot avec lui-même, une "différence" qui ouvre l'espace de jeu d'une langue, qui produit une langue selon la règle de l'homologie."²

Le double *übersetzen* chez Heidegger implique donc une différence d'ordre linguistique (ou inter-linguistique) dans le rapport du propre à l'étranger ou au figuré, et une différence idiomatique (ou inter-idiomatique) à l'intérieur de sa propre langue. Tel est donc le mouvement de la langue entre la traductibilité et l'intraductibilité dans son double aspect linguistique et idiomatique. Et c'est le "décalage entre langue

¹E. Escoubas, op.cit., p.107.

²E. Escoubas, op.cit., p.107.

et idiome (qui) porte l'essence-langue de toute langue."¹ Cette essence-langue se constitue principalement entre la traductibilité, c'est-à-dire le fait qu'elle s'expose à la traduction, donc son "ekstaticité" comme l'orthographe E. Escoubas, et l'intraductibilité qui est l'excès du code, l'idiome.

Pour tenter, enfin, une définition de la traduction originaire, Escoubas parle du "décalage entre langue et idiome, la non-coextensivité de l'un et de l'autre."² Ceci signifie qu'"une langue comporte toujours plusieurs idiomes" et qu'"un idiome peut traverser plusieurs langues."³ Nous verrons dans un chapitre ultérieur quelle est l'application de ce dédoublement sur les textes de Khatibi.

Le second motif relevé par Escoubas relativement au traduire et à la traduction est celui des formes et figures que revêt la traduction dans le texte de Heidegger.

Elles sont au nombre de trois:

- Übertragung (transfert)
- Umschreibung (reformulation)
- Umdeutung (réinterprétation).

L'Übertragung (transfert) suppose un passage intact du sens d'un mot d'une langue à une autre, ou en d'autres mots, une équivalence, une identité possible entre termes de deux langues

¹Ibid.

²Ibid., p.108.

³Ibid.

différentes. Pour prétendre, donc, une telle identité de sens, il faut couper le mot (et la langue) d'abord de son histoire, et ensuite considérer la langue comme un "support séparable" du sens qui s'y véhicule. Cette conception plutôt interlinguistique et soutenue par un arrière-fond non originaire de la traduction, suppose que d'une langue à l'autre, il n'y ait aucune perte, mais redoublement symétrique et égalitaire et exerce une simple substitution, sans aspérités et ne répondant qu'à des principes.

L'Umschreibung (reformulation) se rapproche non pas comme l'Übertragung, du passage du propre à l'étranger, mais bien du propre au figuré. La reformulation est effectivement un travail sur la tournure de l'écriture, une façon de dire autrement et encore une fois, la langue est considérée comme un support séparable du sens, mouvante et se plaquant sur la persistance de celui-ci. La différence qui joue ici est celle de la rhétorique, mais poussé à l'excès, ce raisonnement nous conduit à affirmer qu'en fait, toute langue est "métaphorique", est "figurée" et que nous avons affaire ici avec "l'impropriété générale de la langue".¹

L'Umdeutung (réinterprétation), enfin, est le lieu intermédiaire entre le mot "logos" grec et la raison "ratio" latine. Cette transformation résulte en effet du passage du grec au latin pour signifier le même concept. La réinterprétation est

¹E. Escoubas, op.cit., p.109.

simplement ici une reformulation qui change de domaine d'expérience ou changement de sens. D'une manière différente des deux autres cas, le "dit autrement" maintient ici encore une fois la séparation entre la langue et le sens. Cette différence est d'ordre herméneutique.

En plus de l'übersetzen, chacune de ces figures entretient aussi un rapport particulier avec la notion de "traduction", dit quelque chose de celle-ci. Dans leur intrication, sur laquelle E. Escoubas développe une longue analyse étymologique, se conçoit chez Heidegger une pensée de la traduction découlant d'une conception de la langue comme étant indivise, faisant échec à toutes les notions linguistiques contemporaines de la langue en tant que support ou signe. Rejet, donc, de la théorie du signe dans l'approche de la traduction.

Dans son aspect idiomatique, la traduction originale (le second versant de l'übersetzen) se caractérise par trois traits fondamentaux. D'abord, soulignons avec Escoubas que la langue dans la transformation perpétuelle qu'elle subit, est histoire par la simple exposition dont elle fait l'objet, non pas en tant que productrice de sens, mais bien comme productrice de langue. La langue se produit elle-même et ce faisant, elle s'historicise.

Ensuite, dans son rapport à la langue, le poète n'est pas un usager de la langue mais un traducteur, dans la mesure où celle-ci entretient un rapport monologique avec elle-même

(l'idiomatique d'une langue n'est jamais que son monologue avec elle-même).

Enfin, l'idiomatique ne peut en aucun temps être défini comme une "langue" puisqu'il excède celle-ci et que ses limites sont ailleurs. Elle est donc "trans-linguistique". La différence idiomatique n'est donc pas une différence inter-linguistique. En d'autres termes, il peut y avoir un idiome commun entre une langue et une autre langue, ce qui nous permet de rappeler qu'une langue est constituée de plusieurs langues.

Telles sont quelques-unes des grandes lignes de l'analyse d'Escoubas de la traduction chez Heidegger. La problématique se présente, en dépit des similitudes qui ont été posées et qui seront développées ensuite de manière différente chez Benjamin.

4- Traductibilité ou "connexion". L'analyse faite des deux textes cités de Benjamin est constituée pour l'essentiel du passage d'un texte à l'autre et de ce qu'évoque ce moment dans la transformation de la pensée de Benjamin relativement à la question de la littérature et de la traduction. Dans le texte de 1916, Benjamin distingue ce qu'il appelle une "langue des choses" en tant que communication, et une "langue des hommes" en tant que nomination. Ce texte repose sur une double investigation: d'abord, une "recherche d'une *unité* essentielle (la langue) dans la multiplicité de ses modes"¹ où "langue"

¹E. Escoubas, op.cit., p. 121.

désigne ce qui est expression; ensuite sur une *distinction* entre niveaux de langue, entre communication et nomination, la première toujours associée à la langue des choses et la seconde à la langue des hommes, dans un rapport hiérarchique.

Dans le texte de 1921, le champ d'investigation est désormais limité à la langue des hommes, "Champ qui est d'emblée le champ du multiple, le champ du pluriel".¹ Par conséquent, il ne s'agit plus d'établir une hiérarchie, mais de déterminer une *connexion* qui devient la "notion benjaminienne centrale --- notion où se dira l'essence des langues humaines, c'est-à-dire l'humanité des hommes".² L'accent est donc mis sur la dynamique du rapport des langues, la traduction.

Le "rapport" détermine désormais les éléments et non plus l'inverse, les langues humaines se caractérisant donc par la traductibilité comme essence-langue. La traduction vient donc ici se substituer à l'expression. De même, l'avènement d'une détermination de l'essence-langue par la traduction constitue une rupture du texte de 1921 avec le texte de 1916. Mais la continuité entre les textes passe par la persistance d'une thématique de la traduction, qui se mute en la notion de *connexion* apportant avec elle toute la transformation entre les deux textes.

¹E. Escoubas, op.cit., p. 121.

²Ibid.

Cette notion de connexion est centrale et fondamentale dans le passage entre les deux textes: elle est centrale, puisqu'elle est l'aboutissement d'une série de questions concernant le rapport de la traduction à l'original, du "deux" inclus dans la traduction et de la solitude de l'écrivain face à son lecteur. Dans la connexion se tient en effet la question de l'écrivain, celle du traducteur et celle aussi du lecteur --- du rapport structurel qui les lie et qui lie deux langues l'une à l'autre. La logique de la connexion est aussi une question fondamentale, puisque présente dès le commencement du texte de Benjamin et faisant l'objet de tout un développement.

La première démarche de Benjamin consiste à déterminer les différences couramment admises entre l'oeuvre originale et la traduction. Tous deux se distinguent dans leur rapport au lecteur, leur destinataire, l'écrivain pouvant y être indifférent et le traducteur, dépendant. L'écrivain n'a pas le souci du lecteur; le traducteur n'oeuvre que dans un "rapport quasiment obsessionnel à son lecteur".¹ Cela pour une première distinction.

La seconde dissociation entre l'écrivain et le traducteur se présente dans l'opposition marquant "l'égoïté"² de l'écrivain face à l'effacement du traducteur. On revient donc ici à la secondarité de la traduction sur l'oeuvre évoquée plus tôt par

¹E. Escoubas, op.cit., p.125.

²Ibid.

Berman de même que par Heidegger concernant la traduction non originale.

C'est bien sûr pour mieux les démentir que Benjamin pose ces deux distinctions entre écrivain et traducteur. Comment alors procède-t-il pour fonder sa notion de connexion? Ces descriptions relèveraient à son sens d'un mauvais concept de traduction qu'il oeuvre dès lors à mettre à jour. Il récuse de prime abord toute argumentation fondée sur la communication, l'énonciation, la transmission. Ainsi élabore-t-il une "critique de la raison communicative".¹ Celle-ci n'est pas "essentielle", affirme-t-il, puisque n'appartenant pas à l'essence-langue. Mais de quoi se constitue alors l'essence-langue?

D'abord, la traduction est le lieu et simultanément l'instrument d'une critique de la communication, et elle détermine l'essence-langue de par sa position de fragilité par rapport à l'oeuvre. De cette affirmation, le passage au second texte va inverser les termes: d'abord instrument déterminant l'essence-langue, la traduction devient l'essence-langue elle-même. Ainsi la traduction est une forme, au même titre qu'une oeuvre littéraire qui ne se comprend que dans un retour à l'original --- à la "source". La traductibilité se trouve, par le fait même, non pas contingente mais nécessaire, puisque la forme réside plutôt en aval (dans l'original) qu'en amont (chez le lecteur). Il n'est donc plus question ici de communication.

¹E. Escoubas, op.cit., p.126.

Cette forme appartient à la "traductibilité" de l'original et non plus dans la réception de sa traduction. Ici, Escoubas insiste sur les aller-retour, les brouillages et les contradictions du texte de Benjamin en quoi se tient entière la singularité de sa pensée.

Mais ainsi, ce qu'il appellerait la traductibilité serait ni plus ni moins la connexion s'établissant entre la traduction et l'original, la connexion se définissant comme le "mode d'inscription de la différence oeuvre-traduction".¹ Benjamin a recours à deux mouvements, qu'il exprime par images, pour inscrire cette différence de la connexion. Le premier est celui de la contiguïté des langues en traduction telles les pièces d'un vase brisé --- et non plus leur substituabilité --- et le second est celui de l'adhérence des langues entre elles, c'est-à-dire un rapport semblable à celui qui lie le fruit et son enveloppe. Telle est donc la détermination benjaminienne de l'essence-langue: la connexion comme continuité et adhérence, double fonction à la fois descriptive et critique de la traduction.

Ainsi revient-on à l'idée du "deux" de la traduction. C'est cela que signifie la complémentarité des langues entendue par Benjamin, c'est-à-dire:

"Qu'une langue n'est "langue" que d'être l'autre d'une autre langue. L'essence-langue est le "deux-langues", le

¹E. Escoubas, op.cit., p.128.

"au-moins-deux-langues" --- le jeu du deux ou du double; une langue toute seule est impossible: en langue (s), on est toujours au-moins-deux [...] Il n'y a pas de solitude des langues, une langue n'est jamais seule: c'est bien ce que dit une "traduction". Et donc la logique de la traduction n'est pas une logique de l'équivalence (mais de l'altérité-complémentarité), ni

une logique de la substitution. Ainsi, avec la traduction est rendue impossible une logique de la prise et de l'appropriation: chaque langue a sa place que nulle autre ne saurait lui prendre."¹

L'avancée dans le texte de Benjamin permet donc de saisir sa proximité avec Heidegger notamment sur la question de la traduction en tant que production de langue, ce qui s'assimile à la notion de "traduction originaire". Chez les deux auteurs se repère cette idée d'une essence-langue conçue comme le rapport entre les langues, le mouvement-même de la traduction. Plus élaborée chez Heidegger, cette mise en rapport des langues comme étant l'essence même de la traduction revêt, de par son caractère de développement, de changement, de maturation et de croissance, l'apparence d'un processus historique. La traduction devient un opérateur d'historicité de la langue en ce sens aussi qu'elle renvoie à la fois à la commémoration et à son avenir, permettant que se déploient des dimensions que l'oeuvre au départ ne recelait pas. Elle a aussi une fonction de théorie: la traduction, en ce sens, en produisant la langue, est plus théorique que l'oeuvre et donc, chez Heidegger comme chez Benjamin, la traduction apparaît dans le texte comme "l'impensé

¹E. Escoubas, op.cit., p.131.

de l'histoire de la philosophie et de l'histoire tout court".¹ Escoubas poursuit son analyse de Benjamin en concluant que ce à quoi on assiste, somme toute, dans sa réflexion, ce n'est pas à la traduction d'une oeuvre dans une autre langue, mais bien à la traduction d'une langue à travers l'oeuvre. De ce renversement émerge l'autre traduction, celle dont est faite la langue, une forme-traduction productrice de langues.

De quel ordre sera donc, au terme de cette analyse, l'intertexte entre Heidegger et Benjamin et en quoi cela conduit-il Escoubas à une définition du traduire?

5- La condition de la langue dans la traduction. "Ce que traduire veut dire", c'est d'abord pour les deux auteurs la condition indivise de la langue, et la critique de la séparation de la langue qui introduit notamment la théorie du signe: la langue de Heidegger comme celle de Benjamin est indivise puisqu'elle récuse l'arbitraire et le conventionnalisme prêtés à la langue. Ils substitueront donc à la théorie du signe une théorie du nom par laquelle ce qui se dit est dit "dans" la langue et non "par" la langue. Il n'y a donc pas de fonction référentielle puisque chaque langue construit son propre référent.

Le sens de "traduire" est en second lieu "l'engendrement des langues par la traduction".² Il s'agit donc ici de l'origine conçue en tant qu'"énergeia", du travail que la langue effectue

¹Ibid., p.135.

²E. Escoubas, op.cit., p.141.

sur elle-même, la force de la langue. La traduction fait alors oeuvre de langue.

"Traduire" signifie aussi penser l'histoire --- l'histoire comme lieu de l'impensé mais aussi, par conséquent, comme mode de connexion de la langue.

"Traduire" est l'excès de l'opposition entre le propre et l'étranger et introduit l'articulation entre l'idiomatique (le mouvement vers l'intérieur) et l'ekstatique (le mouvement vers l'extérieur) de la langue. Déplacement du problème qui permet une coupe autre dans la langue.

"Traduire", enfin, est la question du doute, du "deux", de l'autre et, pour aller plus loin, de l'éthique entre l'un et l'autre, l'aménagement d'un lieu, comme le proposait Berman, où l'autre demeure. Une autre demeure de la langue.

C'est justement ce dernier aspect que nous allons tenter de développer dans le chapitre suivant. Quelle est la place de l'autre dans la constitution du discours sur soi? Quelle est la rhétorique "identitaire" de l'appartenance (nationale, culturelle, ethnique) et de quoi se nourrit-elle? Dans cet excès de l'opposition entre le propre et l'étranger, quelle est précisément l'éthique du rapport à l'autre dans la perception de soi? Avant même de voir comment travaille dans les textes la traduction originaire, il nous apparaît important de tenter une analyse de certains textes sur l'appartenance. Car ces questions sont prioritaires dans une approche de la traduction comme à la

fois crise du discours identitaire et prise en compte d'une altérité constitutive.

II- UNE RHÉTORIQUE IDENTITAIRE

"Peut-être n'a-t-on pas suffisamment réfléchi à la violence réductrice qu'exerce spontanément la pensée à l'égard de l'autre, dont l'apparition, dans l'horizon rassurant de ce qui nous est familier, est toujours saisie comme une effraction dangereusement menaçante. Dénier la différence, apaiser la contradiction, arraisonner l'inconnu et l'inattendu, domestiquer la dimension de l'étrangeté et de l'ailleurs, c'est ce que la pensée a toujours fait, comme si son désir le plus essentiel s'employait à maintenir intacte la primauté de l'identité et de la proximité, trouvant une étrange satisfaction à étendre toujours plus loin l'empire de la tautologie ou du même."

Claude Lévesque
L'étrangeté du texte

La théorie bermanienne de la traduction permet d'abord d'infléchir notre réflexion concernant les discours sur l'identité. Si, pour Berman, l'éthique de la traduction nécessite une "épreuve de l'étranger", c'est-à-dire une présence de l'autre dans la langue de traduction, de la même manière, pour parler de soi, il est nécessaire de faire appel à l'autre. Le discours sur l'identité prend diverses formes rhétoriques et conceptuelles; l'autre peut-être un passé historique, culturel, une minorité ethnique, la femme, la mort, Dieu.

Octavio Paz et Juan Goytisolo, dont il sera question ici, ont en commun l'hispanité, l'un de l'ancien, l'autre du nouveau monde. Doit-on voir ici une filiation, si ténue soit-elle, avec

la culture arabo-andalouse dont l'Espagne aurait été le vecteur jusqu'en Amérique ?

Chacun de ces auteurs présente, à notre avis, des caractéristiques spécifiques dans le discours sur soi, spécifiques mais aussi distinctes dans leur démarche respective. Il nous apparaît en effet que Paz et Goytisolo, non seulement se situent dans le même paradigme d'une sensibilité méditerranéenne ou latine, mais aussi qu'ils n'ont pas fait oeuvre spécifiquement de discours sur l'altérité et/ou l'identité. Il sont avant tout des écrivains que la question identitaire intéresse et en ce sens, se rapprochent davantage de la réflexion de Khatibi. De même, leur culture n'est pas radicalement éloignée de la culture marocaine de par le lien méditerranéen qui les unit, de près ou de loin, avec elle. Il s'agit en effet de voir, sur des ensembles culturels voisins, sinon géographiquement du moins dans certaines de leurs qualités ethnico-culturelles, par quels biais la question de l'altérité et de l'identité est débattue.

Enfin, leur regard et leurs interrogations portent davantage sur ce qu'ils sont, eux, dans la dialectique avec les autres, plutôt que sur ce que sont les autres à travers leur propre regard subjectif occulté. Car avec Khatibi, ces auteurs écrivent au nom d'une certaine "appartenance nationale", explicitement ou implicitement. C'est cette appartenance qu'ils questionnent et acculent. Et, inversement, cette appartenance les questionne à son tour et

les pousse dans les retranchements de la pensée, qu'elle soit identitaire ou pluraliste. Les trois études dont il sera ici question, *El laberinto de la soledad* [*Le labyrinthe de solitude*]¹, *Crónicas Sarracinas* [*Chroniques sarrasines*]² et *Maghreb pluriel*³, comportent un grand nombre de points en commun concernant la traduction et l'encryptage de l'altérité dans le discours sur l'identité. Mais ils se distinguent par ailleurs quant à la visée de leurs propos: Paz fait une lecture historico-philosophique et mythique du Mexique; Goytisolo propose une archéologie littéraire soutenue par la critique de l'orientalisme hispanique; Khatibi élabore une critique sociologique programmatique. Trois textes où il sera tenu un discours sur l'identité --- ou sur l'oubli d'un héritage identitaire --- et sur la réflexion transitant par l'autre comme démarche identitaire. Trois méthodes se rejoignant dans une théorie qui semblera restreindre dans un premier temps l'analyse à un cadre théorique spécifiquement psychanalytique. Nous verrons comment ce fondement théorique recoupe le concept de traduction que nous tâchons d'élaborer dans ces pages. Notre projet ici, il faut le souligner, n'est pas tant de rendre compte de chacune de ces études constituées de plusieurs essais, que de dégager de chaque ensemble une méthodologie particulière visant ensuite à soutenir l'hypothèse de la traduction.

¹O. Paz, *El laberinto de la soledad*, Fondo de cultura economica, 1ère édition, 1950, *Le labyrinthe de la solitude*, trad. J.-C. Lambert, Gallimard, 1972. Les citations ultérieures de cet ouvrage mentionneront *El laberinto...* ou *Le labyrinthe...*

²J. Goytisolo, *Crónicas Sarracinas*, Ruedo Ibérico, 1981, *Chroniques Sarrasines*, trad. D. Chatel et J. Rémy-Zephir, Fayard, 1985. Les citations ultérieures mentionneront *Crónicas...* ou *Chroniques...*

³A. Khatibi, *Maghreb Pluriel*, SMER/Denoël, 1983. Les citations ultérieures mentionneront *M.P.*

a) Particularisme et comparatisme chez Octavio Paz

"L'histoire que nous vivons est une écriture, dans l'écriture de l'histoire visible, mais nous devons lire les métamorphoses et les changements de l'histoire invisible. Cette lecture est un déchiffrement, la traduction d'une traduction. Jamais nous ne lirons le texte original."

Octavio Paz
Le labyrinthe de solitude

1- **Définition du caractère national.** Octavio Paz affirme--- cela est-il une idée neuve?---, que l'identité de l'individu est telle l'identité d'un peuple, qu'elle passe par les mêmes étapes, les mêmes crises, les mêmes révoltes et les mêmes espoirs. De là, de cette histoire tumultueuse, peut découler la flexibilité du caractère national et la conscience d'une singularité. Ainsi, les réponses données aux questions posées sur l'identité, qu'elle soit individuelle ou nationale, ne sont pas tenues de se vérifier ultérieurement. Il importe davantage qu'elles aient été posées et constitueront en elles-mêmes une part de cette identité. Les circonstances du questionnement et la relativité des réponses par rapport au moment historique permet la muabilité de la définition du caractère national.

*El laberinto de la soledad [Le labyrinthe de la solitude]*¹ est une relecture de l'histoire du Mexique tenant compte de son passé indigène, aztèque, hispanique, et de ses principaux jalons historiques: la Conquête, la Réforme, l'Indépendance. Ces études

¹*El laberinto... et Le labyrinthe...*

mettent au jour les silences actuels, les lectures erronées mais aussi la place du mythe, du rite. Il s'agit d'une confrontation, d'une différenciation et d'un regard critique sur la culture dominante par rapport à une culture minoritaire, à l'intérieur comme à l'extérieur du Mexique.

Le Mexique, explique Paz, est un lieu pluriel composé d'une diversité raciale et linguistique, de stratifications historiques diverses. Sa réflexion sur la mexicanité est née, précise-t-il, hors du Mexique, et c'est par identification des caractéristiques de l'autre, l'Américain et l'Amérique, que la démarche de réflexion identitaire s'est entamée. Le Mexicain aux Etats-Unis se présente non pas comme une opposition aux valeurs américaines, mais comme une différence affichée. Pour définir ce qu'est le caractère national mexicain, donc, il procède par une double rhétorique alternant entre le particularisme et le comparatisme: afin d'expliquer ce qu'il y a de particulier chez le Mexicain, force est de démontrer qu'il en va autrement chez l'Américain sur des questions relatives par exemple au fermé et à l'ouvert, au rapport entretenu avec le corps, à la place assignée à la femme dans la société, à la fête, à la mort.

2- Féminin et virilité. L'ouverture, d'abord, est chez le mexicain, signe de faiblesse et de trahison. L'attitude qui consiste à laisser voir ce que l'on pense ou à montrer ce que l'on est, est conçue comme une démission de la virilité:

"...le mâle est un être hermétique, fermé sur lui-même, capable de se garder et de garder ce qu'on lui confie. La virilité se mesure à l'invulnérabilité devant les armes ennemies et les assauts du monde extérieur".¹

"El "macho" es un ser hermético, encerrado en sí mismo, capaz de guardarse y guardar lo que se le confía. La hombría se mide por la invulnerabilidad ante las armas enemigas o ante los impactos del mundo exterior."²

Celle-ci se manifeste à travers, donc, une prééminence du fermé sur l'ouvert, d'où un amour de la retenue et une culture de la dissimulation caractéristiques chez les Mexicains, et le renvoi de l'ouvert du côté féminin, d'où la faiblesse constitutive de la femme, sa résignation et sa pudeur que Paz explique en partie par l'héritage arabo-espagnol. D'où aussi que l'on considère celle-ci comme l'instrument de l'homme assignée à des lois sociales et morales spécifiques.

3- Le corps, la fête, la mort. Le corps est vécu chez les Mexicains dans une plénitude constituant la substance de l'être:

"Rien de plus étranger à cette attitude que la peur du corps, caractéristique de la vie américaine. Notre corps ne nous fait ni peur ni honte; nous l'affrontons naturellement et nous le vivons avec une certaine plénitude, à l'inverse de ce qui se passe pour les Puritains. Le corps existe pour nous; il donne un poids et des limites à notre être".³

"Nada más alejado de esta actitud que el miedo al cuerpo, característico de la vida norteamericana. No nos da miedo ni vergüenza nuestro cuerpo; lo afrontamos con

¹*Le labyrinthe...*, p.31.

²*El laberinto...*, p.28.

³*Le labyrinthe...*, p.34.

naturalidad y lo vivimos con cierta plenitud --- a la inversa de lo que ocurre con los puritanos. Para nosotros el cuerpo existe; da gravedad y límites a nuestro ser."¹

Paz nous présente le phénomène dans son opposition à une autre attitude quant au corps. Il opère donc une démarche comparatiste d'identification visant à circonscrire des aires culturelles distinctes et à renforcer par le fait même la particularité mexicaine.

Dans un autre essai tiré du même ouvrage, la fête est à l'honneur. Décrire le rôle et la place de la fête chez les Mexicains permettra encore une fois à Paz de montrer un aspect spécifique du caractère mexicain: celui du mythe et de la métaphysique, l'autre des contingences socio-culturelles, le trait mystico-affectif d'un tempérament.

La fête, explique-t-il, est la disparition de l'ordre, où "...le temps cesse d'être une succession et devient ce qu'il a été, et ce qu'il est originellement: un présent où le passé et le futur enfin se réconcilient".²

¹*El laberinto...*, p.31.

²*Le labyrinthe...*, p.46.

"El tiempo deja de ser sucesión y vuelve a ser lo que fue, y es, originariamente: un presente en donde pasado y futuro al fin se reconcilian."¹

"Le temps, dit-il encore, est un autre temps (situé dans un passé mythique ou dans une actualité pure)."²

"...el tiempo es *otro tiempo* (situado en un pasado mítico o en una actualidad pura)"³

La fête, comme tout carnaval, est le moment où tout repère formel et temporel sont abolis. Et c'est là où le double héritage hispanique et indien émerge, sans pour autant qu'il ne limite le caractère proprement mexicain; ce double héritage vient justement pour en marquer toute la profondeur, l'ancestralité.

Face à la mort, le tempérament mexicain s'affirme encore une fois en contre-point de la culture américaine. La mort mexicaine se distingue de celle des Aztèques, ou de celle des chrétiens:

"Il est inutile d'exclure la mort de nos représentations, de notre vocabulaire ou de nos idées, parce que c'est elle qui finira par nous supprimer tous et en premier lieu ceux-là qui vivent en l'ignorant ou en feignant de l'ignorer".⁴

"Y así, es inútil excluir a la muerte de nuestras representaciones, de nuestras palabras, de nuestras ideas, porque ella acabará por suprimirnos a todos y en primer

¹*El laberinto...*, p. 42.

²*Le labyrinthe...* p.48.

³*El laberinto...*, p.45.

⁴*Le labyrinthe...*, p.58.

término a los que viven ignorándola o figiendo que la ignoran."¹

La question de la mort est, pour les Mexicains, inhérente à la vie:

"Le culte de la vie, quand il est véritable, profond, total est aussi culte de la mort. Les deux sont inséparables. Une civilisation qui nie la mort en vient à nier la vie".²

"El culto a la vida, si de verdad es profundo y total, es también culto a la merte. Ambas son inseparables. Una civilización que niega a la muerte, acaba por negar a la vida".³

Et il poursuit l'élaboration de sa rhétorique comparatiste en soulignant la pudeur dont les Américains ou les Européens recouvrent, cachent, oublient ou tentent d'oublier l'imminence de la mort par tout genre de stratagèmes et dénégations. Et ceci recoupe en fait le rapport qu'on entretient à son corps, entre la fausse pudeur, la peur, la plénitude et la jouissance.

4- Individu, histoire, identité. Dans un autre essai, Paz reprend l'idée de la dialectique entre l'histoire et l'individu. Il y aurait, selon lui, une réciprocité entre les circonstances historiques d'un pays et le caractère des individus. Cette

¹*El laberinto...*, p.54.

²*Le labyrinthe...*, p.58.

³*El laberinto...*, p.54.

position tend à démontrer que l'explication historique est insuffisante pour comprendre les caractères nationaux:

"Les circonstances historiques expliquent notre caractère dans la mesure où notre caractère les explique à leur tour. Il y a équivalence. C'est pourquoi toute explication purement historique est insuffisante ---ce qui ne veut pas dire qu'elle soit fausse pour autant". ¹

"Las circunstancias históricas explican nuestro carácter en la medida que nuestro carácter también las explica a ellas. Ambas son lo mismo. Por eso toda explicación puramente histórica es insuficiente --- lo que no equivale a decir que sea falsa". ²

Il y a donc une réciprocité entre l'avancée de l'histoire et les individus qui la font, mais ceux-ci ne sont pas soumis à sa marche inexorable. Cette conception affirme une autonomie de l'humain sur l'historique, mais c'est aussi par elle que l'on comprend le sentiment d'orphelinat que décrit Paz: Mexique et mexicanité entretiennent un rapport de rupture et de négation, et manifestent une volonté de transcender le statut d'exilé de l'humain dans l'histoire.

La culture mexicaine est constituée d'un fond antique ethniquement diversifié. Paz en brosse un tableau bref et explique que les noyaux indigènes étaient multiples et nombreuses aussi les rivalités qui les opposaient: "...la meso-Amérique était constituée par un ensemble de peuples, nations et

¹*Le labyrinthe...*, p.70.

²*El laberinto...*, p.65.

cultures autonomes, avec leurs traditions propres, exactement comme le monde méditerranéen".¹

"...Mesoamérica estaba constituida por un conjunto de pueblos, naciones y culturas autónomas, con tradiciones propias, exactamente como el Mediterráneo".²

Cette référence à la Méditerranée n'est pas innocente, et nous verrons plus tard à quoi il est fait ici allusion. Mais quoi qu'il en soit, l'empire aztèque imposa une première violence à cette diversité en instaurant une unité religieuse, puis militaire, en se soumettant des populations entières par la systématisation et l'unification des croyances et divers modes de vie et en leur substituant, par des réformes successives, une hiérarchisation pyramidale de la société qui ne parvint jamais à enfouir le fonds original et multiple de la meso-Amérique. Il s'agissait en fait ici de la répétition générale de ce qui allait advenir lors de la conquête espagnole.

Cependant, l'abandon avec lequel les Aztèques acceptèrent la domination espagnole, bien qu'elle ait été conçue par le puissant empire dans la perspective d'une destinée prévue de toute éternité, correspond ni plus ni moins à un suicide ethnique, selon Paz.

¹*Le labyrinthe...*, p.86.

²*El laberinto...*, p.82.

La conquête espagnole se fit à la mesure de ce qu'était l'Etat espagnol d'alors: une "création artificielle", une "construction politique", capable d'aplanir toutes les différences dans un but unitaire:

"La monarchie espagnole est née de la violence: celle que les rois catholiques et leurs successeurs ont faite aux différents peuples et aux différentes nations soumis à leur pouvoir. L'unité espagnole a été, et continue d'être, en tant que fruit de la volonté politique de l'Etat, différente de celle des éléments qui la composent".¹

"La monarquía española nace de una violencia: la que los Reyes Católicos y sus sucesores imponen a la diversidad de pueblos y naciones sometidos a su dominio? La unidad española fue, y sigue siendo, fruto de la voluntad política des Estado, ajena a la do los elementos que la componen".²

En fait, l'assimilation des éléments mexicains par la Conquête espagnole est à l'image de l'instauration violente de la monarchie catholique espagnole aplanissant toute nation ayant vécu sur son sol. La conquête est donc l'expression d'une volonté unitaire, et la naissance du Mexique émerge de la perpétuation d'une double violence.

Après quoi, à la faveur de l'Indépendance,

"...l'Amérique ne sera pas tant une tradition à perpétrer qu'un avenir à réaliser. Projet et utopie sont

¹*Le labyrinthe...*, p.94.

²*El laberinto...*, p.90.

inséparables et la pensée hispano-américaine, dès la fin du XVIII^e siècle et ceci jusqu'à nos jours".¹

"...América no es tanto una tradición que continuar como un futuro que realizar. Proyecto y utopía son inseparables del pensamiento hispanoamericano, desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días".²

Cette phrase résume en un raccourci vertigineux l'ambiance régnant alors sur le nouveau continent. C'est peut-être là l'un des rares moments où les Amériques sont liées dans un projet commun de construction. Ensuite s'affirmeront de plus en plus dramatiquement les disparités, les injustices et le déséquilibre Nord/Sud que nous connaissons aujourd'hui.

On voit ici que l'auteur s'avance de plus en plus dans l'analyse historique et ses relations avec un avant et un après de ce qu'aurait pu être l'identité mexicaine. Une identité en somme sans histoire. Or, ces mouvements successifs de l'histoire, loin de naître d'une quelconque nostalgie d'un paradis perdu (mais nous verrons que par le retour des choses, cette nostalgie pointerait plus tard dans l'expression de la solitude chez Paz), renforce au contraire le caractère profondément pluriel des Mexicains par le biais de l'établissement des jalons historiques multiples, des cultures simultanées ou successives et leurs transformations. En fait, la Révolution mexicaine, explique encore Paz, aurait été:

¹*Le labyrinthe...*, p.113.

²*El laberinto...*, p.108.

"un mouvement dialectique tendant à la reconquête de notre passé, à sa résurrection dans le présent".¹

"...un movimiento tendiente a reconquistar nuestro pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente".²

Le temps de l'histoire, comme celui de la fête, a alors le privilège de se fondre dans une absence de repères chronologiques pour rejoindre un espace temporel non pas confus mais duel. La Révolution serait à la fois, en ce sens, un moment historique, donc marqué par le temps, dont la présence, ou la résurgence du passé nécessaire à son avènement serait la condition. Ce statut particulier de la Révolution donnera lieu à une analyse pénétrante sur la place du Mexicain dans son histoire. Paz écrit à ce propos:

"Par la Révolution, le Mexicain tente de se réconcilier avec son Histoire et son origine. C'est pourquoi ce mouvement possède un caractère à la fois désespéré et rédempteur. Si ces mots, usés par tant de lèvres, gardent encore un sens pour nous, ils disent que le peuple refuse toute aide extérieure, tout schéma venu d'ailleurs et sans relation profonde avec son être, afin de se tourner vers lui-même. Le désespoir, le refus d'être sauvé par un projet étranger à son histoire, ce sont les manifestations d'un être qui refuse toute

consolation et rentre dans sa propre intimité: un être seul. Et au même instant, cette solitude se résout en une tentative de communion. A nouveau, désespoir et solitude, rédemption et communion sont des termes équivalents".³

"Gracias a la Revolución el mexicano quiere reconciliarse con su Historia y con su oriten. De ahí que

¹*Le labyrinthe...*, p.138.

²*El laberinto...*, p.132.

³*Le labyrinthe...*, p.138-139.

nuestro movimiento tenga un carácter al mismo tiempo desesperado y redentor. Si estas palabras, gastadas por tantos labios, guardan aún algún significado para nosotros, quieren decir que el pueblo se rehúsa a toda ayuda exterior, a todo esquema propuesto desde afuera y sin relación profunda con su ser, y se vuelve sobre sí mismo. La desesperación, el rehusarse a ser salvado por un proyecto ajeno a su historia, es un movimiento des ser que se desprende de todo consuelo y se adentra en su propia intimidad: está solo. Y en ses mismo instante, esa soledad se resuelve en tentativa de comunión. Nuevamente desesperación y soledad, redención y comunión, son términos equivalentes".¹

En plus d'inscrire un paradoxe troublant, cet extrait exprime en quelque sorte le désarroi et la satisfaction d'une marche vers l'identité, une identité moins que certaine à retrouver, en fait impossible à reconstituer, mais comme la question doit avoir été posée, nonobstant la réponse qui lui sera apportée, juste ou fausse, cette marche, cette plongée dans le questionnement de soi réitère et réaffirme l'intimité liant l'individu à l'histoire dans un mouvement dialectique ininterrompu et constitue en elle-même le processus subjectif le liant à ce qu'il est comme être et à ce qu'il sera comme Mexicain. Bien qu'il faille se méfier des copinages historiques, il y a ici un processus proche de ce qu'a connu le Maroc, sur une base autre, et l'on retrouve dans cette dialectique un mouvement qui pourrait être commun aux deux pays, qui serait le mouvement même de la recherche de l'identité, de la démarche identitaire, si équivoque soit-elle. La notion d'orphelinat présente chez Khatibi comme chez Paz est peut-être l'expression

¹*El laberinto...*, p.132-133.

la plus juste de ce refus de consolation et de la solitude évoquée.

5- Culture de la solitude. Plus loin, Paz défend l'idée qui consiste à poser la crise culturelle actuelle non pas comme une crise nationale, identitaire, mais une crise, une schize plutôt, civilisationnelle, concernant de manière large l'humanité tout entière et dans laquelle ce n'est pas une culture ou une autre qui s'engouffre, mais bien l'être humain qui s'abîme. Il le montre à travers la recherche désespérée d'un modèle d'homme mexicain mis en déroute par les tentatives historiques dont le but même était de consolider une identité précaire à double héritage dans un moment révolutionnaire:

"Pour la première fois peut-être de l'histoire, la crise de notre culture est celle de l'espèce même..."¹

"Nous vivons, comme le reste de la planète, une conjoncture décisive et mortelle, en orphelins du passé, et avec un avenir à inventer. L'histoire universelle est une tâche commune. Et notre labyrinthe, celui de tous les hommes".²

La solitude face aux cultures, aux volontés plurielles, n'est pas le sentiment de sa singularité parmi les autres, et non plus une solitude romantique, voisine du désespoir. Elle est une solitude dialectique, vécue comme sentiment de l'absence de

¹*Le labyrinthe...*, p.142. Cet extrait et celui qui suit proviennent d'un texte publié isolément dans l'édition originale en espagnol qui ne nous a pas été accessible.

²*Le labyrinthe...*, p.144.

l'autre, et non pas une solitude ontologique. Paz insiste beaucoup sur cette idée en l'associant tantôt à l'étrangeté:

"La solitude, se sentir et se savoir seul, abandonné du monde et étranger à soi-même, n'est pas une caractéristique exclusivement mexicaine. Tous les hommes, en un moment de leur vie, se sentent seuls; ou mieux, tous les hommes sont seuls. Vivre, c'est se séparer de celui que nous avons été pour nous intèner dans celui que nous allons être, dans un avenir toujours étranger. La solitude est le fond ultime de la condition humaine." ¹

"La soledad, el sentirse y el saberse solo, desprendido del mundo y afeno a sí mismo, separado de sí, no es característica exclusiva del mexicano. Todos los hombres, en algún momento de su vida, se sienten solos; y más: todos los hombres están solos. Vivir, es separarnos del que fuimos para internarnos en el que vamos a ser, futuro extraño siempre. La soledad es el fondo último de la condición humana." ²

tantôt la situe dans une généalogie de la rupture:

"La naissance rompt les liens qui nous unissent à la vie aveugle que nous vivons dans le ventre maternel, où il n'y a pas de hiatus entre le désir et la satisfaction. Notre sensation de vivre s'exprime comme une séparation et une rupture, un abandon, une chute dans un milieu hostile ou étranger. A mesure que nous grandissons, cette sensation primitive se transforme en sentiment de solitude". ³

"Al nacer, rompemos los lazos que nos unen a la vida ciega que vivimos en el vientre materno, en donde no hay pausa entre deseo y satisfacción. Nuestra sensación de vivir se expresa como separación y ruptura, desamparo, caída en un ámbito hostil o extraño. A medida que crecemos esa primitiva sensación se transforma en sentimiento de soledad." ⁴

¹Ibid., p.166.

²*El laberinto...*, p.175.

³*Le labyrinthe...*, p.166.

⁴*El laberinto...*, p.175.

Par conséquent, la solitude revêt deux significations imbriquées: elle est d'abord conscience de soi de par la transformation qui s'opère dans l'être; puis elle est aussi désir de sortir de soi, de transcender le sentiment intime d'être seul. Elle est l'épreuve de la plénitude, le labyrinthe qu'il faut traverser pour atteindre l'harmonie avec le monde; elle est le chemin de l'accomplissement.

Paz, il faut le préciser, est toutefois équivoque avec cette notion de solitude qu'il rapprochera à certains moments de la nostalgie d'un lieu originaire perdu. Cette solitude, résolument mythique, introduit une variation qu'il convient de signaler, car elle permet dans son texte de mettre en place le rapport avec le passé aztèque mexicain. Il faut aussi marquer la distinction entre la notion de solitude et le personnage solitaire, qui est un personnage errant et trouble, non-accompli et à la recherche de soi. Il n'est donc pas ici le lieu de sa réalisation et se vit sur le mode d'une certaine souffrance.

Ainsi, on peut interpréter cette pensée pazienne selon laquelle l'identité de l'homme est celle de sa solitude, puisque c'est elle qui le pousse à rechercher son accomplissement dans et à travers l'autre:

"L'homme est l'unique être qui se sente seul, et qui cherche l'autre. Sa nature -si l'on peut parler de nature à propos de l'homme, être qui s'est inventé lui-même en

disant "non" à la nature- est de chercher à se réaliser dans l'autre. L'homme est nostalgie et quête de communion. C'est pourquoi, lorsqu'il se sent lui-même, il se sent comme absence de l'autre, comme solitude".¹

"El hombre es el único ser que se siente solo y es único que es búsqueda de otro. Su naturaleza --- si se puede hablar de naturaleza al referirse al hombre, el ser que, precisamente, se ha inventado a sí mismo al

decirle "no" a la naturaleza --- consiste en un aspirar a realizarse en otro. El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión. Por eso cada vez que se siente a sí mismo se siente como carencia de otro, como soledad".²

Paz en arrive ainsi à penser le rapport à l'autre comme l'un des termes de l'identité et en ce sens, on pourrait, avec une certaine réserve, le rapprocher de la pensée de la "solitude essentielle" de Maurice Blanchot.³ Celui-ci écrit, en effet, que la solitude essentielle est cette faculté d'être hors de l'être, d'être séparé de l'être, d'être "capable de reconnaître dans cette séparation la condition de son pouvoir (et) d'en faire le moyen de l'activité et du travail, l'expression et la vérité qui fondent toute communication extérieure".⁴ Pour Blanchot, toutefois, l'idée de la séparation ne recouvre pas celle de l'arrachement, comme c'est le cas en divers moments de la réflexion de Paz. La séparation se vit sur le mode d'un rapport spécifique de l'être à lui-même, hors de toute connotation psycho-affective ou mystique, comme elles affleurent chez Paz.

¹*Le labyrinthe...*, p.166.

²*El laberinto...*, p.175.

³M. Blanchot, *L'espace littéraire*, NRF/Idées, 1955.

⁴*Ibid.*, p.342.

Ce très important passage sur la solitude et la signification que Paz en donne signalent en définitive, comme on l'a vu, la prépondérance d'un rapport à l'autre comme l'une des étapes de la conscience de soi, et la nécessité d'une transcendance de la solitude comme désir de sortie de soi. C'est pourquoi l'étape de la solitude révèle bien le double mouvement de l'identité, c'est-à-dire la dialectique entre soi et l'autre, l'autre et soi.

La rhétorique particulariste chez Paz s'élabore sur la base de la lecture, du déchiffrement endogène de la culture ou des signes mexicains. Mais à la fois, elle vole en éclat lorsque considérée de façon isolée, hors de toute détermination extérieure, d'absence d'altérité. Il faut l'altérité pour que la lecture ait lieu, et même lorsqu'il tente de définir ce caractère de l'intérieur, il y a nécessité de poser cette définition dans son rapport avec l'autre.

Ainsi en va-t-il de la fonction du "masque" mexicain qu'il reprend à plusieurs moments de ses études. Le masque est en fait une protection contre le regard d'autrui, une façon de se garder à soi, mais a aussi un effet d'enfermement. Le masque permet que se dise quelque chose de la culture mexicaine, et interdit simultanément l'accès à un ensemble d'éléments autres de cette culture. Il est fait à la fois pour offrir et pour dérober et exprime l'une des fonctions particulières des caractères nationaux:

"Ce qui m'intriguait (et m'intrigue encore) c'est moins le "caractère national" que tout ce que ce caractère cache: ce qui est derrière le masque. A ce point de vue, le caractère des Mexicains n'a pas une fonction distincte de celle des autres peuples et des autres sociétés: c'est d'une part, un bouclier, hiéroglyphe. Dans le premier cas, c'est une défense contre le regard d'autrui, mais qui nous immobilise et nous emprisonne; dans le second, c'est un masque qui en même temps, nous exprime et nous étouffe. La mexicanité n'est qu'un exemple, une variété de plus, de cette créature identique changeante plurielle et une, que nous sommes chacun et tous personne".¹

Pour l'essentiel, Paz nous a entretenu ici non pas sur une essence de l'être mexicain, "Ni ontologie, ni psychologie",² affirme-t-il, mais sur son historicité, c'est-à-dire sur son mode d'être à travers le temps. Paz n'est pas dans la métaphysique de l'être mexicain; son projet théorique est de le comprendre dans son articulation constitutive avec l'autre, et ce à travers une rhétorique particulariste et comparatiste du même et de l'autre dans leur interaction dialectique.

¹*Le labyrinthe...*, p.183, non-accessible en langue originale.

²*Ibid.*, p.183.

b) Orientalisme et polygénèse: Juan Goytisolo

"Etant donné que l'objectivité absolue n'existe pas, l'entreprise qui consiste à décrire l'Autre porte toujours la marque d'un lieu d'origine. Par conséquent, le plus grave reproche que nous puissions faire à un auteur est de chercher à dissimuler ce lieu: de peindre ou de reconstruire l'univers étranger à partir d'un imaginaire no man's land, au nom des valeurs implicites d'une prétendue universalité."

Juan Goytisolo
Chroniques sarrasines

1- **Orientalisme hispanique.** En définissant le Mexicain, Paz opérerait un retour sur son passé qui en était constitutif. Il l'ancrait dans l'histoire et la mythologie.

Tout autre est le projet de Juan Goytisolo. Ses *Crónicas Sarracinas* [*Chroniques sarrasines*]¹ nous induisent à une réflexion se situant en droite ligne avec la critique de l'orientalisme élaborée par Edward Saïd. Pour lui, le passé-altérité est là, présent, et modèle la sensibilité hispanique, mais la construction de l'identité nationale a consisté en l'occultation de ce passé autre, et tout comme nous l'avons vu avec Paz, en la négation des différences internes dans un but politique unitaire. Sa réflexion est donc essentiellement critique, déconstructive et tente, dans un premier temps, de faire l'archéologie de la culture espagnole, et de la proposer comme programme, mais aussi de montrer, entre autre, comment on a insidieusement omis de considérer le passé arabo-mauresque de l'Espagne comme faisant partie du patrimoine espagnol en

¹*Crónicas... etChroniques...*

l'objectivant comme radicalement autre et en l'intégrant dans les discours comme un miroir déformant, tantôt avilissant les formes, tantôt les enjolivant exagérément.

Cependant, la culture mexicaine, tout comme la culture marocaine, sont des cultures minoritaires, ou plutôt minorisées, dans le concert des cultures mondiales. Méconnues comme on méconnaît en Occident tout ce qui ne passe pas par les grands circuits de marketing et de diffusion, elles sont inextricablement liées de par leur projet respectif et conçues à partir de cette recherche de leur identité et de leur mode d'auto-affirmation. Dans une telle recherche, que ce soit par le biais des mythes, des réalités ou des légendes, l'autre se pointe comme condition de l'identité.

On ne peut pas en dire autant de la culture espagnole, qui a depuis longtemps acquis ses lettres de noblesse sur la scène internationale mais dont toutefois l'héritage arabo-andalou est, lui, occulté. Paz et Khatibi tentent la mise au monde d'une certaine authenticité; Goytisolo plonge dans l'oubli séculaire pour en retirer les perles enfouies du butin identitaire. L'objet de sa réflexion porte plus spécifiquement sur la littérature et la langue, trouvant là le milieu le plus fécond pour l'élaboration de sa critique. Ce qu'il cherche à y mettre au jour, c'est le sous-bassement

idéologique du discours européen et l'image de l'autre qui y est

donnée à travers la littérature. Goytisolo a comme postulat un argument semblable à celui qu'avancait Paz, et selon lequel l'autre est le miroir de soi, argument qui sera largement étayé ultérieurement mais que nous pouvons d'ores et déjà considérer dans son sens immédiat.

2- L'image de l'autre. Bien que se soutenant de l'histoire pour fonder sa réflexion, il pose celle-ci davantage en termes esthétiques; ce qu'il propose en creux, c'est une éthique du regard sur l'autre. Un autre nettement délimité, le musulman, le Maure, qui fait partie intégrante de la (mauvaise?) conscience espagnole:

"Dès les premiers balbutiements de notre langue, le musulman est toujours le miroir qui nous renvoie d'une certaine manière notre propre reflet, une image extérieure de nous-même qui nous interroge et nous inquiète".¹

"Desde los primeros balbuceos de nuestro idioma, el musulime es siempre el espejo en el que de algún modo nos vemos reflejados, la imagen exterior de nosotros que nos interroga e inquieta".²

Le mépris et la fascination qu'exerce le Maure dans l'image idéalisée qu'en donnent nombre d'auteurs est là pour montrer combien il est méconnu et comment il fait l'objet d'a priori qui ne recèlent que bien peu d'éléments puisés dans la réalité, son caractère ou sa sensibilité.

¹*Chroniques...*, p.10.

²*Crónicas...*, p.8.

Goytisolo montre d'abord que la représentation du Maure dans la littérature espagnole est une image négative de l'autre: le fantasme du violeur l'emporte sur l'analyse socio-politique depuis le Moyen-Age (l'exemple est frappant: Octavio Paz affirmait que l'une des représentations populaires privilégiées de la virilité et du pouvoir mâle mexicain est celle du violeur. Faut-il voir là un fantasme qui aurait la faculté de se créer de l'intérieur d'une société, ou plutôt un préjugé externe préjudiciable qui aurait fini par être endossé par l'imagerie populaire?). En réveillant cette mémoire andalouse de la culture espagnole, il fait émerger de l'inconscient populaire des siècles de préjugés et d'imaginaire déformés.

3- Polygénèse et mudéjarisme. La polygénèse, proposée par Goytisolo comme approche méthodologique (ou archéologique?), permet dans un premier temps de démontrer la vacuité des études d'influence dans les oeuvres, qui sont le fruit de paramètres très nombreux et pouvant être aussi très flous, de provenance parfois imprécise et donc indéfinissable ou appartenant à l'inconscient collectif. Contrairement à ce que l'on aurait pu croire à une certaine époque de la critique littéraire, ces études ne peuvent jamais être explicites, exhaustives et tranchées. Nous

n'allons pas refaire avec Goytisolo le parcours de ses analyses, mais nous tenterons plutôt d'en tirer des conclusions sur le mode d'encryptement "polygénétique" de l'autre à travers ses

diverses études. Cette forme de pillage qu'exerce tout écrivain pour enrichir son oeuvre confère à cette oeuvre toute sa profondeur, sa polysémie et, en un mot, sa qualité:

"Car l'oeuvre littéraire est toujours impure et métissée, secondée par ses contacts et ses liens avec le patrimoine universel. Il n'y a donc pas d'influences univoques ni de sources exclusives ou de genèse, mais toujours polygénèse, bâtardise, mélange, promiscuité".¹

"Pues la obra literaria es siempre impura y mestiza: fecundada por sus contactos y roces con el acervo universal. No hay así influjos unívocos ni fuentes exclusivas ni génesis: sólo poligénesis, bastardeo, mescolanza, promiscuidad".²

L'idée de pluralité, de mélange et de polygénèse est principalement contenue dans le concept de mudéjarisme ("mudéjarismo"), dont Goytisoló reprend les élaborations chez de nombreux critiques littéraires espagnols, et qu'il tente d'appliquer sur trois auteurs: Juan Ruiz, Cervantès et Galdos.

D'une manière générale, dans la critique littéraire espagnole, on a négligé de considérer l'influence arabo-musulmane dans la littérature nationale. Des initiatives isolées, comme celle d'Américo Castro, ont seules tenté de réintroduire cette influence autrement que sous l'angle de l'exotisme momentané de l'orientalisme romantique à la mode en Europe au XIXème siècle, mais surtout comme un aspect structurant de la pensée.

¹*Chroniques ...*, p.52.

²*Crónicas...*, p. 48.

Américo Castro eut le mérite d'introduire le premier ce concept de mudéjarisme qui permit d'éclairer plusieurs oeuvres importantes à la lumière d'"un métissage culturel romano-arabe fécond"¹ ("el fecundo mestizaje cultural románico-arábigo"²). Cette influence est seule capable de fournir certaines explications sur la tradition épique arabe et castillane dans le spectre d'une langue et d'une société arabisées. Le mudéjarisme est en somme un croisement, une perméabilité et un échange inter-culturel exercé dans le cadre d'une société elle-même hybride et pluri-culturelle. Goytisolo cite à titre d'exemple certains auteurs ayant été sensibles à cette dimension de la littérature, espagnols ou non.

Le mudéjarisme concernant d'abord un corpus d'oeuvres allant du XII^{ème} au XV^{ème} siècle, soit précédant la Renaissance espagnole, est en fait le nom de l'oeuvre "batarde" fécondée par le choc de deux cultures opposées.³

Cette influence capitale du mudéjarisme touche autant la stylistique où l'on a pu reconnaître l'utilisation de la prose rimée arabe et la rythmique poétique, comme on l'observe dans la polygénèse du mètre employé par Juan Ruiz, que la structure des oeuvres où l'on remarque entre autre une absence de psychologie chez les personnages, ou encore une tradition érotico-religieuse

¹*Chroniques ...*, p.54.

²*Crónicas...*, p.49-50.

³Voir à ce propos *L'arbre de la littérature*, et plus particulièrement les chapitres intitulés "Actualité du mudéjarisme", p.256-261, et "L'arbre de la littérature", p.267-273, trad. Joëlle Lacor, Fayard, 1990, où Goytisolo élabore davantage le concept et son histoire.

que l'on retrouve aujourd'hui chez les halaiquis des places publiques au Maroc.

C'est dans le prolongement du mudéjarisme que Goytisolo situe deux tendances actuelles dans les études de la culture et de la civilisation arabe: celle des arabisants où, règle générale, on adopte une attitude "studieuse et scientifique" face à l'objet de connaissance; celle ensuite des mudéjaristes qui est celle de "cette poignée d'écrivains et d'aventuriers qui s'appellent Turmeda ou Burton, Lawrence ou Isabelle Eberhardt et [qui], fascinés par l'Islam, cèdent à sa force d'attraction", attitude qui se trouve en fait à l'opposé de celle des arabisants et où la passion remplace la rigueur de l'étude. Cette seconde tendance demeure tout de même le ferment d'une approche de l'autre dénuée d'a priori et de préjugés, et qui sait réutiliser des éléments de la culture étrangère dans un but "mythopoiétique" pour enrichir les oeuvres.

Le mudéjarisme correspond donc à une hybridation de la culture espagnole et arabe, permettant de faire apparaître en une forme de comparatisme interne à un corpus, une genèse textuelle multiple et multiforme, une polygénèse qui serait en fait la genèse d'une polyphonie textuelle ou rendant celle-ci possible. Le concept de mudéjarisme est à ce titre le lieu-même de la traduction, ou plutôt de la mouvance "traductionnelle".

Goytisololo ne précise pas, cependant, la source étymologique de ce terme, ni s'il est un phénomène applicable spécifiquement à un corpus imprégné d'une connaissance (et d'une reconnaissance) de l'autre musulman, Maure, ou s'il peut s'appliquer à toute forme de pluralité littéraire. En ce sens, on pourrait le rapprocher de ce que Khatibi appelle "pluralité", et qui définit en partie le concept de bilinguisme, comme nous le verrons plus tard.

Un autre aspect important à souligner dans ce concept, c'est la part qu'il fait entre la littérature et son référent social. Il complexifie, en fait, ce qu'on a trop souvent tendance à assimiler à de la représentation chargée de connotations réflexives. Car il ne faudrait pas se leurrer sur ce qu'on appelle avec Philippe Hamon¹, les "effets de réel" d'un texte, et qui ne sont jamais rien d'autre que des effets destinés à faire vrai, aussi éloignés soient-ils de la réalité. Pour mener la réflexion de Hamon sur la piste qui nous intéresse ici, on pourrait dire que les effets de réel se manifestent comme de purs effets d'une réalité imaginaire et portent déjà en eux un passé littéraire comme référent, chargé de ses a priori et de ses surdéterminations le plus souvent erronées concernant l'autre, lorsqu'il est question de lui. Le texte littéraire crée, en effet, son propre cadre de référence, et les choses ne nous y apparaissent comme réelles ou vraies que dans la mesure où elles s'intègrent dans un monde littéraire qui fournit sa

¹P. Hamon, "Un discours contraint" in *Littérature et réalité*, Seuil/Points, 1982.

propre cohérence interne justifiant une série de choix romanesques opérés à l'intérieur de l'oeuvre, et conçus en relation avec d'autres univers romanesques lui ayant préexisté et conférant au texte son aspect vraisemblable qu'il définit comme :

"...un code idéologique et rhétorique commun à l'émetteur et au récepteur, donc assurant la *lisibilité* du message par des références implicites ou explicites à un système de valeurs institutionnalisées (extra-texte) tenant lieu de "réel". Ce n'est jamais, en effet, le "réel" que l'on atteint dans un texte, mais une rationalisation, une textualisation du réel, une reconstruction *a posteriori* encodée dans et par le texte, qui n'a pas d'ancrage, et qui est entraînée dans la circularité sans clôture des "interprétants", des clichés, des copies ou des stéréotypes de la culture..."¹

Goytisolo écrit pour sa part :

"La relation entre le texte littéraire et son "réfèrent" social et humain n'est ni simple ni direct. Cette relation passe au contraire par des intermédiaires et des filtres, des artifices et des procédés narratifs destinés à créer dans l'esprit du lecteur une illusion de réalité parée de tous les attributs de la vérité."²

"La relación entre el texto literario y el referente social y humanon con el que engarza no es, como sabemos, directa ni simple: pasa, al revés, por instancias y filtros, recursos técnicos y trucos narrativos destinados a crear una ilusión realista en la mente des lector, revestida con todos los ropajes y atributos de la verdad."³

¹P. Hamon, op.cit. p. 129.

²*Chroniques ...*, p.66.

³*Crónicas ...*, p.62.

Cette réflexion nous conduit à établir un parallèle entre le mudéjarisme et l'idée du palimpseste. Si en effet, tout texte s'écrit en référence à d'autres textes qui lui sont antérieurs, on peut aussi supposer que ces textes antérieurs réapparaissent et se réalisent dans le nouveau texte. Cet autre qui est ainsi décrit dans la littérature sous ses traits les plus détestables, cet autre qui n'est pas puisé dans le référent social, mais dans une matrice référentielle littéraire, n'est rien d'autre qu'une projection de soi, de ses peurs et de ses fantasmes, comme l'ont très bien analysé Edward Saïd et d'autres à sa suite.

Echappant à toute réalité tangible, cette invention de l'autre est l'invention, le fruit d'un imaginaire affolé par la perte de soi, la dilution dans l'impureté ethnique qui a de tout temps et encore aujourd'hui, obsédé les sociétés. Une conclusion que nous pouvons tirer de cette analyse, et qui déborde le cadre de notre étude, c'est qu'il n'y a de société saine et pleinement affirmée que celle qui vit en collaboration harmonieuse avec sa propre différence, sa propre étrangeté. Car il n'y a somme toute d'identité affirmée que dans la reconnaissance de ce qui n'est pas soi, de son altérité comme condition de l'équilibre. Cette société qui admet l'altérité sans trembler ni frapper, existe-t-elle?

Goytisoló écrit:

"l'autre, c'est moi; en d'autres termes, sous l'écriture effacée, le palimpseste nous révèle une image impensable: la nôtre. (...) Le rouleau compresseur du progrès, en disloquant écorces et surfaces, libère les éléments sous-jacents avec lesquels nous pouvons reconstituer l'identité intégrale perdue".¹

"El Otro soy yo; es decir, bajo la escritura borrada, el palimpsesto nos muestra una imagen impensable: la propia. (...) El rodillo compresor des progreso, al dislocar cortezas y superficies, rescata los elementos subyacentes con los que podemos recomponer, si nos lo proponemos, la identidad integral perdida".²

4- Anamorphisme et antériorité littéraire. Un autre élément de l'analyse goytisolienne, c'est que l'infériorité de l'autre prend, dans la littérature espagnole qu'il critique, des formes diverses, et qu'il est intéressant de constater à quel point sont semblables les arguments racistes et les arguments misogynes. Goytisololo donne une analyse des théories sur les inégalités humaines, d'Aristote à Hegel:

"La différence ontologique entre l'être doué de substance et l' "accident d'une substance" qui ne peut exister ni être pensé autrement qu'en fonction de l'attribut essentiel qu'il exprime, analysée par l'auteur de *La raison dans l'histoire*, présente à vrai dire une curieuse analogie avec la doctrine classique de l'Eglise concernant la femme. Le caractère incomplet et accessoire de celle-ci par rapport à l'être original --- la Bible matérialise cette subordination métaphysique en créant Eve à partir d'une côte d'Adam --- reproduit à chaque détour l'irréparable infériorité de l'Oriental, dont l'existence accidentelle est également privée d'essence".³

"El diferente estatuto ontológico del ser dotado de substancia y des "accidente de una substancia" que no puede

¹*Chroniques...*, p.76.

²*Crónicas ...*, p.71.

³*Chroniques ...*, p.87.

ser ni ser pensado más que en función del atributo substancial que expresa, expuesto por el autor de *La razón en la historia*, ofrece, a decir la Iglesia tocante a la mujer. El carácter incompleto de ésta, su índole accesoria respecto del ser substancial --- la Biblia materializa dicha subordinación metafísica creando a Eva a partir de una costilla de Adán ---, reproducen a cada paso la irremediable inferioridad del oriental, cuya existancia accidental carece igualmente de esencia".¹

Cette différence correspond à une théorie sur l'inégalité naturelle (des races ou des sexes) et vient renforcer tous les stéréotypes sur la contingence métaphysique, l'imperfection biologique, donnant libre cours à une analyse de la spécificité de l'autre, qu'il soit Oriental ou femme, et conforte généralement son caractère irrationnel, dépourvu de sens logique dont se pourvoit du même coup celui qui élabore cette analyse.

Le cercle vicieux s'installe alors: plus on "orientalise" l'autre, ou plus on le "féminise", selon ses propres paramètres et ses propres a priori, plus on en fait une caricature, et plus on renforce l'image que l'on a de soi et l'on se rassure à propos de son identité. L'autre, s'il est nécessaire dans la formation de l'identité, peut aussi, par une image négative qui en est donnée, renforcer l'égo identitaire par trop convaincu de sa supériorité. Mais le mouvement de retour est similaire: plus on est fort de soi-même, plus on a de prétentions (colonisatrices, patriarcales), moins l'image que l'on fabrique de l'autre sera conforme à la réalité, et moins elle valorisera cet autre. C'est donc en affermissant le contraste avec l'autre

¹*Crónicas ...*, p.82.

que l'identité prend forme, et les identités déjà trop affirmées ne peuvent lire l'autre que comme un double inversé de soi, en une "dialectique de l'affirmation/ négation",¹ ("la dialéctica de la afirmación/negación"²) où l'on peut projeter ses angoisses, ses rancoeurs:

"...tout ce que nous exécrons et qui secrètement nous fascine, obéit, bien entendu, à la nécessité de nous fabriquer un "espace culturel confortable dans lequel nous puissions cohabiter avec nos censures sans traumatisme excessif".³

"de cuanto execramos y secretamente nos cautiva obedece, claro está, a la necesidad de fabricarnos una morada cultural habitable: de convivir con nuestras censuras sin traumatismo excesivo".⁴

Nous nous éloignons donc nettement ici de l'hospitalité du mudéjarisme pour nous heurter à l'engendrement et à l'antériorité textuels, c'est-à-dire à un héritage, dans le texte, de jugements de valeurs présents antérieurement dans d'autres textes. Il y a dans l'analyse de Goytisolo une similitude frappante avec l'idée défendue au chapitre précédent concernant l'antériorité de la traduction sur la langue, ou sur l'écriture. Nous avons vu en effet, à partir de l'étude d'Eliane Escoubas, comment on peut concevoir la traduction comme la condition de tout langage, c'est-à-dire comme étant non seulement antérieur à celui-ci, mais en permettant aussi

¹*Chroniques* ..., p.99.

²*Crónicas* ..., p.92.

³*Chroniques* ..., p.100.

⁴*Crónicas* ..., p.93.

l'avènement. La traduction est donc la gymnastique première de transformation et préside au langage auquel nous avons recours, et qui est une traduction seconde. Il faut donc savoir traduire, puis nous savons parler, écrire, exprimer en langages ce qui se donne aux sens et à la réflexion.

Selon la même logique, donc, la littérature permet une inversion de la réalité tout simplement parce que la réalité dont elle se soutient est elle-même une réalité textuelle, littéraire. C'est en fait l'histoire de la parole sur l'autre qui crée la réalité imaginaire de cet autre. C'est ce que Goytisolo explique:

"Et un genre hybride, comme celui que cultivent les vrais ou les faux voyageurs en Turquie ou en Orient, "créé" l'objet de sa propre narration à force de s'appuyer sur une succession infinie de références préalables, si bien qu'en fin de compte, on pourrait écrire: "Au début était le texte", et non le modèle réel. [...] La fidélité à la vérité se mesure à l'exactitude de la copie: le Turc réel est celui qui

figure dans les livres. [...] Le lien qui rattache une oeuvre à celles qui l'ont précédée est toujours plus solide que celui qui l'unit à la "réalité".¹

"...et género híbrido, como el que cultivan los verdaderos o falsos viajeros a Turquía y Oriente, "crea" el objeto de su narración a fuerza de apoyarse en una sucesión infinita de referencias previas, al extremo de que podría decirse "al principio fue el texto" y no el modelo real.[...] La fidelidad a la verdad se mide en la exactitud de la copia: el turco real es el que figura en los libros. [...] el vínculo que enlaza a una obra con el conjunto de las obras anteriores es siempre más sólido que el que le une a la "realidad".²

¹*Chroniques ...*, p.102.

²*Crónicas ...*, p.95.

Mais puisque le texte est au commencement, il s'agit ici en fait, par la reprise réitérée des mêmes éléments descriptifs de l'autre, non pas d'un engendrement textuel, mais de l'engendrement du palimpseste, de la réécriture et la retraduction obsédée et obsédante de l'autre en tant qu'objet d'exécration, et l'invention d'un lieu de plus en plus marqué par l'angoisse et le fantasme, mais toujours inspiré d'un texte lui-même inspiré d'un autre texte, etc.

Pour en revenir à la dialectique de l'affirmation/négation, Goytisoló évoque la rhétorique de l'altérité comme construction littérale de l'autre. Il cite François Hartog: "L'inversion dans le récit du voyageur est une des procédures permettant de passer du monde que l'on raconte au monde où l'on raconte".¹

Ainsi, le constat d'une différence dans un premier temps, donc de l'affirmation de l'autre, se mute en contraste puis en inversion. Et cette inversion est nécessaire dans la mesure où, comme nous l'avons déjà précisé plus haut, elle confirme à l'auteur, et à ce qui le constitue comme tel, son insertion dans un univers spécifiquement littéraire où l'identité est à son paroxysme, sans équivoque possible et sans ambiguïté. Et de ce fait, tout préjugé sur les Orientaux est justifié par d'autres récits "orientalisants" qui lui précèdent et qui cautionnent, en définitive, des générations de récits à venir.

¹F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, 1980, cité dans *Chroniques ...*, p.114.

L'orientalisme, pour reprendre une conclusion chère à Saïd, est en fait un discours sur soi, mais tout discours n'est-il pas aussi une analyse, au sens psychanalytique d'une parole où le sujet s'élabore? Le leurre, c'est bien évidemment de croire en l'objectivité. Si l'on retrouvait chez Paz la saine nécessité d'une reconnaissance de l'autre, comme aussi dans quelques études de Goytisolo, celui-ci affirme que cette reconnaissance peut être, en fait, une méconnaissance fondée sur le refus de sa propre altérité, et soutenant l'idée d'une identité monolithique.

Mais il ne faudrait pas manquer d'être critique par rapport à cette analyse. Si elle est juste et pleine d'enseignements, elle peut aussi, poussée à l'excès, creuser le gouffre qui sépare déjà dramatiquement Occidentaux et Orientaux, pour ne pas parler de ce qui disjoint déjà tragiquement les hommes des femmes. C'est pourquoi il nous apparaît important d'effectuer ici une digression majeure sur la question, un détour qui vient pour renforcer et étayer la thèse que Goytisolo défendra par la suite et montrer, dans cette foulée, la réciprocité et l'étonnante similarité des carences dans les discours sur l'autre.

5- L'autre européen. Diplomate au service du Sultan Mohamed IV, Idriss al'Amraoui avait consigné des notes de voyage lors d'une expédition faite à Paris au siècle dernier. On dit que le récit né de ces notes a été inspiré par celui de l'Egyptien Tahtaoui, écrit quelques années plus tôt, et dont al'Amraoui avoue être un

fervent lecteur. Une structure et des thèmes similaires s'y profilent, et le titre même du récit, *Le paradis des femmes et l'enfer des chevaux*,¹ s'il constitue un programme en soi, n'en est pas moins directement emprunté par le traducteur à l'homologue égyptien. Paris, paradis des femmes et enfer des chevaux, cela nous en dit tout de même long sur la haute estime dans laquelle notre auteur et son époque tenaient la gent chevaline...

"Parfois, écrit Yadh Ben Achour dans sa préface, la pensée et la conscience reposent dans un univers clos, peut-être attardé, du point de vue d'une conception technicienne et libérale du progrès, mais où tout s'articule dans la plus entière quiétude."² Ainsi assiste-t-on, tout au long de ce récit, à l'observation fascinée des signes de l'industrialisation naissante. Nous sommes en 1860. Le chemin de fer, "cette invention merveilleuse que Dieu a révélée en notre temps, par l'intermédiaire des Européens"³ fait l'objet d'une longue et patiente description. A une première partie "contenant du feu" et actionnée par un "système de noria", sont attachés "d'autres cubes de même largeur, eux aussi montés sur des roues de fer, et le cube de tête tire à sa suite tous les autres."⁴ Ce qui est remarquable dans les descriptions qu'al'Amraoui donne du chemin de fer et d'autres "machines" comme l'imprimerie ou le

¹*Le paradis des femmes et l'enfer des chevaux, relation du voyage d'Idriss al'Amraoui à Paris*, trad. de l'arabe par Luc Barbulesco, préf. Yadh Ben Achour, éditions de l'Aube, coll. Regards croisés, 1992. *Le paradis des femmes...* dans les notes ultérieures.

²*Le paradis des femmes...*, p.6.

³Ibid., p.15.

⁴Ibid., p.15.

télégraphe, c'est qu'elles sont non seulement menées de manière minutieuse, mais aussi guidées par un souci humaniste et didactique. Il cherche véritablement à transmettre des connaissances acquises dans certains domaines, et il comprend la "machine" non pas d'une façon strictement technicienne ou utilitaire, mais comme étant incluse dans le cheminement humain. Il a donc un sens aigu du progrès et construit, à partir des observations qu'il en fait, une réflexion sur la marche des civilisations. Ses notes de voyage n'ont donc rien à voir avec celles des ethnologues et voyageurs français et européens de la même époque, aux visées annexionnistes.

Il subsume, par conséquent, la puissance technologique à la force divine, ce qui lui permet de faire l'économie de trop d'admiration. Il sait dénoncer l'effet superficiel de séduction que le progrès engendre et, sur fond de foi religieuse, en fait une critique radicale:

"Contempler ces choses et les connaître c'est apprendre combien Dieu est généreux avec les croyants lorsqu'Il les met en garde contre la séduction de leur beauté éphémère qui peut éloigner les âmes faibles de la piété et les faire encourir Sa colère et Son châtement éternel."¹

Sur les questions d'économies, al'Amraoui explique l'intérêt des réseaux de communication dans le commerce, donne une brève leçon sur la loi de la concurrence, sur le marketing et la

¹*Le paradis des femmes ...*, p.64-65.

faillite commerciale, sur la publicité, la presse et son rôle en matière de politique et de commerce; il souligne même l'usage propagandiste auquel cette dernière peut se vouer, soit, là encore, un thème cher à Tahtaoui, de même qu'il décrit la tenue des assemblées ministérielles et populaires.

En fait, tout dans ses descriptions évoque le fait que les choses tournent ici dans un sens radicalement différent de chez lui: on trouve chez les Français des jardins avec des arbres sans fruit, à table, on mange avec des couverts et on ne partage jamais son assiette avec son voisin. Mais si, tout à l'heure, la machine le fascinait, dans une mesure toute relative, les moeurs sociales heurteront ses valeurs profondes. Déjà, ce "paradis des femmes..." est choquant. On doit les saluer les premières lorsqu'on entre dans les maisons, elles restent avec les hommes qui leur cèdent même leur place dans les salons, en présence de leurs maris, elles n'hésitent pas à parler à un autre homme et même à lui prendre la main... Vraiment, ces hommes européens ne connaissent rien de la virilité et leur galanterie fait plutôt office, aux yeux d'al'Amraoui, d'asservissement:

"Qu'il suffise, pour improver leurs façons de faire et flétrir leurs manières, de voir comme les femmes les dominant, comment elles courent effrénées dans les lieux de débauche sans que personne ne puisse les empêcher de

poursuivre ce qu'elles veulent ni n'ose user de force à leur égard."¹

Et voilà à quoi conduit la trop grande liberté acquise par les femmes. Car l'auteur a fait sa petite enquête: il y aurait à Paris pas moins de 30,000 prostituées autorisées: "Les femmes n'étant pas très chastes, elles se livrent pour la majorité d'entre elles à la débauche, nous dit-on, mais il est fort rare que leurs époux manifestent de la jalousie à leur égard..."² Car bien sûr, elles n'ont que cela à faire. D'autant plus qu'elles ont, sous Napoléon III, la protection de l'état. Sans doute est-ce cela, le paradis, à côté de l'enfer des midinettes, bonniches, employées d'imprimeries et d'usines ayant constitué l'essentiel de la main-d'oeuvre ouvrière permettant l'essor de l'industrialisation. Mais de celles-là, on ne parle guère.

Certes, al'Amraoui est un homme de son temps et de sa caste, comme il l'atteste lui-même:

"Il est désagréable assurément d'apprendre la manière de vivre des chrétiens en ce domaine, et il ne convient pas à un homme cultivé de parler de cela, en privé ni publiquement; si nous avons mentionné ces quelques exemples, c'est uniquement pour qu'ils servent d'avertissement aux distraites et de blâme aux ignorants".³

¹*Le paradis des femmes*,..., p.65.

²*Le paradis des femmes* ..., p.65.

³*Ibid.*, p.67.

Mais si la pudeur empêche qu'on en dise davantage sur les femmes de mauvaise vie, qu'est-ce dont qui interdise de souffler le moindre mot sur ces petites ouvrières socialement et économiquement dévalorisées, et dont il n'y aurait pas lieu de douter de la conduite morale?

Avec le recul historique, bien sûr, tout cela a de quoi nous faire sourire, et la qualité du document nous interdit de le juger strictement à travers la grille d'analyse qui nous est propre aujourd'hui et de réduire ses propos à une pathologie qu'il partageait d'ailleurs avec nombre de ses contemporains, comme nous le verrons. Car non seulement tout une époque parle à travers lui, mais ce précieux document d'un temps révolu exprime aussi un système de valeurs --- avec ses petites et ses grandeurs --- sur le point d'être profondément bouleversé.

6- Des chevaux et des femmes. Il semble, en effet, que cette curiosité toute particulière en matière morale soit commune aux voyageurs du XIXème siècle. Car à quoi peut équivaloir ce regard posé sur les moeurs occidentales, sinon à un autre regard posé, cette fois-ci, sur les moeurs orientales? Le vif intérêt que l'on accordait aux chevaux... et à la femme à travers le regard de l'Occidental pourra

être mis en relief via les récits de voyageurs anglais de la même époque, analysés par Mohamed Laamiri.¹

Certains témoignages d'al'Amraoui et de Tahtaoui montraient bien à quel point ils réprouvaient les mauvais traitements que l'on semblait infliger aux bêtes dans la grande capitale française: "...quant aux chevaux, ils traînent les carrosses nuit et jour sur les pavés de Paris, et sont torturés davantage encore lorsqu'une jolie femme prie le cocher d'aller plus vite pour qu'elle soit à son rendez-vous sans retard."² Mais curieusement, c'est sensiblement sur le même mode que nos voyageurs anglais dénoncent le cavalier maure qui "abandonne son cheval à la merci des éléments de la nature, sous le soleil brûlant de l'été et aux vents glaciaux de l'hiver sans étables et sans abris".³

Outre que ces écrits jouent un rôle consistant à "élaborer un système de connaissances sur le Maroc, dans lequel toute information est classée en vue d'une éventuelle utilisation"⁴, Laamiri met l'accent sur le fait qu'ils ne sont jamais, en dépit de leurs prétentions, objectifs et neutres; ils sont plutôt le résultat d'un choc culturel, de la confrontation entre deux mondes et non pas de l'observation de modes de vie, de façons de faire ou d'être, tout comme nous l'avons vu chez al'Amraoui

¹"L'image du Maroc chez les voyageurs anglais du XIX^e siècle" in *Revue Maroc-Europe*, n°3, *Regards croisés: identité-altérité.*, Rabat, édition La Porte, 1992, p 55-77.

²Tahtaoui cité par M'barek Zaki, "L'image de la femme française dans les écrits du XIX^e siècle", in *Maroc-Europe*, n°3, *Regards croisés: identité-altérité*, Rabat, éditions La Porte, 1992, p.111-121.

³ M. Laamiri, *op.cit.*, p.55.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

concernant les questions spécifiquement morales. ¹ Ainsi retrouve-t-on chez le voyageur anglais un point de vue sur la femme qui n'a rien à envier à celui qu'al'Amraoui élaborait tout à l'heure.

"Pour ces voyageurs, nous dit Laamiri, la laideur était de règle et la beauté l'exception; ainsi lorsque Beauclerk a vu une jolie petite fille mauresque, sa réaction est plutôt surprenante: "She was rather pretty for an Arabic girl, who in general are most repulsively (elle était plutôt belle pour une fille arabe qui est en général d'une laideur très repoussante)".² Il en commente donc l'aspect par contraste avec une dépréciation physique. Buffa remarque tout de même que la femme meknassie est "extrêmement belle et ne manque pas d'élégance". Mais ceci, pour lui, fait l'exception, car, hommes et femmes confondus, "la majorité des maures étaient malades et laids..."³

Mais là où l'équivalence est la plus frappante, c'est lorsqu'il est question du harem. A la prostitution publique parisienne correspond celle, privée, des Maures: "Le harem mauresque représentait pour les voyageurs britanniques un monde de sensualité, de plaisirs et de vices plus vrais dans les contes des Mille et une Nuits que dans les Foyers mauresques."⁴

¹Ceci est rapprocher de ce qu'affirmait H. Meschonnic: "Si le découpage du réel n'est pas le même d'une langue à l'autre, la traduction, suivant l'évolution même de l'anthropologie, n'a plus à être annexion mais rapport entre deux cultures-langues: non la disparition fictive de l'altérité, mais la relation dans laquelle on est, ici et aujourd'hui, situé, par rapport au traduit.", *Pour la poésie II*, NRF, Gallimard, coll. Le Chemin, 1973, p.413.

²M. Laamiri, op. cit., p.61.

³Ibid.

⁴M. Laamiri, op. cit., p. 67-68.

Le docteur Leared, admis au harem du gouverneur de Zagota, dénonce pour sa part la laideur et la malpropreté des femmes: "A dirtier, plainer set of women, it would be difficult to find. (il serait difficile de trouver un groupe de femmes aussi sales et aussi laides)."¹ Les points de vue sont donc partagés, mais la fascination s'est exercée. Et aux canons d'hygiène morale d'al'Amraoui répondent des critères d'hygiène physique du docteur Leared.

A l'inverse, la femme généralement voilée, donc inaccessible, fascine tout autant. Beauclerk n'hésite pas à exprimer sa joie d'avoir été sollicité pour soigner une épouse malade car il pourra enfin voir le visage découvert d'une femme. Et finalement, si c'est ce capitaine Beauclerk qui souligne que "les notions mauresques de la compagnie des femmes sont telles qu'ils ne les considèrent pas plus que des instruments de plaisir et de sensualité",² c'est toujours lui qui, apprend-on, donne de l'argent pour être admis dans les harems. Or, si son argent lui donne accès à ce lieu de plaisirs sensuels auprès des femmes, il n'arrivera toutefois jamais à racheter, même à prix fort, le cheval de race pure d'un paysan indigent. Comme quoi, quand même, on tient à ses bêtes.

Ce qui est remarquable de constater à travers ces regards portés sur l'autre, c'est que, de quelque côté que l'on se tourne, l'on circonscrit l'autre en partie dans le rapport

¹Ibid., p.68.

²Ibid.

qu'il entretient avec sa propre altérité: pour l'Anglais, il observe comment le Maure considère le juif, par exemple, et pour le voyageur, arabe ou britannique, comment l'homme traite le cheval... ou la femme. Projection optimale, en fait, de ce que l'on est soi-même en train d'accomplir, mise en abîme du regard: on regarde l'autre regarder l'autre. Et en fait, il est extrêmement édifiant de voir que dans un sens comme dans l'autre, c'est toujours au comportement de la femme que l'on mesure le degré de moralité d'une société... et aux traitements accordés aux chevaux que l'on estime le sens de la compassion d'un peuple. Ce qui rejoint bien l'idée de Goytisoló selon laquelle discours racistes et discours sexistes se mesurent à la même aulne et se fondent sur les mêmes prémisses de disqualification au nom d'une logique soit disant supérieure.

7- Regard sur la ville. Greffé sur un autre exemple mais toujours pour demeurer dans les restrictions qu'émet Goytisoló face à la critique de l'orientalisme, nous verrons ici comment cette prudence est de rigueur à travers le thème de la ville comme lieu de convergence historique et culturel à travers un texte de Paul Siblot.¹

Nord et sud confondus, le développement des villes est à l'origine d'un développement culturel prodigieux. Mais il constitue aussi le facteur primordial du devenir des sociétés.

¹P. Siblot, "La ville d'Alger dans quelques constructions de l'imaginaire français" in Actes de l'Université euro-arabe itinérante tenue à l'Université Paul-Valéry -Montpellier-III, Montpellier, éditions Espaces 34, 1990, p.39-60.

De plus en plus, la ville est ce lieu mixte de prédilection où les regards se croisent par-delà les différences. Les villes sont devenues, par excès, des lieux privilégiés de transitions et de mélanges, an-identitaires, si l'on peut dire. Mais aussi, comme l'écrit Paul Siblot dans sa présentation, elles sont surtout le "...rassemblement sans fin d'une commune humanité",¹ trans-identité, donc, par-delà les disparités de tout ordre.

Dans son texte intitulé "La ville d'Alger dans quelques constructions de l'Imaginaire français",² Paul Siblot entreprend un travail de relecture et un élargissement de la portée des analyses menées par la critique de l'orientalisme. Son projet consiste à analyser dans la ville l'espace du sens, le lieu d'ancrage des discours comme partie prenante du conflit, et plus particulièrement dans l'optique d'une réflexion sur "l'ensemble de la formation discursive coloniale relative à l'Algérie".³ C'est dans un corpus littéraire que Siblot puisera la matière de son analyse en mettant en évidence la perception de la "ville de l'Autre" chez des auteurs français.

Contrairement à ce que l'on pourrait s'attendre, toutefois, ce n'est pas le regard du colonisateur ambitieux qui sera ici analysé, mais bien celui de quelques écrivains qui, bien qu'assoiffés d'exotisme, ont ouvertement critiqué le mimétisme architectural français et soulevé un problème d'un tout autre ordre. C'est donc à la fois à montrer la pertinence des analyses

¹Ibid., p.20.

²Ibid., p. 39-60.

³P. Siblot, op.cit., p.45.

d'Edward Saïd, mais aussi les limites de la critique de l'orientalisme, que Siblot oeuvre. Position délicate, à la limite du défendable.

Pour illustrer cette position, un exemple: l'image du labyrinthe. Siblot montre comment cette figure travaille la majorité des textes descriptifs de la ville, devenant un cliché littéraire, une expression figée maintes fois réutilisée. Analysée dans le cadre d'une critique de l'orientalisme, cette figure devient une représentation stéréotypée, soumise à l'emprise idéologique du discours du colonisateur. Si cette analyse ne doit pas être occultée, il importe d'en user avec circonspection, d'en relativiser la portée et ce, pour deux raisons évoquées par Siblot. La première est que l'image du labyrinthe est probablement la

plus évocatrice d'une réalité effective de la vieille ville arabe. Des archéologues et urbanistes maghrébins n'ont pas hésité à recourir à la même figure puisqu'elle est l'image collant le mieux à la réalité physique des lieux décrits. D'autant plus que, tout habitués que ces auteurs aient été au style urbain parisien, il est parfaitement envisageable qu'ils se soient sentis "désorientés" devant une topographie qui leur était parfaitement incompréhensible.

La seconde raison pouvant expliquer l'évocation récurrente de l'image du labyrinthe est la forte charge symbolique et millénaire que recèle cette image "...où la complexité de son

tracé figure une écriture secrète, un message crypté dont le déchiffrement n'est qu'au terme d'un parcours initiatique parsemé d'épreuves; où le long et obscur cheminement de l'inexpérience conduit à une lumineuse révélation."¹ Et Siblot poursuit sur sa lancée: "Que recèle donc le labyrinthe? S'il peut être réellement investi d'orientalisme c'est là, dans sa signification fondamentale d'être orienté, de conduire au dévoilement d'un mystère: à un Orient."²

La position de Siblot fait preuve d'un courage certain, car non seulement elle invite à une critique de l'orientalisme qui demeure encore nécessaire, mais elle la radicalise en ouvrant l'analyse à la possibilité d'une lecture du discours sur soi à travers le discours sur l'autre: "L'orientalisation de la "ville de l'autre", comme E. Saïd le montre, est bien marquée d'un rapport historique de domination. Mais la détermination de l'histoire n'y est pas pour autant à sens unique et porte aussi la marque de l'attitude de l'autre. Au coeur même de la ville conquise demeure un hermétique mystère, le centre inaccessible et impénétrable du labyrinthe: l'impossible conquête des coeurs où s'avoue la défaite du vainqueur".³

8- Pour une parole sur l'autre. Goytisolo n'hésitera pas à s'engager dans cette relecture de la critique de l'orientalisme, à en requestionner les fondements et les visées, et à souscrire à la nécessité, à l'urgence même, d'une parole sur l'autre qui

¹P. Siblot, op.cit., p.53.

²Ibid., p.53.

³P. Siblot, op.cit., p.56.

s'interroge sur ses propres fondements et ses propres visées. Cette parole, ou plus précisément cette éthique du regard que l'on porte sur l'autre, est de toute première importance dans les inter-actions mutuelles, les contacts et les échanges entre les peuples, et peuvent même augmenter la connaissance que l'on a de soi-même par des avis extérieurs, des regards qui ne soient pas déjà porteurs de préjugés:

"L'étude des cultures et des sociétés étrangères est un droit inaliénable de l'esprit humain, et prétendre qu'une civilisation ne peut être analysée à partir de ses propres règles, mais uniquement par quelqu'un qui s'identifie pleinement à eux et qui est, de ce fait, à l'abri des questions et des doutes, serait aussi absurde et stérile que de soutenir que seul un catholique peut écrire sur les catholiques, un Chinois sur les Chinois et une femme sur les femmes. Si l'éthnocentrisme, qui soumet les valeurs des autres à son propre crible d'une manière absolue et sans appel, doit être condamné, une attitude radicalement opposée --- déniait toute valeur à l'analyse critique d'une culture par quelqu'un d'extérieur à elle --- nierait la fécondité des interpénétrations culturelles et conduirait à un cloisonnement et à un isolement aussi impossibles que funestes".¹

"El gesto de penetrar en las culturas y sociedades ajenas es un derecho inalienable del espíritu humano y pretender que una civilización sólo puede ser analizada, no ya desde sus propios supuestos y encuadres, sino por alguien que se identifique plenamente con ellos y esté al surdo y estéril como sostener que únicamente un católico puede escribir sobre los católicos, un chino sobre los chinos y una mujer sobre las mujeres. Si el etnocentrismo, al pasar por el harnero propio los valores de los demás de un modo absoluto e inapelable, ha de ser condenado, una postura radicalmente puesta --- la de impugnar la validez al examen crítico de una cultura por alguien situado fuera de ella --- negaría la fecundidad de los trasvases culturales y conduciría a una compartimentación y aislamiento tan imposibles como funestos".²

¹*Chroniques ...*, p.165-166.

²*Crónicas ...*, p.153.

Ce qui ressort enfin d'une manière générale chez Goytisolo, transposé dans les termes de cette étude, c'est que la traduction --- du corps, du désir --- de l'autre --- et par conséquent du corps et du désir propres --- est la condition éthique fondamentale de l'oeuvre en tant que lieu de l'avènement du sujet. L'occultation et le détournement de l'héritage culturel, le refus --- illusoire, car nous traduisons toujours -- de toute traduction sont le reflet de la persistance de l'illusion identitaire, hors de toute présence étrangère, de toute étrangeté. Il y a toujours de l'autre, cela est incontournable. Mais sa non-reconnaissance équivaut au non-règlement d'une dette que le discours identitaire a contracté avec lui dans son émergence même. S'objectivant, on ne se reconnaît que dans la possibilité de n'être pas soi, d'être autre.

c) Abdelkébir Khatibi: pensée-autre et traduction

"Or, l'altérité est dissymétrie de toute identité (individuelle, sociale, culturelle): je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est-à-dire un double de mon moi. Qui souffre en moi sinon cet autre! Et cet autre est constitutif de ma séparation ontologique, de ma douleur au monde."

Abdelkébir Khatibi
Maghreb pluriel

C'est donc sur l'arrière-fond d'une remontée vers le passé que se sont effectuées ces lectures: Paz et ses allusions à la

Méditerranée arabo-musulmane, Goytisoló et sa fouille archéologique du passé andalou de l'Espagne avaient, celui-ci plus radicalement que celui-là, le visage tourné en direction du Maghreb. Mais qu'en est-il de la pensée du Maghreb sur lui-même? Vers quoi le Maghreb à son tour regarde-t-il lorsqu'il veut puiser dans son passé, dans son héritage culturel propre, ou plutôt spécifiquement dans l'héritage légué par le XXème siècle? Cette question est à l'ordre du jour. L'expansion de l'infrastructure éditoriale au Maghreb en général est là pour prouver que non seulement les publications sur le sujet abondent, mais qu'elles gagnent progressivement en spécificité dans des domaines aussi variés que l'économie, la sociologie, le droit, la politique, les questions culturelles, etc. Le Maghreb n'attend plus le bon vouloir des éditeurs français pour se faire entendre et développe ses infrastructures éditoriales en langue française autant qu'en langue arabe de façon significative.

A travers cette production intellectuelle, quelques textes sur l'identité maghrébine demeurent fondamentaux: tel l'essai programmatique de la "double critique" que Khatibi publiait en 1983 dans *Maghreb pluriel*¹.

Goytisoló préconisait le réveil de la mémoire andalouse, et la vigilance de sa parole sur l'autre; Khatibi invite à son tour à une déconstruction de la prégnance de l'autre dans son discours sur soi, en en considérant cependant la trace et l'héritage, doublée d'une critique radicale de soi. Khatibi

¹M.P.

propose un renversement de l'axe double formant la pensée actuelle de la sociologie au Maghreb (et dans le monde arabe). Réflexion plus spécialisée que celle de Paz et plus programmatique que celle de Goytisolo, en ce sens qu'elle procède au ciblage d'un champ spécifique (la double critique).

1- Pladoyer pour la différence. A ce projet central viennent se rattacher des idées afférentes dont nous traiterons en premier lieu, telle celle de "pensée-autre" qui ouvre la réflexion et constitue à la fois l'argumentaire et le pladoyer pour la différence que Khatibi élabore. Cette pensée-autre serait une pensée plurielle, permettant le renouvellement de la civilisation arabe. La pensée-autre est la pensée de l'altérité en ce qu'elle s'écarte d'un modèle de pensée fondé d'une part sur l'héritage occidental et d'autre part, sur le patrimoine théologique, charismatique et patriarcal de la société maghrébine actuelle. La pensée-autre est pensée de pluralité, mais aussi de diversité, admettant ses propres écarts, ses différences et ses vacillements.

Khatibi entre ainsi de plain pied dans les discours qui s'élaborent par l'action concertée des groupes ethniques, des femmes et autres communautés minorisés (Berbères, Kabyles, pour ne parler que du Maghreb, de même que les Bosniaques, les Touaregs et, pour aller un peu plus loin, les Indiens d'Amérique du Nord ou d'Amérique du Sud, les autochtones d'Océanie, les femmes de partout et même souvent

au péril de leur vie à cette différence près que, si les génocides ont lieu publiquement, dans les rues, les "gynocides", eux, se perpétuent intimement, dans les maisons, et demeurent de ce fait moins connus, moins médiatisables.). Ceci d'une part.

D'autre part, la pensée-autre est indissociable de la double critique car elle est le langage qui la fonde: à pensée-autre, langage autre, seul capable d'apporter des concepts autres et originaux au sein de la sociologie:

"Seul le risque d'une pensée plurielle (à plusieurs pôles de civilisation, à plusieurs langues, à plusieurs élaborations techniques et scientifiques) peut, me semble-t-il, nous assurer le tournant de ce siècle sur la scène planétaire. Et il n'y a de choix --- pour personne. Transmutation d'un monde sans retour sur ses fondements entropiques."¹

Cette pensée-autre, il l'inscrit à même son texte par un style souvent allusif, des aller-retours du sens, des avancées tronquées de la réflexion, un refus de procéder par plan net pour la formulation des idées (bien que ce texte demeure l'un des moins abscons de Khatibi sur les questions théoriques, l'un des plus "clairs" au sens, justement, d'un partage précaire et accessoire que nous effectuons ici volontairement entre ses écrits "théoriques" et ses écrits plus littéraires et/ou empreints d'une recherche au niveau du langage. En fait, ces aspects sont indissociables chez Khatibi et participent d'un

¹M.P., p.14.

même mouvement de la pensée). Son écriture elliptique qui prête à interprétations diverses, confère au lecteur un statut de traducteur, avec ses hésitations, ses incertitudes, ses conclusions impromptues et ses mises en suspend du sens. Khatibi opère une traduction radicale dans le texte et chez le lecteur qui est lui aussi mis en devoir de traduire. C'est peut-être là ce qu'il nomme un "renversement de la maîtrise"¹, où le sens des énoncés demeure suffisamment ouvert pour mettre en déroute le discours autoritaire et univoque de la maîtrise et permettre les traductions multiples.

La pensée-autre est aussi la condition nécessaire à démontrer l'écart se situant entre l'Europe et les Arabes, c'est-à-dire entre la pensée européenne et la pensée arabe sur les Arabes. Elle cherche donc à être "déconstructive de l'image que nous nous faisons de notre domination, exogène et endogène",² ce qui est en fait le travail de la décolonisation, et entame un processus de déconstruction de l'image de la domination.

En marge de la métaphysique occidentale et de la théologie de l'islam, la pensée-autre est une pensée de "sous-développé" dont elle tire sa légitimité. Car: "...une pensée qui ne s'inspire pas de sa pauvreté est toujours élaborée pour dominer et humilier; une pensée qui ne soit pas minoritaire, marginale,

¹M.P., p.49.

²Ibid., p.16.

fragmentaire et inachevée, est toujours une pensée de l'ethnocide."¹

2- Présent, histoire et inconscient. Dans l'horizon de sa pensée, le Maghreb comporte trois traits majeurs: le traditionalisme, "métaphysique réduite à la théologie", le salafisme, "métaphysique devenue doctrine" et le rationalisme, "métaphysique devenue technique".² De ces trois grands courants de pensée, ligament des sociétés arabes, Khatibi questionne la solidarité structurelle qui n'aurait été l'objet jusqu'à aujourd'hui d'aucun retour critique global, alors que réside toujours dans "la pensée de l'être et du désert",³ une possibilité de tradition authentique, délestée de toute doctrine. Ce qui le conduira vers une relecture de l'histoire et des textes sur l'histoire.

La question de l'Histoire se trouve bien sûr en amont de l'entreprise de décolonisation, l'histoire du Maghreb comme fondement de son identité présente, et temps de son inconscient:

"En écrivant son histoire, toute société écrit le temps de son enracinement, et par ce mouvement, elle projette sur le passé ce qui, dans le présent, demeure celé. Oui, l'histoire est la question de ce celé et la germination de sa multiple identité. Et s'il y a "histoire" pour nous, elle aura toujours été: au futur antérieur".⁴

¹*M.P.*, p.18.

²*Ibid.*, p.24-25.

³*Ibid.*, p.25.

⁴*M.P.*, p.31.

Depuis son premier ouvrage, *Le roman maghrébin*,¹ Khatibi a insisté sur ce lien entre le présent, l'histoire et l'inconscient. Commentant le phénomène autobiographique généralisé chez les écrivains maghrébins, il affirmait que ces récits étaient de simples récits d'un passé anecdotique, et non pas une psychanalyse de l'enfance. Selon lui, ce retour analytique était nécessaire pour sortir de la répétition du même. L'enfance relatée, dans ces conditions, était une enfance frelatée, morte, et non plus constitutive du sujet s'énonçant. Tout comme l'idée que l'histoire est le fondement de l'identité. Cette idée, alors en germe, a fini par s'étendre à des considérations beaucoup plus globales, et sous cet angle, l'on voit que c'est en fait ici la littérature qui a fécondé la pensée sociologique chez Khatibi. Son rejet du chauvinisme et du folklorisme littéraire s'expriment dans des formes d'écriture hybrides et plurielles, dans une langue démultipliée. "Ecrire en langues" signifie, pour Khatibi, l'exhumation d'une archaïque mémoire plurilingue, tel que Paz et Goytisolo le proposaient, et exhumer l'autre, entamer le monolithe équivaut à accomplir une psychanalyse culturelle et sociale.

Khatibi se rapproche encore de Paz lorsqu'il associe le sujet individuel et le sujet historique. On a vu chez Paz, en effet, l'intimité existant entre l'identité individuelle et l'identité historique, ainsi que la proximité de leurs

¹A. Khatibi, *Le roman maghrébin*, Rabat, SMER, 1968.

vicissitudes identitaires. Dans la critique qu'il fait de l' "historicité" chez Laroui, Khatibi établit la qualité de ce lien:

"Laroui réduit l'histoire et son concept à une totalité métaphysique, close par la continuité, la rationalité et la vérité de ce que serait l'histoire, comme si "le sujet de l'histoire" était une raison absolue, transparente, non seulement dans son déroulement, mais aussi dans la biographie de l'historien; et comme si, du sujet individuel au sujet historique, il n'y avait pas une "traduction", traduction du récit de l'inconscient. Ce que je puis raconter, n'est peut-être qu'une transposition plus ou moins sensée, une association plus ou moins libre de faits, d'événements et idées qui seraient, sans ma biographie, restés muets dans mon archéologie. Qu'en est-il du sujet historique en dehors du récit de l'inconscient?"¹

La langue de la double critique en tant qu'entreprise de décolonisation est celle d'une pensée-autre; son fondement est le récit de l'inconscient entre le sujet historique et le sujet individuel, soit le temps d'un futur antérieur. Nous aurons donc circonscrit le lieu de la double critique avant d'en venir à expliquer celle-ci telle qu'elle se donne à comprendre (à traduire?) dans les pages de *Maghreb pluriel*.²

L'entreprise de la décolonisation touche tous les secteurs, y compris celui de la sociologie. La position délicate du chercheur réside dans le fait qu'au Maghreb, il oeuvre dans la nécessité d'être double et de devoir se maintenir dans la dualité de sa situation restée jusqu'à ce jour le lieu de

¹*M.P.*, p.32. C'est nous qui soulignons.

²*M.P.*, p.32.

l'impensé. Cet "impensé" de la réflexion est pourtant un terrain vierge à déchiffrer, à nommer.

Le premier versant de la double critique se tient dans la "déconstruction du logocentrisme et de l'éthnocentrisme", c'est-à-dire de ce discours que l'Occident a développé sur le monde pour ne comprendre celui-ci qu'à travers et à partir de lui-même. Cet atout que l'Occident s'est donné n'a fait que soutenir son développement au détriment du reste du monde.

Le second versant de la double critique est une critique des savoirs que le monde arabe a développé sur lui-même. En proposant un renversement du patriarcalisme, de la théologie, du charismatisme, Khatibi propose en fait un retour critique aux origines.

Dans l'entreprise de réappropriation du savoir, il importe donc, dans un premier temps, d'opérer cette critique radicale qu'est la déconstruction. Khatibi souligne que le concept de déconstruction a été élaboré par Jacques Derrida justement à l'époque de la décolonisation, comme un concept nécessaire et lié à une conjoncture historique précise. La "déconstruction", chez Khatibi, consiste à "dégager la constitution des concepts de leur trame selon les lois qui les commandent, du dehors au dedans, du social au discours intrinsèque."¹ En creux, c'est donc, tout comme Goytisolo le proposait, à une archéologie que Khatibi invite, une archéologie du savoir fondé sur une double

¹M.P., p.49.

métaphysique occidentale et islamique. Car la critique de la sociologie se tient dans un lien inextricable avec son archéologie culturelle.

3- Langue, sociologie, traduction. La question de la langue dans les sciences sociales est par conséquent considérée par Khatibi comme étant centrale; tout ce qui s'est fait dans le champ de la sociologie a en effet été réalisé à partir de l'adaptation et des traductions de théories importées et non pas de concepts créés dans la langue des sociologues arabes et à partir de réalités des

sociétés arabes. Cette sociologie d'importation a donc fini par museler la démarche, la recherche, la découverte et l'élaboration d'une langue propre.

De là la nécessité méthodologique de la traduction: le passage d'une métaphysique occidentale à une métaphysique islamique, en tant que pensée du Même, de l'Un, du Tout, exige la mise à jour du travail de traduction qui s'y opère: si la situation bilingue du savoir arabe sur lui-même est incontournable, elle doit aussi être pensée, réfléchie comme le lieu même de son élaboration donc constitutive de ce savoir. Cette question ne peut donc être reléguée dans l'oubli. Le bilinguisme au Maghreb est une situation de pensée.

Car la notion de langue est déjà connotée: la langue, considérée en tant qu'objet de la linguistique, est à penser

dans son rapport structurel avec la parole, matière linguistique. La langue se définit comme un code, c'est-à-dire le rapport entre des images auditives et des concepts; quant à la parole, elle est l'usage que des sujets parlants font de ce code. C'est donc dire que la langue est un objet passif, préexistant, à l'intérieur de laquelle des choix sont opérés pour se singulariser en parole.¹ "Donner sa parole" engage l'intégrité de l'être, mais on ne peut "donner sa langue [qu'] aux chats, c'est-à-dire la troquer contre la réponse à une devinette, si l'on veut bien nous permettre une telle mise en comparaison d'expressions usitées qui sont là en fait pour signifier le fond de la question: la langue nous appartient moins en propre, ce qui la distingue de la parole, subjective, individuelle, personnelle. Ce qu'elles possèdent en commun, c'est leur importante valeur d'échange. Lorsque Khatibi écrit:

"La science et les sciences du social dont vous parlez, sont immobilisées dans ce dédoublement infini, alors que fonder un nom, une généalogie et des lois propres à une pensée-autre, cela est un événement qui ne dépend d'aucune volonté individuelle. *C'est la notion même de langue qu'il faudrait renverser, rendre étrangère à elle-même.* Pouvoir surhumain, pouvoir impossible, folie de la différence qui se veut intraitable, irréductible, sans appui stable sur ses fondements traditionnels et sa langue maternelle, ici presque rendue au silence".²

il parle en fait d'une forme de subjectivation de la langue, de prise en compte d'une dualité du code, qui subvertirait les

¹O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Points/Seuil, 1972, p. 156-156.

²*M.P.*, p.58. C'est nous qui soulignons.

énoncés scientifiques la concernant, en y introduisant de la non-langue, du silence, qui pourrait à son tour se trouver plutôt du côté du langage en tant que principe d'utilisation de la langue, ou encore de la "parole pleine", telle que la définit Jacques Lacan, définition que nous reprendrons plus tard au cours de cette étude. Là nous semble apparaître le concept du bilinguisme qui est modelé non pas sur la présence et l'usage de deux langues, de deux codes linguistiques, mais bien sur cette co-existence de la langue et de la non-langue. De là aussi la blessure fondamentale dans la généalogie du nom.

Mais ne serait-il pas plus juste de parler ici de renversement de la parole ou mieux encore, d'ouverture de la langue? Le "pouvoir surhumain", la "folie de la différence" se tiennent en équilibristes entre la langue et son inflexion au silence. Et que serait la pensée-autre en tant que langue de la double critique en dehors de la présence d'un silence (celui de l'inconscient) qui n'est pas qu'à penser comme souffrance mais bien aussi comme potentialité? Taire, se taire est bien aussi un possible, une virtualité du langage, bien que ce ne soit pas ici en ce sens que Khatibi évoque le silence.

En résumé, le problème du savoir arabe est un problème de traduction. Le chercheur arabe est un traducteur de ce qui se passe ailleurs, et "construit à l'ombre de l'épistémê occidental un savoir second et résiduel".¹ "Traducteur" est entendu ici

¹M.P., p.59.

dans son sens le plus limitatif, plutôt comme un importateur de produits intellectuels étrangers.

Car d'une toute autre façon, l'idée du traducteur comporte aussi l'aspect de la pluralité de langues, tel qu'on peut le concevoir dans la pensée-autre. Ici, le traducteur n'est pas un exécutant. Il est un créateur aux potentialités multiples, possédant une multitude de codes d'accès aux langues:

"Or, la traduction exige une pluralité de langues et de pensées qui s'y inscrivent. Et une pensée-autre, telle que nous l'envisageons, est une *pensée en langues*, une mondialisation traduisante des codes, des systèmes et des constellations de signes qui circulent dans le monde et au-dessus de lui..."¹

A la différence de la sobre profondeur de Paz et de la révolte explosive de Goytisolo, Khatibi nous entraîne dans des sophistications théoriques où le même et l'autre sont non pas simplement liés et déterminants l'un pour l'autre, mais emmêlés, entremêlés, enchevêtrés de manière indéchiffrable, ce qui fait la particularité de sa réflexion et de son oeuvre. Et chacun de ces aspects est réduit à l'état de matière à repenser simultanément dans sa totalité intrinsèque et dans son rapport à l'autre. Aucun de ces deux aspects n'est "soi". "Soi", le sujet, l'identité n'advient que dans la démarche de déconstruction et de reconstruction. Ce que l'on identifie chez Paz ou chez Goytisolo comme étant de l'identité et de l'altérité est ici,

¹M.P., p.60. C'est l'auteur qui souligne.

chez Khatibi, brouillé à la base: l'identité à repenser, c'est celle qui est déjà constituée de ces deux éléments:

"La double critique consiste à opposer à l'épistémè occidentale son dehors impensé tout en radicalisant la marge, non seulement dans une pensée en arabe, mais dans une pensée-autre qui parle en langues, se mettant à l'écoute de toute parole, d'où qu'elle vienne."¹

Il s'agit bien ici d'une pensée de l'ouverture, pensée d'une langue ouverte dont l'hospitalité est à l'origine de la pluralité.

d) La question de l'autre dans le rapport à soi

En quoi les trois textes que nous venons de voir se rejoignent-ils dans leur conception de l'identité et leur approche de l'altérité? Par quel mouvement de la pensée Octavio Paz, Juan Goytisolo et Abdelkébir Khatibi tentent-ils de penser la question de soi et du rapport à l'autre? Nous n'allons pas ici appliquer une méthode de synthèse systématique, mais essayerons d'établir des points de jonction à partir d'une théorie qui peut leur être commune, et de mettre en évidence les distinctions qui apparaissent de l'un à l'autre sur la question.

¹M.P., p.63.

1- **La théorie du miroir.** Le texte de Jacques Lacan: "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je"¹ nous fournira ici les jalons de cette mise en comparaison des textes par quelques traits que nous y relèverons semblant le mieux s'apparenter à la démarche que suivent les auteurs dont il est question.

Cette étude dont on a beaucoup parlé fait l'analyse du comportement de l'enfant lors de la première perception de son image spéculaire, et des effets de cette perception sur la formation de son identité (si tant est que l'on puisse affirmer que le "Je" chez Lacan soit une notion voisine de celle de l'identité. Du moins est-ce ainsi que nous l'entendrons dans ces pages).

Lacan affirme que la reconnaissance de soi dans le développement de l'enfant commence par un rapport à l'image inversée que lui rend de lui le miroir. Tout en constituant pour lui un redoublement de la réalité --- celle de son corps, d'autres personnes, d'objets, bref, du monde autour de lui --- cette réflexion de soi est le commencement d'une réflexion sur soi, d'un processus d'identification, c'est-à-dire d'une "transformation produite chez le sujet lorsqu'il assume une image"² qui, de par le rôle identificatoire que celle-ci est appelée à jouer, porte le nom d' "imago".

¹J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" in *Ecrits I*, Seuil/Points 1966, p.89-97.

²Ibid., p.90.

"L'assomption jubilatoire de son image spéculaire"¹ est donc déterminante pour la formation d'un "Je" primordial et pré-social, dirions-nous, c'est-à-dire précédant la "dialectique de l'identification à l'autre"² en tant que processus de la socialisation. Le stade du miroir est donc un stade pleinement identificatoire. Mais de quelle identification s'agit-il? S'identifie-t-on soi ou identifie-t-on cet autre qui se donne à voir en une image inversée de soi?

Le "moi", qui n'est pas ici l'identité mais bien l'instance identitaire, individuelle,³ se désigne alors dans une fiction pré-sociale et pré-subjective (l'avènement du sujet dans ce cadre clinique étant concomitant avec celui du langage selon Lacan, et notre "pré-sujet" a ici six mois), en marge d'un "je" décalé de sa propre réalité: le corps dans le miroir est donné en tant qu'extérieur.

Prenant ensuite exemple sur la nécessité de la perception de l'autre --- ou de soi réfléchi --- dans la formation de la gonade chez la pigeonne, Lacan établi que l' "homme", au sens générique, se tient dans l' "insuffisance organique de sa réalité naturelle"⁴, qu'il résout dans la perception de son image spéculaire.

¹J. Lacan, op.cit., p. 90. Nous signalons dans les pages qui suivent les citations multiples de Lacan intégrées au corps du texte. Il nous a semblé en effet que certaines formulations perdaient totalement leur sens dès lors que nous en tentions une réécriture, comme quoi le texte lacanien oppose une forte résistance à toute traduction. Toutefois, n'imitant point en cela la façon post-moderne, nous marquerons ces brèves citations avec les guillemets et en indiquerons en note de bas de page la référence dans l'édition du Seuil/Points.

²Ibid., p.90.

³A simple titre de rappel, et pour mieux situer l'emploi de cette notion, le "moi" se trouve dans un rapport structurel avec le "surmoi" qui est l'instance de la morale et de la censure, et le "ça" qui est celle des pulsions.

⁴J. Lacan, op.cit., p.93.

En conclusion, le stade du miroir sert à établir une relation entre l'organisme (Innenwelt, le monde intérieur) et sa réalité (Umwelt, l'univers environnant). Relation qui altère la conception que l'homme a de lui-même puisqu'il est autre dans son image qu'il ne se percevait de l'intérieur:

"... le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation --- et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, --- et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental. Ainsi, la rupture du cercle de l'Innenwelt à l'Umwelt engendre-t-elle la quadrature inépuisable des recollements du moi."¹

Se voyant autre que ce qu'il se conçoit, il s'invente fantasmatiquement un corps uniforme et articulé qui n'est jamais que l'illusion de son identité qu'il avait perçu jusque là, de façon organique, comme étant morcelée. Voilà donc le leurre de l'identité: l'autre est mon propre reflet inversé et me renvoie, de par sa complétude, à mon morcellement.

La fin du stade du miroir marque le passage du "je" spéculaire au "Je" social, dont la première manifestation est celle de l'identification spéculaire à l'imgo du semblable et la jalousie primordiale correspondant au complexe d'oedipe dans le développement de l'enfant. C'est ce moment qui marque le basculement du "savoir humain dans la médiatisation par le désir

¹Ibid., p.93-94.

de l'autre",¹ alors que les objets se déterminent par la présence d'autrui et que le "je" se socialise.

Le désir transite par l'autre, mais l'autre devient aussi une source d'agressivité, apparaissant, lui, plein et complet par rapport à l'image intériorisée du corps morcelé. L'autre devient le substitue du reflet inversé.

2- La métamorphose chez Paz. Déjà, dans l'exergue de l'étude sur Paz, nous est donnée une phrase riche de sens pour l'analyse qui suit: "Cette lecture est une traduction", désigne d'entrée de jeu la transformation nécessaire à tout déchiffrement qui, se croyant interprétation, n'est jamais que métamorphose. Car "jamais nous ne lirons le texte original".

L'autre, l'image inversée de soi, nous traduit, nous transforme, nous déchiffre. Nous ne sommes donc jamais nous, et ce constat abyssal est la condition d'élaboration, à des degrés divers, de tout discours sur soi. Or, nous l'avons vu chez Paz, cette tentative de circonscription du Mexicain se construit sur son passé-autre --- indigène, aztèque, espagnol -- - qui se reflète encore aujourd'hui dans certaines pratiques et une certaine sensibilité. Paz n'effectue pas une histoire chronologique, procédant par étapes temporelles, mais il analyse des phénomènes du présent à la lumière et à la résonance du passé. En ce sens, bien sûr, il procède à l'analyse, au sens

¹J.Lacan, op.cit., p.95.

psychanalytique, de l'identité mexicaine, en troublant celle-ci avec son altérité. Ce qui en fait la spécificité, c'est le maintien d'une altérité constitutive.

Il n'est pas étonnant, alors, que la question de l'identité mexicaine se soit posée à l'auteur alors qu'il était aux Etats-Unis, immergé dans de l'autre éveillant tout ce qu'il y avait d'autre en lui et forçant à cette plongée. Plongée qui l'amène par certains coups d'intuitions ou des déductions fugaces, à refaire le parcours en arrière jusqu'à l'Espagne andalouse, mémoire inaugurale comprenant certaines valeurs dont, nous dit-il, le Mexicain a hérité. Ses allusions à la Méditerranée, par exemple, ont d'ailleurs cette fonction de plongée dans la mémoire la plus "originale" du peuple mexicain de façon parfois même un peu folklorique tant est désormais grande la distance et profond l'océan qui séparent le Mexique du passé espagnol.

Dans son rapport à la théorie lacanienne, la question de la vie et de la mort est aussi assez éloquente: la réconciliation du passé et du futur dans le présent sont en somme des fragments temporels, mais permettent du même coup une conscience constante et simultanée de la vie et de la mort, comme de soi dans le présent et de cette altérité, si absolue soit-elle, et projetée dans l'avenir. Réconciliation vitale, affirme Paz, puisque nier l'un, c'est nier l'autre. En ce sens, la violente avancée espagnole et sa négation de l'autre n'est que la manifestation frustrée et agressive d'une impossible identité.

Plus Paz se risque à l'identité présente, plus il se voit forcé d'y faire valoir la pluralité historique. C'est ainsi qu'il définit d'ailleurs la Révolution mexicaine en tant que résurrection de la reconquête du passé dans le présent mais situant les repères spacio-temporels hors des références chronologiques habituelles, c'est-à-dire dans un lieu où la Révolution serait symbolisable, soit, lorsqu'on la considère a posteriori, entre le réel et l'imaginaire.

En introduisant la distance entre sa perception organique et sa perception réelle, le pré-sujet regardant, on s'en souvient, vivait le leurre de sa plénitude. Ce leurre pleinement assumé, ce rapport ambigu à l'image spéculaire se vit comme une solitude qui, comme l'écrit Paz, "se résout dans une tentative de communion" ou de

reconnaissance de soi. Et comme s'il fallait établir une identité entre le texte de Lacan et celui de Paz, qu'il nous soit permis ici d'éclairer le premier à la lumière du second: ce processus de reconnaissance est en un sens le hiatus de l'identité: entre la solitude et la communion, l'identité se trouve à être en somme l'interstice.

3- Socialisation chez Goytisoló. Chez Goytisoló, l'occultation de l'autre a à voir avec la pulsion agressive de la socialisation. La lecture de Goytisoló accomplit déjà un pas de plus dans le passage de la formation du "je" spéculaire au "Je" social. Si l'on peut transposer, comme l'ont fait Paz et Khatibi, les

étapes de l'histoire individuelle sur celles de l'histoire sociale, on pourrait dire que le "je" spéculaire, déjà fortement affirmé dans la culture espagnole de par la maturité de ses productions culturelles d'alors, et lui servant en quelque sorte de reconnaissance d'elle-même dans l'illusion de sa cohérence, est mis par le discours orientaliste en situation de transfert désirant par rapport à l'Autre du sujet socialisé. Cet Autre, à son tour, reprend l'unité et la cohérence en rupture avec l'image interne de soi qui se donne dans son démembrement premier, mais cette fois-ci hors du reflet spéculaire, objectivé.

Voilà pourquoi, par projection de son morcellement originaire, l'identité espagnole se reflétera dans la lecture orientaliste du monde arabo-musulman. Il ne s'agit plus ici de constater la complétude de cet autre spéculaire, mais bien, par pulsion agressive, de lui prêter, afin de se restituer soi dans sa cohérence identitaire fictive, le morcellement dont on est au départ (dé)constitué. L'autopsie --- voire la trépanation --- de l'Autre sert donc à se redonner une intégrité et une intégralité totalement artificielles.

Mais la socialisation du "Je" suppose aussi qu'il y ait eu de l'identification préliminaire et donc une reconnaissance de l'Autre en tant que semblable. D'où la violence d'autant plus extrême de sa mise en pièce, qui se trouve ainsi à être double: mise en pièce de l'Autre en tant que projection d'un "soi"

morcelé; mise en pièce de "soi" identifié au semblable et donc, auto-destruction. Toute atteinte à l'Autre, dans ces conditions, est une atteinte à soi. Mais cela ne suffit pas à empêcher les massacres.¹

Toutefois, s'il élabore sur cette question des rapports agressifs à l'Autre, Goytisolo n'en élude pas pour autant ce qu'il peut y avoir dans ce rapport de "désirant": rapport double d'amour/haine qu'il importe de déconstruire pour en briser la logique identitaire aliénante et mettre au jour la violence de toute relation différenciée.

Si l'orientalisme espagnol n'a pas épargné son objet, l'influence de celui-ci, et notamment par la filière mystique, n'aura pas été négligeable non plus, quoique négligée par une grande partie de la critique. Cette influence, profonde et soutenue, ce rapport désirant et symbiotique à l'Autre est manifesté dans toute la littérature mystique espagnole, de Sainte Thérèse d'Avila à Saint Jean de la Croix, et offre des exemples des plus convaincants de ce "métissage ismaélite"² ("mestizaje ismaelita"³). Ceci revient à dire, en termes rhétoriques, que l'oubli séculaire de la culture espagnole vis-à-vis son héritage arabo-musulman, est en relation

¹Cette distinction typographique entre "autre" et "Autre" que nous tentons ici de faire s'inspire en fait de la double étape identificatoire du stade du miroir: celle, d'abord, de la reconnaissance de soi dans son autre spéculaire; celle, ensuite, de la reconnaissance de l'Autre en tant que projection inconsciente de soi dans le processus de socialisation. L'autre, dans un premier temps, comme image de soi cohérente; l'Autre, dans un deuxième temps, comme projection de son angoisse et de son morcellement. Nous nous écartons ici de la théorie lacanienne où l'Autre représente plutôt une altérité absolue. Il s'agit ici de prendre aussi en compte, dans l'élaboration théorique, l'apport des divers textes à l'étude sur la question.

²*Chroniques ...*, p. 55.

³*Crónicas...*, p. 50.

paronomastique avec l'oubli spéculaire de l'image du Maure dans la littérature. L'influence littéraire, à proprement parler, comme il en a aussi été fait mention, montre bien ce rapport de contamination, comme quoi la prise en compte de l'imaginaire arabo-andalou est capital dans la lecture des auteurs espagnols depuis des siècles.

Enfin, le concept de mudéjarisme illustre bien à son tour l'extrême santé dont a pu faire preuve cette socialisation identitaire espagnole à un moment de son histoire. Car qu'est-ce d'autre, cette "illusion de réalité parée de tous les attributs de la vérité"¹ ("ilusión realista [...] revestida con todos los ropajes y atributos de la verdad"²) qu'un reflet inversé de soi nous apparaissant pensable dans sa totalité cohérente?

4- Encryptage de l'altérité. Nous avons vu plus tôt comment ce regard sur l'Autre n'a en effet rien à voir avec la réalité de cet Autre, à un point tel qu'on a pu, par exemple, déceler chez un diplomate marocain du XIXème siècle, les mêmes éléments critiques et dépréciatifs de la société européenne que ceux que formulaient les voyageurs anglais à l'égard de la société marocaine de la même époque.

Regarder l'autre circonscrire son altérité relève en effet d'une fonction mimétique du regard le plus souvent difficile à mettre à jour mais qui joue un rôle de premier plan dans l'encryptage de l'altérité. Car il s'agit bien d'un mimétisme

¹*Chroniques ...*, p. 66.

²*Crónicas...*, p.62.

culturel, et non, malgré ses prétentions, d'un mimétisme naturel au sens où, comme l'entend Philippe Hamon, elle réalise la prescription aristotélicienne de l'imitation du réel, tout en préservant l'illusion qu'elle en est le reflet fidèle: "Le réalisme en littérature est principalement une question de convention esthétique, une sorte de programme ou de concept tactique invoqué par une

génération d'écrivains pour se démarquer d'une génération précédente."¹

Pour Lacan, en effet, la perception de soi dans un miroir est le commencement d'un processus d'identification, qu'il décrit comme étant une "transformation produite chez le sujet lorsqu'il assume une image"². C'est précisément ce mouvement de transformation que l'on peut observer chez Khatibi. Sauf que celui-ci radicalise la complexité d'une pensée identitaire tournée vers soi en la faisant reposer de façon constitutive sur la notion de double.

En fait, le Maghreb tourne son visage, dans le programme khatibien, sur lui-même en tant que double. Son rapport à l'Autre est dans un premier temps totalement intériorisé, de telle sorte que la dialectique identitaire s'en trouve profondément interrogée. Il fait de l'auto-scopie un phénomène

¹P. Hamon, op.cit., p. 121.

²J. Lacan, op.cit., p.90.

de traduction, c'est-à-dire un aller-retour incessant et constitutif de soi à l'Autre et de l'Autre à soi. Indissociables de l'identité maghrébine, ces deux pôles sont donc l'objet d'une critique et se trouvent ici, pour les besoins de la méthode, isolés, séparés, bien qu'ils soient liés comme les deux faces d'une médaille. C'est pourquoi, lorsque Khatibi écrit: "L'altérité est une dissymétrie de toute identité",¹ il entend déjà dans

l'identité la rupture impliquée dans la double perception de soi organique et spéculaire, morcelé et cohérent. Il projette en fait dans sa dimension philosophique, la théorie psychanalytique: "Qui souffre en moi sinon cet autre! Et cet autre est constitutif de ma séparation ontologique, de ma douleur au monde.",² dans l'engendrement de la "quadrature inépuisable des recollements du moi".³ La découverte de cette identité déjà en rupture est en fait l'hyperbole de la relation ambiguë avec l'image spéculaire.

A ce titre, la pensée-autre n'est jamais que la langue, avons-nous dit, de ce double intériorisé et assumé dans la dimension critique de cette dualité. La pensée-autre se trouve donc à être le travail du double dans le double, une mise en abyme du double. Car ce double lui-même est déjà une altérité-traduction, une altération, présidant à sa perception

¹M.P., p.30.

²M.P., p. 30.

³J. Lacan, op.cit., p.94.

spéculaire. L'image spéculaire assumée est déjà celle du double. Le mérite et la complexité de la pensée khatibienne résident précisément dans cette mise en scène du double non seulement en théorie mais dans l'écrit lui-même. Cela est moins vrai pour ses plus récents écrits¹ où l'on sent que Khatibi est arrivé au bout de son analyse, que certains mouvements de la pensée se sont assagis pour céder la place à une élaboration moins alambiquée mais aussi moins

riche de sens et moins ouverte à la traduction --- quoi que certainement plus facile à traduire ---, signe d'un déplacement de ses problématiques. D'ailleurs, l'aspect elliptique de son écriture sera à reconsidérer ultérieurement dans l'analyse de l'alibi du bilinguisme.

Ainsi, l'image spéculaire du double est aussi l'image douloureuse de la domination. L'autre reflété renvoie en fait ici à la contextualisation du colonisé. D'où la "douleur au monde"² évoquée plus tôt, face à cet autre double qui permet la saisie du monde environnant. Cette douleur est en fait, pour reprendre les notions lacaniennes, celle de l'imgo, de l'image assumée. L'image assumée de sa domination résume donc l'avancée vers une formation identitaire qui serait dans un premier temps à séparer (car n'oublions pas que si le double est intériorisé, ou mieux, introjeté, il se reflète par conséquent en tant que

¹A. Khatibi, *Un été à Stockholm*, Flammarion, 1990, de même que son essai *Penser le Maghreb*, Rabat, SMER, 1992. Voir aussi *Tryptique de Rabat*, Noël Blandin, 1993.

²*M.P.*, p.30.

double dans l'image spéculaire), puis à déconstruire chacun sur son arrière-fond civilisationnel.

Reste maintenant à savoir si cette pensée-autre soutenant la double critique est réalisable méthodologiquement, car enfin, a-t-elle seulement fait l'objet d'applications systématiques, et non seulement d'évocations, chez d'autres sociologues que Khatibi? Peut-être cette proposition est-elle trop idiosyncratique pour

être reprise ailleurs, peut-être aussi revêt-elle des implications idéologiques et des exigences théoriques trop spécifiques pour être ramenée à des fins pragmatiques, en somme, peut-être cette proposition ne vaut-elle qu'en tant que proposition, et non pas dans sa finalité analytique et critique, comme la démarche du questionnement chez Paz valait en elle-même, nonobstant la ou les réponses apportées.

L'un des apports les plus originaux de Khatibi concernant la notion d'identité serait à saisir à partir d'un rapport établi avec l'histoire et l'inconscient. Nous avons souligné plus haut cette association faite entre l'histoire et l'inconscient, celui-ci étant le lieu de jonction entre celle-ci et la question présente de l'identité. Nous avons vu aussi que ce lieu articulatoire entre histoire et identité présente est l'inconscient en tant que lieu de traduction: la question de l'identité, c'est-à-dire du "je" spéculaire, se situe dans un

rapport de traduction avec l' "historique", ou socialisé de par sa dialectique à l'Autre, au passé.

Or, en introduisant l'inconscient dans le passage du "je" spéculaire au "Je" socialisé et en situant dans ce lieu de passage le travail de la traduction, Khatibi affirme, non pas comme Lacan, que l'inconscient est structuré comme un langage, mais bien que l'inconscient est "traduction". C'est

dire, pour en revenir une fois de plus au texte très clairvoyant d'Eliane Escoubas, que la traduction est toujours déjà là, à l'oeuvre.

C'est pourquoi il est possible de dire qu'au Maghreb, le chercheur, le penseur, l'écrivain est un "traducteur", non pas au sens utilisé par Khatibi d'importateur d'idées et de concepts venus de l'Occident, mais bien dans celui d'un innovateur langagier potentiel, capable d'une originalité de pensée, dans la pleine conscience de sa pluralité originaire et constitutive et en dépit des manque-à-être n'exprimant rien d'autre en fait que de la singularité. Ce vœux s'inscrit en filigrane chez Khatibi qui, à avoir voulu fonder son programme sur le sens doublement critique d'une réflexion, a opéré lui-même un passage à l'acte subjectif au centre de son projet. Ce passage à l'acte serait à associer avec ce qu'il appelle la réappropriation du savoir. Réappropriation au sens d'une traduction personnelle et d'un usage singulier de la langue et de l'argumentation. Mais réappropriation aussi au sens théorique, c'est-à-dire la

réappropriation des savoirs, en tant que déconstruction des métaphysiques occidentale importée et islamique traditionnelle.

5- Double critique et déconstruction. En interrogeant de la sorte le lieu, ou le vide, entre Orient et Occident, lieu de la généalogie de la métaphysique, Khatibi se situe dans le droit parcours de la pensée de Jacques Derrida. Celui-ci, en réfléchissant à la question de la philosophie occidentale, a élaboré le concept de déconstruction, ouvrant sur la réappropriation --- le plaisir --- de l'écriture dans ses rapports avec précisément le dedans et le dehors:

"Déconstruire la philosophie serait ainsi penser la généalogie structurée de ses concepts de la manière la plus fidèle, la plus intérieure, mais en même temps depuis un certain dehors par elle inqualifiable, innommable, déterminer ce que cette histoire a pu dissimuler ou interdire se faisant histoire par cette répression quelque part intéressée. A ce moment-là, par cette circulation à la fois fidèle et violente entre le dedans et le dehors de la philosophie --- c'est-à-dire de l'Occident ---, se produit un certain travail textuel qui donne un grand plaisir".¹

Ce plaisir, que nous appelions tout à l'heure un "passage à l'acte subjectif", n'est jamais que la mise en oeuvre du projet de déconstruction lui-même qui ne serait pas sans cette effectuation immédiate.

¹J. Derrida, *Positions*, Minuit, 1972, p. 15.

Ce que l'on comprend aussi par cette citation, c'est que la double critique consiste en un lieu extérieur, un "dehors impensé". Un dehors à la fois occidental et islamique. Cette intimité de la pensée khatibienne avec la pensée derridienne se manifeste entre autre dans la conception de la "lecture".

Nous avons en effet évoqué plus haut la nécessité de lire Khatibi en tant que "traducteur". L'exigence d'une opération traduisante à la lecture de ses textes a été abordée par Khatibi lors d'un entretien télévisé.¹ En réponse aux commentaires faits sur son travail d'écriture qualifié de "difficile" ou d'"élitiste", Khatibi avait déclaré qu'en fait, il cherchait à créer un "lecteur", à créer le lecteur par le travail textuel, donc, à renvoyer celui-ci à lui-même dans un effet de miroir, ou par la multiplication d'obstacles. Loin de susciter un travail d'interprétation traditionnel, procédant par grilles d'analyses et méthodes pré-arrangées et conduisant à des exégèses rationnelles, son texte engage plutôt à des avancées traductrices, dans ce que la traduction peut avoir de plus créateur. Ainsi, le projet derridien de lecture s'élabore-t-il: "On n'a pas à lire [...] selon une méthode herméneutique ou exégétique qui [...] chercherait un signifié accompli sous une surface textuelle. *La lecture est transformatrice.*"²

¹Il s'agit d'un entretien qu'il avait accordé à Najib Refaif, dans le cadre de l'émission *Diwan*, septembre 1992, sur la chaîne marocaine 2M International. Cette question a aussi été évoquée lors d'un débat organisé par la revue *Prologues* au Centre Culturel Français de Rabat, 21 janvier 1994, et dont un compte rendu sera publié dans le n° 3 de la même revue à paraître au printemps 1994.

²J. Derrida, op.cit., p. 86. C'est nous qui soulignons.

L'optique que Derrida tente ici de proposer, il faut le préciser, est tout à fait différente dans ses visées traductrices que ne l'est celle de la lecture de Khatibi. Derrida propose en fait une lecture critique déconstructrice des textes de Marx, Engels, Lénine. Mais le principe de transformation demeure le même: il ne s'agit pas de découvrir dans la lecture un sens sous les mots, mais bien à même eux, non pas de mettre à jour un sens caché et transcendantal, mais d'avancer à partir du texte dans sa matérialité-même, et de créer sa signification. Cette "lecture active", pourrions-nous dire, va dans le même sens que la critique derridienne du signe saussurien dans son opposition entre signifiant et signifié et leur rapport à la traduction:

"Que cette opposition ou cette différence ne puisse être radicale ou absolue, cela ne l'empêche pas de fonctionner et même d'être indispensable dans certaines limites --- de très larges limites. Par exemple, aucune traduction ne serait possible sans elle. Et c'est en effet dans l'horizon d'une traductibilité absolument pure, transparente et univoque, que s'est constitué le thème d'un signifié transcendantal. Dans les limites où elle est possible, où du moins elle paraît possible, la traduction pratique la différence entre signifié et signifiant. Mais, si cette différence n'est jamais pure, la traduction ne l'est pas davantage et, à la notion de traduction, il faudra substituer une notion de *transformation*: transformation réglée d'une langue par une autre, d'un texte par un autre. Nous n'aurons et n'avons en fait jamais eu affaire à quelque "transport" de signifiés purs que l'instrument --- ou le "véhicule" --- signifiant laisserait vierge ou inentamé, d'une langue à l'autre, ou à l'intérieur d'une même langue".¹

¹J. Derrida, op.cit., p. 31. C'est l'auteur qui souligne.

6- **Traduction chez Khatibi.** C'est à partir de ces quelques paramètres qu'il faut penser la traduction telle qu'elle a lieu chez Khatibi: d'abord, une traduction "trouble", hors du mythe de la pureté et de la transcendance du signifié; ensuite, une traduction intérieure à une seule et même langue, déjà dans l'oeuvre, c'est-à-dire une langue étrangère à elle-même, dans son renversement, ainsi que dans le travail du lecteur qui est en somme réappropriation, transformation. Cette question de la lecture active et subjective ne peut être élaguée. Seulement, pour s'en tenir ici à la langue de l'oeuvre, et à son renversement, il faut signaler l'importance de la reconnaissance identitaire médiatisée par la langue. Celle-ci prend pour Khatibi toute sa prépondérance dans le mouvement de renversement déjà souligné, ainsi que dans son "ouverture". Renversement de la parole et ouverture de la langue sont la possibilité d'une pensée-autre, c'est-à-dire d'abord retournée contre ses fondements puis réinvestie de son silence et de son altérité. Car paradoxalement, c'est dans et par son renversement que la parole crée son espacement dans la langue, en tant que lieu productif, inscrivant cette altérité non moins fondamentale et identitaire que sa familiarité maternelle. Altérité constituée à la fois de silence --- de non-langue --- et de langues autres.

Face à l'autre, le chercheur maghrébin devient à son tour, le lecteur-traducteur de son propre univers. Il possède la faculté du silence, du bilinguisme et de la pluralité culturelle. Ces atouts relèvent en fait de la versatilité des langues, --- ou de la langue --- en vertu de la "mondialisation traduisante des codes".¹ Qu'est-ce à dire?

Si l'écrivain, le chercheur maghrébin, est celui par qui ces qualités se dévoilent, il n'est pas impossible que cette versabilité des langues soit l'une des qualités premières de tout travail d'écriture. Par exemple, l'écrivain québécois n'est pas bilingue de fait (on reste interdit devant le nombre de Québécois ne sachant pas s'exprimer en anglais); il n'en demeure pas moins que l'imaginaire québécois est dichotomié de par la situation linguistique et culturelle particulière du Québec, îlot francophone dans un continent dont toute la partie nord est anglo-saxonne.

De la même façon, comme le soulignait à juste titre Goytisolo, toute oeuvre est écrite à partir d'une ou plusieurs autres oeuvres, qu'elles soient littéraire, architecturale, cinématographique, etc., ou tout simplement à partir des courants d'idées ou de la sensibilité d'une époque. En d'autres termes, toute oeuvre possède en propre une polygénèse qui en engendre la polyphonie. Ce qui est à remarquer, c'est que ce phénomène, s'il est relativement facile

¹M.P., p.60.

à expliquer lorsqu'il se greffe à des exemples comme celui du Maghreb ou du Québec, pour des raisons historiques, culturelles, linguistiques précises, n'en demeure pas moins la marque même de l'oeuvre littéraire. Comme l'explique George Steiner:

"La littérature, dont le génie s'enracine dans ce qu'Eluard appelait le dur désir de durer ne peut vivre que par le jeu d'une traduction constante à l'intérieur de la propre langue... En deux mots, l'existence de l'art et de la littérature, la réalité de l'histoire vécue d'un groupement humain sont conditionnés par un processus continu, mais souvent inconscient, de traduction interne. Il n'est pas exagéré de dire que nous n'avons de civilisation que parce que nous avons appris à traduire hors de l'instant".¹

7- L'autre philosophique. Ceci nous incite à relire une étude ayant été écrite sur le rapport qu'entretient Khatibi avec la philosophie. L'étude d'Abdelislam Benabdelali² permet dans un premier temps de mettre à jour certaines difficultés rencontrées à la lecture de Khatibi, puis de les comprendre à l'intérieur de son système de pensée.

On sait que Khatibi a été et est encore "boudé" par un certain nombre d'intellectuels au Maroc. On lui a reproché entre autre son manque de clarté et de rigueur, non seulement dans ses écrits, mais aussi dans ses positions.³

¹G. Steiner, *Après Babel: une poétique du dire et de la traduction*, trad: Lucienne Lotringer, Albin-Michel, 1978, p.40.

²A. Benabdelali, "Tradition, traduction. Khatibi et la tradition philosophique", in *Imaginaire de l'autre, Khatibi et la mémoire littéraire*, l'Harmattan, 1987, p.81-87.

³Voir à ce propos I. Larrivée et M.S. Janjar, "Entretien avec Khatibi" in *Prologues* n° 1, Avril/Juin 1993.

Parallèlement à des oppositions parfois virulentes à l'égard de son oeuvre, Roland Barthes, Jacques Derrida, Fethi Benslama, Abdelwahab Meddeb, Jacques Hassoun furent ou sont encore ses interlocuteurs et complices. Khatibi est un auteur difficile, qu'il s'en défende ou non. Il pose des problèmes de lecture spécifiques, que nous avons abordés, mais qui reçoivent ici un éclairage philosophique qui vient comme un complément d'information sur la question de la traduction dans ses textes.

Benabdelali tente de comprendre le rapport que Khatibi entretient avec la philosophie. Il observe d'abord que Khatibi lui-même se situe bien d'avantage dans une démarche d'écriture que dans une démarche de réflexion philosophique. Les noms de philosophes qu'il cite jouent plus ou moins le rôle de "substituts de la vérité" un peu comme les descriptions dans les récits créent un effet de réel. Il note l'aspect "slogan" de l'usage de certains concepts philosophiques, qui sont donnés sans aucune définition. En ce sens, l'oeuvre de Khatibi, constituée de fragments de divers philosophes pourrait bien être qualifiée de post-

moderne par le libre usage qu'il fait de citations ou d'emprunts sans toujours renvoyer à la source et signant son travail par l'éclectisme qui le caractérise (nous reviendrons en conclusion sur cette particularité de l'emprunt chez Khatibi et sa relation avec la traduction).

Il propose que le rapport à la philosophie chez Khatibi soit plutôt pensé comme un "comportement au niveau de la théorie, comme stratégie".¹ Certaines caractéristiques soutiennent cette idée: l'ironie présente dans sa réflexion, sa prudence face aux discours idéologiques et aux analyses historisantes, sa circonspection devant les doctrines qu'elles soient philosophique ou idéologique. Tout ceci constitue en somme une position programmatique et stratégique face à la philosophie qui s'affirme en creux, se définissant davantage dans la négativité. Cette non-philosophie ne se marque alors, dans le concept de pensée-autre, ni comme un dedans, ni comme un dehors de la philosophie, mais bien comme une marge lucide.

De plus, par son projet-même de double critique et de pensée-autre, Khatibi ne peut élaborer de "système" de pensée, ne peut ériger sa pensée en système; il ne peut non plus, de par le triple statut littéraire, sociologique et sémiologique de son écriture, se confiner en une rhétorique conformiste, mais doit affirmer une mise en pièce de son propre discours, de son propre système de pensée par un dialogue alternant avec la pensée occidentale et la tradition islamique. Or, par ce programme et cette stratégie, nous nous trouvons manifestement dans la philosophie, sauf l'appareillage philosophique habituel tel une étude théorique préliminaire approfondie, une généalogie des concepts philosophiques qu'il emploie, "bref, (...) une pratique déconstructrice de concepts

¹A. Benabdelali, op.cit., p.83.

philosophiques"¹. Cette négation de l' "ordinaire" philosophique peut se lire en fait comme une "aversion du professorat", une "tentative de sauvegarder la pensée contre le pouvoir institutionnel; contre le pouvoir du langage lui-même; une tentative de sauvegarder la pensée philosophique de toute stratégie unificatrice."²

Ainsi, non seulement se manifeste chez Khatibi une volonté de dépassement de la philosophie, mais aussi, tout comme nous l'avons vu pour l'altérité dans la langue, une volonté de traduire la philosophie et la non-philosophie, dans l'entre-deux du langage philosophique.

Ces élaborations nous ont conduits loin du stade du miroir. Cette posture ni vraiment littéraire, ni totalement philosophique ou sociologique, cette idée, donc, d'entre-deux des discours et des langues, en quoi nous mène-t-elle toutefois au seuil de l'idée de bilinguisme --- toujours dans la perspective de la traduction ---? C'est ce que nous développerons dans le chapitre suivant.

¹A. Benabdelali, op.cit.,p. 86.

²Ibid., p. 86-87.

III- ALIBI BILINGUE et POÉTIQUE MULTILINGUE

"Une telle expérience de la circulation des langues ne doit pas être ramenée à la traduction au sens habituel, c'est-à-dire à la recherche d'une certaine adéquation entre deux codes linguistiques.

"L'exil nécessaire --- retrouvé par la transformation de l'exil en pure question d'écriture --- est ce *traduire* qui consiste en une traversée par laquelle se met au jour "le soi" par l'étranger dans ce qu'il a de plus familier, en vue d'une appropriation qui n'est pas retour, mais mise en devenir de la mémoire."

Fethi Benslama
La nuit brisée

a) Espacement du bilinguisme

Voyons d'abord comment s'articule le passage de la traduction comme co-présence des langues, de soi et de l'autre dans l'écriture, à l'idée de bilinguisme.

Pour Reda Bensmaïa,¹ l'acte de traduction est ce passage entre deux langues propres au bilinguisme, et qui fait qu'en somme, on n'est ni dans l'une ni dans l'autre langue, mais dans

¹R. Bensmaïa, "Traduire ou blanchir la langue. **Amour Bilingue** d'Abdelkebir Khatibi" in *Imaginaire de l'autre, Khatibi et la mémoire littéraire*, l'Harmattan, 1987, p.133-160.

un lieu langagier intermédiaire où s'active le laboratoire de la traduction.

Pour étayer cette idée, il faut revenir avec lui au concept d'espacement tel qu'il a été introduit par Jacques Derrida auquel nous avons rapidement fait allusion plus haut.

Dans une note, Derrida précise en effet que:

"...l'espacement est un concept qui comporte ainsi, quoique non seulement, une signification de force productive, positive, génératrice. Comme **dissémination**, comme **différence**, il comporte un motif génétique; ce n'est pas seulement l'intervalle, l'espace constitué entre deux (ce qui veut dire aussi espacement au sens courant), mais l'espacement, l'opération ou en tout cas le mouvement de l'écartement. Ce mouvement est inséparable de la temporisation-temporalisation (cf. "La Différence") et de la différence, des conflits de forces qui y sont à l'oeuvre. Il marque ce qui écarte de soi, interrompt toute identité à soi, tout rassemblement ponctuel sur soi, toute homogénéité à soi, toute intériorité à soi (...). Espacement signifie aussi, justement, l'impossibilité de réduire la chaîne à l'un de ses maillons ou d'y privilégier absolument l'un --- ou l'autre. Enfin, je dois rappeler que la différence n' (est) surtout pas une substance, une essence, une cause, etc., qui puisse donner lieu à quelque "dérive phénoménale."¹

Entre l'histoire et l'identité, l'inconscient jouait le rôle de passage traduisant: entre deux langues --- deux codes --- l'espacement sera de la même manière le lieu de la traduction.

L'"espacement" derridien, on le voit, est aussi une position sur le mythe de l'identité conçue en tant que "présence", c'est-

¹J. Derrida, op.cit., p.108-109.

à-dire l'identité absolue. Celle-ci est

plutôt à penser selon la dialectique de la présence et de l'absence, comme selon le mouvement agitant le sujet entre sa cohérence et son morcellement. L'identité est toujours une question de rupture, --- à soi d'abord --- sans laquelle aucune pensée n'est possible. Elle est toujours aussi, comme nous l'avons vu, une question d'altérité, ou plutôt d'altération, conjuguant celle-ci avec le mouvement de la traduction. Il semble donc que dans l'interstice séparant les deux langues puisse s'opérer un mouvement de traduction. Comment Bensmaïa développe-t-il cette question?

La question de la bi-langue, selon lui, est une question liée à la situation d'exil de la langue maternelle:

"La question du bi-linguisme, ou plus exactement, la question de la domination d'une langue par une autre, ne se pose jamais en termes psychologiques et abstraits d'expression, mais toujours en termes concrets (vitaux) d'Umwelt, de territoire, de manière d'être au monde..."¹

Cette position justifie d'entrée de jeu l'étude que nous ferons ultérieurement, non pas à partir de théories (psychologiques, linguistiques, etc.) du bilinguisme, mais bien à partir de témoignages empiriques et de réflexions sur un vécu bi-(ou pluri-)lingue dans certains écrits.

¹R. Bensmaïa, *op.cit.* p.135.

On peut se poser la question de savoir quel est le type d'exil de Khatibi? Entre, par exemple, Kafka, exilé dans sa propre langue maternelle et qui choisit de brûler ses écrits, et Brecht, l'exilé territorial mû par la nécessité de "sortir" de sa langue maternelle, Khatibi est exilé chez lui, dans la langue de l'autre. Extérieur à sa langue maternelle, mais sur son territoire géo-politique, Khatibi est donc dans la langue un itinérant sédentaire.

Bensmaïa démontre d'abord quels sont les enjeux d'un écrit de Khatibi, *Amour Bilingue*. Ils consistent en une double impossibilité, celle d'en recourir au français "sans autre forme de procès"¹, c'est-à-dire de penser sa situation d'usager de la langue étrangère et celle d'en revenir à l'arabe, langue maternelle. Ils sont ensuite liés à la nécessité de dépassement du dualisme des langues dans un lieu autre d'écriture et de pensée, dans une langue dans la langue. Cette nécessité est en fait le vrai nom de son exil.

C'est dire que Khatibi pose le problème du bilinguisme autrement, dans un ailleurs de la barrière linguistique français/arabe, dans la barre qui les distingue; il pose le problème très précisément "entre" les langues, ce qui "rend profondément caduque la problématique de l'opposition dualiste [régissant jusqu'alors] la production maghrébine

¹R. Bensmaïa, op.cit. p.137.

dominante".¹ Bensmaïa poursuit :

"Pour la première fois, de manière aussi radicale et concertée, la question de l'appartenance à (au moins) deux langues fait son irruption pratique et théorique dans le même espace scriptural."²

Khatibi procède donc par un renversement du schéma dualiste, et par la traduction de ce qui ne revient pas au même --- sans confusion ni osmose entre les langues --- mais plutôt leur maintien réciproque et l'inscription, la trace, de l'une dans l'autre, et les deux à la fois. Il s'agit là, précise Bensmaïa, d'une écriture heureuse "qui (ne) peut aimer, penser, jouir (que) dans l'espace ou l'intervalle ouvert par la nécessité (...) d'entendre/de voir/d'écrire toujours deux langues à la fois...".³

Nous assistons ici non pas à un processus linguistique de "langues en contact" où le français serait marqué de particularités et parsemé de vocabulaire arabe mais bien de l'affirmation d'une double appartenance où aucune des deux langues ne se trouve sous l'autre, en laissant au français une certaine transparence, marquée par un mouvement de déplacement qui laisse croire dans la lecture que l'on change constamment de

¹R. Bensmaïa, op.cit. p.138.

²Ibid., p.139.

³Ibid., p.139.

langue. Mais que signifie ce mouvement et comment est-il possible?

D'abord, Bensmaïa explique qu'en mettant la langue française en position de "supplément" (il ne s'explique pas ici sur ce qu'il entend, dans les sillages de Derrida, par "supplément"), il la fait servir "à un double mouvement qui l'arrache définitivement à toute récupération métaphysique et à tout "arrondissement" expressif".¹

N'appartenant entièrement ni à l'une, ni à l'autre langue, la langue de l'oeuvre est donc impossible à récupérer en tant que code, système, si ce n'est dans un code et un système internes; elle n'appartient donc ni à la métaphysique occidentale que la langue française partage avec elle, ni à la métaphysique d'une langue arabe sacralisée par ses origines. L'autonomie de cette langue semble être la conclusion première à apporter de par sa position de supplément. Deux moyens sont mis en oeuvre pour l'y maintenir. D'abord, la langue française chez Khatibi, écrit Bensmaïa, est tirée par sa calligraphie, la spécificité de son graphème et de l'intervalle qui s'y inscrit, vers son **espacement**. Nous reviendrons plus loin sur cette question. Ensuite, en maintenant ouverte la brèche de cet espacement, Khatibi introduit l'entre-deux-langues qui n'est pas la langue arabe, mais qui la laisse voir et entendre.

¹R. Bensmaïa, op.cit. p.142.

Bensmaïa procède à une analyse de l'agencement éditorial de la première édition d'*Amour Bilingue* parue chez Fata Morgana. Cette analyse, si elle a le mérite de mettre à jour de manière très concrète, le palimpseste des langues, leur superposition, ne trouve pas moins sa limite à un objet-livre spécifique et ne pourrait valider théoriquement quoi que ce soit concernant la récente édition du même récit.¹ Cependant, cette analyse exprime un certain travail en transparence des langues qu'il n'est pas ici inopportun de reprendre dans la mesure où elle vient renforcer et confirmer des intuitions émises ailleurs et sur d'autres bases. Revoyons de quoi il s'agit.

Bensmaïa observe la constitution graphique de la première page de couverture, comprenant de manière symétrique, et c'est là sa première observation, le nom de la maison d'édition tout en bas (sur lequel il élabore un certain nombre d'éléments d'analyse que nous n'allons pas reprendre ici) et la symétrie entre le titre français et sa calligraphie en arabe, les points discriminant certaines lettres de l'alphabet arabe étant mis en évidence de par leur couleur rouge, qui reprend la couleur du titre en français en opérant ainsi un pont, un glissement d'une langue à l'autre. Traduction, écrit Bensmaïa, ou

transformation anamorphique établissant une réalité dissymétrique dans la volonté de symétrie.

¹Casablanca, Eddif, 1992.

Le second temps de l'analyse de Bensmaïa retient lui aussi notre attention. Il signale en effet la reprise, après une première page de garde vierge, du titre, procédé commun à toute publication, et d'une troisième page où la calligraphie est remplacée par le crédit calligraphique inscrivant de cette manière le nouvel élément d'information:

calligraphies

ABDESLAM GUENOUNI

Mais sur cette page, dont le reste est demeuré blanc avant que ne s'inscrive à nouveau tout en bas le nom de la maison d'édition, apparaît en transparence la calligraphie du titre reprise seule et sur la totalité de l'espace de la page suivante. Cet effet de transparence est lu par Bensmaïa comme la métonymie de la langue de l'oeuvre chez Khatibi, plus spécifiquement étudiée ici, dans *Amour Bilingue*.

Ces quelques premières pages du livre contiennent à elles seules les grandes questions soulevées dans les écrits de Khatibi soit la part du double, la traduction et la persistance de la langue maternelle, le nom propre, la réflexivité identitaire, ici anamorphique. A partir de quoi Bensmaïa pose une question nous apparaissant fondamentale et qui vient expliciter l'affirmation de non-récupération métaphysique de son texte:

"Du fait de la réflexivité non symétrique (anamorphique) qui travaille tout signifiant, la présence à soi du sujet de l'énonciation se trouve remise en question en même temps que celle du destinataire: en effet, si tout "mot" renvoie toujours et d'emblée à un double qui le transforme et le transporte "ailleurs" (soit, dans une autre langue, une autre graphie, une autre culture, etc.), que deviennent le **présent** (de la lecture), le **futur** (de l'interprétation), et le **passé** (de l'appartenance toujours **différée** à une culture, une langue dits "originaires)? Pure réverbération, dissémination **à perte de vue**, "permutation permanente", comme dit Khatibi, sans espoir d'arraisonnement ou de reterritorialisation dialectiques".¹

Bensmaïa montre, à travers la "différance" des éléments de présentation éditoriale du livre, le principe de "différance" de la langue (arabe) dans le texte, ou son principe de transparence à travers les blancs du texte en français. La nécessité de faire apparaître les blancs (ceux du sens, car c'est essentiellement à cela que renvoie cette analyse typographique) est la démarche visant à faire place à la traduction. Ces blancs s'inscrivent donc au cœur de la bi-langue, celle-ci devenant "la machine d'écriture qui prendra en charge la mise en œuvre de cette "logique" [de l'] impossible",² et s'insère aussi comme élément typographique. C'est ainsi qu'entre les lignes et même, entre les lettres peuvent s'introduire en transparence d'autres lignes, d'autres lettres, subvertissant le sens du mot donné en français, l'ouvrant à une signification autre, élargissant la portée du langage: dans le mot "MOT", on trouve aussi le mot "MO(R)T". La langue française exhibe donc, dans l'usage qu'en fait Khatibi, "d'une part son propre système d'écart; mais

¹R. Bensmaïa, op.cit., p.146.

²R. Bensmaïa, op.cit., p.150.

aussi, d'autre part, et c'est beaucoup plus important, la répression qu'elle a représentée pour l'écrivain maghrébin (ou africain) francophone et l'exclusion de son **habitus**".¹ C'est là où le principe de l'espacement trouve son ancrage le plus révélateur et à la fois le plus simple, s'inscrivant de façon incontournable.

On s'écarte ici totalement du rapport dichotomique au français tel qu'on le trouve chez les écrivains québécois, pour qui l'appropriation de sa langue et de sa culture propres est de toute première instance face à l'environnement étranger, de même que la réappropriation d'une langue et d'une culture francophone spécifiquement distinctes de la langue et de la culture françaises. En d'autres termes, on n'a pas encore vu au Québec, chez les francophones, la nécessité d'écrire dans la langue de l'autre, comme il en est pour l'écrivain maghrébin, du simple fait de la formation académique acquise par ce dernier (ce qui est de moins en moins vrai) dans cette autre langue.

La culpabilité qui persiste chez le Maghrébin, selon Bensmaïa, à avoir recours au français est mise en échec par ce "blanchissement" et permet de faire du français "l'instrument d'une nouvelle topographie mentale: de ce que Khatibi appelle une "pensée-autre".² Blanchissement qui fera à la fois son apparition dans le texte sous forme typographique et thématique,

¹Ibid., p.154.

²R. Bensmaïa, op.cit., p.154.

ce dernier point par le biais d'évocations mataphoriques telles la "clarté palpitante du jour", du "livre blanc", etc.

L'espace, l'intervalle, le blanchissement thématique de la langue est marqué implicitement aussi dans la langue française, comme le fait observer Bensmaïa, par une particularité du français imprimé par rapport à la langue arabe. Il remarque en effet que la typographie de la langue française permet le palimpseste de par le caractère différencié de chaque lettre imprimée de manière non-rattachée à ses voisines, comme c'est le cas de la typographie arabe.

"C'est dès lors l'écart **intra**-linguistique et **inter**-linguistique entre les deux langues qui déterminera aussi la règle d'un (nouveau) jeu avec la langue: jeu où il y va non-seulement de la vie et de la mort du récitant, mais aussi, comme on le verra bientôt, de son identité (psychologique, sexuelle) et de son appartenance (nationale, culturelle): j'ai nommé la dimension paragrammatique ouverte par le "blanchissement" de la langue et la mise en oeuvre de la bi-langue."¹

Un dernier aspect relevé par Bensmaïa et qui échappe quant à lui totalement au lecteur monolingue tout en constituant ici une véritable "mutation de la pensée", c'est d'abord le jeu paragrammatique consistant à associer des mots arabes à des mots français par extension homophonique et/ou sémantique, et ensuite le jeu anagrammatique, comportant une part d'homophonie, mais relevant plus spécifiquement de deux systèmes graphiques totalement incompatibles (tel le jeu textuel de l'épellation d'un mot arabe, servant de définition sémantique de ce même mot),

¹R. Bensmaïa, op.cit., p.156.

"D'où la nécessité non pas seulement d'inventer une autre manière d'écrire, de se forger un nouveau "style" (...), mais de franchir les barrières qui séparent les différents modes d'écriture, les différents genres littéraires précisément en **doublant** les écritures par les écritures. Toujours deux langues, deux écritures, deux pensées à l'oeuvre à la fois."¹

Bensmaïa fait donc ainsi un lien avec la pensée-autre en tant que "pensée du **milieu** qui ne serait pas "neutre" ou si l'on veut une pensée trouvée [sic] de marges, d'écartés et de questions silencieuses."²

Mais l'une des conditions du retour sur soi essentiellement critique, c'est aussi la mise en oeuvre d'une nouvelle économie de l'identité sexuelle puisqu'en brouillant les limites entre les deux langues, les deux cultures et, dans *Amour Bilingue*, entre les deux corps, que fait Khatibi sinon interroger simultanément le rapport à la différence sexuelle? Question qui se retrouve de façon disséminée autant dans *Amour Bilingue* qu'à travers la question androgynique du *Livre du Sang*, où on assiste à un basculement littéral d'un sexe dans l'autre, à la réunification d'une dualité, d'une mixité originaire:

"On pourrait dire que dans la logique des multiples déplacements que la bi-langue met en jeu, l'androgynie n'est ni le non-être ni l'être comme tout, mais il est la figure de l'altérité même, l'Autre qui suscite tous les autres."³

¹Ibid., p.157.

²R. Bensmaïa, op.cit., p.158.

³A. Grosrichard, *Structure du sérail*, p.201-202, cité par R. Bensmaïa, ibid., p.160.

Nous avons voulu faire ce long retour sur le texte de Bensmaïa pour une double raison (une raison bilingue, sans doute...): d'abord, cette analyse est un luxe que nous ne pouvions pas nous offrir du fait de notre connaissance limitée de la langue maternelle de l'auteur, et dont nous ne pouvions non plus faire l'économie puisqu'elle constitue une part réelle du sens de cette oeuvre de même qu'elle marque la limite de notre approche; ensuite, ce texte est à notre avis l'un des plus importants ayant été écrits sur Khatibi et l'un des seuls abordant la question de la traduction, constituant un point de départ pour une lecture de toute la pensée de Khatibi sur la question de la bi-langue. Nous verrons maintenant comment se pose pour divers auteurs la question du bilinguisme ou du multilinguisme dans leur pratique quotidienne et en littérature.

b) Vécus bilingue et multilingue

Les expériences du bilinguisme ou du multilinguisme sont aussi diverses qu'il y a d'individus bilingues ou multilingues; si bien qu'on ne peut dire en définitive si le fait de connaître, de parler ou de vivre dans deux ou plusieurs langues, conforte ou fragilise le rapport au monde, s'il est une richesse ou un handicap, s'il est un fait heureux ou malheureux.

Il semble toutefois, selon quelques témoignages dont nous ferons état ici,¹ que le bilinguisme permette moins que le multilinguisme de trouver un équilibre entre les langues. Celui-ci est plutôt vécu sur un mode conflictuel, oscillant entre deux pôles, entre plénitude et frustration.

1- Bilinguisme ou langue de l'exil perpétuel. Tel est du moins le vécu bilingue que Claude Esteban nous livre dans *Le Partage des mots*.² Pour lui, une langue est un mode d'interprétation du monde (donc, déjà un processus traduisant) qui vacille lorsqu'on lui accole une seconde langue dans l'apprentissage. Dans son dédoublement, la parole cesse alors d'être un refuge et devient un univers hostile, piégé par les mots de l'autre langue qui ne sont jamais précisément "équivalents" à ce qui aurait échappé, l'espace d'une hésitation, à la mémoire de l'enfant. L'identité ou plutôt le sentiment d'appartenance à un pays, affirme-t-il, n'est possible que par une fusion totale avec sa langue. Etre bilingue, donc partagé entre deux langues, revient à dire que l'on est dans une situation d'exil perpétuel: "Seul l'expérience assidûment vécue d'une étrangeté, dirai-je d'une altérité à sa propre langue, peut rendre compte au plus profond de l'esprit, de la notion d'exil."³

¹ Nous avons délibérément opté pour une approche empirique plutôt que scientifique parce que nous traitons davantage ici, dans le rapport aux langues, de l'affect et des expériences individuelles, que de l'intellect et du cognitif de la recherche linguistique.

²C. Esteban, *Le Partage des mots*, Gallimard, coll. L'un et l'autre, 1990. P.M. dans les notes ultérieures.

³Ibid. p.20.

De parents espagnols, ayant grandi en France, l'auteur explique ensuite précisément la nuance entre le mot français "exil" et le mot espagnol "destierro", plus proche de ce qu'il cherche à exprimer, et qui signifie non pas l'exclusion d'une terre natale, mais plus radicalement le fait d'être sans terre:

"Oui, c'était davantage une absence de toute terre, de toute assise substantielle, qu'il me fallait assumer au registre majeur de la conscience et du comportement par cette infirmité originelle en moi de l'expression verbale, par cette ambivalence conflictuelle des signes."¹

Le langage est donc le mode d'appréhension du monde. Sa cohérence et son unicité déterminent la sérénité du rapport que nous entretenons avec lui; sa fragmentation et sa dualité entraînent l'inconfort, le trouble et le basculement de l'univers.

Nous croyons toutefois qu'une seule langue suffit largement à semer le trouble et que l'auteur, eut-il été féroce unilingue, aurait trouvé motif à exprimer une ambivalence fondamentalement humaine dans sa perception des choses. Seulement, il est intéressant de constater qu'ici comme chez Khatibi, le bilinguisme est l'alibi d'une confusion qui est, telle l'antériorité de la traduction, bien plus ancienne que la conscience de la double langue.

¹P.M., p.20.

L'acquisition d'une langue maternelle peut se faire elle aussi au prix de profondes souffrances et du sacrifice violent d'un silence pré-subjectif éventuellement confortable. Elle place aussi devant la nécessité d'inscrire dans un nouvel univers de signes, une parole qui se trouve bien souvent trahie par ce silence ou mieux, trahissant celui-ci.

Tout le texte de C. Esteban peut être lu dans ce sens: il en est ainsi lorsqu'il sent la langue devenir un mensonge parce qu'elle représente pour lui davantage un démembrement qu'une certitude. On aurait donc ici l'envers du stade du miroir qui mène d'une conscience du morcellement vers l'illusion de la cohérence: le bilinguisme entamerait, pour sa part et selon l'auteur, le bonheur de l'harmonie et de l'intégrité pour projeter vers l'inconvénient du double, une marche à rebours de l'identité.

Pourtant, l'auteur affirme que l'ambivalence qu'il sent en lui est le résultat d'une "appréhension toujours dédoublée des phénomènes du monde" liée à sa double langue:

"Je ne sais si je me fais bien comprendre. J'avais une conscience exacerbée des deux idiomes entre lesquels il me fallait me partager ou plutôt me disjoindre. Mais cette conscience ne relevait pas de la grammaire particulière à l'une et à l'autre langue, au vocabulaire, à la syntaxe qui les distinguait."¹

¹P.M., p.107.

Ce qu'il dit être la réelle difficulté à maîtriser une langue en situation bilingue relève plutôt de la place, du territoire qu'occupe cette langue dans l'usage qui en est fait. Utilisée strictement comme idiome véhiculaire, c'est-à-dire visant la communication et les échanges, la "maîtrise véritable" est illusoire. Il semble en effet que:

"Quelque chose de plus subtil relie, pour chaque nation linguistique, la saveur du monde et les signes; quelque chose de consubstantiel dont la grammaire – du moins la grammaire normative – ne rendra jamais compte et qui, cependant, constitue son essence, son être profond, son génie."¹

Poussée à l'excès, toutefois, l'épreuve à laquelle nous conduit la langue dans sa "maîtrise véritable" est peut-être justement le point de basculement de la maîtrise, le lieu où, loin en avant dans l'intimité de la syntaxe, on frise le vide du silence et de la folie.

Une autre difficulté qui se pose à cette volonté de maîtrise, c'est que: "Toute langue, en vérité, nous échappe si nous n'avons pas grandi et souffert avec elle, si nous

n'avons pas épousé ses espoirs et ses manques, ses fantasmes et ses fascinations".²

¹*P.M.*, p. 108.

²*P.M.*, p.110.

C. Esteban revient peu à peu dans son texte à ce que nous émettions plus tôt, à savoir le rapport conflictuel incontournable dans l'acquisition et la pratique d'une langue, fut-elle unique. C'est-à-dire que son incomplétude constitutive à exprimer la complexité de l'être n'est que le reflet de l'incomplétude de l'être lui-même (qui n'est, rappelons-le, que langage).

Chaque langue nous induit aux ratages nécessaires à la plénitude de la parole. J. Lacan établit en effet la distinction entre une "parole vide" et une "parole pleine".¹ Ce qu'il nomme en analyse "parole vide" est une parole qui est vide à vouloir être pleine, c'est-à-dire une parole où toute faille est occultée, qui ne laisse aucunement apparaître ses vides, qui colmate ses fractures, ses ruptures, ses ratages et ses dérapages, ses hésitations et ses lapsus qui sont la matière même de l'analyse. Cette parole est ce vers quoi voudrait tendre, par exemple, le discours scientifique.² Ce qui est nommé parole vide n'a de cesse de montrer sa déconcertante vacuité, et se distingue en cela de la "parole pleine".

Celle-ci serait pleine, en fait, à se manquer. Parole "analysable", elle comporte une charge affective qui, dans l'analyse, ouvre l'accès au passé et permet de faire ressurgir

¹ J. Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in *Ecrits II*, Seuil/Points, 1966, p. 111-208, et plus particulièrement: "1.Parole vide et parole pleine dans la réalisation psychanalytique du sujet", p.123-143.

² Michel Foucault a très bien démontré le travail de la métaphore dans les études qu'il a menées sur des textes cliniques, de même l'entreprise de déconstruction de J. Derrida procède au dépistage systématique de la subjectivité dans les textes philosophiques, de Nietzsche à Heidegger, en passant par Freud et plusieurs autres. Ces démarches sont autant de tentatives pour démonter les pseudo-systèmes d'objectivité.

les éléments qui réaliseront l'articulation symbolique du présent et ainsi allégeront la souffrance psychique engendrée par un passé silencieux. La parole pleine n'est pas opaque; elle est l'illustration même de la transparence, la mise au jour d'une profondeur par l'apparition des strates-palimpsestes appartenant à l'ayant été, à l'antériorité. Cette parole n'est pas celle qui se montre d'elle-même; elle est celle qu'on apprend à laisser réémerger, fluide par rapport à la dureté qui martèle à grands coups de logique dans l'apprentissage de la rationalité. Cette parole est celle de toute écriture pleinement créatrice, elle est une traduction en puissance puisqu'elle met en scène des fragments arrachés à une autre dimension du langage. Il n'y a somme toute de parole pleine que pleinement traduisante, née de quelque passage d'une langue à une autre où apparaissent les failles de la transposition.

La plénitude de la parole exige que l'on soit en quelque sorte étranger à sa propre langue, ce qui rend encore plus illusoire et inaccessible la "maîtrise véritable" de la langue. Car même lorsque l'on "grandit" avec une langue, même si elle fait partie des fibres les plus intimes de l'être, elle s'échappe et cet échappement est intrinsèquement lié à notre rapport au monde. Il faudrait même aller jusqu'à dire que c'est nous qui échappons, d'une certaine façon, à la langue et à sa grammaire, nous lui échappons parce que nous arrivons toujours, dans la pratique que nous en avons, à la faire résonner

autrement, ailleurs que dans la loi qui la régit et ce, sans préméditation et sans calcul. La parole est toujours le déplacement d'une langue, son transport, si l'on veut, hors du territoire neutre qui semble vouloir l'héberger et la protéger de l'ébranlement qu'elle subit à chaque usage qui en est fait. Car ce territoire neutre, objectif, quantifiable de la langue est peut-être un mythe bien entretenu, mais il recèle moins de consistance que l'émission continue, maladroite et inégale de la parole et du langage qui est la vraie "saveur du monde".

En associant le bilinguisme à une forme de pouvoir, C. Esteban effleure cette dimension créatrice du langage, tels les sorciers de certaines tribus sont considérés comme traducteurs parce qu'ils communiquent avec le sacré:

"Je devais à ma condition bilingue, sinon quelque chose de leur pouvoir, du moins le pressentiment de ce qu'il pouvait être - une remise en cause des catégories de l'intelligible, un commerce comme illicite avec l'unité primitive, avec l'âme inentamée du cosmos."¹

La langue vraiment autre apparaîtra enfin, pour lui, à partir et au-delà des idiomes, par la langue de la poésie qui serait ici assignée à l'autre de la langue, mais aussi à l'origine de la langue:

¹P.M., p.129.

"La poésie parlait une langue, mais cette langue ne pouvait, à l'inverse de toutes les autres, s'apprendre. Elle précédait les mots, elle était leur origine, leur assise première, leur raison d'être. Je ne savais pas cette langue, et j'avais à la retrouver pourtant parmi le vide qui portait les mots."¹

La langue inconnue de la poésie est aussi la langue inaugurale excédant la dualité bilingue. Demeurer dans l'indécidable, entre deux langues, est douloureux; il semble donc que la seule position possible pour un bilingue soit celle de l'entre-deux-langues, la langue inventée, un peu comme le "pur langage" qu'évoquait Benjamin dans son texte sur la tâche du traducteur. En cela, nous assistons à une espèce d'alchimie du bilinguisme, à sa transposition, dans la dynamique qu'il suscite, en langue poétique, or de la parole.

2- Polyglossie et affirmation identitaire. Cette faculté à "élever la langue courante à la dignité d'une langue traduite" a aussi été pressentie par Maurice Blanchot dans sa réflexion sur la traduction.² L'oeuvre, pour connaître une "bonne" traduction dans une autre langue, doit au départ recéler une qualité traduisante, une sorte d'étrangeté de la langue à elle-même que Blanchot affirme être la condition même de l'oeuvre créatrice. Chaque oeuvre doit créer une nouvelle langue, doit introduire une spécificité poétique dans la langue:

¹Ibid. p.144.

²M. Blanchot, "Traduit de...", in *La part du feu*, Gallimard, 1965, p.180-194.

"La traduction, si elle est bonne, apporte avec elle, sans recours à une incohérence factice, le sentiment d'un léger écart entre les mots et ce qu'ils visent, d'une possibilité, pour eux, de glisser hors de cette forme qu'on leur a donnée pour retourner à leur point de départ, qui est ici la langue originale *mais qui symbolise aussi le fond originel sur lequel sont prélevés les mots à naître d'un langage qui se sépare à peine du vide.*"¹

Pour George Steiner, toutefois, cet éloignement de la langue à elle-même, cet espacement de la langue qu'il dit être un phénomène proche du bilinguisme est causé par le facteur temps.² Le temps, en effet, et les différences qu'il institue par exemple dans le sens d'un mot au fil des siècles, est la nécessité première d'une traduction interne qu'appelle le bilinguisme. Toutefois, il attribue une dimension mythique à l'origine du bilinguisme: celle de l'androgynisme perdu. Ainsi dépasse-t-il d'entrée de jeu la problématique oppositionnelle en l'arrimant au mythe platonicien dont il use et la déplace ensuite en un autre lieu: celui de la polyglossie.

Entre l'allemand, le français et l'anglais, son vécu familial n'était pas exempt, en plus, de quelques touches de yiddish. Dans un tel contexte, le rapport aux langues et l'affirmation d'une identité semblent avoir été beaucoup plus heureux et équilibrés que l'expérience du bilinguisme telle que la rapporte Esteban. Au contraire d'un déchirement personnel, c'est un fort affermissement identitaire qu'a procuré à G. Steiner la polyglossie. Ceci accompagne le fait que parmi ses

¹Ibid., p. 191. C'est nous qui soulignons.

²G. Steiner, op.cit., p.38.

langues, aucune n'ait pu être identifiée comme sa langue maternelle, contrairement à l'expérience précédente où la langue maternelle espagnole avait dû ni plus ni moins être troquée contre le français dont l'apprentissage artificiel avait fait violence à une langue déjà acquise. G. Steiner est, pour sa part, fort de cette absence de langue maternelle unique qu'il estime même avoir été un atout :

"La langue était, de façon tangible, option, choix entre des exigences et des supports de la conscience individuelle diversifiés mais aussi essentiels les uns que les autres. En même temps, l'absence d'une langue maternelle unique creusait un certain fossé vis-à-vis des autres écoliers français, me valait un statut d'immunité au sein de la collectivité sociale et historique."¹

L'auteur souligne donc son incapacité à se situer face à une seule des langues connues comme face à une langue maternelle, c'est-à-dire qu'aucune ne prévaut sur l'autre. Cependant, ce phénomène, loin d'éliminer la langue maternelle, la départage plutôt en trois aspects vivants et fait jouer à chacun un rôle de langue première, sans distinction avec les autres.

De même, comme il a été mentionné plus tôt, et pour renforcer l'indistinction entre les trois langues, il affirme une équivalence sémantique entre les mots de chacune voulant désigner la même chose, contrairement à Esteban qui insistait

¹G. Steiner, op.cit., p. 117-118.

plutôt sur la disparité sémantique entre les vocables de langues différentes.

Mais Steiner va plus loin: la polyglossie permet d'accéder plus directement à l'essentiel, au noyau du sens des choses:

"L'esprit polyglotte prend un raccourci entre les lignes de partage linguistiques en puisant directement dans le noyau symbiotique. Dans une matrice authentiquement multilingue, l'approche intellectuelle qui guide un choix bipolaire – ou traduction – se schématise par une parabole plutôt que par une horizontale. La traduction est un discours tourné vers l'intérieur, une descente, au moins partielle, de "l'escalier en colimaçon du moi."¹

Mais ce faisant, il évoque aussi les difficultés du bilingue dans la pratique de la traduction simultanée. Il semble en effet que le bilingue, de par sa connaissance d'une unique langue autre que sa langue maternelle, ne puisse se confronter à certaines difficultés de la traduction simultanée, tandis que le polyglotte y passera outre aisément. L'ordre de ces difficultés n'est pas très élaboré, mais Steiner évoque le fait que la frontière entre les langues ne se dessine pas avec autant de netteté dans un esprit bilingue que dans un esprit multilingue. Les différences ne sont pas aussi perceptibles sur un plan abstrait entre langue maternelle et langue seconde qu'entre trois ou plusieurs langues distinctes. Reste à savoir ce qu'il advient de tous ceux qui ont, de par leur situation familiale, fait l'acquisition de deux langues de façon tout à fait

¹G. Steiner, *op.cit.*, p.120.

simultanée et sans que l'une ne soit davantage langue maternelle que l'autre.

3- **Bilinguisme et intimité langagière.** Enfin, pour y revenir et clore cet aperçu, le vécu bilingue s'assimile généralement à un partage douloureux. Tel est aussi le propos de Richard Rodriguez¹ qui adopte une démarche assez semblable à celle de C. Esteban. Pour lui, le bilinguisme, le fait de parler deux langues ou d'avoir eu à apprendre l'une sur le compte de l'autre, reste une énigme à transcender pour atteindre un au-delà de la langue, ce qui prenait pour Esteban la forme de l'accès à la poésie.

Pour ce Mexicain émigré enfant aux Etats-Unis, le problème qui se pose et s'impose avec force dans le vécu bilingue, c'est celui de l'intimité: celle de la langue familiale maternelle, celle qui s'infiltré entre les mots. Il fait de la langue une expérience si entière et si intégrale, qu'il finit par traduire l'intimité langagière non pas en termes de langue mais en termes de relations aux autres. Tout comme l'intimité liant, dans la chanson, le mot à la musique pour ne laisser subsister qu'une sonorité sans parole, le langage de l'intimité est une affaire de proximité humaine. Mais elle appartient avant tout au royaume de l'enfance:

"Mais il y eut, aussi, des moments où je sentais la vérité la plus profonde au sujet du langage de l'intimité,

¹ R. Rodriguez, "Souvenirs d'une enfance bilingue" in *Communication*, n°43, Seuil, 1986, p.225-248.

à savoir: la complicité ne surgit pas d'une langue particulière; elle surgit des êtres proches. Le changement dans ma vie ne fut pas linguistique, mais social."¹

Devenir adulte, c'est devenir étranger au monde premier de l'enfance et assumer cette étrangeté. Il n'est donc plus question ici de double langue, mais bien de la maturation et des mutations progressives d'une parole et d'un rapport à l'autre.

Le narrateur ici ne débat de rien, ne défend rien. Simplement, il assiste en spectateur au théâtre de la vie. Et réfléchit à l'intimité de la langue qui voit, elle aussi, passer le temps:

"Ce serait déshonorer notre intimité que de m'accrocher à une langue particulière et la déclarer langue de ma famille. L'intimité ne peut être prise au piège des mots. Elle passe à travers. Elle passe. La vérité, c'est que les êtres aimés quittent la pièce. Les portes se ferment. Les visages s'éloignent de la fenêtre. Le temps passe. Les voix s'éteignent dans le noir. La mort finit par les faire taire. Et il n'y a aucun moyen de s'y soustraire. Aucun moyen de se tenir dans la foule en faisant sonner la langue de sa famille."²

c) *Tétraglossie de La Mémoire tatouée*

Nous avons eu précédemment l'occasion de voir que l'idée de traduction et le travail de l'inconscient sont liés dans et par le récit de l'histoire. Nous avons dit ensuite que le

¹Ibid., p.241.

²R. Rodriguez, op.cit., p.247.

bilinguisme sert d'alibi théorique, dans le texte, à faire apparaître l'oeuvre de la traduction et les disruptions qu'elle implique. Ce phénomène de langues en présence, que Khatibi nomme souvent "diglossie", est présenté chez lui comme découlant d'une situation sociale bilingue. C'est d'ailleurs le propre de cette notion que de désigner un fait de société --- bi- ou multilingue ---, et cette approche justifie et soutient des études comme celle de Reda Bensmaïa dans laquelle notamment l'auteur recherche, à travers le texte français, les traces de la langue arabe en tant que telle et en tant que structurante de la pensée de Khatibi.

1- Les langues de l'oeuvre. Si cet aspect contextuel fait partie de la polygénèse de l'oeuvre, on en retrouve chez Khatibi une utilisation quelque peu différente de l'idée de multi-linguisme, qu'il nomme judicieusement "pluri-linguisme", c'est-à-dire non pas plusieurs langues simultanément, mais un langage pluriel. Cet usage s'accorde alors très peu avec une genèse bilingue français/arabe qui dès lors prend l'aspect d'une stratégie textuelle visant à introduire à l'espace plurilingue. Il est en effet question ici des langues de l'oeuvre, et non des langues de l'auteur, bien que celles-ci aient une incidence certaine sur celles-là.

La coupe s'opère alors dans le texte selon un tout autre axe, plutôt vertical qu'horizontal, et la problématique se présente de manière stratifiée plutôt que dichotomique.

TABLEAU DES LANGUES DE L'OEUVRE

Bilinguisme

Schéma 1: français <---> arabe

Schéma 2: FR a A r N a C b A e IS

Plurilinguisme

Schéma 3:

langue W

langue X

langue Y

langue Z

Schéma 4:

X

W

Y

Z

Nous avons dit que dans l'analyse bilingue, l'arabe transparaît à travers la langue française. Le rapport entre les deux langues est donc horizontal (schéma 1), ou peut aussi être représenté graphiquement de manière à mettre en évidence la transparence du français, sa perméabilité à la langue maternelle de l'auteur (schéma 2).

La stratification nous permet d'opérer une coupe plutôt verticale visant à repérer sur divers paliers les langues dans l'oeuvre (schéma 3), ou mieux, sous une forme concentrique, mettant en évidence un noyau autour duquel s'articuleront, se grefferont ou s'organiseront d'autres langues (schéma 4).

Mais ce qu'il importe surtout de démontrer, ce n'est pas tant cette situation graphique des langues que leurs interactions, leur travail de traduction réciproque dont seul l'écrit peut rendre compte.

Nous verrons maintenant s'il est possible de concevoir une articulation quadruple sur laquelle se greffe le travail de la traduction, faisant voler en éclat la dichotomie du bilinguisme, ou lui restituant sa juste place au rang des thèmes, et non-strictement au plan de la structure qui est, elle, beaucoup plus profondément stratifiée.

Khatibi passe, à travers son autobiographie, d'une théorie du bilinguisme à une pratique de la tétraglossie.¹ C'est-à-dire

¹L'analyse tétraglossique a été élaborée par Henri Gobard dans son ouvrage intitulé *L'aliénation linguistique, analyse tétraglossique*, préface de Gilles Deleuze, Flammarion, 1976. Nous donnerons plus tard à cet ouvrage une large part dans nos propos.

qu'il passe de ses langues aux langues de l'écrit et que cette transition se fait par le biais, là encore, d'une traduction dans l'écriture. *La Mémoire Tatouée*¹ recèle en effet tous les ingrédients fondés sur une conception duelle du monde: l'auteur y accomplit un parcours autobiographique reposant apparemment sur une série de dichotomies: deux mères (la mère et la tante), deux villes de l'enfance, double mort (du père et du frère), deux cultures, deux langues, deux mondes (Orient et Occident), où l'autre sert de révélateur à sa propre histoire. Il insiste aussi, tout au long du texte, sur le dédoublement incessant du narrateur: dédoublement ressenti de façon tantôt physique dans la sexualité, tantôt de façon intellectuelle par le rapport aux livres et à l'écriture, ou par des références à sa double identité.

Dans une volonté de dépasser les dualités, il est d'abord nécessaire de les poser, mais de les piéger au fur et à mesure, de brouiller sans arrêt les pistes du double en le semant exagérément partout. C'est ainsi que Khatibi procède dans son autobiographie dont nous avons dit ailleurs qu'elle était une "autographie", c'est-à-dire plutôt l'itinéraire d'une venue à l'écriture² que celui d'une vie. Cette auto(bio)graphie constitue en quelque sorte un programme littéraire réalisé dans ses récits ultérieurs.

¹A. Khatibi, *La Mémoire Tatouée*, 10/18, 1971. M.T. dans les notes ultérieures.

²Voir I. Larrivé, *Double critique et pensée autre chez Abdelkébir Khatibi*, mémoire de maîtrise dirigé par M. Walter Moser, Université de Montréal, 1988.

Dès l'introduction, Khatibi nous parle de cette illusion entretenue par les écrivains maghrébins francophones des années '60 quant à l'usage qu'ils faisaient du français:

"On soutenait avec légèreté que l'écrivain colonisé de langue française, en retournant sa rage contre le colonisateur, aurait pulvérisé – ou du moins défiguré – les lois de cette belle langue que j'aime. Rage illusoire: à citer, coup sur coup, l'apparent carnage syntaxique, la luxuriance lexicale, le redoublement du français par la langue maternelle de l'auteur..."¹

Ce "crime imaginaire" est, pour Khatibi, quelque peu dérisoire du moment où le propre de la langue de toute oeuvre est "d'être indestructible" puisqu'elle perdure au-delà des êtres et qu'elle existe avec plus de vigueur que le poète lui-même. En d'autres termes, l'écrivain maghrébin de langue française ne peut que tâcher de nommer "son errance et sa déraison". Et c'est bien à cela que s'applique Khatibi dans son auto(bio)graphie.

Découpé en deux grandes parties (Série hasardeuse I et II) et chacune des parties en chapitres, ce récit auto(bio)graphique est loin de répondre aux règles du genre qui prône une unicité du sujet de l'énonciation, l'identité entre l'auteur et le narrateur, et une linéarité chronologique constituée

¹M.T, p.11.

d'anecdotes.¹ *La Mémoire Tatouée* introduit des sujets de l'énonciation (ou des perspectives sur le sujet) multiples en faisant jouer divers pronoms (je, tu, il, nous) pour le narrateur. Et sans enfreindre la loi de la chronologie et de la linéarité, il joue sur les références spacio-temporelles de façon à égarer le lecteur. Le récit se déroule tantôt dans une pérégrination entre villes marocaines et plus tard entre pays et grandes capitales, sans que ne soient explicités narrativement les motifs des déplacements; ou encore, on passe spontanément d'une étape du passé à une réflexion sur le présent. La logique n'est donc pas une logique du récit, mais bien une logique de l'errance. Il s'agit davantage d'une déambulation hagarde dans l'enfance, l'adolescence, la vie adulte, hésitant entre le passé et le présent. *La Mémoire Tatouée* est une sorte de dérive analytique où les souvenirs confus et désordonnés quant à leur teneur, remontent à la mémoire, une parole pleine ponctuée des réflexions du narrateur qui ont pour fonction de ramener le récit au présent de l'écriture et d'y introduire des transformations. Le passé

est donc enrobé, encerclé par le présent, et ayant sur lui un effet de révolte mêlée d'amertume et de joies, et non pas comme dans l'autobiographie classique, un enserrement par le passé d'un présent qui du coup semble n'être affecté d'aucune façon et rester neutre, à la limite accessoire. Le présent de l'écriture, chez Khatibi, est l'un des actants fondamentaux du récit.

¹Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, 1975.

Certains procédés empruntés à la langue arabe sont à relever, dont par exemple celui de la nominalisation ("nous, les assis..."), ou encore l'étrangeté d'expressions tel "la bonté d'un" qui permet de réfléchir sur ses motivations rhétoriques. Nous comprenons ici le recours à la langue dialectale de l'auteur, quand au lieu de dire en français: "de quelqu'un", il traduit en français "dial ouahed", signifiant davantage: "de l'un" ou mieux, "d'un quelconque" avec un soupçon en plus de détermination, mais qui somme toute ne trouve aucune équivalence en français. Mais bien qu'ils y créent un effet d'étrangeté, ce ne sont pas ces procédés qui font un réel obstacle à la lecture car ils sont en fait les plus simples à traduire, du moment où leur sens est voisin de l'expression conventionnelle en français ou se comprend dans le contexte, sans avoir nécessairement recours à leur traduction. La principale difficulté réside surtout dans l'abondance d'allusions et de doubles sens conférés aux propos ou aux énoncés, et qui font qu'à la limite, le texte fonctionne en un système clos et schizoïde, élaboré dans une langue codée que seul connaît son utilisateur. Nous sommes assez près ici du symbolisme ou du surréalisme dont les motifs puisent à même le rêve et l'écriture automatique. Cette narration est ponctuée de sentences proverbiales, paraboliques et prophétiques:

"...enfant, quand tu voltigeras, pieds nus, dans le dédale des rues, connais ta route. Sache ce que tu n'oses, prends garde à l'informulé!"

"Dans cette ville, on traquera ton désir, qui le niera? On vendra ta tendresse, qui s'exilera pour toi? ... Avec ton copain, tu errais dans cette ville qui te refuse maintenant, tu avais deux mères et du lait artificiel, la guerre n'était pas finie, tout sera si lointain, malgré ton frère de lait et de syllabe."¹

Ce procédé fait constamment osciller le récit entre un univers référentiel et un monde de signes énigmatique.

De même, les propos d'un chapitre se disloquent dans un autre et l'attention se porte sur une trame ténue, parsemée de sentences qui souvent résument les anecdotes en les concluant abruptement:

"Qui travaillait pourtant dans cette ville? Question point frauduleuse si l'on avait le pied agile et chantant, juste pour la distance de boutique à boutique, économie en vrac qui cache bien son jeu. *Il faut chercher le paradis promis derrière les dattes, figues et amandes sèches.*"²

Notons aussi une intimité très grande entre ce qui est narré et l'écriture. Ainsi, l'architecture urbaine fournit-elle un modèle narratif: "J'ai alors la certitude d'être protégé, la rue m'enveloppe de si près que la médina et ses allégories se répercutent dans le labyrinthe de mes phrases."³

¹M.T., p.59.

²M.T., p.52. C'est nous qui soulignons.

³Ibid., p.52.

L'auteur cite par ailleurs la source d'une certaine incohérence comme étant la triglossie dont il est ni plus ni moins victime:

"A l'école, un enseignement laïc, imposé à ma religion; je deviens triglotte, lisant le français sans le parler, jouant avec quelques bribes de l'arabe écrit, et parlant le dialecte comme quotidien. Où, dans ce chassé-croisé, la cohérence et la continuité?"¹

On est déjà ailleurs que dans l'alibi bilingue. La langue de s'oeuvre se complexifie, jusqu'à faire allusion à l'alphabet semeur de confusion: "...écraser l'alphabet comme ça, contre le vol d'une hirondelle, ainsi tourne la culture, on parle et on parle et le sable continue."² Ainsi, le texte est chargé de mises en abymes du traitement de l'écriture et devient en ce sens auto-référentiel, sous forme d'allusions ou de manière explicite.

C'est précisément au chapitre intitulé "Ainsi tourne la culture" que le sujet-narrateur se dépersonnalise en changeant de pronom pour se désigner, et entame une désagrégation qui le conduira à l'usage du "tu", du "il" puis du "nous", dans une alternance anarchique. Ce chapitre se clos assez significativement sur l'anecdote de défloration d'une jeune mariée qui, de façon symbolique, exprime bien et simultanément

¹Ibid., p.64.

²Ibid., p.65.

la fin de la période de l'enfance, et d'une certaine naïveté, mais aussi l'accès à une autre réalité.

Ce passage du récit de Khatibi nous apparaît important à examiner d'un peu plus près dans la mesure où il recèle de manière évidente toutes les langues de l'oeuvre et les met en interaction. Nous y reviendrons plus tard, après avoir complété ce regard général sur l'ensemble du récit.

Le double, il faut le noter, travail le texte même parfois en sous-jacence, tel ce titre d'un chapitre: "Fugue sur la différence". Le mot "fugue" est ici chargé d'un double sens: il peut signifier aussi bien la fuite que la forme musicale. Le titre du chapitre suivant, "Variation sur la différence", nous confirme cependant qu'il s'agit de la forme musicale, fondée sur l'exacte répétition, le dédoublement en décalage, d'une suite de phrases musicales, ce qu'on appelle le contrepoint, forme fondée sur la double voix.

Mais lorsque Khatibi nous parle de "l'agencement du double palimpseste",¹ il parle en fait de la résurgence de plus de deux langues. Ce qui est alors sous-entendu par l'omniprésence de la dualité, c'est qu'il y a de l'autre; et le fait qu'il y ait de l'autre ne signifie pas uniquement qu'il y a l'autre. Dans "il y a de l'autre", nous sommes au seuil de la multilangue --- la plurilangue, pour penser le phénomène à l'intérieur du texte khatibien. "Il y a de l'autre" signifie aussi que le texte n'est

¹M.T., p.205.

ni exactement ceci, ni précisément cela. Cette part d'indécidable n'est pas à éloigner du langage de la folie, parole hors de la parole, avec ses références au mythe et à l'altérité radicale du sens, qui se vit dans l'entre-deux-langues et où le corps est sollicité:

"En me relisant, je découvre que ma phrase (française) la plus achevée est un rappel. Le rappel d'un corps imprononçable, ni arabe ni français, ni mort ni vivant, ni homme ni femme: génération du texte. Topologie errante, schize, rêve androgyne, perte de l'identité --- au seuil de la folie."¹

"Schizo-glossia: délire verbal et inflation formaliste, disent-ils. Mais quoi, l'écriture n'est-elle pas travaillée par la folie, le mal, le suicide? Comment penser *linguistiquement* la transe qui emporte la santé du corps --- au seuil d'une catastrophe?"²

2- Tétraglossie et fin de la dualité bilingue. Ce que va nous permettre ici l'analyse tétraglossique du texte de Khatibi, c'est de déplacer cette problématique dualiste fournie de prime abord comme stratégie, pour voir comment chaque langue de l'oeuvre travaille l'autre et est travaillée par de l'autre, donc de voir plutôt l'effet de la traduction que son processus.

Dans son ouvrage, Henri Gobard³ affirme en effet que la notion de diglossie ne répond pas aux exigences posées par

¹Ibid., p.207.

²M.T., p 209. C'est l'auteur qui souligne.

³ H. Gobard, op.cit., et plus particulièrement "Tétraglossie langages vernaculaire véhiculaire, référentaire, mythique", p.33 à 51. Bien que le titre de cet article parle de "langages", l'auteur oscille dans le texte entre "langues" et "langages" pour parler de ces quatre aspects. Nous avons opté pour les "langues" parce qu'il nous semblait que le phénomène dont il est question ici s'apparentait davantage à la langue dont la spécificité est

l'étude de phénomènes civilisationnels, mais correspond à une approche strictement basée sur des critères socio ou psycholinguistiques, ne répondant que partiellement à certaines questions que pose le langage. Par conséquent, il prône une méthodologie fondée sur des critères holistiques, considérant de manière plus globale des critères à la fois linguistiques, sociologiques, historiques, ethniques et culturels, à l'intérieur d'une aire culturelle spécifique. En d'autres termes, outre leur identification intrinsèque, il propose une méthodologie analytique qui prenne en compte les rapports qu'entretiennent entre elles les diverses "langues" identifiées à l'intérieur de chaque langue: "Toute typologie doit nécessairement délimiter son corpus en éléments et non en miettes sous peine de n'être plus qu'un catalogue auquel ne manquera plus que la langue des rats-laveurs."¹ Cette analyse, bien qu'élaborée dans un cadre linguistique et non littéraire, pourra tout de même nous servir de paramètre de lecture et de repérage des langues dans l'oeuvre.

H. Gobard invite donc à une analyse conçue sur la base de quatre langues distinctes: une langue vernaculaire, une langue véhiculaire, une langue référentielle et une langue mythique. Selon lui, chaque langue de l'oeuvre porte ses attitudes, ses comportements, et sa valeur par rapport aux autres langues.

d'obéir à certains principes, qu'à la généralité du langage qui recouvre plutôt l'aspect pluriel des écrits de Khatibi, de sa manière propre d'utiliser les langues. Le langage de Khatibi est une façon de mettre des langues en rapport.

¹ H. Gobard, op.cit., p. 31.

La langue vernaculaire est celle du parler local. Langue d'une communauté spécifique, elle est utilisée davantage pour entrer en communion, et non en communication, avec des membres de la même communauté, pour s'assurer que l'on partage le même code dans notre rapport au monde. Elle est la langue maternelle, et en tant que langue intime, elle est dans la langue de l'oeuvre ce qui, chez Khatibi, est associable au parler populaire tout autant qu'aux opacités du texte, comme nous l'explicitons plus tard, puisqu'elle exprime l'affect d'une communauté et qu'elle désigne l'appartenance quasi-codée à une aire culturelle précise.

La langue véhiculaire est la langue nationale ou régionale. C'est une langue apprise par nécessité, puisqu'elle sert de communication à l'échelle des villes (dans la perspective gobardienne). En tant que langue publique aux prétentions universelles, elle tend à la destruction du vernaculaire, travaille contre lui. Se voulant langue de communication, elle doit donc être conventionnelle et répondre aux normes grammaticales et syntaxiques d'une langue standard. Mais la langue véhiculaire ne fonctionne pas exactement de cette façon chez Khatibi.

La langue référentielle est la langue des traditions culturelles. Elle assure la persistance du passé à travers ses oeuvres. Elle est la langue de la référence (et non du référent) culturelle orale ou écrite: proverbe, dicton, littérature et

rhétorique la soutiennent. Elle est le bien commun de tous dans la communauté. Dans les sociétés disloquées, elle devient toutefois un ersatz de cohésion ethnique ou nationale. Quoiqu'il en soit, elle établit un rapport direct à la temporalité et se situe dans la durée. Chez Khatibi, la langue référentielle a tendance à travailler comme la langue vernaculaire, comme nous en

verrons quelques exemples. Nous établirons l'ordre de ces références et leur situation dans le contexte socio-culturel de l'oeuvre.

La langue mythique, enfin, est celle dont l'incompréhensibilité cautionne la valeur sacrée. Elle est l'ultime recours, la médiation et le rapport direct à la temporalité, hors du siècle, celle-ci, dans l'éternité. Dans sa relation à l'espace, le mythique est "au-delà" du compréhensible.

Gobard établit ensuite une répartition spacio-temporelle de la tétraglossie que nous reprendrons ici car elle permettra, tout en situant l'approche de l'auteur de façon plus nette, de nous en distinguer ultérieurement:

	Espace	Temps	Langue
Vernaculaire	ici	maintenant	maternelle

Véhiculaire	partout	plus tard	urbaine
Référentiaire	là-bas	jadis	nationale
Mythique	au-delà	toujours	sacré

"L'établissement de cette quadripartition exhaustive, explique Gobard, en langages vernaculaire, véhiculaire, référentiaire et mythique (tétraglossie) répond d'une part au besoin de distinguer entre multilinguisme (bilinguisme, tri- ou quadrilinguisme) en tant que phénomènes *individuels* par opposition à la *diglossie sociale* (...) et à la *tétraglossie, fait de civilisation*."¹

Selon lui, l'analyse tétraglossique est seule capable d'aborder et de résoudre le problème de la juxtaposition de plusieurs langues dans un même espace culturel.

Comment, pour aborder le premier problème posé par cette analyse, se manifeste la langue vernaculaire dans le texte? Sera-t-elle présente sous forme de trace, de persistance, ou sera-t-elle absorbée par une autre langue en présence?

Par vernaculaire on pourrait bien-sûr entendre ici la langue dialectale de l'auteur; or, par définition, elle est absente de l'oeuvre en français. Mais on pourrait aussi ramener celle-ci à la langue familière, puisque ce qui nous intéresse, tel que souligné plus tôt, c'est précisément les langues de l'oeuvre, et non celles de l'auteur. Alors, comment est "véhiculé" le

¹ H. Gobard, op.cit., p.39.

vernaculaire et qu'est-ce qui le délimite comme tel dans l'oeuvre?

Dans le chapitre intitulé "Ainsi tourne la culture", le narrateur entre en contact pour la première fois avec l'école, celle des colonisateurs, et c'est avec ironie que la "culture" ici est associée uniquement à la culture de l'autre.

Nous en analyserons d'un peu plus près certains énoncés pour voir comment travaillent les langues en présence dans l'oeuvre.

"Fiche une école au fond d'une rue longue et droite, elle se tiendra à distance, la porte en fer au-dessus de ton enfance. Les adultes glissaient par la petite porte, c'était leur privilège, je la prenais moi aussi, quand ma marche m'avait mené ailleurs ou que je faisais mourir un parent trente-six fois par année (...) la défoncer ou l'escalader alors qu'il y avait derrière elle le Directeur, gros cochon barbouillé de joie, méchant, et il se cachait derrière les arbres pour surprendre les retardataires."¹

Cet extrait est à dominante vernaculaire: il recèle des expressions de la langue familière tel "fiche" qui, employé ici par euphémisme, remplace "foutre" et signifie en langue standard "mettre". Le vernaculaire, on le constatera, est lié au passé, à l'enfance. A ce titre, il travaille de part en part la langue véhiculaire, dans presque tous les énoncés. De plus, l'abondance de tournures particulières, d'expressions et de figures de styles rappellent le langage coloré et imaginaire de la langue dialectale ou de l'argot comme on le rencontre à peu près dans

¹M.T., p.63.

toutes les communautés linguistiques. Notons aussi la récurrence d'un style télégraphique, où l'ellipse court-circuite la langue véhiculaire, plus sage et plus explicite, comme dans cet extrait déjà cité mais qui nous semble suffisamment exemplaire ici pour le reprendre:

"A l'école, un enseignement laïc, imposé à ma religion; je devins triglotte, lisant le français sans le parler, jouant avec quelques bribes de l'arabe écrit, et parlant le dialecte comme quotidien. Où, dans ce chassé-croisé, la cohérence et la continuité?"¹

Nous nous demandons en fait si une seule phrase de ce texte est écrite en langue véhiculaire de communication. La quasi-majorité des énoncés a recours à des procédés similaires à ce que nous venons de relever pour réinscrire la part vernaculaire de la parole. La question de départ, en ce sens, se trouve complètement résolue, puisque nous nous demandions comment, dans un texte en langue française, s'inscrirait une langue vernaculaire, comment celle-ci se présenterait. On s'aperçoit qu'il serait plutôt pertinent de demander comment arrivera à prendre place la langue véhiculaire.

"Elève médiocre d'abord, je gribouillais la lettre impossible et tarabiscotée. J'avais, en plus, la manie persistante de rater la ligne droite. *Il sera dit* que la lettre grimpera, tortueuse, se fracassant sur la marge,

¹M.T., p.64.

crise subtile dont je mesure la réponse au silence, à l'échelle;..."¹

Cet extrait se donne d'emblée comme véhiculaire, c'est-à-dire d'un niveau de langue standard et cherchant avant tout à communiquer une information sans recours aux particularités linguistiques de la langue familière. Mais l'emploi du futur (en italique) introduit ici un type d'énoncé semblable à une prophétie (rétrospective, puisqu'énoncée dans le passé), s'assimilant en cela à la rhétorique de la langue mythique. Il y a donc détournement de la langue véhiculaire au profit d'une langue travaillée par les références mythiques.

"Penser que l'instituteur se brisa à temps me console. Les institutrices des provinces de France ronronnaient bien, et quelle différence! Elles étaient notre harem scolaire qu'on défeuillait, année par année, jusqu'à maturité complète. On changeait de cahier, une fois par an; mais puni, un pied un peu en l'air, on lisait dans le mur, la classe logée derrière la tête, ainsi tourne la culture."²

Le "ronronnement" des institutrices introduit ici un procédé de métaphorisation en référence à une langue populaire. Mais la métaphore du harem, vocable puisant dans une tradition attribuée à la culture orientale, permet l'élaboration d'une langue référentielle. Dans "Comme ces institutrices savaient de belles choses et qu'on les rêvait *houris*, on faisait tomber n'importe

¹M.T., p. 65. C'est nous qui soulignons.

²Ibid., p.66.

quoi sous la table et hop! on se traînait par terre, le regard oblique vers les cuisses roses."¹ , le terme de "houris" remplit la même fonction et renvoie aux femmes-anges du paradis dans l'imagerie traditionnelle populaire, soit à une langue référentielle.

Pour revenir à la citation précédente, "Ainsi tourne la culture" doit plutôt sous-entendre: "ainsi nous retourne la culture", puisqu'il est relaté un moment de punition où l'élève doit tourner le dos à sa classe et rester face au mur.²

"Poule couveuse, cette dame respectable de taille et de diphtongue ne devinait pas l'intrigue sous la table; ou bien elle se dévergondait, nous laissant voir un petit mouvement pervers."³ Le vocabulaire linguistique est ici introduit, par la "diphtongue", avec sa connotation à la déviation de la loi de la langue. Ce vocabulaire appartenant à la langue véhiculaire, il vient altérer ce qui se présentait comme du vernaculaire de par le contexte de l'enfance dans lequel prend place cet épisode.

"Flanque-toi d'un petit drapeau tricolore, voici le Résident général, Juin, l'Immortel, l'Académie tohu-bohu pas seulement des dictionnaires, mais aussi jumelle de

¹M.T., p.66.

² Pour les besoins de la démonstration, l'analyse de ce chapitre de *La Mémoire Tatouée* se présente de manière décousue et sans doute peu agréable à la lecture. Nous nous en excusons auprès de nos lecteurs. Par conséquent, au fur et à mesure que nous avancerons dans le chapitre, certains passages qui présentent des caractéristiques que nous aurons déjà évoquées et étudiées ne seront pas retenues dans le fil de l'analyse, pour éviter les répétitions inutiles et l'ennui de l'induction.

³M.T., p.66.

l'art militaire. Attends le carnaval, *discipline-toi*, sur le trottoir, sous le commandement unique de ton institutrice, agite le tricolore, *tricolore-toi*; la Marseillaise est une prouesse, ton premier chant qui te montre cette marche militaire, avec le mouton en tête. Il sera dit un autre hymne de ton égorgement. Sois onomatopée, on te saura gré de ta vague ressemblance."¹

"Flanque-toi" appartenant à la langue familière, dans le même paradigme que "fiche" et "foutre", ouvre donc cet extrait de langue vernaculaire. Mais dès la seconde phrase ("Attends le carnaval..."), on revient à une langue véhiculaire portant un aspect injonctif de par le recours à l'impératif. Cet usage de l'impératif se transforme à son tour en hyperbole, intensifiant le sens de "tricolore", et en parodiant le signe français. Lorsqu'il est dit: "tricolore-toi", on dit en d'autres termes: "en agitant son drapeau tricolore, devient le simulacre du Français,

déguise-toi en Français". C'est pourquoi, le "mouton en tête" ne désigne rien d'autre que la persistance de l'identité et l'échec du carnaval colonisateur. Et pour clore le tout, conférant à l'énoncé une autre dimension et une autre valeur, l'emploi de la conjugaison futur: "Il sera dit un autre hymne de ton égorgement", par l'allusion au sacrifice d'Abraham, réinstaure la langue mythique énigmatique dans un jeu d'opposition avec la langue véhiculaire qui lui précède.

¹M.T., p. 66-67. Nous soulignons.

"De là à comparer mon français à la langue du Coran exige un autre parchemin, qui arrivera le jour où rien ne m'empêchera de sauter de page en page, eu égard à mon dédoublement furieux, et le livre que j'écrirai sera alors pensée religieuse."¹

Cette phrase est d'une extrême importance puisqu'elle résume à elle seule et le projet de Khatibi, et la pensée du palimpseste-traduction. Nous avons vu juste avant que la langue mythique s'insinue dans un jeu d'opposition avec la langue véhiculaire. Rien n'est plus juste en fait que cette radicale altérité entre la langue de la communication, de la vulgarisation, en quelque sorte, et celle de l'incompréhensible, de l'innommable, du sacré. Ce phénomène conduit à une confusion syntaxique qui représente l'amalgame entre français et langue coranique, où travaille encore le vernaculaire par les expressions synthétiques, métonymiques ou métaphoriques, etc.: "sauter de page en page", "parchemin", "dédoublement furieux", sont autant d'expressions ou d'utilisations métaphoriques laissant fuir le sens dans quelque sphère éthérique où seule compte désormais l'intuition du lecteur, sa capacité à traduire à partir de menus indices une pensée qui ne se laisse pas saisir dans les filets de la cohérence ni de la facilité.

"Arbre de mon enfance, le Coran dominait ma parole alors que l'école, c'était une bibliothèque sans le Livre".² Ici encore, la langue mythique est à l'oeuvre par le biais du lieu concret

¹M.T., p.67.

²M.T., p.67.

de la religion ramenée au cheminement du narrateur dans une langue vernaculaire, avec toutefois une allusion à l'espace de la langue véhiculaire (la bibliothèque). De cet amalgame, on peut tirer une figure chiasmatique négative:

Coran

Livre

enfance

bibliothèque

où aucune équivalence dans le croisement n'est possible entre le mythique et le véhiculaire. Seuls les rapports entre axes horizontaux et l'un des deux axes verticaux présentent cette équivalence. Cette inadéquation permet ensuite de rapprocher le mythique du vernaculaire et du référentiaire, comme on le voit dans les deux citations suivantes:

"Chant d'abord, le Coran s'apprend par coeur, et mon frère, le jour de cet apprentissage final, célébrera la viande et le sang, sacrifiés à la bonté d'un. Au fait, le père le lisait à haute voix en tripotant le chapelet. Les livres camphrés du père prenaient parfois un bain d'air, voilà la théologie ardue au soleil, voilà mon père, démonstration à imposer au moisi, au mystère."¹

"A côté du Coran, il y avait le talisman et la magie des femmes, par le henné aussi et le tatouage. C'est pourquoi, signe des signes, le sexe est la fin de la mémoire désordonnée."²

¹M.T. p.67.

²Ibid., p.67.

Dans la première citation, nous pouvons observer de par la formulation: "à côté du Coran", la place marginale accordée à la tradition, donc à la langue référentielle par rapport à la langue mythique. Lieu de l'interdit, la langue référentielle charie avec elle tous les signes de l'illicite: magie, talisman, henné, tatouage, autant de synonymes pour nommer la femme et, "signe des signes" parce qu'il englobe les autres mais aussi parce qu'il les exclut: le sexe. La femme, comme composante ou porteuse de la tradition, permet une hypothèse sur le sens de cet énoncé: la tradition, si elle règle la mémoire, est, à travers la femme, la marge du sacré, son alternative.¹ Mais bien qu'en marge de celui-ci, c'est à partir du mythique que se constitue le référentiel et du référentiel que se nourrit le mythique.

Ceci nous permet de tirer déjà quelques conclusions sur le rapport qu'entretiennent entre elles les langues de l'oeuvre. Nous constatons en effet une intimité liant le mythique au référentiel, et le référentiel au vernaculaire. Cependant, le vernaculaire et le véhiculaire sont dans un rapport de subversion réciproque, puisqu'ils interviennent toujours l'un chez l'autre pour empêcher que ne se constitue une unité linguistique et toute forme de cohérence. C'est pourquoi il importe de déterminer la langue dominante de chaque énoncé, et d'y pointer les nuances qui s'imposent relativement au travail

¹Voir à ce propos le résumé critique que donne Driss Mansouri de l'ouvrage de Hassan Rafik *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1990, dans son article "Manifestations festives et expression du sacré au Maghreb" in *Prologues*, no 1, Casablanca, avril-juin 1993, p.5 à 11.

qu'y opèrent les autres langues. Par contre, entre le vernaculaire et le mythique se dessine une opposition intégrale, comme nous l'avons plus haut signalé.

On requiert ici la langue véhiculaire pour rapporter avec précision l'apprentissage de l'autre:

"Le musée des morceaux choisis d'où partait le discours suivant, parler dans nos rédactions de ce qui se disait dans les livres, du bois brûlant dans la cheminée, sous le regard malin de Médor, partir dans la neige quand on imaginait difficilement son existence."¹

Les "morceaux choisis" de la littérature française n'épargnent, nulle part dans le monde francophone, les étudiants. Ils gomment, en quelque sorte l'originalité des cultures autres en se faisant valoir comme "la" culture: "Et de cours en cours, disparaître derrière les mots, en prenant soin d'éliminer toute trace suspecte",² ces traces suspectes étant entendues ironiquement celles de la culture propre, de son identité. Ici, le renvoi aux signes français sert à faire valoir ensuite l'argument selon lequel ceux-ci véhiculent une image référentielle du Maroc empreinte de folklorisme et de pittoresque, comme nous le verrons plus loin.

"Et de cours en cours, disparaître derrière les mots, en prenant soin d'éliminer toute trace suspecte. Chacun est le flic

¹M.T., p.68.

²Ibid., p.68.

de ses mots, ainsi tourne la culture."¹ Cet énoncé en langue véhiculaire est construit sur une proposition infinitive. Elle a donc une valeur abstraite et indéterminée, procédé qui la rend moins particulariste que les énoncés vernaculaires. Là aussi, on voit de quelle façon se distingue le véhiculaire du vernaculaire: par l'impersonnalité des énoncés.

Par ailleurs, le retour fréquent de l'expression "Ainsi tourne la culture", dont nous avons plus haut tenté d'analyser l'une des significations, maintient une ambiguïté par le double sens du verbe "tourner". Nous pouvons en effet entendre celui-ci dans le sens d'un manège, le manège de la culture de l'Autre dont l'acquisition se fait à l'école, chez les Français. Tourner, de façon obsessive, pour revenir au même, dans une vacuité de sens. Nous entendons aussi le verbe "tourner" au sens de devenir aigre, se gâter. L'ironie est ici alors à son comble, puisqu'il est dit une chose pour en signifier le contraire. "C'est ainsi que se gâte notre culture", manière d'attribuer la cause d'une stagnation culturelle à la période protectionniste, dans le contexte de l'autobiographie.

L'adresse à l'enfant et l'impératif du verbe "savoir" font de l'énoncé suivant une sentence prédicatrice qui prêche un savoir d'expérience auprès de l'enfant:

"Enfant, sache qu'une série est un progrès, un verset une évocation et que tout s'annule, de plein droit, quand

¹Ibid., p.68.

le savoir te fouette. Traverse la parole béante. Cruauté!
Cruauté! Dans le terrain vague de la culture française, on
jetait les chansons; le nombril en l'air on y grattait avec
fureur, la chanson se déclarait, à la rigueur un mélo en
gong, moi-même un

chien, oreilles dressées, gueule chavirante et, par le
glissement dans le vide, je me rencontre dans le regard
louche d'un double."¹

Cette sentence est la voix de la sagesse, mais parodie en
même temps la parole coranique en mimant la langue mythique.
Elle transforme donc l'aspect de prime abord véhiculaire de cet
énoncé, ce "terrain vague de la culture française", en un champ
de mines, y disposant une quantité d'éléments appartenant à un
autre registre du langage et piège le sens apparemment donné.

"De même le quarteron des saisons. En octobre lire des
textes relatifs à l'été, pendant que jaunissaient les
feuilles; Noël arrivait avec le cadavre décomposé de
l'automne sur le dos, et hop! le printemps était déjà là!
Ensuite les événements se précipitaient, on nous bousculait
sur les examens et sur les vacances. Mon enfance, ma vraie
enfance, je ne pourrai jamais la raconter."²

Ce passage montre que la culture véhiculaire se vit toujours
en décalage sur une réalité vernaculaire évoquée par
l'impossibilité du récit de l'enfance.

¹M.T., p.69.

²Ibid., p.69.

Par ailleurs, cette enfance et ses aspects familiaux, disons ses signes identitaires, sont à leur tour repris, mais pervertis par la perception que l'Autre a du monde du narrateur.

"Certes, le Maroc, dans ces textes, sous la forme d'un joyeux folklore, tuniques blanches, babouches vif écarlate, pastèques ensanglantées, et que dire? Un muezzin mécanique enfourchant une humanité endormie et qui ne se réveillait que pour se mouiller le bout des doigts, ébauchant quelques gémissements."¹

Le référentiel est ici envisagé du point de vue véhiculaire, et ne va pas sans une profonde inadéquation. La référence y prend un aspect folklorisé déformant, et les signes référentiels sont transfigurés. Les clichés produisent une confusion où les gestes de la religion musulmane et de la religion catholique se mêlent en une image anachronique et presque surréaliste de muezzin accomplissant une gémissement.

Notons aussi le procédé elliptique: "Certes, le Maroc (sous entendu "figurait" ou "se trouvait") dans ces textes...", qui confère à l'écrit de façon générale, puisque le procédé est récurrent, son caractère télégraphique, comme s'il fallait toujours aller à l'essentiel, le plus succinctement possible, et escamoter tout ce qui est de l'ordre de la catalyse, c'est-à-dire du remplissage.² Toutefois, on ne peut dire que tout ce qui

¹M.T., p.69.

² Voir Roland Barthes, "L'effet de réel" in *Littérature et réalité*, Points/Seuil, 1982, p.81-90.

persiste du texte appartienne à l'unique structure et ne fasse que consolider celle-ci.

"Car l'histoire était ce chevalier fougueux, envolé dans l'espace d'une miniature. Par la mère, je savais l'épopée de Sidna Ali. Héritier démultiplié, comment pouvais-je troquer la nudité d'un enfant contre le hurlement du mythe?"¹

Cette évocation de l'épopée de Sidna Ali tient lieu d'abord d'évocation mythique mais à la fois, elle s'inscrit dans l'enfance et dans une rhétorique proche du vernaculaire. C'est qu'en effet, le vernaculaire peut prendre à son compte à la fois le référentiaire et le mythique, puisqu'avec lui, ces deux langues sont des aspects inhérents à tout ce qui a trait au passé en tant que constitutif d'une langue même locale. La langue vernaculaire, en étant utilisée en situation de communion avec des membres de la communauté, porte avec elle les traces des langues de la tradition et du sacré, puisqu'elle sert de trait d'union avec les autres. Ce qui n'est absolument pas le cas de la langue véhiculaire qui, de manière théorique, existe indépendamment des autres langues, mais qui est ici, chez Khatibi, par un effet stratégique, entièrement traversée par les trois autres langues et se dessine rarement de façon intégrale. C'est dans le cadre d'un tel réaménagement qu'il nous faut

¹M.T., p.70.

proposer un nouveau schéma de la "valeur" des langues proposées par Gobard¹:

	Espace	Temps	Langue
Vernaculaire	sans lieu	antérieur	familière
Véhiculaire	ici	maintenant	urbaine
Référentiaire	là-bas	jadis	locale
Mythique	au-delà	toujours	sacré

La langue vernaculaire s'affirme en effet plutôt que dans l'ici, dans un "sans lieu" ou dans la totalité des lieux, dans un temps antérieur à maintenant et dans une langue plutôt familière que maternelle. La langue véhiculaire est parlée ici, et non partout, maintenant et non plus tard. La langue référentiaire, enfin, est une langue locale plutôt que nationale.

Voilà en quoi s'affirme une identité profonde que l'Autre a contribué à nourrir, et en même temps à dissoudre. La langue véhiculaire permet d'affirmer ici la volonté d'une persistance identitaire et à la fois brouille celle-ci et l'harmonie qu'elle créait (ou aurait pu créer, ou laisse croire qu'elle créait...)

¹CF. p. 190.

avec les autres langues. On retrouve ici de façon nette le rapport à l'image spéculaire constituant et morcelant simultanément cette conscience de soi.

Les difficultés que pose l'application d'une telle méthode sont nombreuses. Celle-ci oblige en même temps à distinguer là où il y a confusion, à séparer là où il y a fusion, ou à réunir le disparate qui caractérise l'écrit de Khatibi. Mais le rapport à l'Autre dans le jeu du Je socialisé est en ce sens toujours un miroitement du je spéculaire dans le rapport à l'autre reflété, un "soi" perçu dans son extériorité.

Par contre, la tétraglossie ouvre l'analyse sur les différents aspects présents dans l'oeuvre. Ceux-ci se donnent en fait comme autant de "références à..." parlant à la place du discours et par lesquelles s'expriment des volets civilisationnels de la langue, et non plus strictement le volet social du bilinguisme transformé pour les besoins de la cause en dichotomie imaginaire. La logique liant ces langues entre elles est en ce sens tout à fait associable à un stade du miroir langagier.

Langue vernaculaire, langue véhiculaire, langue référentielle et langue mythique sont présentes et traduisent des univers qui leur sont respectifs. Mais à la fois, et c'est là l'essentiel du processus de traduction qu'elles mettent en oeuvre, aucune n'existe de manière isolée, tout comme ne saurait exister indépendamment le je de l'autre, ni le Je de l'Autre. En

d'autres termes, ces quatre langues sont structurellement solidaires l'une de l'autre et chacune recèle sa part d'altérité, chacune tente de traduire l'autre en laissant affleurer l'étrangeté du texte, son espacement qui prend la forme d'une ellipse, d'une métaphore, d'une synecdoque, ou toute autre figure de rhétorique, autant de morcellements et de recollements de l'image spéculaire. L'espacement, en ce sens, est la place laissée par les figures de style en ce que celles-ci représentent des relations in absentia avec chaque norme langagière. La référence à l'autre est l'aménagement stylistique de sa place dans l'énoncé et dans le texte de façon générale.

Il importe donc dans une démarche analytique, de séparer et d'isoler des éléments du texte, les langues de l'oeuvre, pour montrer l'intime lien qui les unit et qui les constitue. Point n'est besoin, par contre, dans cette démarche, de considérer l'oeuvre dans sa structure globale: de façon microcosmique, et c'est là ce que nous avons tenté de faire, les conclusions sont les mêmes et permettent l'analyse du détail. Les exemples se multiplient. Quatre langues qui miroitent l'une dans l'autre et se renvoient leur poids de sens, d'identité et de fragmentation.

3- Altérité sans nom. Au terme de cette analyse, deux questions doivent être posées. D'abord, est-ce qu'on ne peut pas dire que la langue véhiculaire tout autant que la langue vernaculaire, comportent dans le texte ses aspects référentiels qui leur seraient propres (références littéraires, par exemple) et ceci

ne réinscrirait-il pas alors une dichotomie que nous tentons de détourner?

La seconde question est de savoir corrolairement si une telle approche ne fait pas que nous permettre de ne pas prendre en considération le travail effectif et réel de la langue arabe et des doubles sens, ou de l'ouverture du sens qu'elle propose dans le texte khatibien?

A la première question, nous répondrons que, quelles que soient les langues en présence, qu'elles soient deux ou plusieurs, ou qu'il n'y ait même qu'une seule langue dans le vécu de l'auteur, cette répartition demeure valable du moment où elle permet d'opérer une coupe dans les aspects du langage de l'oeuvre et constitue un outil de choix pour une analyse polygénétique, pour utiliser le vocabulaire notionnel goytisolien, ou, pour dire autrement, intertextuelle. Le référentiaire, répétons-le, n'est pas le référentiel qui renvoie à un espace autre et non à un espace textuel comme tel.

Par conséquent, et pour répondre à la seconde question, ce qui travaille chez Khatibi de la langue arabe dans son texte se donne au lecteur francophone unilingue comme des lieux d'opacité permettant la saisie d'un phénomène propre à toute écriture. Nous croyons en

effet que, quelles que soient les langues parlées ou connues d'un auteur, l'oeuvre dans son autonomie donne toujours à lire une "langue de l'auteur", sous-jacente à son texte et inconnue du lecteur. Que l'on puisse dire ici, dans le cas de Khatibi, que cette "langue sous la langue" est arabe, rassure en effet sur l'insondable profondeur du langage en y opposant un nom, une altérité désignable et désignée chez plusieurs critiques. A-t-on, par exemple, toujours tenté d'expliquer la singularité des écrits de Beckett à partir du fait que sa langue maternelle était l'anglais? S'est-on acharné à vouloir démontrer à tout prix que ses écrits recelaient des traces de l'anglais? Le gouffre est beaucoup plus abyssal, pensons-nous, dès lors que nous considérons cette altérité dans le texte en dehors de toute nomination, une altérité sans nom, l'autre de l'identité et de la langue, qu'il importe de préserver dans son intégrité comme lieu de l'innommable, de l'indésignable, de l'"inanalysable". Telle est la réelle difficulté de cette étude: devoir circonscrire un lieu de la parole qui se donne d'emblée comme "lieu hors de tout lieu":

"Et je dirai sans hyperbole romantique, que le poète est par excellence l'homme sans lieu, l'errant, l'exilé --- et paradoxalement pour quelqu'un qui a choisi de travailler dans le domaine de la langue, un exilé parmi les mots. Ce qui lui fait défaut, ce n'est assurément pas les recours multiples du langage, dont plus que tout autre il est conscient et dont il peut jouer, mais, plus cruellement, la contrée natale de la parole, ce lieu hors de tout lieu,

dont les mots ne sont plus que les vestiges, cendres d'un ancien soleil toujours brûlant dans la mémoire profonde."¹

Il y a en fait beaucoup de choses à dire de Khatibi, que l'on peut dire dans plusieurs sens différents. C'est ce qui fait qu'on peut longtemps demeurer en surface du texte, à égrener comme les pierres d'un passe-temps les idées qui surgissent une à une et qui disparaissent sans autre forme de procès, pour réapparaître un peu plus tard, un peu plus loin, un peu plus profondément dans la stratification des langues, et en filigrane plus ou moins lisible ou reconnaissable. L'idée de bilinguisme est de celles-là. La plus redondante, la plus évocatrice et aussi la plus minée d'explosifs divers et variés. Le pire est d'y croire, de croire que c'est là la clef de lecture pour les récits de Khatibi: elle n'est jamais que la clef ouvrant la première d'une série de portes successives et/ou voisines.

d) L'essence-langue d'Amour Bilingue

Nous venons donc de voir que le fait qu'il y ait du double et qu'il y ait de l'autre ne résout en rien la question de la traduction dans l'oeuvre, même s'il en constitue une approche préliminaire. Qu'il y ait du double ou qu'il y ait du quadruple ne permet pas encore de montrer le travail de la traduction: il en ouvre simplement les avenues.

¹ C. Esteban, *Un lieu hors de tout lieu*, Gallilée, 1979, p. 40-41. Il s'agit d'un essai sur le langage de la poésie dans lequel nous découvrons incidemment qu'Esteban est l'un des traducteurs d'Octavio Paz (*Le singe grammairien*, Skira, 1972).

Il faut revenir ici à l'approche de la traduction, et non à celle des langues, pour concevoir un mouvement dans l'oeuvre qui soit associable à la traduction ou qui lui soit conséquente. Avec A. Berman et E. Escoubas, nous avons relevé dans le Chapitre 1 certaines pistes de lectures de la traduction. Nous allons ici, à partir de leurs conclusions, tenter de consolider un programme ou plutôt une stratégie de lecture d'*Amour Bilingue*.

Avec Berman, d'abord, nous réaffirmons en premier lieu, outre une histoire (à faire) de la traduction, la nécessité d'une éthique et d'une analytique de la traduction pensable à même le texte. Qu'est-ce à dire?

L'éthique de la traduction, telle que définie par Berman, permet la sauvegarde de l'étrangeté originaire. Cette étrangeté originaire est à notre sens celle de l'écriture, et non plus simplement de la langue d'origine.

Elle procède toutefois, entre autre, par des citations de la langue d'origine, qui ne valent pas pour leur fonction référentielle à une autre langue qui serait antérieure, mais pour l'inscription de l'étrangeté dans le travail d'écriture.

Cette étrangeté de l'oeuvre est aussi l'autre versant du texte, celui où s'inscrit le sans nom de la nomination, et non plus seulement la traduction. L'étrangeté sans nom agit comme une potentialisation de la traduction, en ce qu'elle permet un

double gain, au niveau du sens et au niveau de la langue, non pas dans un mouvement indépendant mais en une même coulée. Nous ne distinguons ici l'une de l'autre que pour mieux montrer comment l'étrangeté les lie inextricablement.

L'analytique de la traduction est, parallèlement à l'éthique, la possibilité d'une mise en crise du rapport à l'écriture à travers les systèmes idéologique, psychique et littéraire que comporte la traduction. L'analytique de la traduction est donc le lieu de l'auto-critique, de l'autoscopie, de l'auto-analyse. Elle est la critique instantanée du texte s'écrivant et constitue en fait le système de transformation propre au texte.

Les axes de la traduction identifiés par E. Escoubas à travers l'étude de Heidegger recourent ces deux grands mouvements repérés par Berman. L'auto-référentialité comme originarité relèverait en effet de l'analytique de la traduction en ce que celle-ci renvoie, dans son mouvement critique, à elle-même; la pluralité-altérité essentielles est pour sa part, associable à l'éthique de la traduction parce que considérant le multiple et l'autre comme parties intrinsèques et constituantes.

Quant aux autres axes repérés par Escoubas, soit la traductibilité-intraductibilité entendus dans le jeu de l'idiomatique (repli de la langue) et de l'ekstatische (exposition de la langue), ils relèvent plus spécifiquement d'une pensée de l'espace du propre au propre, espace

constituant en somme l'étrangeté du propre, sa déterritorialisation.

La traduction originaire comprend donc son espace de traductibilité par l'ekstatique ou exposition, ouverture à l'autre langue dans le sens traditionnel de la traduction, et son lieu d'intraductibilité par l'idiomatique, ou le replie sur soi de la langue ou encore, la traduction interne de la langue. Cette traduction intra-idiomatique, est en quelque sorte l'excès de la langue en tant que code et représentation. Elle montre la faillite du principe d'identité, tandis que l'ekstatique, en exposant la langue à l'autre langue, en constitue les aspects normatifs.

Un autre aspect sur lequel nous souhaitons insister dans l'élaboration de cette stratégie de lecture est celui repéré par Escoubas chez Benjamin, et qu'elle a nommé avec lui la *connexion*. La connexion est la traduction comme lieu et instrument de la critique de la communication. Elle est le mode d'inscription de la différence oeuvre-traduction et s'inscrit dans un double processus de contiguïté et d'adhérence des langues. Contiguïté, parce que complémentarité nécessaire des langues entre elles; adhérence par l'intimité qui les lie l'une à l'autre et qui les rend semblables.

Il serait enfin impossible de compter sans la pensée de Khatibi qui, se donnant comme une approche du bilinguisme, est en fait une pensée de la traduction.

1- **La traduction comme étrangeté du bilinguisme.** Quelles sont en fait les positions théoriques de Khatibi sur la question du bilinguisme en littérature? Sa lecture de *Talismano*, d'Abdelwahab Meddeb, qu'il effectue dans *Maghreb pluriel* est à ce titre plus qu'éclairante car elle nous renvoie en filigrane à ses propres positions sur la question, exprimées ici à travers une lecture où il repère les mêmes structures et les mêmes problématiques que dans son oeuvre. Khatibi part d'une proposition de double langue en littérature liée à la situation bilingue au Maghreb, et selon laquelle "la langue "maternelle" est à l'oeuvre dans la langue étrangère. De l'une à l'autre se déroule une traduction permanente et un entretien en abyme, extrêmement difficile à mettre au jour"¹.

Ce bilinguisme s'élabore sur la base de la co-existence d'une langue maternelle et d'une langue étrangère. Il contribue aussi, et peut-être surtout, à mettre en place une pensée et un regard double, une présence du double dans l'imaginaire. Khatibi s'interroge donc davantage, en somme, sur la double langue à travers les procédés de dérivation du texte, l'inscription, donc, de la traduction, de ce lieu allant "de l'une à l'autre" langue. Ce phénomène de traduction conduit le texte "aux marges de l'intraduisible" puisque l'amalgame des deux langues crée nécessairement une langue autre, nouvelle, inconnue, intraduisible de par sa pluralité mais finalement toujours déjà traduite:

¹M.P., p. 179.

"J'avancerai ceci: la langue dite étrangère ne vient pas s'ajouter à l'autre, ni opérer avec elle une pure juxtaposition, chacune *fait signe* à l'autre, l'appelle à se maintenir comme dehors. Dehors contre dehors, cette étrangeté: ce que désire une langue (si j'ose parler ainsi) c'est d'être singulière, irréductible, rigoureusement autre. Je pense [...] que la traduction opère selon cette intraitabilité, cette distanciation sans cesse reculée et disruptive."¹

Il y a donc un bilinguisme qui est autre que le fait de parler deux langues, qui est interne et inhérent à toute langue de par l'étrangeté qui y participe.

De là, Khatibi peut aborder la plurilingue puisqu'il s'est détaché d'une conception linguistique du bilinguisme en approchant ses dimensions imaginaires: "Et le texte littéraire (tout texte) serait la scénographie de cette énonciation bifide. La langue française n'est pas la langue française: elle est plus ou moins toutes les langues internes et externes qui la font et la défont."²

C'est bien ce qu'il tente de mettre à jour dans le récit de Meddeb, tout en mettant en garde contre les fragments d'autres langues dans le texte comme signe d'une plurilingue: ce n'est pas parce que Meddeb a recours au français, à l'arabe, à l'italien, etc., dans son texte que l'on peut parler de plurilinguisme. Le phénomène est plutôt à lire, nous y revenons, à travers les silences et la part intraduisible comprise dans la

¹Ibid., p.186.

²M.P., p.188.

traduction, l'innommé, qui serait de l'ordre du pulsionnel dans l'écriture:

"De telles lois, qui s'élaborent selon la syntaxe du corps, ne peuvent être "plaquées" sur la surface du texte, car, elles sont le récit des langues qui parlent

pour leur propre compte, le récit de la voix qui n'est plus infiniment séparée de l'écriture."¹

Khatibi accorde ici une place importante au silence et à la mémoire, au silence et à la mémoire dans l'écriture, au sommeil d'une langue inaugurale qui serait ici, en quelque sorte, l'origine qui passe dans la langue de l'oeuvre. Cet oubli premier, ou cette "amnésie", est sans doute par conséquent la condition non moins inaugurale de l'écriture en tant que traduction. Comme le rappelle Daniel Sibony:

"En somme, pour parler il faut deux langues au moins; la première que l'on inhibe pour pouvoir traduire la seconde en... elle-même, infiniment, grâce aux forces de retour que donne l'éclipse de la première. Cette traduction se fait à des tiers, à des niveaux ramifiés, rythmés d'oubli."²

La première langue dont parle ici Daniel Sibony, n'est rien d'autre que le lieu où transite l'impensé, ou plutôt le "pré-pensé" car, comme nous y induisent Derrida, Lacan et quelques

¹M.P., p.190.

²D. Sibony, *Entre-deux l'origine en partage*, Seuil, coll. la couleur des idées, 1992, p.38.

autres, sous des variables plus ou moins distinctes, il n'y a de pensée, pourrions-nous dire ici, que d'écriture. Certes, il faut poser ce genre d'affirmation avec beaucoup de précautions: on pourrait se pencher sur le gouffre extrême qui divise "langage" et "écriture". La pensée, en s'élaborant comme telle, possède aussi, hors de l'écrit, sa matérialité organisée, codifiée, langagière. Mais où, en fait, et comment s'exprime-t-elle? Sinon dans la parole et l'écriture? Sinon dans le geste corporel, démultipliant l'arbitraire? Ou dans le langage musical ou cinématographique? Et en quoi l'écriture et la parole ne sont-elles pas aussi limitées? Les théories "positivistes" de la communication ont bien voulu penser un échange possible entre émetteur et récepteur, dans un code compris des deux. Nous étions alors loin d'une pensée de l'impensée de la langue. Et s'il faut de toute façon deux langues pour parler, combien alors faut-il d'oreilles pour comprendre?

Ainsi, si le "multilinguisme traduisant" à l'oeuvre chez Meddeb est le détournement d'un bilinguisme originel, il faut donc attribuer l'autre de la langue non pas à une autre langue, mais, comme nous l'avons dit plus haut, à la non-langue. Non pas qu'il s'agisse ici d'occulter une langue inaugurale arrimée au "corps de la mère",¹ mais bien d'en montrer "dans son déracinement même",² ce que Sibony nomme les "forces de retour" qui permettent l'oubli de la langue inaugurale, un premier

¹M.P., p.191.

²Ibid.

dédoublément devant mener à la confusion babélique propre à la traduction de la mémoire.

Lieu à la fois de la traduction et de l'intraduisible, de l'ekstatische et de l'idiomatique, la langue (pouvons-nous dire "en général"?) est ici "une clarté de pensée frappée par l'impensée",¹ le lieu de basculement entre la raison et la déraison, entre le Nom et l'orphelinat.

Nous tenterons ici de lire le texte de Khatibi de manière continue, avançant de page en page, pour y voir se profiler ces divers aspects de la traduction, non pas de façon systématique et encore moins structurelle, mais de manière en fait à tirer une éthique et une analytique propres à l'oeuvre. Cette étude se veut en fait, ni plus ni moins, un essai de traduction du texte de Khatibi, *Amour Bilingue*.² C'est dans un échantillon d'analyse portant cette fois-ci sur les premières pages du récit que cette démonstration aura lieu, pour bien mettre en évidence le déploiement progressif du début du texte qui place le récit sur sa lancée.

2- Mise en scène de l'écriture. *Amour Bilingue* est construit sur une symétrie structurelle: exergue , première partie, deuxième partie, épilogue, avec en son centre, à la fin de la première partie, les paroles d'un chant espagnol. Double langue, mais aussi étrangeté à cette dualité qui vient renforcer l'épreuve de l'étranger. Chacune des deux parties (I et II) se partage en

¹M.P.,p.197.

²A. Khatibi, *Amour Bilingue*, Fata Morgana, 1983,A.B. pour les références ultérieures.

scènes à l'intérieur desquelles les lieux tout comme les (faux) personnages surgissent parfois, dans une dérive de la mémoire.

L'exergue débute et se termine avec des parenthèses, comme s'il s'agissait d'un faux départ auquel il faudra remédier dans la première partie. Il s'ouvre sur un moment de crise et s'élabore entièrement à partir de lui. Le personnage est sans nom. Le pronom "il" le désigne, témoin d'un désir d'impersonnalité de l'écrivain face à son oeuvre, mais aussi, comme le montre clairement Françoise Collin à propos de Maurice Blanchot,¹ "l'investissement de l'écrivain dans l'écriture":

"Le sujet qui écrit se découvre sujet écrit, c'est-à-dire non-sujet. Cette métamorphose [...] jette le trouble sur toute possibilité de dire "je" et conduit à l'usage du "il": tout sujet est en troisième personne. Le "je" retient en lui la quête de l'identité par l'écriture, le "il" révèle l'issue négative de cette quête."²

Une oscillation entre l'impersonnalité et la subjectivité apparaîtra plus tard de manière évidente par le recours en alternance au "il" et au "je" dans la narration.

Ce qui est exprimé d'abord et avant tout est une mise en abyme de la situation de l'écrivain. L'entrée du texte est d'ailleurs marquée par une parenthèse, en référence immédiate avec le code typographique et créant d'emblée une

¹F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Tel/Gallimard, 1971.

²Ibid., p. 84-85.

distance littéraire entre la lecture et la réalité du récit. Au contraire des effets de réel, la parenthèse joue ici le rôle d'effet d'irréel et marque le texte d'une distance entre ce qui est réel (ou vraisemblable) et ce qui est proprement littéraire (la littérarité).

Incapable d'une posture ("Debout, il avait peur; couché, il était halluciné"¹) l'écrivain se vit à travers une phase obsessionnelle et perpétue ainsi l'état de crise dans lequel le récit s'est engagé.

Puis, la mer entre en scène. Elle entre en scène en se retirant, dans un reflux, discrètement. Désaisissement de l'humain et emparement par l'écrit. C'est la nuit effroyable, confondue avec le flux et le reflux des vagues. Dans l'effervescence d'un bouillon d'océan, se produit le jaillissement des mots qui, matérialisés, s'écrouleront en fracas. La langue elle-même est un personnage, ou plutôt un actant du récit. La langue et sa complexité, sa relation avec l'autre langue et l'intimité entre elles. On le voit très nettement à l'importance qui lui est accordée ici:

"Et en français --- sa langue étrangère --- le "mot" est près de la mort; il ne lui manque qu'une seule lettre: concision de sa frappe, une syllabe, extase d'un sanglot retenu. Pourquoi croyait-il que la langue est plus belle, plus terrible pour un étranger?"²

¹ A.B., p.9.

² Ibid., p.10.

Le personnage narrateur, à la fois nulle part et dans la langue bilingue, se dit "...au seuil de l'intraduisible"¹, comme entre l'idiomatique et l'ekstatische. D'ailleurs, l'extase joue dans l'oeuvre de Khatibi un rôle de tout premier plan, et plus particulièrement dans *Le Livre du Sang*. L'ekstaticité constitue donc, même parmi les thèmes, une question fondamentale.

Le "tu" intervient ensuite, comme pour confirmer la présence de l'autre et justifier le sentiment du double déjà évoqué: cet autre, le "tu", double le "il", qui cite sans guillemet, une parole à la première personne dès lors introduite jusqu'à la fin de l'exergue. La citation, le "je", est vécu ici comme le dedans du "il", et comme nous le soulignons plus tôt, en est la subjectivité.

Ce qui est absolument remarquable ici, c'est la mise en place simultanée d'une éthique et d'une analytique de la traduction: une éthique, de par la persistance de l'altérité, apparaît dans plusieurs éléments du texte et d'abord, dans les références aux langues autres. Mais qu'est-ce qui est autre, ici? Le français, cette langue étrangère à partir de laquelle il écrit, ou l'arabe, la langue maternelle du narrateur rendue ici étrangère au texte français?

De ce fait s'inscrit l'analytique comme la condition de l'écriture, interrogeant sans cesse le rapport aux langues. Le narrateur est à la fois dans la langue étrangère qu'il écrit et

¹A.B., p.11.

dans la langue maternelle à laquelle il fait allusion. A la fois dans l'alternance entre les langues et dans un lieu hors --- ou au-delà --- des langues, dans la traduction comme lieu de l'absence du nom des langues. A la fois dedans/dehors et hors du dedans/dehors par le surgissement du "tu", de l'autre. L'ethique et l'analytique se nouent dans une mise en crise de la langue propre et de la langue étrangère.

Pour se distinguer du contexte de l'enfance, de "l'Unique et du Nom", le narrateur se vit dans l'extravagance du bilinguisme, "au seuil (toutefois) de l'intraduisible".¹ Le bilinguisme est donc libre d'être lui et l'autre dans un vide qu'exprime bien ce "récit sans personnage".²

3- **"Elle" ou l'origine du séisme.** Après la solitude de l'exergue, on assiste, dans la première partie, à l'entrée du pronom "la", sans autre spécification sur ce que ce pronom désigne: "Souvenir grandiose: il la fit asseoir, la caressa, puis ils firent l'amour, en offrande à Dionysos.

Ils se mêlèrent aux herbes sèches, à la terre, se roulant, s'enlaçant parmi les pierres, les ruines."³

"La". Quel est ce personnage? Est-il le "tu" de l'exergue? Est-il une femme, comme le sens premier pourrait nous le laisser

¹A.B., 11.

²Ibid., p.12.

³A.B., p.13.

entendre, ou est-il une entité d'une autre nature, une entité langagière par exemple, puisque la langue était au rendez-vous des "substrats" de l'exergue? Rien ne nous permet d'affirmer l'un ou l'autre et cette confusion sera maintenue jusqu'à la fin du récit.

L'autre, l'insondable, se présente comme hors de toute nomination. Ce lieu de l'intraduisible --- ce lieu de l'idiomatique, au sens d'Escoubas, comme repli de la langue sur elle-même --- est sans arrêt évoqué dans le texte:

"C'est peut-être l'illusion de ces rêves insaisissables, quelque chose de si rapide, de si bouleversant qu'aucune nomination ne peut arracher à la nuit. Mémoire dévastée, paroles télescopées, déchirées, partant en morceaux. Dévastation qui se développait --- sensation si prenante -- - selon la pensée même, une pensée en construction dans un ordre sans fondement."¹

Nous voyons ici comment se crée l'amalgame entre langue et non-langue, reprenant de façon similaire des propos tenus dans *Maghreb pluriel* à propos du bilinguisme:

"Et ce n'est pas en multipliant de-ci de là des mots ou des fragments de différentes langues que le texte, ainsi, se justifie et peut (se) supporter ses abîmes, ses dérapages, ses rêves télescopés, ses traductions et ses confusions de langue à l'autre; mais il s'écrit bel et bien par une pensée presque imperceptible et qui se renverse, transite dans l'impensé: le silence, l'intraduisible, le toujours-là-bas de l'innomé."²

¹Ibid., p.15.

²M.P., p. 190.

L'étrangeté est ici toujours liée à la mise en crise de l'écriture, à la lutte, à l'interrogation systématique exercée sur les langues de l'oeuvre. Ce qui s'exprime ici, c'est que dans la traduction, il y a aussi la déflagration des langues en mouvement, la fin de la langue Une. Mais il est aussi fait ici allusion, dans cette pensée en construction, à l'élaboration d'une langue qui soit la langue de l'oeuvre, inachevée, langue et oeuvre dans l'incomplétude, et même gardienne de cet inachèvement, "vigile du non-dit".

La pensée, dans un tel univers sans personnage ou plutôt sans nom, devient l'une des actrices du récit. Une pensée "retournée contre elle-même", pensée, donc, de l'auto-analyse, lieu de l'analytique. La traduction est dès lors en relation duelle et conflictuelle avec le "deux", avec la double langue. La pensée se dégage donc totalement de l'appartenance, maintient son statut autonome et permet la mise en crise du rapport aux langues:

"Aussitôt, sa pensée se retourna contre elle-même. Elle se dévorait avec une incroyable rapidité. Battement très accéléré du coeur. Reculant d'épouvante, la pensée s'arrachait encore au sommeil. Dans ses moindres vibrations --- il en subissait la pulsation --- elle s'obstinait à nommer, tantôt dans une langue, tantôt dans l'autre: mots si précis, phrases nettes, rigoureuses, à bout portant. Oui, la pensée luttait avec une vigueur soutenue. Fallait-il qu'il continuât ainsi, dormant ne dormant pas, rêvant ne

rêvant pas, pour qu'il s'approchât de l'indicible? Et comment rêvait-il dans la bi-langue?"¹

La question essentielle ici nous renvoyant à l'aspect de la contiguïté élaborée plus tôt, c'est le principe de simultanéité plutôt que d'alternance qui s'introduit dans le rapport aux langues. Certes il est dit "tantôt l'une, tantôt l'autre", soulignant justement le mouvement d'alternance de la langue, mais on a aussi affaire à un personnage "dormant ne dormant pas", "rêvant ne rêvant pas", où l'absence de ponctuation, qui signalerait le principe de successivité ou d'alternance, indique plutôt qu'il est question de deux états simultanés, "dormant tout en ne dormant pas", "rêvant tout en ne rêvant pas", au lieu de "dormant puis ne dormant pas", "rêvant puis ne rêvant pas". Ainsi donc, dans la volonté accessoire et contingente d'un rapport aux langues alternant s'effectue le travail fondamental de la simultanéité comme approche de l'indicible.

Le pronom "elle" finit ainsi par devenir polysémique: il nomme à la fois la pensée, la langue, la femme et aussi la terre: "Il se souvient d'une phrase coranique d'apocalypse: "Quand la terre sera secouée de son séisme, que la terre rejettera ses fardeaux, que l'Homme dira: "qu'a-t-elle?", ce jour-là, elle apportera ses récits."² Cette volonté d'emplir les

¹A.B.,p.16.

²A.B.,p.16.

pronoms de références multiples n'écarte pas toutefois ce qu'il y a de commun, ou plutôt même le crée, entre tous les éléments. "Elle", c'est en ce sens l'origine du séisme, ce qui fait trembler, qui inspire jusqu'à un certain point la crainte ou du moins une certaine frayeur.

Le retour du pronom "la" a ainsi lieu dans l'évocation d'un pays sans nom, comme le lieu de l'indétermination, lieu apparemment agréable:

"Il la voyait marcher avec nonchalance, allure si dansante, vibration comme inscrite sur la rose des vents. Dès son arrivée dans cette ville, tout lui paraissait à la fois si simple, si grisant, sensation d'un pays qui fut enfin habitable."¹

Lieu de l'indétermination, lieu aussi de l'étrangeté, de l'altérité, puisque l'hospitalité ne s'offre qu'à l'étranger, à celui (ou celle) du dehors, n'appartenant pas au groupe, l'invité(e).

Ici encore, le "la" joue de sa polysémie: est-il question d'une femme? Ou l'ambiguïté est-elle maintenue pour pouvoir, dans la simultanéité vue plus tôt, à la fois évoquer la femme et la langue, toutes deux étrangères en un lieu qui les accueille? Un lieu d'accueil, mais aussi un "il" dans la séduction et l'enchantement. Un "il" désormais associé au lexique de la langue étrangère au texte, mais vraisemblablement familière à ce

¹Ibid., p.16.

"il": "Il n'oubliait pas que, dans son lexique, la séduction (fitna) est cette homographie de guerre et de séduction proprement dite, cette passion chevaleresque qui ne chante que les absents du désert, les aimés inconnus."¹

La "fitna", en effet, est le désordre lié à une forme de séduction et dont le risque augmente avec la présence de la femme. Fatna Aït Sabbah² a largement insisté dans son essai sur ce phénomène qu'elle décèle à travers l'analyse de récits anciens, et qu'elle souligne être propre à l'inconscient musulman. Selon elle, en effet, l'une des

raisons pour lesquelles les femmes musulmanes auraient longtemps été tenues cloîtrées à l'intérieur des maisons relève de cette conception de la femme comme semeuse de séduction et de désir. Or, le rapport que l'homme entretient avec Dieu se veut justement exempt de tout désir terrestre et charnel. Il faut donc dompter la cause de ce désir, contrer le désordre social (fitna) que la femme provoque, pour améliorer la qualité de sa foi. Voilà en quoi la fitna est ici associée à la fois à la bilingue, en ce que celle-ci est ni plus ni moins le désordre de la langue, et à la femme pour les raisons qui viennent d'être évoquées. Phénomène heureux, la fitna est ici la "raison bilingue" du texte. Ainsi donc, la langue étrangère à la langue

¹A.B., p.17.

²F. Aït Sabbah, *La femme dans l'inconscient musulman*, Albin Michel, 1986. Voir aussi Christine Buci-Glucksmann, "Fitna ou la différence intraitable de l'amour" in *Imaginaire de l'autre, Khatibi et la mémoire littéraire*, p. 17-43, pour une étude étymologique du terme et son rôle fondamentale dans l'écriture khatibienne en tant que pouvoir de sédition constituant une "raison baroque" du texte.

du texte constitue la langue donnée comme familière face à l'étrangeté de "la".

Le jeu s'instaure donc entre, d'une part, "il" et "la", l'entité masculine et l'entité féminine en tant que personnages ou plutôt "acteurs" du récit, et d'autre part, à l'intérieur de "la" qu'on peut aussi bien associer à la pensée, à la langue étrangère, à l'autre. Une langue étrangère qui ne tardera pas, parvenue en ce lieu lumineux innommé, à s'éclairer de l'intérieur, comme contaminée et transformant sa grisaille passée en ravissement:

"Ce qui l'avait soutenue --- dès son arrivée --- c'était l'extraordinaire lumière de ce pays. Lumière qui l'éclairait, en quelque sorte, de l'intérieur, en la rendant totalement visible à la splendeur du visible. Cet éblouissement l'avait transformée. Aussi oublia-t-elle le climat gris et maussade de son enfance, l'éternel refrain des pluies. Craignant le froid, elle fut ravie, dans ce pays, à sa mémoire si frileuse."

Amour Bilingue est un récit sans personnage, où des entités ou des acteurs se distinguent, un récit sans récit où l'histoire s'absente, un récit sans commencement puisque l'exergue nous proposait avec la parenthèse, quelque chose de déjà entamé. Nous entrons dans cet amour bilingue comme en un espace de déploiement du sens polysémique où chaque piste est une lecture plausible, disséminant la trame en plusieurs strates. Mais poursuivons cette avancée dans le texte.

¹A.B., p.18.

"L'Unique est sans retour --- à tout jamais."¹ Cette entrée en un lieu étranger entraîne avec elle une altération éternelle. Maintenant, "ils" adviennent. Ils sont ensembles, "il" et "la" forment couple, sont devenus une entité plurielle, vécue à travers "ils": "...ils allaient et venaient dans de perpétuelles retrouvailles", le temps est devenu bilingue et débute la prise en charge du "deux" conjugué: "Nuit qui se prolongeait pendant la sieste, durée de ce temps bilingue: deux jours et deux nuits pour chaque étreinte."²

Un couple mixte dans la ville. Une rencontre entre un homme et une femme, différents et jamais nommés, en un lieu de claire lumière, d'où elle n'est pas mais qui est à lui familier. Voilà ce que nous apprenons jusqu'ici. Une rencontre, un couple, et la rencontre de ce couple avec d'autres, les autres. Donc elle, une étrangère, et lui, dans le bilinguisme de leur différence, avec des évocations de son origine à lui: le Coran, l'Islam, son pays, le soleil et son territoire amoureux, non pas une langue, mais l'écriture:

"...et le jour où elle lui demanda à la plage: "m'aimes-tu?", il se tut brusquement. Jamais, dans aucune langue, il ne put le dire, il ne pouvait que l'écrire. Parler n'est pas écrire, et d'opposition en opposition, jusqu'à la scansion: syntaxe du corps."³

¹Ibid., p.19.

²A.B., p.19.

³Ibid., p.19.

Autre tableau parmi les tableaux qui constituent chaque partie du récit: elle était en exil. Ici, la femme prend corps, curieusement au moment où on la sait hors de tout lieu, "destierro". La femme, le personnage, est ici évoqué, mais immédiatement associé au roman, à la fiction: "Cela [l'exil de la femme] l'avait beaucoup tourmenté. Tourment qu'il voyait refluer avec force, dans ses vertiges. Vertiges qui la rendaient méconnaissable, la transformant en une autre femme: un personnage de roman."¹

Elle prend un corps fictif et une épaisseur romanesque. Subitement, elle a une origine, un passé, une enfance, une ville que la simple pensée d'amour reconstruit. Elle émerge donc, la langue étrangère en tant que femme, au coeur du récit et de là, la pensée du "deux" inscrit en quelque sorte le rapport entre les deux entités devenues par le fait même "personnages".

Quant à lui, entre ses tourments, ses vertiges, il semble coupé d'une part de lui-même, en position de faiblesse et de grande solitude, même dans l'adjonction qu'il fait souvent de cette femme (ou de cette langue) à sa destinée, et peut-être à cause d'elle. Il est en fait victime de l'envoûtement, de l'enamoration que trahit la langue:

"En ce vide saisissant, il se cherchait encore une syncope de la fatigue, celle de son corps hanté. Ses mots, ses paroles étaient les signes de cet envoûtement. Soudain, il changea de forme, marchant avec une rapidité prodigieuse,

¹A.B.,p.20.

étranger non pas à sa grande faiblesse, mais il se figurait lié à l'inconnu qui l'enfantait en toute insouciance."¹

Puis, il semble regagner la profonde solitude où elle n'est pas, où elle retrouve sa condition d'abstraction, où la femme était une sirène aux chants dangereux, où il ne reste que la langue, un fragment de la pensée et une extase. Et on comprend que cette femme était le récit d'elle et lui, d'un amour bilingue, où le "tu" résume tel en une fable la trame:

"Tel est le récit de la mer, enfant océanique! Oui, tu grandissais dans tes désirs humiliés. On t'avait élevé dans des lois rigoureuses, te baptisant dans le sang, et il le fallait. On t'avait offert aux esprits invisibles: ensorcellement, peur du péché, souffrances de l'enfer imaginaire..."²

Le "tu" instaure ici une actualité dialogique entre un narrateur omniprésent et un narrataire par ailleurs acteur du récit des deux personnages et de leur rencontre.

Lui, c'est en fait le "récitant" tel qu'appellé dans le texte. Le récitant a une tâche à accomplir, un devoir: celui de décrire, celui de nommer, au-delà de ses amnésies, celui de s'éprouver à cette langue étrangère:

¹Ibid., p.21.

²A.B., p.22.

"Pour décrire cet état, il lui fallait --- lui, le récitant --- tourner, mot après mot, avec sa langue étrangère, dans la pensée du tourbillon, il lui fallait --- devoir d'amour --- comme les anciens chinois, chevaucher le vent."¹

Mais elle aussi rencontre ici l'épreuve de l'étranger, la rencontre avec l'intraduisible. En position affaiblie à son tour devant l'autre, la langue "le corps de la langue" qu'il caressait plus tôt amoureusement, se trouve au creux de ce mouvement de l'intraduisible:

"Cette défaillance l'avait précipitée dans des événements très rapides comme sans fin ni commencement. Événements qui venaient, partaient, l'abandonnant sans repère stable: elle-même prise, reprise, dessaisie de sa pesanteur d'être, de sa légèreté de ne pas être. Epreuve affolante, restée incompréhensible, fille de l'intraduisible."²

La femme --- la langue --- aimée prend soudain deux visages, se dédouble en deux lieux, "celle qui vivait dans leur langue commune, et l'autre, cette autre qu'il habitait dans la bi-langue"³. La femme-langue est donc, dans son altérité familière, étrangement double elle-aussi, c'est-à-dire autre mais aussi lieu d'un familier déjà dédoublé.

¹A.B., p.23.

²Ibid., p.24.

³Ibid., p.26.

Radicalement autre et lieu de la bi-langue. Il n'y a donc plus de symétrie possible et de coupure distincte entre le familier et l'étranger, vivant tous deux et étant tous deux constitués par l'autre. D'une part s'attribue l'étrangeté au propre et d'autre part se crée l'écart du propre au propre en introduisant l'autre dans la langue familière et en en faisant une part constituante. Se profile ainsi chez Khatibi une pensée de la traduction originaire heideggerienne où la langue est déterminée par son histoire et son mouvement interne, et non par des rapport de propriété. Le lieu de la langue n'est donc en aucun temps ici marqué sous le thème du propre.

Ce mouvement simultané d'ekstaticité et d'idiomaticité renvoie directement au traduisible et à l'intraduisible, une part qui se donne en expansion vers l'autre, une part qui se replie sur soi. Par conséquent, et toujours dans l'optique heideggerienne, Khatibi tente de circonscrire l'intraductibilité et la traductibilité de la langue. En effet, en maintenant l'auto-référentialité de la langue, il mène celle-ci aux limites du traduisible en en faisant une langue qui se replie constamment sur elle-même. La langue parlant de la langue finit par parler de la langue qui parle de la langue et ainsi de suite, jusqu'à ce que le traduisible se perde en auto-réflexion. Cet aspect "idiomatique", comme le nomme Escoubas, est en fait non pas le propre, mais bien l'intime de la langue qui crée une nouvelle langue. C'est pourquoi on peut dire qu'un même idiome peut appartenir à plusieurs langues --- un même rapport à soi de

la langue, si l'on veut, ou le seuil de l'intraductibilité inter-linguistique --- à la distinction des espaces de la langue ouverts sur une extériorité et qui sont les expositions de la langue à une autre langue donc, sa traductibilité. Cette différence de la langue à elle-même constitue donc le fondement d'une traduction originaire.

La langue-femme, à ce moment, n'est plus simplement considérée comme l'altérité familière mais aussi conviée à jouer le rôle de partie intégrante de la langue familière. C'est pourquoi elle peut, à la différence de la langue maternelle, plus proche des affects et plus liée à l'histoire individuelle, se préciser en se diversifiant, avancer en se retirant, exactement comme le mouvement de la mer du début du récit, être dans le paradoxe de l'ekstaticité et de l'idiomaticité simultanés, de la traductibilité et de l'intraductibilité. C'est pourquoi aussi le texte de Khatibi apparaît toujours à la fois extraordinairement familier par son exaltation du sentiment amoureux romanesque et son rapport bilingue au monde (plus familier peut-être à une lectrice de culture bilingue), et radicalement étranger par le double jeu paradoxal qui s'y inscrit. Non pas familier et étranger de par son paradoxe, mais bien de par son aspect à la fois cohérent --- non paradoxal --- et paradoxal.

Mais revenons une dernière fois au texte et à ce qu'il nous enseigne de la traduction. La première partie pose des aspects

fondamentaux et multiples de la question des langues et de la traduction. Ainsi, que désigne Khatibi en écrivant :

"Permutation permanente. Il l'avait mieux compris à partir d'une petite désorientation, le jour où, attendant à Orly l'appel du départ, il n'arrivait pas à lire à travers la vitre le mot "Sud", vu de dos. En l'inversant, il s'aperçut qu'il l'avait lu de droite à gauche, comme dans l'alphabet arabe --- sa première graphie. Il ne pouvait mettre ce mot à l'endroit qu'en passant par la direction de sa langue maternelle."¹

sinon une théorie de la traduction originale, rendant possible un mouvement de l'übersetzen et qui considère la différence inter-linguistique (ekstaticité de la traduction) et la différence idiomatique --- dans une même langue --- ici fondée sur la métaphore du renversement de la langue étrangère et introduisant l'écart de l'étrangeté au propre?

Enfin, les fréquents passages du "il" au "je", marquent non seulement au niveau narratologique un déplacement du point de vue focal, mais de la voix narrative. Comme si la narration, lourde de sa tâche, voulait être assumée par un autre narrateur. Un autre narrateur --- mais qui est l'autre? "Je" ou "il"? --- qui prendrait en charge à son tour le récit. Une différence s'inscrit-elle dans la narration par ce transfert? Non. Plutôt une continuité, une relève, même.

¹A.B., p.26.

Cette proximité entre le texte de Khatibi et la lecture escoubasienne d'Heidegger se manifeste page après page. *Amour Bilingue* est une réflexion à la fois sur l'amour et la traduction. Cette réflexion est une constante mise en crise de la langue s'élaborant ainsi et dédouble en quelque sorte le propos en créant une confusion: l'amour, la traduction, la femme-langue, lui-la langue familière, sont maintenus en rapports conflictuels. Dans ce double niveau romanesque et théorique, l'un se nourrit de l'autre, le roman et la théorie s'élaborent à chaque énoncé. Fragments d'histoire, fragments de pensée. D'où l'impossibilité de tenir compte d'une "pensée" unique chez Khatibi. Mouvement, transformation, traduction sont à la fois le propre de l'oeuvre et ce qui crée l'espacement de cette propriété, dans l'impossible appropriation. Comme si *La Mémoire Tatouée* avait été le récit préliminaire de l'oeuvre et qu'il persistait en *Amour Bilingue* une tentation autobiographique. En effet, certains itinéraires semblables à ceux relevés dans l'autobiographie sont présents dans *Amour Bilingue*, notamment des voyages en Allemagne et en Inde, mais aussi à des niveaux plus sous-terrains tels une volonté de reterritorialisation s'inscrivant dans la recherche de la langue plurielle. Double propos tenu, mise en abyme dans le romanesque du rapport aux langues de la traduction: "Traduire l'impur dans le pur, la prostitution dans l'androgynie, était une aventure, qui exigeait d'être vécue sans aucune réserve. Il errait de pays

en pays, de corps en corps, de langue en langue."¹ Le lieu, le corps, la langue: géographie amoureuse, topographie traduisante.

Introduit par une crise, le récit est une incessante mise en crise de soi, de l'autre, de la dualité conflictuelle de la bi-langue et du rapport entre les langues. L'anthropomorphisation des langues, devenant personnages, a pour fonction de maintenir cette mise en crise et de révéler à la fois les splendeurs et la sensualité amoureuse du rapport aux langues. A la fois éthique dans sa reconnaissance de l'altérité, et analytique par une mise en crise perpétuelle de l'écriture, la traduction est ici présente et simultanément transcendée dans une transfiguration du monde: faillite et rachat de l'identité, traduction et intraduction. Tel est le fondement sur lequel repose le récit d'*Amour Bilingue*, entre la cohérence du moi et la schize du départage, entre l'image spéculaire vécue comme entité constituée et une conscience de soi morcelée.

Il n'est certes pas inutile de souligner ici que ce que Khatibi amène aussi est une pensée du rapport entre les sexes et par là, une pensée de la différence révisée dans le cadre d'une approche de la traduction, c'est-à-dire une altérité qui soit constitutive, une relation d'ordre aussi structurelle, bien que se traduisant dans le conflit entre féminin et masculin. Là n'est pas sa contribution la moins singulière à une réflexion sur la question de la différence des sexes qu'il

¹A.B., p.30.

poussera encore plus loin dans le *Livre du Sang*. Par là, il réinscrit la solidarité structurelle de toute différence pensée à partir du mouvement de la traduction: "Regarde: mon pays marche sous mes pieds, traçant mes pas entre les tiens, croisant nos chemins, notre démarche. Errance double; nous riions, nous sanglotions. Deux pays se faisaient l'amour en nous."¹

Le lieu autre constitué des langues et où se constituent les langues, cet entre-deux-langues qui est le lieu de l'avènement de la traduction, fait donc doucement son apparition par le biais notamment d'une référence au réel --- jusqu'ici il était plutôt question d'auto-référentialité de la langue, du regard que la langue a sur elle-même, donc de l'élaboration de l'originarité de la traduction ---. Cette entrée du réel dans la constitution de l'autre est renforcée par l'avènement du sentiment amoureux et tous deux font aussi en sorte de transformer, de transfigurer, dans la conjugaison, langue et écriture.

Chaque page inscrit ainsi une profusion de mouvements de la langue qu'il serait fastidieux de vouloir répertorier dans leur totalité. Nous avons toutefois pu repérer certains éléments de la traduction posés préalablement dans les deux premiers chapitres de ce travail, ce qui nous apparaissait de prime abord comme l'essentiel de ce projet de lecture d'*Amour Bilingue* dans la perspective de la traduction.

¹A.B.,p.24.

Mais précisément, cette quantité de mouvements de la langue, ces hésitations, ces double-sens, ces aller-retours, ces ambiguïtés évoquent tour à tour et dans leur présence simultanée un autre langage, comme la parole d'un autre ou celle de l'identité blessée, tronquée (comme s'il pouvait y avoir de l'identité pleine et intacte...): l'excès de l'autre entamant la perception de soi.

CONCLUSION

"...il s'agit, en passant d'une langue à une autre, en franchissant la limite entre langues, non pas tant (et non pas simplement) de traduire, que de se traduire à l'altérité des langues. Parler de la folie, c'est parler de la différence entre langues: faire passer à travers une langue l'étrangeté d'une autre; chercher à ébranler, dans chaque langue, les décisions linguistiques qu'elle prescrit à notre parole, afin qu'émerge entre les langues, dans un lieu indécidable, la liberté de parler."

Shoshana Felman

La folie et la chose littéraire

En définitive, on peut situer sur un double plan d'abstraction le mouvement de la traduction: d'une part, l'image du moi morcelé comme "je" premier ressenti à travers la conscience fragmentée que le sujet a de lui-même et celle du moi cohérent, assumé par la réflexion du "Je" spéculaire. Tous deux mettent en jeu d'autre part ce double mouvement entre ce que nous avons par la suite identifié avec Escoubas comme la langue ekstatique, dont l'ouverture sur l'autre permet la traduction au sens conventionnel du terme, c'est-à-dire inter-linguistique, et la langue idiomatique, intraduisible mais à la fois oeuvre de traduction intra-linguistique.

Moi morcelé et moi cohérent, ekstaticité et idiomatité se nommeront ici dans un chiasme, puisque ce qui apparaît

disruption des langues de l'oeuvre se donne aussi comme cohésion et ce qui semble être cohésion avec une certaine unité illusoire recouvre des aspects disruptifs indéniables. C'est pourquoi il importe dans un premier temps de revenir brièvement sur la place de la langue de l'oeuvre dans la question de la nationalité littéraire pour bien montrer que c'est l'idée d'une langue multiple qui permet de créer un patrimoine littéraire, dont l'identité est toujours changeante au gré de la désappropriation dont la langue fait l'objet dans chaque oeuvre.

a) Idendité littéraire

La littérature, écrit Octavio Paz, commence par la transplantation d'une langue. La littérature latino-américaine coïncide avec une maturité de la langue espagnole:

"La langue que nous parlons est une langue exilée de son lieu d'origine, qui arriva toute faite sur notre continent et que, par nos oeuvres, nous avons replantée dans la terre américaine. La langue nous unit à une autre littérature et une autre histoire; la terre où nous vivons demande que nous la nommions et ainsi les mots exilés s'enfoncent dans le sol et s'enracinent. L'exil s'est mué en transplantation."¹

"La lengua que hablamos es una lengua desterrada de su lugar de origen, que elegó al continente ya desarrollada y que nosotros, con nuestras obras, hemos replantado en el suelo americano. La lengua nos une a otra literatura y a otra historia; la tierra en que vivimos nos pide que la nombremos y así las palabras destarradas se entierran en

¹O. Paz, "Autour de la littérature hispano-américaine" in *La fleur saxifrage*, trad. Jean-Claude Masson, Gallimard, Les essais, 1984, p.16. "Autour..." ultérieurement.

este suelo y echan raíces. El destierro se volvió trasplante."¹

Par conséquent,

"Application abusive de l'idée de nation aux lettres, l'idée d'une littérature nationale est un préjugé tenace."²

"Este concepto es el origen de un tenaz prejuicio: la creencia en la existencia de literaturas nacionales."³

Dans la perspective d'une écriture découlant de la traduction, la première idée à déconstruire est celle d'une littérature dite nationale. L'intérêt d'une oeuvre comme celle de Khatibi réside précisément dans le fait qu'il pose de questions universelles, des questions fondamentales à la littérature. C'est d'ailleurs cette forme d'engagement qu'on lui a reproché de substituer à une prise de position (sauf plus récemment avec son "mémorium"⁴) sur des questions d'ordre national. Les motifs profonds de ce silence sur les questions marocaines peuvent être supputées (et elles le sont largement); elles n'appartiennent en définitive qu'à l'auteur. L'oeuvre nous guide, ou doit nous guider, vers des considérations d'un autre ordre, qui n'excluent pas celui-ci mais qui ne tiennent pas qu'en lui.

¹O. Paz, "Alrededores de la literatura hispanoamericana" in *In/Mediaciones*, Seix Barral Biblioteca Breve, Barcelona-Caracas-México, 1979, p.28. "Alrededores..." ultérieurement.

²"Autour..." p.17.

³"Alrededores...", p.29.

⁴A. Khatibi, *Penser le Maghreb*, Rabat, SMER, 1993.

Pour Paz, donc, la patrie, l'appartenance d'une littérature ne sauraient être autre que linguistique. Dans la littérature commodément appelée d'expression française, par exemple, le français est transformé par rapport à une norme, à une loi, et ne saurait appartenir à un grand ensemble subsumable sous une langue spécifique et réglementée, du moment où cette "expression française" a altéré le visage de la langue française en la déconstruisant --- même si elle l'a par ailleurs menée chez beaucoup d'auteurs d'Afrique noire au seuil d'une perfection classique désormais abandonnée par les écrivains français. Mais là encore, Paz demeure suspect sur cette question de la transformation de la langue: pour lui, ce qui change, ce n'est pas la langue elle-même, mais la littérature. C'est elle, pourrions-nous ajouter, qui transfigure les usages faits de celle-ci, c'est la littérature qui agit et travestit la langue en elle-même par la traduction. Les oeuvres constituent des territoires, des lieux par où transitent, au-delà des différences nationales, "des goûts, des préférences, des obsessions". Le territoire imaginaire a plus de force et de puissance que tout espace géographique. Le lieu d'ancrage des sensibilités crée une réelle communauté entre les oeuvres et les écrivains.

"S'il est vrai, ajoute Paz, que la société se reflète dans la littérature, elle s'y contredit bien plus souvent."¹

¹"Autour...", p. 22.

"En la literatura la sociedad se refleja pero, con más frecuencia, se contradice."¹

Ainsi relève-t-il, dans sa réticence à identifier une littérature selon le critère de sa nationalité, un paradoxe que nous avons cherché à mettre en évidence à travers la problématique qui nous a ici intéressée:

"L'essence de la littérature est, affirme-t-il, contradictoire. Oui, chaque écrivain transforme le langage qu'il reçoit en naissant et pourtant, au sein du changement, le langage se conserve et se perpétue. L'écrivain le modifie en lui-même, le force à être plus pleinement, plus profondément ce qu'il est. C'est grâce à ces modifications que le langage accomplit quelques-unes de ses possibilités les plus secrètes et insoupçonnables. (...) L'écrivain fait bien mieux qu'inventer: il découvre. Et ce qu'il découvre appartient à l'idiome latent, apparition imminente plutôt que présence. L'écriture de nos meilleurs écrivains apparaît comme transgression du castillan. Peut-être est-ce vrai, mais, dans cette transgression même, le langage se réalise, se consomme: il est."²

"La esencia de la literatura es contradictoria. Sí, cada escritor cambia el lenguaje que recibe al nacer pero en ese cambio el lenguaje se conserva y se perpetúa. El escritor lo cambia en sí mismo, lo lleva a ser más profunda y plenamente lo que es. En se cambio el lenguaje cumple alguna de sus posibilidades más secretas e insospechadas. [...] El escritor hace algo mejor que inventar: descubre. Y lo que descubre es algo que ya estaba en el idioma, más como inminencia de aparición que como presencia. La escritura de nuestros neiores escritores parece une transgresión des castellano. Tal vez lo sea pero en esa transgresión el lenguaje se realiza, se consuma: es."³

¹"Alrededores...", p.34.

²"Autour...", p.22.

³"Alrededores...", p.34-35.

Ainsi, Paz affirme que la littérature commence avec la traduction. Tant que la littérature hispano-américaine était un prolongement de la littérature espagnole (Paz écarte ici les littératures luzo- et franco-américaines qui ont eu des histoires différentes), elle ne constituait pas une entité vivante et identifiable comme hispano-américaine. Elle ne peut s'affirmer comme tel que lorsque celle-ci fut "fécondée" par la poésie symboliste française, à la fin du XIXème siècle. A ce moment seulement, les traits spécifiquement hispano-américains de la littérature apparurent, et certains genres furent privilégiés: la poésie et la fiction en prose, contre d'autres qui furent négligés tel le théâtre, la philosophie et la critique littéraire.

Or, précise Paz, la modernité d'une littérature s'affirme avec l'existence de sa critique, que celle-ci soit autonome ou arrimée aux oeuvres littéraires elles-mêmes. La littérature hispano-américaine a ses critique, mais n'a jamais mis de l'avant un mouvement intellectuel original. Sa critique s'inspire de grandes écoles (anglo-saxonne et française, par exemple) mais n'a rien proposé en propre. Le rapprochement doit ici être fait avec la littérature maghrébine d'expression française qui a largement puisé, pendant des années, dans les tendances structuralistes et narratologiques sans, ce faisant, élaborer une théorie qui lui serait originale, d'où le sentiment d'une certaine stagnation de sa critique, écartelée entre un langage à construire et des outils d'analyse à se réapproprier.

b) Langues mythologiques

Dans un autre ordre d'idée, Paz évoque ailleurs le mystère des langues multiples dans diverses mythologies, que ce soit le châtement de Babel où la pluralité des langues est infligée comme une punition, ou le mystère de la Pentecôte qui explique le multi-linguisme des apôtres comme le signe de la venue des temps derniers.

Ce rapport simultané aux langues multiples est connu, précise-t-il, au XXème siècle sous le terme de "glossolalie" à laquelle fait aussi en maints endroits référence Khatibi pour expliquer le phénomène des langues multiples dans l'oeuvre littéraire. Or, la glossolalie est associée à un désordre psychique comme notamment l'épilepsie et la névrose. De même, sous l'effet spécifique de l'hypnose, il peut advenir une "confusion" des langues. Que ce soit dans le cadre mythologique ou dans le cadre scientifique, le fait que l'on nomme autrement le phénomène ne signifie pas toutefois, souligne encore Paz, qu'on l'ait mieux déchiffré à notre époque. On l'a tout simplement décodé avec des outils linguistiques qui nous sont contemporains, mais il porte toujours le stigmate d'une langue folle, associée à un dérangement, qu'il soit dans une perspective eschatologique ou psychique.

Cette langue glossolalique s'apparente encore aujourd'hui aux états de transe de certaines sectes, proches des descriptions de crises hystériques du Dr Charcot au début du siècle. Ces états "d'altération de la conscience", selon la terminologie anthropologique, cette fois-ci, sont décrits dans leurs manifestations extrêmes, soit celle, d'une part, de la sur-excitation de l'activité verbale (la glossolalie) et celle, d'autre part, comme il en est dans certaines pratiques yogiques ou méditatives, d'un accès au (pour ne pas dire d'un excès de) silence et au repli sur soi. Double mouvement, encore ici, nous fait remarquer Paz, entre "l'excitation et la passivité", "la furie et la contemplation", "l'extase et l'introversión". Voilà bien, à travers cette cyclothymie du langage, réinscrite la dualité traductrice que nous évoquions plus tôt. La relation, toutefois, liant les deux états en apparence contradictoire n'est aucunement explicitée. Le mouvement même d'une "transition" est ici à mettre en valeur, lieu de passage entre deux états de la langue tel le passage existant entre la conscience d'un "je" morcelé et celle d'une unité spéculaire cohérente.

c) L'art du puzzle

Ce double aspect prend souvent l'allure, chez Khatibi, d'un collage où les pièces du puzzle apparaissent comme désarticulées, sans lien, alambiquées, pour revenir à cet

adjectif qui exprime bien le sentiment d'une construction précaire. Nous avons eu l'occasion de voir avec Benabdelali plus haut comment Khatibi conçoit et traite la philosophie dans ses textes. Benabdelali insistait, on s'en souvient, sur le "refus" caractéristique chez Khatibi de l'académisme et de l'autorité théorique que représente bien souvent l'argument philosophique dans les textes. En fait, il est déjà arbitraire de parler de "refus" car rien n'empêche qu'il s'agisse en fait d'une incapacité, ici fondatrice d'une oeuvre, à toute autorité, qu'elle soit d'ordre linguistique, argumentative, littéraire, philosophique ou autre. L'oeuvre de Khatibi est poreuse et en ce sens, tout peut y prendre place: tous les discours, toute interprétation aussi, dans l'espace laissé entre les pièces du puzzle; par surcroît, c'est aussi des impossibilités d'un écrivains qu'advient une oeuvre.

De ce fait apparaît chez Khatibi une disposition particulière à l'emprunt, à la réécriture, au palimpseste, et donc, un questionnement radical de toute originarité, fut-ce celle de la traduction. D'où aussi toute l'interrogation entourant le nom propre en multiples occurrences, et la rature du nom du père comme la blessure fondamentale du lien à l'identité. Jamais Khatibi, dans ses multiples allusions au nom propre, n'évoque le nom paternel. La paternité lui vient essentiellement d'un rapport institué à la mythologie abrahamique par l'intermédiaire du prénom d'Abdelkébir et du jour de sa naissance qui le justifie (celui de l'aïd el kébir,

la grande fête, jour sacré de la commémoration du sacrifice d'Abraham). Nous reviendrons plus loin sur cette question.

A travers des "intermittences du moi" dont témoigne son écriture en constant dérapage, se joue la totalité du livre, ou le livre comme totalité, ce qui n'est pas loin de rapprocher Khatibi d'Edmond Jabès et de la question du livre, de par principalement le chiasme qui travaille chez tous deux de part en part dans l'oeuvre.¹ Mais pourquoi l'idée du livre? Parce qu'elle comprend à la fois la nomination divine et la possibilité d'une rupture avec le divin, ce qui ici distingue cependant radicalement Khatibi

de Jabès. Cette rupture iconoclaste, Khatibi n'a de cesse de l'inscrire à travers l'iconoclastie de son écriture et de son oeuvre, soulignant le sexuel dans le religieux (*La blessure du nom propre*), et la cohésion de la transe extatique dans la trivialité du bordel (*Le livre du sang*), sous-entendant les thèses de Laroui dans ses élaborations théoriques mais opérant une critique intégrale de l'historicisme chez le même auteur (*Maghreb pluriel*), reprenant l'idée du Thalassa de Fédor Ferenczi sans jamais le citer (*La mémoire tatouée*), disséminant la pensée derridienne dans son oeuvre mais réinscrivant une certaine métaphysique oppositionnelle comme stratégie "dynamitable", ce qui n'est pas ici contradictoire mais qui

¹Voir I. Larrivé, "En amont du roman", communication présentée à l'université Ibn Tofaïl de Kénitra dans le cadre du colloque intitulé "Quand le roman maghrébin s'interroge sur sa propre écriture", avril 1991, à paraître en avril 1994 aux presses de l'université.

relève, croyons-nous, davantage de l'incidence ou de l'intuition que d'une stratégie déconstructrice réelle qui serait soutenue à travers l'oeuvre. Cette oeuvre est claudiquante, faut-il encore élargir le paradigme du disparate, claudiquante parce que, dans son originalité même, profondément empruntée.

d) Stratégie d'emprunt

Michel Schneider nomme "plagiat" ce qu'il définit à plusieurs moments comme un processus nécessaire à toute écriture.¹ C'est pourquoi il ne faudrait pas entendre dans

les pages qui suivent le terme de plagiat avec son appareillage habituel de connotations péjoratives, mais bien, et particulièrement en ce qui concerne Khatibi, comme un processus d'écriture se rapprochant de celui du plagiaire dans l'usage qu'il fait de la parole de l'autre. Cette notion devient en ce sens pertinente pour ouvrir la question de la traduction, même si nous entendons plutôt par celle-ci un rapport entre langues, les langues ici ayant été conçues comme des espaces de parole bien davantage que comme des systèmes codifiés. La notion de plagiat, si elle concerne plutôt le rapport d'auteur à auteur et comprend ainsi un aspect plus juridique que linguistique ou imaginaire, n'en suppose pas moins un système de superpositions

¹M. Schneider, *Voleurs de mots, essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée*, Gallimard, NRF, 1985.

entre littérature, philosophie, sociologie, comme on l'a abordé avec Benabdelali.

Cette stratégie d'emprunt en oeuvre chez Khatibi tient d'abord au fait que toute oeuvre comporte un héritage culturel, encode des valeurs et des réalités littéraires préexistantes (comme l'affirmaient Goytisoló et Hamon), mais que le déplacement dans une oeuvre autre, dans un contexte différent rend nécessairement autre, et fait signifier autrement des éléments d'une antériorité qu'on ne pourrait en aucun temps appeler origine.¹ Si l'on voulait en ces dernières pages ouvrir encore davantage le sens de la traduction, il faudrait y inclure dans un premier temps la notion de plagiat qui est une autre manière de nommer le processus de traduction: l'invitation de l'autre pouvant aller, nous le verrons ensuite, vers le recouvrement quasi total du moi.

Car en fait, demande Michel Schneider:

"De quoi est fait un texte? Fragments originaux, assemblages singuliers, références, accidents, réminiscences, emprunts volontaires. De quoi est faite une personne? Bribes d'identification, images incorporées, traits de caractère assimilés, le tout (si l'on peut dire) formant une fiction qu'on appelle le moi. On voit à quel point sont dédoublément fragiles ces expressions: mon livre, le livre de Pierre, qui assignent un texte à un auteur par l'usage d'un pronom relatif ou d'un génitif."²

¹On se rapproche ici de la définition kristévienne de l'intertextualité.

²M. Schneider, op.cit., p.12.

Cette identité entre l'auteur et son texte ne peut se jouer cependant qu'au niveau d'une certaine fragmentation de l'un comme de l'autre, d'une certaine ressemblance dans la disparité qui les caractérise puisqu'au départ, il faut souligner "l'impropriété foncière de la langue à atteindre l'identité propre du sujet".¹

De ce rapport entre l'auteur et l'oeuvre, nous pourrions tirer ici un certain nombre de déductions concernant notamment la question du corps et du nom dans l'oeuvre. Nous avons évoqué plus haut la rature systématique du père dans l'oeuvre de Khatibi et la blessure infligée au nom propre qui est la réalisation littéraire la plus évidente de l'oblitération de l'instance paternelle. Nous ne pourrions éviter dans cette lecture l'aspect "psychanalyse de l'auteur" du moment où la vie de celui-ci, inscrite dans l'autobiographie et réinscrite dans d'autres récits, marque l'oeuvre entière. Psychanalyse d'un auteur, donc, ou plutôt psychanalyse d'une autobiographie; les coïncidences avec ce qu'avance M. Schneider étaient trop frappantes pour en faire l'économie.

Schneider affirme que dans le fonctionnement psychique du plagiaire, deux attitudes sont à relever dans le rapport à l'autre, que celui-ci soit Maître, disciple ou collègue (en l'occurrence, et à ce qui en soit perceptible dans l'oeuvre de Khatibi, c'est dans un rapport au maître que le plagiat s'instaure): la première consiste en un plagiat pur et simple,

¹Ibid., p.15.

c'est-à-dire l'emprunt sans citation de source, d'idées, de phrases appartenant à un autre dont on tait le nom. La seconde fait plutôt office de "référence autorisante" puisque, sans rapporter, avec ou sans guillemets, les paroles de l'autre, on s'autorise de son nom pour (parfois même) légitimer des idées qui sont les nôtres. Deux attitudes semblent l'inverse l'une de l'autre: la négation du nom et son usage abusif, mais qui en fait participent d'un même phénomène psychique transférentiel en ce qu'ils sont centrés sur la question de la parole de l'autre et sur celle du nom propre. Il faut donc relever que cette double attitude, et ici, c'est toujours avec Schneider que nous énonçons ce qui suit, que cette double attitude, donc, a partie liée d'une part avec la question de l'identité et d'autre part avec celle de la filiation.

On sait que la question de l'autonomie de la pensée est intimement liée à la mère. "L'inconstance de la mère, écrit Schneider, est la première source de la constance de penser."¹ La nécessité de prendre en charge la pensée découle de l'impossibilité de se fondre entièrement dans le corps de la mère. Or, il s'avère que dans le même temps, l'absence du père est l'un des repères fondamentaux pour saisir la psychologie du plagiaire. L'absence ou le conflit avec le père engage spontanément à la rature du nom de l'autre et donc à l'entrée en possession de son savoir, de ses idées, de ses phrases, sans reconnaissance de dette: "Le plagiaire, lui, à partir d'une

¹M. Schneider, op.cit., p.233.

identification manquée au père, réduite à une simple introjection de certains de ses traits, prétend être le premier, ne rien devoir au père."¹ Le lien structurant avec l'autre, le nom, faisant défaut, le corps devient alors l'unique lieu du plagiaire, d'où cette nécessité de retour vers le corps de la mère et l'indépendance de pensée constituée par ce rapport:

"Faute de nom (de l'auteur, du père) prononcé avec toute son ombre d'invraisemblance, d'arbitraire, et son éclat de nécessité (...), le sujet demeure dans l'espace imaginaire qui n'est plus celui de l'engendrement, du génitif, mais de l'appartenance, ou de la possession: Que ce nom fasse défaut, et il n'y a qu'une mère, partout."²

Nous avons plus haut fait état de cette absence du père dans l'oeuvre de Khatibi, et plus particulièrement dans son autobiographie où l'on découvre que le père est mort à un âge précoce du narrateur. La conséquence de cet état de fait étant, on vient de l'évoquer, le rapport problématique au nom propre, le narrateur de l'autobiographie se rabat donc sur la mère pour en venir à évoquer la présence, en définitive, de deux mères: la mère réelle (la génitrice) et la tante, mère adoptive chez qui l'enfant grandit. Or, et c'est là où l'intersection entre la théorie de Schneider et le texte de Khatibi offre le plus de prise, cette double mère, tout en confirmant l'inconstance maternelle par l'éloignement de la mère réelle, joue en fait le

¹Ibid., p.283.

²M. Schneider, op.cit., p.284.

rôle de redoublement d'une parole liée au corps, d'une parole émanant de deux sources maternelles. Schneider remarque:

"Même si l'on est deux [dans l'écriture], ce sont deux fragments de mère, ou deux mères, qui s'affrontent. Faute de nom, il n'y a qu'un corps pour deux; qu'un, au sens d'un seul, indivisible, monstrueusement étendu, et au sens de: seulement un corps, rien que du corps."¹

Le redoublement imaginaire de la mère vient donc renforcer la théorie et du coup, la caractéristique "plagiaire" de l'oeuvre de Khatibi se trouve confirmée par l'autobiographie qui, par définition, ne peut tolérer le plagiat, toute vie étant singulière et toute entreprise autobiographique originale. C'est dans cette originalité même que se confirme l'impossible originarité du texte.

Mais le plagiat ne fait pas que nourrir l'oeuvre d'apports divers; il peut aussi la vider de toute substance, la faire flotter dans la banalité d'une pensée qui va tellement dans le sens commun qu'elle en vient à la limite de l'impersonnel (c'est le cas de certains textes de *Par-dessus l'épaule* que nous n'avons pas encore convoqué dans ce travail); il peut aussi se muter en ce que Schneider appelle l'autoplégat, consistant pour l'auteur à se citer lui-même, rapportant de manière plus ou moins consciente, selon le cas, des éléments de ses textes antérieurs dans un texte nouvellement publié (on retrouve ce

¹M. Schneider, op.cit., p.284.

phénomène dans *Penser le Maghreb* où de larges fragments d'un article publié dans *Par-dessus l'épaule* sont rapportés de façon intégrale, dans un collage interne à un autre article). Ces formes de plagiat témoignent, contrairement à l'autre plagiat, le plagiat-traduction, d'un appauvrissement de la scène de l'écriture et ne peuvent être considérés que comme des incidents survenus dans une oeuvre.

Mais au-delà de la question de cette interprétation, il faut chercher dans le plagiat ce qui en fait constitue les dérapages ou, pour reprendre la formule de Schneider, les "intermittences du moi". De quoi est fait l'écrivain, comme il a déjà été dit plus haut, sinon lui-même de dérapages et de quoi se nourrit l'écriture, sinon d'une volonté irréconciliable de cohésion?

e) L'excès d'autre

Il peut arriver que l'ouverture du plagiat-traduction vers l'autre mène à l'engouffrement dans cet autre, à la dissolution du moi et à l'abolition de toute identité. Le danger d'une écriture traductrice réside précisément dans le versant de l'altérité absolu avec laquelle dialogue tout écrivain et toute langue, mais qui peut aussi venir dévorer l'un et l'autre. La sensibilité qu'ont certains écrivains (Antonin Artaud, Violette Leduc, et d'autres dont l'histoire nous est connue, en sont peut-être les témoins et les victimes les plus bouleversants) à l'altérité absolue du langage, à l'autre versant de la raison,

cette pente aride de la folie vers laquelle glisse l'oeuvre, a
tout lieu d'en

signer le génie, si douloureux soit-il pour l'écrivain qui se
risque dans l'aventure de l'oubli de soi. "Ce qui est
insupportable dans le plagiat, écrit Schneider, n'est pas tant
le fait d'emprunter tel ou tel fragment à un écrivain antérieur
sans le nommer, que la dépossession de l'être qu'elle
présuppose."¹

Dépossédé, le plagiaire peut l'être lorsqu'il considère
l'étendue de l'apport de l'autre dans son oeuvre. Mais plus
dépossédé encore celui qui, croyant faire oeuvre, s'abandonne à
une parole autre, et y laisse son nom, son corps et sa raison.
L'expérience de la folie revêt en fait divers degrés, jusqu'à
celui où toute écriture devient impossible et où le silence
tient lieu de parole. A une autre intensité, celle du
vacillement, l'écriture relève aussi d'une expérience limite,
une idiomatité radicale, en ce qu'elle ouvre la voie à "*ce
lieu d'exil dans le propre* qu'on appelle la solitude de
l'écrivain."² Lieu d'exil, de solitude et lieu aussi d'un
certain travestissement par la traduction, lieu de fuite infinie
vers l'autre, excès de déplacement:

"Comment ne pas vouloir, quel qu'en soit le prix,
dépendance, aliénation, folie parfois, vivre au-dedans de

¹M. Schneider, op.cit., p.110.

²Ibid., p.238. C'est l'auteur qui souligne.

la pensée des autres, s'habiller de leurs mots, se soutenir de leurs phrases, exister à l'intérieur de leur existence, confondu, dans une confusion plus foncière que celle des langues."¹

Et encore: "Dans la souffrance et le symptôme, le plagiaire indique que toute écriture se noue à l'interdit d'écrire."² Et cet interdit est scandé par l'omniprésence d'autrui ressenti non pas dans la perspective du partage du savoir, mais en tant qu'effacement de soi.

Le projet un peu fou d'aborder la très complexe question de la folie en fin de parcours et de rester sur la frontière la départageant de la raison est lié à une nécessité: celle de montrer que la question de la traduction dans l'écriture ne relève pas simplement d'une volonté traductrice mais qu'elle sous-tend toute démarche d'écriture comme un processus d'affleurement de la déraison. L'entre-deux voisine toujours un abîme sans fond parce qu'il se trouve, à la limite, le lieu du vide. Or, le plagiat, tout comme la traduction, supporte toujours l'idée de l'étrangeté de la langue. Pour peu que cette étrangeté soit maintenue et pour peu que l'équilibre soit préservé dans le rapport à l'autre, on assiste alors à la levée de toutes les barrières entre les langues, à l'affirmation d'une diversité constitutive de l'oeuvre et la transformation par la langue de celui qui la recrée.

¹M. Schneider, op.cit., p.250.

²Ibid., p. 287.

BIBLIOGRAPHIE

Première partie : CORPUS ETUDIE

Esteban, Claude, Le partage des mots, Gallimard, coll. L'un et l'autre, 1990.

Goytisolo, Juan, Don Julian (Reivindicacion del conde Don Julian), trad. par Aline Schulman, préface de José-Maria Castellet, Gallimard, 1971.

Id., Julian sans terre (Juan sin terra), trad. par Aline Schulman, le Seuil, 1977.

Id., Makbara (Makbara), trad. par Aline Schulman, Seuil, 1982.

Id., Paysages après la bataille (paisajes después de la batalla), trad. par Aline Schulman, Fayard, 1985.

Id., Chroniques sarrasines, trad. par Dominique Chatelle et Jacques Rémy-Zéphyr, Fayard, 1985.

Id., Cronicas sarracinas, Ruedo Ibérico, 1981.

Id., Les vertus de l'oiseau solitaire (Las virtudes del pajarito solitario), trad. par Aline Schulman, Fayard, 1990.

Id., L'arbre de la littérature (Disidencias et Contracorrientes), trad. par Joëlle Lacor, Fayard 1990.

Khatibi, Abdelkébir, La mémoire tatouée, Denoël, 10/18, 1971.

- Id.*, La blessure du nom propre, *Les lettres nouvelles*, 1974.
- Id.*, La peinture d'Ahmed Cherkaoui, *Casablanca, Shoof*, 1976.
- Id.*, L'art calligraphique arabe ou la célébration de l'invisible, *Casablanca, Chêne*, 1976.
- Id.*, Le lutteur de classe à la manière taoïste, *Sindbad*, 1976.
- Id.*, *Le livre du sang*, Gallimard, 1979.
- Id.*, Le prophète voilé, *l'Harmattan*, 1979.
- Id.*, De la mille et troisième nuit, *Tanger, Imprimerie EMI*, 1980.
- Id.*, Amour bilingue, *Montpellier, Fata Morgana*, 1983.
- Id.*, Maghreb Pluriel, *SMER/Denoël*, 1983.
- Id.*, Dédicace à l'année qui vient, *Montpellier, Fata Morgana*, 1986.
- Id.*, Figures de l'étranger dans la littérature française, *Denoël*, 1987.
- Id.*, Par-dessus l'épaule, *Aubier/écrit sur parole*, 1988.
- Id.*, Francophonie et idiomes littéraires, *Rabat, Al Kalam*, 1989.
- Id.*, Un été à Stockholm, *Flammarion*, 1990.
- Id.*, Paradoxes du sionisme, *Rabat, Al Kalam*, 1990.
- Id.*, et Jacques Hassoun, Le même livre, *éditions de l'éclat*, 1985.
- Id.*, Penser le Maghreb, *Rabat, SMER*, 1993.
- Id.*, Tryptique de Rabat, *Noël Blandin*, 1993.
- Paz, Octavio*, La fleur saxifrage, trad. Jean-Claude Masson, Gallimard, 1984
- Id.*, Le labyrinthe de la solitude, trad. Jean-Clarence Lambert, Gallimard, 1972.

Id., El laberinto de la soledad, *Fondo de cultura economica*, 1950.

Rodriguez, Richard, "Souvenirs d'une enfance bilingue", in *Communication*, n°43, Seuil, 1986, p.225-248.

Steiner, George, Après Babel: une poétique du dire et de la traduction, trad. *Lucienne Lotringer*, Albin-Michel, 1978.

Deuxième partie : ARTICLES ET OUVRAGES SUR LA LANGUE, LA LITTÉRATURE ET LA SOCIÉTÉ MAGHREBINES

1- OUVRAGES DE RÉFÉRENCES

Bonn, Charles, Littérature maghrébine répertoire des chercheurs, *Centre national de la recherche scientifique*, 1976.

Bibliographie de l'œuvre de Abdelkébir Khatibi, *Rabat Institut Universitaire de la recherche scientifique*, 1990.

Déjeux, Jean, Maghreb littératures de langue française, *Arcantière*, 1993.

2- TRAVAUX DIVERS

Abdellaoui, M'hamed Alaoui, "Les écrivains maghrébins de langue française" in *Esprit*, n° 4-48, nov.-déc. 1980, p.227-233.

Id., "Les écrivains marocains de langue française" in *L'Afrique et l'Asie modernes*, n°151, 1986-1987, p.85-93,

Actes du colloque "Lectures dans le pensée de Khatibi" *El Jadida, Ed. conseil municipal de la ville d'El Jadida*, 1991.

Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française, dir. *Albert Memmi*, 2^{ème} édition, *Présence Africaine*, 1965.

Anthologie de la littérature arabe contemporaine, 2^{ème} éd., *Seuil*, 1978.

Approches scientifiques du texte maghrébin, *Casablanca, Editions Toubkal, coll. Repère, 1987.*

Arnaud, Jacqueline, "Le roman maghrébin en question chez Khair-Eddine, Boudjedra, Tahar Ben Jelloun" in *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, n°22, 1976, p.59-68.*

Id., Recherches sur la littérature maghrébine de langue française. I/Origines et Perspectives, *l'Harmattan, 1982.*

Belaghoueg, Zoubida, *Ecriture et idéologie à travers "la mémoire tatouée" d'A. Khatibi et "Moha le fou, Moha le sage" de Tahar Ben Jelloun, thèse de 3ième cycle dirigée par Jacqueline Arnaud, Université Paris XIII, Institut des lettres et sciences humaines, octobre 1983.*

Bencheikh, Jamal Eddine, *Les mille et une nuits ou la parole prisonnière, Gallimard, 1988.*

Id., *Poétique arabe, Gallimard/Tel, 1989.*

Ben Jelloun, Tahar, "A propos de la mémoire tatouée", *entretien avec Khatibi in Intégral, n° 2, Casablanca, Mars 1972, p.24-25.*

Benslama, Fethi, *La nuit brisée, Muhammad et l'énonciation islamique, Ed. Ramsay, 1988.*

Bensmaid, Abdallah, "Dédicace à l'année qui vient" in *Sindbad, no 55, Rabat, jan.1987, p.66.*

Berque, Jacques, *Les Arabes d'hier à demain, Seuil, 1969.*

Id., *Les arabes, Sindbad, 1973.*

Bonn, Charles, *La littérature Algérienne de langue française et ses lectures, Ottawa, Naaman, 1974.*

Id., "Harrouda, ou les villes et l'écriture du désir", in *Présence Francophone, n°10, Sherbrooke, 1975.*

Id., *Le roman algérien de langue française : vers un espace de communication littéraire décolonisé? , l'Harmattan, 1985.*

Id., "Le roman maghrébin et son espace intertextuel" in *Présence Francophone, n° 26,*

Sherbrooke 1985. p.25-33.

Id., "L'édition littéraire au Maghreb" in Présence Francophone, n°28, Sherbrooke, 1986, p.7-19.

Id., "Le roman maghrébin de langue française" in Magazine littéraire, n°251, mars 1988, p.34-36.

Bonnefoy, Claude, "La double identité de Khatibi" in Les nouvelles littéraires, 23-31 mai 1979, p.4.

Boughali, Mohamed, Espace d'écriture au Maroc, Casablanca, Afrique-Orient, 1987.

Bouraoui, Hedi, "La littérature maghrébine du dedans et du dehors du champ critique", in Présence Francophone n°11, Sherbrooke, automne 1975, p.3-14.

Id., "Littérature maghrébine" in Pro-Culture, n° 7-8, Rabat, 1975-76, p.65-81.

Id., "Littérature maghrébine d'expression française au Canada. Problèmes et méthodes" in Dialogue et culture n° 23-24, Bruxelles, juin 1982, p.153-164.

Id., "L'Afrique Francophone des deux côtés du Sahara: problématiques et perspectives littéraires" in Présence Francophone, n°27, Sherbrooke, 1985, p.101-111.

Chaouite, Abdellatif, "Khatibi ou la célébration de la bi-langue" in Le Banquet Maghrébin, Rome, Editions Bulzoni, 1991, p.277-282.

Le Coran, trad. Kasimirski, Garnier/Flammarion, 1970.

Dahmani, Abdelaziz, "Maroc : polémique autour d'un prix" in Jeune Afrique, n°1404, , 2 décembre 1987, p.46-47.

Déjeux, Jean, "Regards sur la littérature maghrébine d'expression française", in Cahiers Nord-Africains, n°61, oct-nov.1957.

Id., La littérature maghrébine de langue française, le regard sur moi-même, qui suis-je?" in Présence francophone, n°4, Sherbrooke,1972, p.57-77.

Id., La littérature maghrébine de langue française, Sherbrooke, Naaman, 1978.

Id., "La ville éblouissante dans la littérature maghrébine de langue française" in Présence

Francophone, n°22, Sherbrooke printemps 1981, p.21-46.

Dérives, "Voix maghrébines", n°31-32, Montréal, 1982.

Diouri, Abdelhaï, A. El Kohen Lamrhili et Marc Gontard, "Khatibi ou l'éros mystique", conversation avec Khatibi, in *Al-Asas*, n°17, Salé, février 1980, p.56-60.

Id., "La différence et l'inconsolation", conversation avec Khatibi, in *Al-Asas*, no 19, Salé, avril 1980, p.11-17.

Elbaz, Robert, Le discours maghrébin, dynamique textuelle chez Albert Memmi, *Longueuil*, Ed. Le préambule, coll. *L'univers des discours*, 1988.

El Kohen Lamrhili, Ahmed, et co., Abdelkebir Khatibi, Rabat, Al Asas-Okad, 1990.

El Nouty, Hassan, "L'enracinement arabe dans la littérature maghrébine d'expression française", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* n°22, Aix-en Provence, 1976, p.197-203.

Europe,

"Littérature algérienne", n° 567-568, Juil. - Août, 1976.

"Littérature marocaine", n° 602-603. Juin-Juil. 1979.

"Littérature de Tunisie", n° 702, Oct. 1987.

Farès, Nabile, "La blessure du nom propre", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XIII, 1974, p.24.

Grandguillaume, Gilbert, "La situation linguistique au Maghreb", entretien in *Sindbad*, n° 61, Rabat, 1987, p.38-42.

Id., "Langue identité et culture nationale au Maghreb" in *Peuples méditerranéens*, n° 9, oct.-déc. 1979, p.3-28.

Husayn Mansûr, Hallaj, Diwân, trad. Louis Massignon, Seuil, 1981.

Ibn 'Arabi, Traité de l'amour, intro., trad. et notes de Maurice Gloton, Albin Michel / *Spiritualités vivantes*, 1986.

Il banchetto maghrebino : saggi critici, *Padoue, Frandisci Editore, 1981.*

Imaginaire de l'autre. Khatibi et la mémoire Littéraire, collectif, l'Harmattan, 1987.

Itinéraires et contacts de cultures. vol 4-5 "Littératures du Maghreb", pub. du Centre d'études francophones de l'université de Paris XIII, l'Harmattan, 1984.

Kalisky, René, L'Islam, 2ième édition, Alleur, 1987.

Khatibi, Abdelkebir, Le Roman maghrébin, essai, Rabat, SMER, 1968.

Id., "Culture nationale et culture de classe au Maroc" in Intégral n°5-6, Casablanca, septembre 1973, p.20.

Id., "Quelle sociologie arabe?" in Afrique-Asie, n°67, oct. 1974, p.71-73.

Id., "Descartes, sage oriental?" in Nouvelles Littéraires, n° 2518, février 1976, p.20-21.

Id., "Jeu d'ombres : exercice de l'altérité..." in Al-Maghreb, Rabat, 21-22 Mai 1989, p.10-11.

Laâbi, Abdellatif, "Défense du Passé Simple" in Souffles, n° 5, Rabat, 1967, p. 18-21.

Lacheraf, Mostafa, "La culture entre l'idéologie coloniale dominante et l'idéologie de libération des peuples analyse de quatre aspects de déculturation dans les pays du tiers-monde" in El-Djeich. n° 138, Alger, novembre 1974, p. 89-101.

L'Afrique Littéraire, n° 70, "Romans maghrébins, 1967-1983", 1983.

Lahjomri, A., "Langue et société dans le Maroc contemporain" in Pro-C, n° 3-4, Rabat, 1974, p.57-65.

Les Temps modernes, spécial "Du Maghreb", dir. N. Adbi, A. Khatibi et A. Meddeb n° 375 bis, octobre 1977.

Madelain, Jacques, L'errance et l'itinéraire, lecture du roman maghrébin de langue française, Sindbad, 1983.

Id., "L'errance et l'itinéraire" in Présence Africaine, n°130, 1984, p.168-170.

Maroc-Europe n°3, Regards croisés: identité, altérité, Rabat, Editions de La porte, 1992.

Memmes, Abdallah, "Les manifestations du bilinguisme et du plurilinguisme" in Al-

Maghreb, n° 4286, Rabat, 9-10 décembre 1990.

Mezgueldi, Zohra, "La blessure ombilicale" in Librement, regard sur la culture marocaine, n°1, Casablanca, 1988, p.52-55.

Mouzouni, Lahcen, Le roman marocain de langue française, Publisud, 1987.

Présence Francophone, n°30, Sherbrooke, 1987.

Pro-culture, n°12, "Spécial Khatibi", Rabat, 1978.

*Prologues, bulletin du livre sur le Maghreb,
n°1, Casablanca, juin 1993,
n°2, Casablanca, automne-hiver 1993.*

Roche, Anne, "Intertextualité et paragrammatisme dans "Talimano" d'Abdelwahab Meddeb, Traces d'un dialogue entre cultures?" in Peuples méditerranéens, n°30, jan.-mars 1985, p.23-31.

"Roman maghrébin. Un regain de vigueur" in Afrique littéraire, n°70, 1983.

Sefrioui, Anne, "L'univers décentré de Khatibi", entretien avec Abdelkébir Khatibi, in Jeune Afrique, n°8038, 28 janvier 1977, p.58-59.

Sellin, Eric, "Le livre du sang" in World literature today, 1981, p.165-166.

Id., "Francophone literature of the Maghreb" in New writing in french, edit. by David Appelfield, Literary Review n°XXX, 3, spring 1987, p.309-482.

Souffles,

"Driss Chraïbi", n°5, Rabat, 1967.

"Littérature maghrébine", n°10-11, Rabat, 1968.

"Nous et la francophonie", n°18, Rabat, 1970.

Tenkoul, Abderrahman, Littérature d'écriture française, essai d'analyse sémiotique, Casablanca, Afrique-Orient, 1985.

Id. et al., Ecritures Maghrébines, lectures croisées, Casablanca, 1990.

Vitray-Meyerovitch, Eva de, Anthologie du soufisme, Sindbad/Islam, 1978.

Id., *Le chemin de la lumière, 75 contes soufis, éditions Retz, 1982.*

Wadi Bouzar, Lectures maghrébines, Publisud, 1986.

Wahbi, Hassan, "Le désert et l'écriture dans la mémoire tatouée", in Maknasat, n°2, p.61-65.

Id., *"La mémoire du nom propre", in Celfan Review, n°8, 1-2, Philadelphie, nov. 1988, p.33-34.*

Id., *"La voix du chiasme", in Itinéraires et contacts de cultures, n°13, l'Harmattan, 1991, p.110-113.*

Id., *"Sur les traces du nom propre" in Itinéraire et contacts de cultures, n°13, l'Harmattan, 1991, p.109-116.*

Troisième partie: BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Bernarski, Betty, Autour de Ferron. Littérature, traduction, altérité, préf. Jean-Marcel Paquette, Toronto, éd. Gref, coll. Traduire, Ecrire, Lire, 1989.

Benjamin, Walter, Mythe et violence, préf. M. de Gandillac, Denoël, 1971.

Benveniste, Emile, Problème de linguistique générale, tome 1, Gallimard/Tel, 1966.

Berman, Antoine, "L'Amérique-latine dans sa littérature" in Cultures, UNESCO, 1979.

Id., *"La traduction des oeuvres latino-américaines" in Lendemain, Berlin, 1982.*

Id., *L'épreuve de l'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique, Gallimard, Essai, 1984.*

Id., *"La terre nourrice et le bord étrange. Une archéologie de la traduction en France" in Communication, n° 43, 1986, p.205-222.*

Blanchot, Maurice, L'espace littéraire, Gallimard/Idées, 1955.

Id., *Le livre à venir, Gallimard/Idées, 1959.*

Id., "Traduit de..." in *La part du feu*, Gallimard, 1967.

Id., "Traduire", in *L'amitié*, Gallimard, 1965.

Broch, Herman, "Quelques remarques à propos de la philosophie et de la technique de la traduction" in *Création littéraire et connaissance*, Gallimard, 1955.

Cahiers de l'hermétisme, "L'androgynie", Albin Michel, 1987.

Change, "Transformer, traduire", n°14, février 1973.

Chomsky, Noam, *Réflexions sur le langage*, trad. Jean-Claude Milner, Maspero, 1977.

Collin, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard/Tel, 1971.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Minuit, 1967.

Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

Id., *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

Id., *Positions*, Minuit, 1972.

Du bilinguisme, dir. A. Khatibi, Denoël, 1985.

Ducrot, O. et Todorov, T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil/Points, 1972.

Eigeldinger, Marc, *Mythologie et intertextualité*, Genève, éditions Slatkine, 1987.

Eliade, Mircea, *Méhistophélès et l'androgynie*, Gallimard, 1962.

Encyclopaedia Universalis, tomes 6-9-16, France, S.A. 1985.

Escoubas, Eliane, "De la traduction comme "origine" des langues: Heidegger et Benjamin" in *Les temps modernes*, n°514-515, 44ème année, mai-juin 1989, p.97-142.

Esteban, Claude, *Un lieu hors de tout lieu*, Gallilée, 1979.

Etkind, Efim, *Un art en crise. Essai de poétique de la traduction poétique*, *L'âge d'homme*,

1982.

Felman, Shoshana, La folie et la chose littéraire, Seuil, 1978.

Ferenczi, Sandor, Thalassa, psychanalyse des origines de la vie sexuelle suivi de Masculin et féminin, intro. Nicolas Abraham, Petite Bibliothèque Payot, 1962.

Foucault, Michel, Les mots et les choses, Gallimard/Tel, 1966.

Genette, Gérard, Figures III, Seuil, 1972.

Gobard, Henri, L'aliénation linguistique, analyse tétraglossique, préf. Gilles Deleuze, Flammarion, 1976.

Goldsmith, Georges-Arthur, "Deux versants mais une seule pente" in Le coq héron, n°78, 1980.

Granoff, Wladimir, "S'écrire, se lire: de la langue maternelle à la langue étrangère" in L'écrit du temps, n°1, été 1982.

Hassoun, Jacques, Fragments de langue maternelle, Payot, 1979.

Id., Les passions intraitables, Aubier, coll. La psychanalyse prise au mot, 1989.

Heidegger, Martin, Acheminement vers la parole, Gallimard/Tel, 1976.

Jakobson, Roman, Essais de linguistique générale, Seuil/Points, 1977.

Kristeva, Julia, Le langage, cet inconnu, Seuil/Points, 1981.

Lacan, Jacques, Ecrits, tome I et II, Seuil/Points, 1966.

Id., Séminaire I, Seuil, 1975.

Ladmiral, Jean-René, Traduire: théorèmes pour la traduction, Payot, 1979.

Langue Française, n°51, "La traduction", sept. 1981.

Larbaud, Valéry, Sous l'invocation de St-Jérôme, Gallimard, 1973.

Larrivée, Isabelle, Double critique et pensée autre chez Abdelkébir Khatibi, mémoire de maîtrise, sous la dir. de Walter Moser, Université de Montréal, 1988.

L'écrit du temps,

n°2, "Langues familières, langues étrangères", Minuit, 1982.

N°7, "La décision de traduire, l'exemple Freud", Minuit, 1984.

Lejeune, Philippe, Le pacte autobiographique, Seuil, 1975.

Lévesques, Claude, L'étrangeté du texte, essai sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida, VLB/UGE/10/18, 1978.

L'oreille de l'autre, otobiographie, transfert, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida, sous la dir. de Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal, VLB éditeur, 1982.

Meschonnic, Henri, Les cinq rouleaux Gallimard, 1970.

Id., Pour la poétique II, Gallimard, 1973.

Id., Pour la poétique III, Gallimard, 1973.

Id., Pour la poétique V, Gallimard, 1978.

Milner, Jean-Claude, L'amour de la langue, Seuil, 1978.

Peuples méditerranéens, n°33, "Le langage pris dans les mots", oct.-déc. 1985.

Schneider, Michel, Voleurs de mots: essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée, Gallimard, 1985.

Sibony, Daniel, Entre-deux l'origine en partage, Seuil, La couleur des idées, 1992.

Wolfson, Louis, Le schizo et les langues, préf. Gilles Deleuze, Gallimard/NRF, 1975.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	6
a) Le sens de "traduction".....	7
b) La place de Khatibi.....	9
c) Quelle traduction?.....	10
I- PANORAMA DE LA TRADUCTION.....	17
a) Traduction inter-linguistique.....	18
b) Traduction et reconnaissance de l'autre....	26
c) La traduction comme renversement de la traduction.....	37
1- Herméneutique, interprétation, traduction...40	
2- Les lieux de la traduction.....	46
3- Les motifs de la traduction.....	49
4- Traductibilité ou "connexion".....	57
5- La condition de la langue dans la traduction.....	63
II- UNE RHÉTORIQUE IDENTITAIRE.....	66
a) Particularisme et comparatisme chez	

O. Paz.....	69
1- Définition du caractère national.....	69
2- Féminin et virilité.....	71
3- Le corps, la fête, la mort.....	72
4- Individu, histoire, identité.....	75
5- Culture de la solitude.....	82
b) Orientalisme et polygénèse chez	
J. Goytisolo.....	89
1- Orientalisme hispanique.....	89
2- L'image de l'autre.....	91
3- Polygénèse et mudéjarisme.....	92
4- Anamorphisme et antériorité littéraire.....	100
5- L'autre européen.....	106
6- Des chevaux et des femmes.....	111
7- Regard sur la ville.....	115
8- Pour une parole sur l'autre.....	119
c) A. Khatibi: pensée autre et traduction.....	121
1- Plaidoyer pour la différence.....	123
2- Présent, histoire et inconscient.....	126
3- Langue, sociologie, traduction.....	130
d) La question de l'autre dans le rapport	
à soi.....	135
1- La théorie du miroir.....	136
2- La métamorphose chez Paz.....	139
3- Socialisation chez Goytisolo.....	142
4- Encryptage de l'altérité.....	145
5- Double critique et déconstruction.....	150
6- Traduction chez Khatibi.....	154

7- L'autre philosophique.....	156
III- ALIBI BILINGUE ET POETIQUE MULTILINGUE.....	161
a) Espacement du bilinguisme.....	161
b) Vécus bilingue et multilingue.....	174
1- Bilinguisme ou langue de l'exil perpétuel...	175
2- Polyglossie et affirmation identitaire.....	183
3- Bilinguisme et intimité langagière.....	186
c) Tétraglossie de <i>La mémoire tatouée</i>	188
1- La langue de l'oeuvre.....	189
2- Tétraglossie et fin de la dualité bilingue..	200
3- Altérité sans nom.....	222
d) L'essence-langue d' <i>Amour bilingue</i>	225
1- La traduction comme étrangeté du	
bilinguisme.....	228
2- Mise en scène de l'écriture.....	233
3- "Elle" ou l'origine du séïsme.....	237
CONCLUSION.....	256
a) Identité littéraire.....	257
b) Langues mythologiques.....	262
c) L'art du puzzle.....	264
d) Stratégie d'emprunt.....	266
e) L'excès d'autre.....	273
BIBLIOGRAPHIE.....	276
TABLE.....	290

Table établie automatiquement à partir de la transcription pour *Limag*

INTRODUCTION.....	6
a) Le sens de "traduction"	7
b) La place de Khatibi.....	9
c) Quelle traduction?.....	10
I- PANORAMA DE LA TRADUCTION.....	17
a) La traduction inter-linguistique	18
b) Traduction et reconnaissance de l'autre	26
c) La traduction comme renversement de la traduction.....	36
II- UNE RHÉTORIQUE IDENTITAIRE.....	62
a) Particularisme et comparatisme chez Octavio Paz	65
b) Orientalisme et polygénèse: Juan Goytisolo	82
c) Abdelkébir Khatibi: pensée-autre et traduction.....	112
d) La question de l'autre dans le rapport à soi.....	125
III- ALIBI BILINGUE et POÉTIQUE MULTILINGUE.....	149
a) Espacement du bilinguisme	149
b) Vécus bilingue et multilingue.....	161
c) Tétraglossie de La Mémoire tatouée.....	174
TABLEAU DES LANGUES DE L'OEUVRE.....	175
d) L'essence-langue d'Amour Bilingue	208
CONCLUSION.....	237
a) Identité littéraire.....	238
b) Langues mythologiques	243
c) L'art du puzzle.....	244
d) Stratégie d'emprunt	247

e) L'excès d'autre.....	253
BIBLIOGRAPHIE.....	256
Première partie : CORPUS ETUDIE	256
1- OUVRAGES DE REFERENCES	258
2- TRAVAUX DIVERS	258
TABLE DES MATIERES	267
Table établie automatiquement à partir de la transcription pour Limag	270