



Enjeux d'une traduction interculturelle : une perspective franco-arabe

Adnan Smadi

Université de Jordanie, Jordanie

Ad.smadi@ju.edu.jo

Reçu le 27-07-2019 / Évalué le 15-10-2019 / Accepté le 05-11-2019

Résumé

Cet article examine la relation intrinsèque entre la langue et la culture. Il s'y agit de comprendre et d'expliquer, dans quelle mesure, la langue, la culture et la vision du monde du traducteur sont intimement liées. Certes, la langue est à l'origine de la réflexion de la vision du monde dans une société donnée. D'ailleurs, tout travail de médiation inter-linguistique implique l'intégration d'une nouvelle culture, parallèlement à l'appropriation d'un nouveau code linguistique ; et c'est toute l'affaire de la traduction. Cette étude essaie ainsi de montrer la difficulté du passage du français vers l'arabe dans le processus de la traduction surtout lorsqu'on observe les différences de la société, les coutumes, les traditions et l'environnement culturel issus de chacune des langues en question. Donc, dans de telles divergences culturelles, comment traduire une expérience et une réalité par des manifestations linguistiques différentes, issues d'une autre culture, d'une autre histoire et d'une autre réalité sociétale ? Autrement dit : La traduction interculturelle est-elle possible ? Notre article va démontrer que le travail du traducteur dans ce cas n'est pas seulement un transfert linéaire des idées mais aussi une adaptation de deux cultures, de deux langues et de deux nations. Ainsi, la traduction n'est pas seulement une opération linguistique, mais elle doit être prise dans un ensemble d'interrelations sociales et culturelles, d'abord au sein de sa propre culture, et ensuite entre les cultures étrangères en présence. Alors c'est une affaire de convergence des cultures : un moyen de rapprochement de vision du monde et d'ouverture culturelle.

Mots-clés : traduction, vision du monde, traditions, représentations, valeurs, réalité, culture

تحديات الترجمة بين الثقافات من وجهة نظر عربية وفرنسية

الملخص

يتناول هذا المقال العلاقة الجوهرية بين اللغة والثقافة. إنه يتعلق بفهم وشرح ، إلى أي مدى ، ترتبط لغة المترجم وثقافته ونظره للعالم ارتباطاً وثيقاً بالظبط ، اللغة هي أصل النكاس النظرة للعالم في مجتمع معين. علاوة على ذلك ، فإن أي عمل للوساطة بين اللغات يستلزم دمج ثقافة جديدة ، بالتوازي مع تخصيص مدونة لغوية جديدة ؛ وهذا كله من مهمة الترجمة. تحاول هذه الدراسة بالتالي إظهار صعوبة الانتقال من الفرنسية إلى العربية في عملية الترجمة ، خاصة عندما نلاحظ الاختلافات في المجتمع بين اللغتين والعادات والتقاليد والبيئة الثقافية التي يستمد لكل من اللغتين. لذلك في مثل هذه الاختلافات الثقافية "كيف تترجم" تجربة وواقع من خلال مظاهر لغوية مختلفة ، قادمة من ثقافة أخرى وتاريخ آخر وواقع اجتماعي آخر ؟ بمعنى آخر: هل الترجمة بين الثقافات ممكنة؟ سوف توضح مقالتنا أن عمل المترجم في هذه الحالة ليس مجرد نقل خطي للأفكار ولكنه أيضاً تكيف للثقافتين ولغتين وشعبيين. وبالتالي ، فإن الترجمة ليست مجرد عملية لغوية ، ولكن يجب أن تؤخذ في مجموعة من العلاقات الاجتماعية والثقافية ، أولاً ضمن ثقافة الفرد ، ثم بين الثقافات الأجنبية الموجودة. لذا فهي مسألة تقارب الثقافات : أي وسيلة لتقريب وجهة النظر إلى العالم و إلى الانفتاح الثقافي بين الشعوب.

كلمات مفتاحية: الترجمة ، النظرة للعالم ، التقاليد ، التمثيل ، القيم ، الواقع ، الثقافة.

Cross-Cultural Challenges in Translation: A French-Arabic perspective

Abstarct

This article examines the intrinsic relationship between language and culture. It is about understanding and explaining, to what extent, the translator's language, culture and worldview are intimately related. Of course, language is at the origin of the reflection of the worldview in a given society. Moreover, any work of inter-linguistic mediation implies the integration of a new culture, in parallel with the appropriation of a new linguistic code; and that is the whole business of translation. This study thus tries to show the difficulty of the transition from French to Arabic in the process of translation especially when we observe the differences in the society of two languages, customs, traditions and the cultural environment from which each of them derives. So in such cultural divergences «how to translate» an experience and a reality by different linguistic manifestations, coming from another culture, another history and another societal reality? In other words: Is intercultural translation possible? Our article will demonstrate that the work of the translator in this case is not only a linear transfer of ideas but also an adaptation of two cultures, two languages and two nations. Thus, translation is not only a linguistic operation, but it must be taken in a set of social and cultural interrelations, first within one's own culture, and then between the foreign cultures present. So it is a matter of convergence of culture : a way of bringing worldview and cultural openness closer together.

Keywords: translation, worldview, traditions, representations, values, reality, culture

Introduction

Nous avons conçu dans nos recherches que très peu d'ouvrages ont tenté d'embrasser la problématique culturelle dans son ensemble, et de la mettre en relation avec les autres problématiques de traduction. Ainsi, d'après Cordonnier, « la problématique de la culture constitue désormais un champ de recherche primordial pour travailler à une théorie de la traduction. On se situe ici au niveau du sol archéologique, c'est-à-dire au niveau des modes d'être de la culture, et de leurs interactions avec les modes de traduire » (Cordonnier, 2002 : 39). Le premier texte traitant de cette relation traduction/culture paraît en 1963, *Problèmes théoriques* de Mounin. Ce dernier a essayé de décrire les problèmes théoriques posés par la traduction à la linguistique. D'après lui, la traduction est un contact de deux langues car le traducteur est bilingue et que le lieu de ce contact est un lieu d'interférences de ces dernières. Donc, Mounin a établi, il y a presque déjà une quarantaine d'années maintenant, un fait théorique qui relie tous les domaines des sciences humaines à l'affaire de la traduction pour la rendre plus réussie. Mounin a affirmé à cet égard que :

Pour traduire une langue étrangère, il faut remplir deux conditions, dont chacune est nécessaire, et dont aucune en soi n'est suffisante : étudier la langue étrangère ; étudier (systématiquement) l'ethnographie de la communauté dont cette langue traduite est l'expression. Nulle traduction n'est totalement adéquate si cette double condition n'est pas satisfaite (Mounin 1963 : 236).

Aussi devrait-on parler, selon Cortès, « si l'on veut étayer une argumentation polémique sur la traduction, le tout premier moment consiste à énoncer, avec Mounin, une pure et simple lapalissade : La traduction n'est pas l'original » (Cortès, 2017 : 13). Pour Cortès, en effet :

Si nous pouvons nous permettre de commenter ces déclarations émises par une authentique spécialiste de la traduction, quelqu'un dont il serait présomptueux de nier la compétence, remarquons tout de même que ce que Madame Dacier souligne, c'est l'idée que les langues ne sont pas interchangeables, qu'on ne passe pas de l'une à l'autre impunément dans la mesure où chacune serait habitée par un génie insaisissable, ironique, mordant, tantôt goguenard, tantôt magistral et même exceptionnel aussi bien dans le sublime que dans le banal ou dans la finesse que dans le vulgaire. (Cortès, 2017 : 14).

Puis, dans les années soixante-dix, Meschonnic a forgé le concept de « langue-culture » dans le cadre de son texte *Pour la poétique II*. Cet ouvrage montre qu'une langue et sa culture forment un tout indissociable. Les analyses de Meschonnic insistent sur sa volonté de penser la traduction dans un vaste cadre culturel comprenant l'histoire, la littérature, le langage, le politique et la philosophie. Meschonnic a eu donc très vite conscience de l'enjeu dont il n'a cessé de développer les implications. La théorie de l'interaction entre langage-poésie-éthique-politique est radical chez lui. Il est vrai que, selon Benveniste, la langue est « investie d'une double signifiante », qui combine deux modes de signifiante, le mode sémiotique, propre au signe linguistique, et le mode sémantique, qui désigne la signifiante produite par le discours, par l'énonciation, et qui permet d'élaborer une métasémantique appliquée à l'analyse des œuvres littéraires comme systèmes. C'est d'ailleurs exposé dans *Problèmes de linguistique générale* publié en 1972. Or, la poétique telle qu'elle est entendue par Meschonnic s'attache à étudier les signifiants : non pas les sons, les seuls phonèmes, mais la capacité de signifiante d'un discours pris comme système.

Ainsi, d'après Meschonnic, la signifiante est un terme repris à Émile Benveniste, mais enrichi avec la notion de « rythme », qui est propre à Meschonnic et signalé dans son ouvrage *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage* : « pris dans la paradigmatique et la syntagmatique d'un discours, le rythme sens et sujet

fait une sémantique généralisée, fonction de l'ensemble des signifiants, qui est la signifiante » (Meschonnic, 1982 : 72). La signifiante ainsi conçue doit être comprise, selon Meschonnic, comme participe présent, ce qui implique que la signification d'une œuvre est toujours en élaboration ; elle produit sa propre historicité.

À partir de là, le rythme, selon Meschonnic, ne peut être « que l'historicité de l'anthropologie » (75). C'est un révélateur de ce que s'engage nécessairement une théorie de l'homme avec une théorie du sens : « [l]a critique du rythme n'est donc pas seulement, ni d'abord, une critique des théories du rythme » (20), mais permet un point de vue nouveau sur l'anthropologie et sur la configuration du discours humain : « Le rythme dans le sens, dans le sujet, et le sujet, le sens, dans le rythme font du rythme une configuration de l'énonciation autant que de l'énoncé. C'est pourquoi le rythme est le signifiant majeur » (72). Ainsi, l'étude de Meschonnic permet de dépasser la dimension linguistique de la langue en faveur d'une anthropologie du langage dans laquelle le langage joue un rôle essentiel dans la subjectivation du discours et de l'activité humaine. Le rythme est dans ce sens un élément anthropologique indispensable dans le langage puisqu'il pousse : « à une théorie du discours » (73).

En outre, la constitution d'une histoire, ou d'histoires de la traduction « représente l'une des tâches nécessaires pour que l'on puisse élaborer à terme ce qui est peut-être une inaccessible théorie de la traduction et de la littérature » (Cordonnier, 2002, 43). Et pour Cordonnier, aujourd'hui il faut recourir à l'ensemble des outils conceptuels mis à notre disposition par l'ethnologie, l'anthropologie, la sociologie, la littérature, et qui nous permettront d'analyser sérieusement les paramètres de la culture dans la traduction.

À son tour, Berman a aussi attiré l'attention des traductologues dans *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* publié en 1984 sur le rôle joué par le mouvement culturel, en l'occurrence celui imaginé par les Romantiques allemands, sur la traduction. Dans ce texte, Berman souligne que la traduction est structurellement inscrite dans la *Bildung* : « ce passage du particulier à l'universel ». C'est par la *Bildung* qu'un individu, un peuple, une nation, mais aussi une langue, une littérature, une œuvre d'art en général, acquièrent ainsi une forme, une «*Bild*». C'est dans ce champ culturel que vont se déployer, les théories des Romantiques, de Goethe, de Humboldt et de Hölderlin.

Ce n'est que récemment que la langue est envisagée avant tout comme un système ; en particulier dans son lexique, dont les mots seraient des éléments, pourvus d'une forme et d'une valeur, s'articulant les uns par rapport aux autres. Il s'agit, donc, de montrer que ces rapports sont liés à des différences de taxinomie,

d'interprétation, et de stylisation de l'univers tel que montre dans *La Communication Interculturelle* : « Le langage n'est pas seulement un instrument de communication. C'est aussi un ordre symbolique où les représentations, les valeurs et les pratiques sociales trouvent leur fondement » (Ladmiral, Lipiansky, 1989 : 95). La langue est conçue alors comme une réalité et en tant qu'un élément social concret.

Dans cette optique de différences culturelles, nous posons ainsi la question : La traduction interculturelle est-elle possible ? En effet, placer la traduction au sein de la problématique culturelle nous montre dès le départ une certaine résistance. Pour chaque traducteur, la culture impose une résistance face à son travail de traduction. C'est parce que le but de la traduction est d'ouvrir un certain rapport à « l'Autre », ce qui heurte la texture ethnocentrique de toute culture. De surcroît, chaque langue a son système de références spécifique et une manière particulière de découper le champ des significations.

Philosophie du langage

Nous remarquons dans les travaux des philosophes et des logiciens tels que Leibnitz et Frege, une certaine méfiance / défiance envers les langues naturelles, qui sont considérées comme inadéquates pour mener à bien une réflexion philosophique et/ou logique. Cela est notamment lié à leur manque d'isomorphisme avec le monde ou avec la pensée. Dans les systèmes des langages formels idéaux, chaque signe est supposé correspondre à une idée ou à un concept précis selon les logiciens. Cette isomorphie est jugée indispensable à la poursuite de raisonnements et de recherches rigoureux et scientifiques en logique et philosophie. Or, elle manque, et manquera toujours, aux langues naturelles, et cela a posé des problèmes ardu pour les logiciens, dans la mesure où la *vérité* et le *sens* n'étaient pas rendus accessibles par les mots, ces entités qui changent de valeur à chaque fois qu'on les utilise dans des phrases différentes.

Pourquoi la langue ne fonctionne-t-elle pas d'une manière plus isomorphique, plus stable ? Ajoutons à cette méfiance / défiance envers les langues que les différents phénomènes linguistiques n'ont pas en commun de faire référence à des caractéristiques applicables à toutes les langues. Toutes les langues sont concernées, mais chacune à sa façon. Chaque langue a une manière particulière de découper le champ des significations. Dans *La polysémie, construction dynamique du sens* Victorri et Fuchs ont affirmé d'ailleurs que la polysémie : « contribue fortement, peut-être plus encore que la phonologie, la morphologie et la syntaxe, à produire ce que l'on appelle *le génie de la langue* » (Victorri, Fuchs, 1996 : 14).

Dans cette veine de génie linguistique, Mounin nous rappelle dans *Les Problèmes théoriques de la traduction* qu'avec le génie de la langue et par le biais de la traduction, les cas d'intraduisibilité ne constituent que des exceptions. Pour lui, la thèse de la possibilité de la traduction dominait de manière empirique ; son utilité est indéniable, et que la thèse de l'impossibilité de la traduction se rencontrait comme une vue théorique. Mounin note à cet égard qu'il existe des *universaux* de langage, qui sous-tendent les significations dans les langues. Ces *universaux* permettent toujours de traduire le message d'un texte donné en passant d'une langue à l'autre. Cependant, selon Mounin, les divergences que l'on trouve dans le découpage de la réalité dans des langues différentes ne constituent pas, comme on l'avait cru auparavant, des obstacles à la traduisibilité. Pour Maddox (1998), aussi devrait-on parler plutôt de difficultés de traduction, et non pas d'obstacles à la traduction. Quant à ces difficultés, Wilss en note plusieurs, basées sur: 1) le découpage de la réalité dans un langage, par exemple dans la dénomination des liens de parenté, des couleurs, et le vocabulaire pour certains sujets, tels que la neige; il note aussi les différences en ce qui concerne l'aspect temporel, et le manque de correspondances directes et exactes entre expressions idiomatiques; 2) les difficultés qu'on a à rendre dans d'autres langues des mots qui sont particuliers à une communauté linguistique, comme esprit, patrie, charme; 139 gentleman, fairness; 3) les différentes connotations qui peuvent varier dans chaque langue.

Mounin analyse alors les apports des ethnographes et des philologues dans le domaine de la traduction, considérant que l'ethnographie, autant que la linguistique, a fondé les possibilités d'une vraie théorie et d'une vraie pratique scientifique de la traduction. Cependant, la philologie était une réponse incomplète aux problèmes posés par la traduction car elle permet de pénétrer les « visions du monde » et des civilisations passées par rapport à notre temps actuel. Mounin revient ainsi sur le problème d'impénétrabilité syntaxique des langues qu'il renvoie à l'analyse linguistique contemporaine. Cette dernière fournit une première réponse qui consiste à dire que si on a pu traduire malgré l'impénétrabilité des syntaxes, c'est parce que sous les différences apparentes entre ces syntaxes il doit exister des *universaux* qui sont ce minimum de grandes fonctions syntaxiques. Ces constats de Mounin nous poussent à examiner la *nomenclature* ou le répertoire des termes et des mots de la langue.

La langue conçue comme nomenclature

Dans le dictionnaire *Larousse* la nomenclature est définie comme un *ensemble des mots en usage dans une science, un art, ou relatifs à un sujet donné, présentés selon une classification méthodique ; méthode employée pour l'établissement de*

cette classification. En effet, la description de la langue à partir de sa nomenclature lexicale découle sans doute de considérations empiriques et du besoin naturel d'appréhender le langage par ses éléments les plus facilement identifiables : les mots. Une sorte des préjugés courants d'une époque qui ne distingue pas encore les mots des choses. Cependant, l'homme a pu assimiler tout de même le mot, voire l'expression verbale en général, à la réalité qu'il sert à désigner verbalement. L'adéquation du langage à la réalité est notamment un argument central du Cratyle de Platon :

Est-ce de l'image qu'il faudra partir pour apprendre, en l'étudiant en elle-même, si la copie est bonne, et connaître en même temps la vérité dont elle est l'image ? Ou est-ce de la vérité, pour la connaître en elle-même et voir à la fois si son image a été convenablement exécutée ? [...] Contentons-nous de convenir que ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais qu'il faut et apprendre et rechercher les choses en partant d'elles-mêmes bien plutôt que des noms (Nef, 1993 : 14).

Cette invocation de la réalité comme seule source de certitude, y compris dans l'étude du langage, s'accompagne d'une corrélation entre l'expression et ce qu'elle exprime, ouvrant notamment la voie à de vastes perspectives étymologiques : Platon mentionne par exemple : « la forme du nom (onomatos eidos) qui appartient à chaque chose. Cette forme, ou cette idée, est ce qui permet de dépasser les différences de dénomination de langue à langue » (Nef, 1993 : 115). Nous remarquons ainsi que cette simplification, réduisant le mot à la chose, laissait ses traces dans l'élaboration des outils lexicographiques tel que l'explique Le Guern dans *Les deux logiques du langage* :

Il suffit de ne pas confondre les mots et les choses. On peut dire que le lexique concerne les mots indépendamment des choses, alors que dans la terminologie, les mots sont liés aux choses. Il ajoute aussi que les auteurs de dictionnaires de langue, même quand ils prétendent se limiter au lexique, évitent rarement les intrusions de la terminologie. Leurs définitions ne sont pas toujours des définitions de mots, mais bien souvent des définitions de choses (Le Guern, 2003 : 37).

Quant aux dictionnaires bilingues ou multilingues, ils ont surtout pour mission implicite de remédier à la confusion des langues, en rétablissant l'unité entre des langues aujourd'hui disjointes et éparpillées. Nous ajoutons dans ce contexte aussi que les courants de pensée qui conçoivent les langues naturelles comme des nomenclatures, avaient attribué à la langue la tâche de nommer, pour ensuite pouvoir catégoriser, et de classer les objets du monde, et qu'ils sont particulièrement gênés par la polysémie.

En effet, la projection d'une logique catégorielle sur la langue se révèle problématique lorsque nous examinons la langue d'un point de vue sémantique, et que nous observons que les mots et les choses ne sont pas naturellement reliés d'une façon simple et univoque. C'est pourquoi en essayant de réconcilier les faits linguistiques avec cette conception du langage, héritée des traditions logico-philosophiques, on se trouve obligé de *bricoler*, d'évoquer *des figures, analogies*, ou autres *métaphores* pour ce faire. Ou, tout simplement, on est obligé d'évoquer la *polysémie*, pour combler les brèches qui s'ouvrent quand de telles analyses sont confrontées aux relations peu isomorphiques existant entre la langue et le monde. Dans *Destination vide* Herbert note dans ce sens que tout symbole comporte des prémisses cachées :

Tout mot véhicule des hypothèses tacites enfouies dans l'histoire de la langue et dans les expériences qui ont conditionné ceux qui la parlent. Si vous arrachez aux mots ces sens cachés, un flot de compréhension nouvelle se déversera dans votre conscience (Herbert, 1988 : 56).

Ainsi, le passage du français vers l'arabe se situe dans cette expérience interculturelle parfois peu connue par le traducteur, d'où la difficulté de la traduction.

Français/arabe : arriver d'une rive à l'autre

Les différences de taxinomie, d'interprétation et de stylisation de l'univers linguistique comblent le processus de traduction du français vers l'arabe. Mounin note d'ailleurs à cet égard que : « chaque langue structure la réalité à sa propre façon et, là-même, établit les éléments de l'univers particuliers à cette langue » (Mounin, 1963 : 73). De même, les différences de *taxinomie* au niveau de ce que nous pouvons nommer, avec Hjelmslev, *la substance du contenu*, c'est-à-dire, engendrement des différences de ce que nous appelons depuis Saussure le découpage. Ces substances peuvent être de diverses sortes. Nous trouvons des divergences dans le degré de génération ou de spécification. À titre d'exemple, le mot *ruisseau* a plusieurs nominations en arabe (*sâqiyah, jadwal, masyl, majrâ, zarnwf*), (le dictionnaire d'*Al-Manhal*, 1986). Toutefois, *ruisseau* est un archilexème qui indique le seul équivalent en français. En revanche, *rivière* et *fleuve* ont une seule notion en arabe (*nahr*) (le dictionnaire d'*Al-Manhal*, 1986) à l'inverse du français.

En effet, un coup d'œil dans les dictionnaires bilingues nous fait voir des classements forts divers. *Larousse* (1985) par exemple distingue très nettement les deux lexèmes (rivière, fleuve) : « Fleuve : cours d'eau important, formé par la réunion de rivières et finissant dans la mer ; Rivière : cours d'eau naturel, de faible ou moyenne importance, qui se jette dans un autre cours d'eau ». Le *Robert*

méthodique s'exprime dans le même sens pour la rivière, en disant notamment que « Toute rivière est l'affluent d'un fleuve ou d'une autre rivière ». Or, pour ce qui est du fleuve, il nous assure : *Grande rivière* !!! (remarquable par le nombre de ses affluents, l'importance de son débit, la longueur de son cours qui se jette dans la mer. C'est dans le même sens que va la définition du *Petit Robert* : *Grande rivière* « remarquable par le nombre de ses affluents, l'importance de son débit, la longueur de son cours » ; spécialement lorsqu'elle aboutit à la mer. Or, pour la rivière, le même dictionnaire a recours à l'archilèxème *cours d'eau*, mais il en donne une définition qui vient contredire celle du fleuve, lorsqu'il nous fait savoir que c'est *un cours d'eau naturel de moyenne importance*.

Par ailleurs, *la coupole*, en français, tout en désignant la *voûte en hémisphère*, se destine surtout à la dénomination de cette dernière vue de l'intérieur de l'édifice, tandis que la vision extérieure se traduit par *le dôme*. Alors qu'en arabe, on se contente de (*qubbah*). Il arrive aussi qu'à un archilèxème couvrant le même segment de l'univers corresponde dans les deux langues un nombre différent d'hypo lexèmes, et ceci pour la simple raison qu'un seul et même critère n'est pas appliqué dans les deux communautés (européenne et arabe) avec la même rigueur. C'est également la divergence des critères qui fait que (*mahrws*), en arabe, a deux équivalents en français (la purée et la bouillie). Ici, l'arabe généralise, car il part de l'aspect final des plats, et le français spécifie, car il part des modes de préparation respectifs.

Les différences de taxinomie peuvent être dues également aux divergences de critères appliqués à un même segment de l'univers, c'est-à-dire résider dans le type de taxinomie. En effet, une opposition jugée pertinente dans la langue A peut ne pas l'être pour la langue B, qui la neutralise, et vice-versa. La division du champ sémantique n'est pas la même dans les deux langues à l'étude. De ce fait, la traduction se heurte à des difficultés encore plus complexes lorsqu'il s'agit des expressions idiomatiques, fortement ancrées dans une société et dans une culture donnée et qui, selon Nida, « involve highly specialized meaning » (Nida, 1984 : 206).

L'environnement et l'espace géographique avec toutes ses données et ses spécificités jouent également un rôle important dans la formation des expressions idiomatiques de chacune de deux langues. Si en français on dit : *je m'en lave les mains* pour signifier qu'on dégage ses responsabilités d'une affaire, un Arabe énonce cette phrase ainsi : (*laysa li ġamal walâ nâqat* = je n'ai ni un chameau ni une chamelle). Une telle allusion réveille toutes les profondeurs des habitudes linguistiques et extra-linguistiques de la langue cible, mais aussi l'influence de l'environnement dans la formation d'une expression. Aussi, dans : (*tawyl âlyad* = il a une main longue), (*kassyer âlyad* = il a une main courte), (*wâsîc âlkaf* = il a une

main vaste), l'arabe désigne respectivement celui qui est voleur, pauvre (incapable d'achever une affaire), et celui qui est généreux. La valeur donnée à la main, chez les arabes, reflète donc le caractère de l'homme. Nous pouvons par conséquent constater que la perception de la main est assez riche de sens selon la culture et la civilisation d'une nation. La valeur donnée à cette partie du corps humain peut prendre une signification plus ou moins large selon la charge qui lui est attribuée.

La polysémie de cette partie du corps humain apparaît très riche en arabe. En revanche, nous avons constaté que le pied joue un rôle à la fois positif, négatif, et péjoratif, dans les expressions idiomatiques françaises. Tandis que cette partie du corps a une acception positive dans la langue arabe, à l'exception de quelques expressions. A titre d'exemple :

¹ (Lahu qadamu saidq = il a un pied de sincérité)
(Lahu qadamun fy âlcilm= il a un pied dans la science) (avantage, mérite, qualité)
(rizquhu fy riğlayhi =il trouve son bien sous ses pieds) (être néé coiffé)

Tableau (1) : La valeur positive de la partie « pied » en arabe

Les trois expressions qui figurent dans le tableau (2) affirment bien que le pied apparaît dans un sens positif dans la perception des arabes. En revanche, nous avons trouvé également d'autres expressions, en arabe, qui ont un sens négatif, comme en témoigne le tableau suivant :

(lâ tamši birğli man âbâ)	Ne marche pas avec un pied qui refuse (ne compte pas sur une personne égoïste)
(irtamâ tafta qadamay fulân)	Il s'est jeté sous les pieds de quelqu'un

Tableau (2) : La valeur négative de la partie « pied » en arabe.

Le tableau (2) montre bien que la langue arabe se sert de « pied » pour désigner tout ce qui est inférieur et méprisable. Il s'avère que les Français considèrent également le pied comme inférieur. Cependant, ils se servent de leur pied pour montrer ou pousser un objet quelconque, geste qui choque les arabes. Généralement, ceux-ci ne peuvent lever le pied dans un lieu public, surtout il ne faut jamais se servir de cette partie du corps pour montrer un objet. Par conséquent, ce geste, considéré comme une action effectuée par quelqu'un de mal élevé, est sévèrement blâmé.

Nous pourrions remarquer que les langues naturelles utilisent, et dans des circonstances variées, des noms de parties du corps humain dans des expressions qui présentent divers degrés de figement possédant ainsi un caractère polysémique. En effet, les phénomènes linguistiques liés à la polysémie lexicale ont en commun

cette capacité ou fonction générative de la langue. Cette générativité se manifeste clairement à travers la polysémie lexicale, et elle est omniprésente dans tous les aspects des langues naturelles. Elle explique le fait qu'une langue est capable de décrire ou de donner accès à des objets, des expériences et des idées qui sont infiniment divers, à partir d'une base lexicale finie et relativement restreinte. Ce double caractère génératif et économique donne aux langues naturelles la flexibilité nécessaire à leur bon fonctionnement.

L'omniprésence de la polysémie dans toutes les langues naturelles met en évidence, également, la différence dans le découpage de la réalité. Deux langues différentes ne découpent pas la réalité et l'expérience du monde de façon uniforme. Ainsi, pour rendre compte de la même réalité, nous voyons que le français, dans certains cas, utilise un seul mot, tandis que l'arabe en emploie deux ou plusieurs, et vice versa comme l'indique les tableaux suivants :

Ex (1) : un seul signe en français, plusieurs signes en arabe

Terme français	Terme(s) arabe
chauffard	sâi'q â'r'an
destinataire	mursal i'layh
ballottage	ikfâq intikâbi
copropriété	mulkiyat muštarakat

Ex (2) : un seul signe en arabe, plusieurs signes en français :

Terme arabe	Terme(s) français
mussallâ	Lieu de prière
sakkyr	Grand ivrogne

En effet, les exemples susceptibles d'illustrer les différences dans le découpage de la réalité abondent dans les deux langues.

Sur un autre échelon, il existe, des *universaux* de culture, puisque quelques détails spécifiques d'une culture sont souvent communs à d'autres. Par exemple, le feu, l'inceste, et certains tabous. S'y ajoutent les *universaux* biologiques et anatomiques : tout ce qui a rapport à la nourriture, la boisson, les parties du corps et parfois les couleurs. À cet égard, Mounin approuve qu'il existe certains concepts qui sont antérieurs à la nomination en se servant de la dénomination des unités du temps et d'espace. Par exemple, les Français disent : *cette nouvelle m'a chauffé le cœur*, ou bien *réchauffer le cœur de quelqu'un, pour* signifier le réconfort senti par une personne. C'est par le biais du verbe : chauffer ou réchauffer. Alors que

les Arabes s'expriment autrement dans ce contexte : on dit : *cette nouvelle m'a refroidi (ou gelé) le cœur*. Le réconfort vient du froid et non pas de la chaleur tel que c'est en français. Par conséquent, là où la langue française s'exprime d'une manière, la langue arabe se sert d'expressions tout à fait différentes influencées chacune par leur environnement géographique et sociale.

Le découpage en arabe et en français

Il est reconnu que la conversion entre les langues dans le domaine des couleurs n'est pas une opération automatique. Monteil confirme cet aspect dans *L'arabe moderne* à travers des exemples linguistiques et empiriques pertinents. Il note que, dans ce secteur de la réalité :

Chaque nom de couleur évoque, dans un domaine linguistique déterminé, certaines associations d'idées qui s'expriment dans des tournures, des phrases toutes faites. Celles de l'Europe ne sont pas celles des arabes (Monteil, 1960 : 219).

Ainsi, la symbolique européenne autour de la couleur « noir » comme une « couleur de deuil » est très relative lorsqu'on la compare à la communauté arabe. Dans les pays arabes, le noir n'est pas partout conçu pour le deuil. Au Soudan par exemple, comme dans d'autres pays, le deuil est symbolisé par des habits blancs. De plus, en arabe, nous assistons récemment, selon Monteil, à « un certain renouvellement de conception » (Monteil 1960 :219). Cela dit, l'arabe traditionnel découpe les couleurs en blanc (*â'byadh*), noir (*â'swad*) (avec une variante (*â'khal*) (réservée aux yeux), rouge (*â'hmar*), jaune (*â'sfar*) (pâle), vert (vert-bleu) (*âkthar*), (bleu-pâle) (*â'zraq*). Or, les nuances et la désignation des couleurs ainsi que l'utilisation des termes de couleurs ne sont pas les mêmes dans les pays arabes de nos jours. Au Soudan par exemple, la couleur rouge (*â'hmar*), désigne un individu dont la peau est claire. Le bleu (*â'zraq*), en revanche, fait référence à une personne de peau noire, tandis que la couleur verte désigne la couleur de la peau d'un individu qui n'est ni tout à fait blanc, ni tout à fait noir. Dans le même ordre d'idées, les paysans du Nil emploient le « blé » comme une couleur. Il en est de même aussi pour les noms de fruits et de plantes lesquels fournissent toute une gamme insolite de couleurs : le citron, « vert-citron », « jaune- citron », mais aussi la mangue, l'orange, le maïs, le miel, etc. Les teintes et les fruits s'harmonisent pour indiquer les nuances des couleurs. Celles-ci sont considérées comme bleues, couleur blé, vertes, vert-citron, jaune-mangue, etc.

Par ailleurs, le découpage en français ne connaît qu'un mot, parfois deux au maximum, pour indiquer la couleur en question et ses nuances. Toutefois, Mounin affirme dans *Les Problèmes théoriques de la traduction* que les couleurs cessent d'être des obstacles dans la pratique de la traduction, car il y a un noyau de significations référentielles :

[...] (*des références aux faits communs de la physiologie de perception*) qui, même si toutes les valeurs connotatives ne sont pas transmissibles automatiquement d'une langue à l'autre, permet au moins la communication des signes liés par définition à ces références physiologiques (Mounin, 1963 : 200).

Un autre exemple de découpage pourrait nous surprendre. Le Français divise le jour d'après des critères astronomiques, tandis que l'Arabe musulman se base sur les heures de prières, quotidiennes chez les musulmans. Ces prières, qui sont au nombre de cinq, se font quotidiennement, à des heures fixes de la journée, selon un calendrier préparé par la haute autorité musulmane. Cela dit, trois de ces prières font un découpage de la journée qui coïncide plus ou moins avec le découpage astronomique. Ces prières sont les suivantes :

- La prière de l'aube (*salât âsoubh*), qui se fait, comme son nom l'indique, à l'aube, bien avant le lever du soleil.
- La prière de midi (*salât âthouhor*), qui se fait à peu près au milieu de la journée.
- La prière du soir (*salât âlmagrab*), qui se fait après le coucher du soleil.

Par ailleurs, il y a deux autres prières, *d'asri* et *d'al ishahi*, (*salât sâlato alishai wa salât âlasri*) ; l'une découpe l'après-midi en deux, l'autre découpe la nuit en deux (voir l'explication ci-dessous) : La période désignée pour après-midi, en français, sera divisée en deux, en arabe : l'une est appelée « après midi ba'd âthouhri », et l'autre « après al'asri /ba'd âlasri / », comme le montre le tableau suivant :

Français	Après-midi	
Arabe	après-midi	Après-allasri
	Bada athouhi	Bada alasri

La prière de (âl isha), qui se fait à un intervalle d'une heure et demie (à peu près) après le coucher du soleil, est divisée en deux ; l'une appelée (avant la prière d'isha *qabl salât âlisha*) et l'autre appelée « après la prière d'ishai (*ba'd salati âlisha*) ». Ainsi la période désignée par la « nuit », en français, sera toujours la « nuit », mais, en arabe, elle sera divisée en deux. Le tableau suivant montre la différence de découpage entre l'arabe et le français :

Français	Nuit	
Arabe	Avant alisha	Après-alisha
	Qabla alisha	Bada alisha

En Egypte, en revanche, le temps est divisé en tiers, pas en quarts.

Conclusion

Nous avons constaté dans cette étude que la différence entre un système linguistique et un autre tient à la culture, à la nature même du lexique et à une certaine logique. Celles-ci participent à la connaissance du monde pour l'individu. Or, comme chaque langue découpe la réalité en fonction d'une conception et d'une vision qui lui sont propres, il est normal que les langues n'aient pas toutes le même concept linguistique désignant ce monde. Ainsi, chaque langue se présente comme un système d'une spécificité propre, qui se manifeste par le caractère figé de beaucoup de ses expressions, celles-ci étant liées directement à la réalité culturelle et sociale de la communauté linguistique, dont le système de valeurs prend des aspects particuliers en rapport étroit avec son milieu. Ainsi, les deux langues comparées ici nous font rendre compte qu'une même situation pourrait être exprimée par des faits linguistiques différents.

Il est vrai que les visions du monde varient d'un groupe sociolinguistique à un autre, pourtant, cela ne constitue pas un obstacle à la traduction mais appelle plutôt une modification, une recherche et une adaptation essentielle pour pouvoir transmettre un message d'une langue à une autre. Cela nous mène forcément à constater que la traduction doit réfléchir sur elle-même et sur ses pouvoirs.

Ainsi, la tâche du traducteur se déploie au sein des rapports d'altérité. Il doit importer des valeurs, des faits culturels. Toutefois, sa mission ne s'arrête pas ici. Le traducteur joue un rôle essentiel dans la constitution de sa propre culture. Il restructure l'identité de sa propre culture, et à travers les textes traduits, celle de la culture étrangère tel que notent Delisle et Woodsworth dans *Les traducteurs dans l'histoire* :

Le traducteur n'est pas uniquement prospecteur des différences, explorateur de territoires culturels inconnus. Il est aussi celui qui, dans sa reconnaissance de l'autre, change les perspectives de sa communauté, dérange les « mots de sa tribu », pour reprendre l'expression fameuse de Mallarmé (1877). [...] Par-delà les décideurs (commanditaires, éditeurs, etc.), par-delà la matérialité des textes, [...] il brouille les cartes, en l'occurrence ces cultures, ces valeurs, celles de l'autre comme les siennes propres qu'on voudrait bordées, délimitées, alors qu'elles sont fluides, mouvantes (Delisle et Woodsworth 1995 : 193).

Il s'agit donc pour le traducteur de faire reconnaître et découvrir la culture de l'Autre à ses compatriotes pour apporter à sa culture des éléments culturels permettant d'envisager des relations d'altérité. La traduction se voit dans cette optique le seul moyen le plus efficace qui sert à améliorer la communication et la compréhension interculturelle entre les nations. Ainsi, on peut parler d'une visée éthique du traducteur : en ce sens où l'essence de la traduction est d'être une ouverture, un dialogue et un décentrement. Il faut bien reconnaître également que « le métier de traducteur n'est pas de tout repos, qu'il y a loin de la coupe aux lèvres et que parfois un spécialiste, même avec talent, esprit et bonne volonté peut en avoir carrément ras la casquette » (Cortès, 2017 : 16).

Bibliographie

- Berman, A. 1984. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris : Gallimard, coll. « Les Essais ».
- Berman, A. 1995. *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des idées.
- Cadiot, P., Herbert, B. 1997. « Présentation : aux sources de la polysémie Nominale ». *Langue Française*, p. 113 : 3-11.
- Cordonnier, J. 2002. « Aspects culturels de la traduction : quelques notions clés ». *Meta*, 47 (1), 38-50. [En ligne]: <https://doi.org/10.7202/007990ar>, p.38-50. [Consulté le 06 juillet 2019].
- Cortès, J. 2017. « Eppur si muovo ! Entre Art, Possibilité et Nécessité, réflexion sur les paradoxes de la Traduction ». *Synergie Chine* n° 12, revue du Gerflint [En ligne] : <https://gerflint.fr/Base/Chine12/Chine12.html> [consulté le 06 août 2019].
- Delisle, J., Woodsworth, J. (sous la dir. de) 1995. *Les traducteurs dans l'histoire*. Les Presses de l'Université d'Ottawa/Éditions UNESCO.
- Herbert, F. 1988. *Destination vide*, traduit de l'américain par Polanis, J. Paris : Pocket.
- Ladmiral, J.R, Lipiansky, E-M. 1989. *La Communication Interculturelle*. Paris : Armand Colin.
- Le Guern, M. 2003. *Les deux logiques du langage*. Paris : H. Champion.
- Maddox, K-A. 1998. « *Visions du monde et traduction* ». [Article présenté lors du mini-colloque tenu le 7 décembre 1998 dans le cadre du cours Aspects de la traduction.] <https://ojs.library.dal.ca/initiales/article/viewFile/5016/4521>
- Meschonnic, H. 1973. *Pour la poétique II*, Paris : Gallimard.
- Meschonnic, H. 1982. Critique du rythme. *Anthropologie historique du langage*. Paris : Verdier.
- Monteil, V. 1960. *L'arabe moderne*. Paris : Klincksieck.
- Mounin, G. 1963. *Les Problèmes théoriques de la traduction*. Paris: Gallimard, coll. «TEL », N° 5.
- Nef, F. 1993. *Le Langage : une approche philosophique*. Paris : Bordas.
- Victorri, B., Fuchs, Ch. 1996. *La polysémie, construction dynamique du sens*. Paris : Hermès.

Note

1. Mu'gam al-wasit, (1960 : 720). L'expression est citée également dans le dictionnaire traditionnel arabe Lisân al-carab, dans un verset coranique, à savoir : « annonce à ceux qui croient qu'ils ont auprès de Dieu une récompense de leur loyauté antérieure. (Kasimirski, 1840). [Pour leur loyauté antérieure]