

Nicole Brossard et Abdelkebir Khatibi :
***Corps-Écriture* ou écrire comme la circulation
infinie du désir**

Alfonso DE TORO, Université de Leipzig.

[...] la traduction a été au cœur de mes préoccupations. La traduction est un acte de passage par lequel une réalité devient tout à la fois autre et semblable. Qu'il s'agisse de passer de la réalité à la fiction par l'écriture ou de passer de la fiction à la réalité par la lecture ou de faire passer un texte d'une langue à l'autre, ma fascination pour l'acte de passage a toujours été au centre de mon questionnement littéraire et existentiel. (Nicole Brossard, *À tout regard* 1989 : 84).

Aimer un être, c'est aimer son corps et sa langue. Et il voulait, non pas épouser la langue elle-même (il en était un avorton), mais sceller définitivement toute rencontre dans la volupté de la langue. (Abdelkebir Khatibi : *Amour Bilingue* 1983 : 29).

Le débat actuel sur la délimitation de la notion de « science et discipline scientifique » – qui a une motivation épistémologique, philosophique et dans la théorie de la culture – s'effectue parallèlement à la délimitation des concepts du genre, de sortes et types du texte. Dans ce contexte, les notions telles que la réalité, la fiction et l'être (individu) ont effectué un changement fondamental qui commence par l'œuvre de J.L. Borgès et qui est continué par le *nouveau roman* jusqu'au postmodernisme et au postcolonialisme (cf. A. de Toro 1999, 2004a). Bien que l'on ait pu encore parler d'une sorte de « nouvelle autobiographie » ou d'« autofiction » en ce qui concerne la trilogie *Romanesques* de Robbe-Grillet¹ ou encore *Fils* et *Le livre brisé* de Doubrovsky, quoique ces notions fussent déjà, à cette époque, à la limite de

¹ *Le miroir qui revient* (1984) ; *Angélique ou l'enchantement* (1987) ; *Les derniers jours de Corinthe*, (1994).

la définition (cf. A. de Toro 1999, 2004a ; Gronemann 1999, 2002), ces définitions ne servent absolument plus pour exprimer la discursivité qui se trouve dans les œuvres de Barthes (cf. 1975), Brossard et Khatibi. Dans celles-ci, les frontières bien connues entre la réalité et la fiction sont surmontées et ainsi les notions telles que roman ou autobiographie, individu et objet n'existent plus dans un cadre dichotomique. Ces notions se compriment dans un processus sémiotique, où la voix, le corps et le désir constituent des facteurs dominants d'une scénification de l'individu et de l'histoire. C'est pourquoi je veux dans ma contribution réfléchir sur l'impossibilité générique de déterminer les textes traités, mais au centre de l'article se trouve la question fondamentale du traitement de la langue comme écriture qui est liée au corps, au désir et à la sexualité, c'est-à-dire que je parlerai d'une écriture qui elle-même donne un autre sens aux notions mentionnées, ainsi qu'au terme de l'écriture.

Nicole Brossard et Abdelkebir Khatibi

Nicole Brossard (Canada *1943) est actuellement une des auteures francophones les plus reconnues et les plus fascinantes. Surtout dans la littérature du Québec, c'est elle qui représente une instance remarquable. Son œuvre ne se distingue pas seulement par un impressionnant corpus de textes, traduits partiellement en plusieurs langues, mais elle est aussi caractérisée par une diversité exceptionnelle, qui s'exprime dans les différents genres de textes et de discours littéraires, tels que la poésie, le roman, l'essai, le texte pour des émissions radiophoniques, le théâtre et d'autres genres qui ne peuvent pas être définis précisément. En plus, Brossard a publié de nombreux essais sur la théorie littéraire et culturelle et elle a écrit une anthologie de la poésie du Québec. Ce qui prouve très bien la particularité de son œuvre, c'est qu'elle arrive à lier dans son écriture des réflexions théoriques littéraires à l'essai, aux éléments autobiographiques, au corps, au désir, à la réalité ainsi qu'à la fiction. Cela se montre dans des œuvres telles que *La lettre aérienne* (1985/1988), *À tout regard* (1989), *Picture Theory. Théorie/ Fiction* (1982/1989), *La Nuit verte du Parc Labyrinthe* (1992), *Le désert mauve* (1987) et *Baroque d'Aube* (1995) lesquelles sont au centre de notre contribution. Brossard crée un réseau de relations, de points de jonctions, d'interfaces ou intersections où tous ces domaines sont liés. Son œuvre est marquée par une grande conscience par rapport à l'acte d'écrire, de même que par une franchise passionnée, qui permettent à Brossard de traverser les différents paysages culturels, les traditions littéraires ainsi que les milieux sociaux. Cela a pour résultat que *l'écriture* devient son véritable

refuge, une condition qui crée de l'identité en dehors d'une réalité nationale ou locale.

Le philosophe, sociologue, romancier et spécialiste de littérature maghrébine, Abdelkebir Khatibi (Maroc *1938), est l'auteur d'une œuvre impressionnante et captivante qui se compose de romans, d'essais de la critique littéraire ainsi que de monographies sur la théorie de la culture. Khatibi est un intellectuel et un théoricien de premier ordre ; en outre il représente une des personnalités les plus exceptionnelles et brillantes du Maghreb. Bien que son œuvre vienne d'une toute autre histoire et culture que celui de Brossard, il y a quand même au niveau des processus littéraires et esthétiques quelques points communs à percevoir, tels que la réflexion de l'acte d'écrire ou la combinaison virtuose du corps et de l'écriture. En même temps, l'œuvre de Khatibi s'occupe d'une prise en compte fondamentale de certaines épistémès de l'Islam et du Christianisme, de l'Orient et de l'Occident. Chez l'auteur maghrébin, celles-ci sont liées à la subjectivité, au corps, à la sexualité et au désir, mais d'une façon innovatrice, il les interprète de nouveau et les met sur une nouvelle base : une base de la *différance* et de la *négociation*, ce qui se retrouve dans *Amour bilingue* (1983/ 1992) et dans *Maghreb pluriel* (1983). Ce qui est commun chez Brossard et Khatibi, c'est une grande complexité, c'est l'hermétisme de leurs ouvrages qui se dérobent complètement à toute classification et à la simple consommation.

Au-delà de la nouvelle autobiographie : Concepts théorico-culturels sur une subjectivité hybride

Au cours du XX^{ième} siècle, un changement fondamental d'expérience, de compréhension et de conception de la notion « être » a eu lieu. Cette évolution a entraîné de larges conséquences – surtout par rapport à notre contexte – pour la relation de l'être et du langage, et elle est à la base de nouvelles formes de constitution et de représentation d'une subjectivité littéraire. La représentation d'un être cohérent ou d'une histoire qui est diégétiquement structurée, la familiarité avec un « je » comme source et base du savoir et d'une réflexion fiable, tout cela est devenu impossible. Aujourd'hui nous sommes confrontés d'une part à une atomisation de l'être, d'autre part à une recherche qui ne se manifeste que dans des concrétisations écrites du « je » et dans des perceptions du corps. Cette recherche du propre « je » – aussi bien par rapport à l'histoire qu'à une notion de l'identité collective et de la nation – aboutit à un désir infini qui se montre dans des traces-écriture-corps innombrables.

Même les conditions de constitution de la relation réalité-fiction connaissent des changements irréversibles pour le langage, pour la constitution du « réel » et ainsi pour un être référentiel ou plutôt pour chaque objet de représentation. À la suite des théories de Lacan, de Derrida et de Foucault, la théorie du groupe *Tel Quel* montrait bien ces profonds changements. Cela devient évident avec les notions d'« intertextualité comme remplacement d'une compréhension logocentrique de l'auteur » ou du « texte comme productivité et comme travail », mais ce changement se fait voir aussi par le fait que le texte est « ouvert de principe » et par l'« rapprochement entre narrateur et lecteur en base d'une activité de (ré)écrire », qui postule une nouvelle conception du terme interprétation et de la littérature et que Barthes (1970) avait reprise, développée et perfectionnée dans *S/Z* (cf. A. de Toro 1999, 2004a). L'étude nouvelle de l'autobiographie et la problématique qui résulte de cette étude, commence avec la remise en question du logos par le poststructuralisme et postmodernisme, et donc avec celle des métadiscours et celle de la notion de vérité, ce qui remonte d'une part au concept d'une décentralisation de l'être et de l'écriture au sens de Lacan, et d'autre part à la déconstruction de Derrida et de Foucault, ainsi qu'aux pensées des relations rhizomatiques de Deleuze et Guattari. Cela a mené – à la suite de Nietzsche – non seulement à une critique radicale de la philosophie moderne de la conscience, mais aussi à une étude complètement nouvelle de la langue par rapport à la psychanalyse de Lacan et d'après Lacan, ainsi que par rapport aux postulats fondamentaux d'une philosophie postmoderne : « Le signifiant se produisant au lieu de l'Autre [...], y fait surgir le sujet de l'être qui n'a pas encore la parole, mais c'est aussi au prix de le figer. Ce qu'il y avait là de prêt à parler [...] disparaît de n'être plus qu'un signifiant » (Lacan 1966 : 840).

À partir des années 50, Lacan a souligné sans arrêt l'interdépendance de la subjectivité et du langage, ainsi qu'il a indiqué le rôle constitutif des structures linguistiques pour le processus de la formation du « je ». À l'aide de sa détermination de la décentralisation du « je », le changement fondamental des catégories vérité, mémoire, être, identité ainsi que l'autobiographique dans sa manifestation littéraire est compréhensible. Au cours des années 50 et 60 tous les domaines qui jusque-là avaient marqué la pensée occidentale – tels que la pensée binaire, qui sera remplacée par la contradiction, la diversité, l'hybridation, le nomadisme, le rhizome, le paralogisme, la diffusion de sens et enfin la *différance* – sont ou repris ou attaqués. C'est pourquoi l'écriture et l'identité deviennent un glissement qui s'effectue sans cesse, elles greffent et replient du sens dans le cadre d'un processus de *dissémination*. Il s'agit ici d'une stratégie de pluralité

irréductible, où il y a un envahissement rhizomatique ou plutôt de glissements de signifiants (*traces*) et de séries aléatoires à la place d'un centre. Ainsi naissent des grandeurs d'identité contaminées ou plutôt « malpropres ». Les constructions particulières ou collectives de l'être résultent d'une productivité de suite de recherche, d'absence ou d'impossibilité de représenter un « je » et son histoire. Ces deux derniers perdent leurs références nationales, culturelles et individuelles en faveur de passages oscillants ainsi que de signalisations de différence.

L'acte autobiographique se révèle donc être un *ré- ou contre-écrire* (« *Wi(e)derschreiben* ») (cf. Lyotard 1988, de Toro 1999, 2004) et non pas une reconstruction, autrement dit : une nouvelle construction devient possible grâce à la mémoire, la transformation et la perlaboration.

Ré- ou contre-écrire est la possibilité de parcourir un chemin (qui est [un] texte) jusqu'au temps présent, mais cela signifie aussi qu'il faut d'abord comprendre le présent sur la base de fragments de mémoire pour pouvoir incessamment réécrire et encore réécrire l'autobiographie, la biographie personnelle. Réécrire veut donc dire tout à la fois : se souvenir, faire et vivre de nouvelles expériences. Il s'agit de la tentative de se saisir du passé dans le temps présent, la tentative nomade et associative de pouvoir comprendre le désordre ou plutôt la diversité des masques et des ruptures. Il ne s'agit pas de regagner ni le passé, ni une identité qui est depuis longtemps perdue, bien au contraire, il s'agit de faire l'expérience d'une immédiateté et d'une présence radicale de l'écriture.

Ce processus d'une conscience *sémiotisée* du texte ou plutôt d'une perception *écriturale* mène à une réflexion permanente de l'acte d'écrire, c'est-à-dire qu'il mène à une métaautobiographie qui soulève toujours des questions sur la mémoire, sur le texte écrit de celle-ci et sur son authenticité. De plus, cette réflexion rend visible que ses objets sont le *bios* et la *graphie*, mais au sens de la différence. De cette façon est surmontée la séparation de la langue, de l'objet et de la métalangue ; ce qui disparaît ce sont les frontières entre réalité et fiction ; la seule réalité qui reste est le texte lui-même. Les notions traditionnelles telles que la littérature et la fiction, changent fondamentalement. Alors que la littérature renvoie à la matérialité de la langue, la fiction représente le processus sémiotique et la conscience de l'acte d'écrire ainsi que la notion de jeu, c'est-à-dire que toute la conception de la littérature et de l'interprétation change profondément.

Formation de l'être comme corps-écriture

Dans le contexte des textes littéraires, la considération du corps avec ses constituants sera féconde pour toute interprétation. Le traitement du corps par rapport à la sexualité, au pouvoir, à la passion, à la violence, à la perversion, au langage, à la mémoire, à l'histoire etc. se révèle être l'objet central de l'étude, dans le cadre d'une formation de théorie postmoderne et postcoloniale. Cela veut dire que l'on restitue la matérialité au corps, une matérialité volée depuis des siècles sur la base d'une opposition entre corps et âme (c'est-à-dire le corps qui renvoie l'image de l'âme), division qui avait instrumentalisé la matérialité du corps en faveur d'une « intellectualisation » et « disciplinisation », de la « productivité » et de l'efficacité (cf. Kamper/Wulf 1982 : 13sq.) ainsi que d'une perfection et d'un culte du corps. Le corps est donc compris, dans notre contexte et dans les œuvres à analyser, comme une construction *hybride* et *médiale* des marges, où les frontières entre victime et coupable ainsi qu'entre pouvoir et impuissance deviennent perméables. Dans cette constellation, les thèmes traités sont la mémoire, la répression ou l'exclusion, ainsi que la confrontation entre désir et punition, entre sexualité et pouvoir, entre ordre symbolique et ordre imaginaire. Bien au centre de l'intérêt – dans le contexte de chaque culture – se trouve le traitement du corps, de la norme et du désir, mais il s'y trouve aussi l'étude des contradictions, des interrelations et des dépendances. Tout cela doit être rendu visible à partir de deux stratégies sociales complexes de pouvoir et de sexualité. Le corps fonctionne ici comme chiffre, comme trace, histoire et mémoire, car il s'y inscrit tout ce qui est vécu. Avec cela, le corps devient à la fois et le point de départ, et le lieu de production des processus pour donner et pour répandre du sens, et enfin le médium de soi-même. Il peut être perçu dans sa propre matérialité/médialité, ainsi qu'il est utilisé comme action et comme langage ; autrement dit, le corps n'est plus compris que comme moyen pour quelque chose d'autre. L'acte d'écrire devient le corps ainsi que le corps devient l'acte d'écrire, encore plus précisément : le corps est écriture, il est action, représentation, et vice-versa.

Le corps comme catégorie de la théorie culturelle (dans un contexte postcolonial) constitue la marque pour la matérialité, pour la représentation médiale de l'histoire coloniale (mémoire, inscription, sauvegarde), pour l'oppression, la torture, la manipulation ainsi que pour la transformation de différentes cultures. La première rencontre, c'est le coup d'œil. Des habitudes, des caractéristiques apparentes telles que la couleur de peau, les gestes, l'odeur ou les vêtements, font office de l'endroit du conflit qui doit être négocié, un endroit à la fois de fascination et d'effroi. Non seulement le corps mais aussi le pouvoir doivent être compris comme discursivité et

médialité, s'il s'agit de l'« économie politique du corps », ou plutôt s'il s'agit du pouvoir qui lui-même produit du savoir, et si le pouvoir est la source du savoir.

Nous partons de la position que le corps et la sexualité sont l'endroit de la mémoire, du savoir et de la connaissance de soi. La matérialité, ou plutôt la médialité ainsi que le savoir du corps font de ce dernier l'objet préféré de représentation, ils font du corps le point de vue et la scène. Dans ce contexte, Barthes (1973 : 104-105) parle de « l'écriture à haute voix », de « l'écriture vocale » qui n'est point « parole » (c'est-à-dire phonologique), mais qui est phonétique. Le but de la voix du corps, de la corporalité et de la voix, ce n'est plus la transmission de messages ou d'émotions, c'est plutôt le déclenchement des « incidents pulsionnels ». Nous pouvons le voir avec *le langage tapissé de peau*, par lequel peut être entendue la *volupté des voyelles* ou plutôt la *stéréophonie de la chair profonde*. Concernant *l'écriture à haute voix*, il s'agit de la manifestation du corps et non pas de la création de sens ou de langage. Il est alors question d'expression, de jeu, de matérialité, de sensualité, de souffle et de chair de la voix/ du corps : « déporter le signifié très loin et à jeter, pour ainsi dire, le corps anonyme de l'acteur dans mon oreille : ça granule, ça grésille, ça râpe, ça coupe, ça jouit » (Barthes 1973 : 105).

Nicole Brossard : 'cortex', 'cortext fiction culture', 'core text', 'corpstexte'

Journal intime (JI ; Montréal 1984) fait référence à une émission de radio qui a été enregistrée du 26 janvier au 28 mars 1983, et qui fut diffusée du 8 au 12 avril sur Radio Canada la même année. La version du livre a été rédigée entre le 9 et le 11 septembre. La manière dont le texte est né est bien significative, car celui-ci diffère beaucoup d'un journal ordinaire grâce à sa présence immédiate. Mais il y a aussi d'autres indices qui rendent ce texte différent d'un journal : c'est le fait que ce qui fut écrit en privé, a été tout de suite rendu public par une autre voix, celle du locuteur radiophonique. Une série d'autres différences enfin rendent le texte inclassable, ce qui sera encore précisé plus tard.

Mais d'abord une courte description de la structure du texte. Après une espèce de préface, ou plutôt après un pré- ou paratexte qui est court et prégnant, le livre se divise en 5 parties. Les chapitres 1 à 4 sont datés en permanence par des informations sur le jour et l'année (parfois aussi sur l'horaire), et ils sont toujours terminés par des fragments dans une prose lyrique. Le 5^e chapitre par contre n'a qu'au début un ordre en jours et mois,

mais à partir de la page 87, cette partie du livre est continuée par des « notes » de 1 à 30. L'ordre mentionné n'est pas chronologique, ni en ce qui concerne les jours, ni en ce qui concerne les années, c'est un ordre anachronique. Beaucoup d'informations sont complétées par l'indication d'un lieu ou par d'autres indications. La première note est le 31 juillet 1963 à Rome, la dernière note est le 1^{er} juin 1983, sans indication du lieu. Les notes de l'année 1983 représentent la plus grande partie du journal (26 janvier au 1^{er} juin) suivie par l'année 1982 (17 mai au 20 juin). Une partie très volumineuse est constituée par neuf notes de la page 87 à la page 93. Il y a encore d'autres notes des années 1963, 1970, 1973-77 ainsi que des années 1979, 1980 et 1981. Les lieux des notes sont Rome, Skiathos (Grèce), Cerisy-la-Salle (Normandie), Paris, Balaton (Hongrie), New York, La Martinique, Tokyo, Kyoto, Montréal, Victoria (Colombie-Britannique). Les notes de 1983 sont les plus importantes et représentent un thème des métaréflexions sur l'écriture et sur le genre du journal. Ces réflexions se mêlent ponctuellement à des mentions d'une amante.

Le journal se révèle en premier lieu être un journal sur l'acte d'écrire en général, dans lequel les signes sont autoréférentiels, où les signes réduisent du sens jusqu'à ce que naisse un *blanc/ vide* qui permet de commencer de nouveau, et qui permet de laisser luire à travers des moments de perception privilégiés et de désir. Le journal traditionnel comme preuve et comme aveu d'une vie structurée, n'a ici pas de place. La lutte avec l'écriture est une lutte pour la liberté et pour l'immédiateté du corps, du désir et de l'écriture :

Le journal, à moins qu'il ne serve d'annales, me semble être un lieu où le sujet tourne en rond jusqu'à l'épuisement de lui-même. C'est, par le vide, le sujet mis hors de combat.

D'une manière contemporaine occidentale, le sujet surgit sujet tautologique et ne pourra avoir de sens, c'est-à-dire, un rayonnement imagé et imaginaire que relancé dans un monde effrayant/ extatique et qui pourtant ne sera pas binaire. (JI : 9).

Le « sujet » est perçu et déconstruit comme structure du pouvoir, comme « occidental », « dualiste » et « patriarcal » pour être pensé et vécu de nouveau :

La survie du sujet est tridimensionnelle et le sujet perd un temps fou de désespoir à se morfondre de nostalgie devant le deuil pluriel qu'il doit faire d'un ordre symbolique désuet. Dans un décor patriarcal binaire décadent, le sujet vit entouré de personnages et de personnes. Le sujet vit dans l'encombrement des signifiants. Hypertrophié d'émotions, le sujet s'annule dans l'émotion. Le sujet ne résiste plus à la propagande du sujet. Il est partout à la fois : en manuscrit, en photocopie, en livre, en note, il clignote au bout de la ligne sur l'écran cathodique. Le sujet est conscient de tout ce dont il n'a pas encore idée. Immobilisé dans la synthèse qu'il fait de lui-même, le sujet est pourtant au comble du discernement, attentif, le mot

sur le bout de la langue ; mais on ne voit que le mouvement lent de sa bouche qui souffre du vide, vraiment comme une comparaison et seulement en comparaison. (JI : 9-10).

Le journal comme histoire particulière du « je » devient une histoire de l'écriture et du fait de répandre des signes. Le journal à la Nicole Brossard est un non-lieu (un non-genre), et l'aube, le désert (*mauve*), est un lieu d'intersection, de transformation du « je » en écriture ou plutôt de l'invention du « je » : « Aussi, d'un instant à l'autre, suis-je en train de m'inventer comme ce matin [...] » (JI : 16-17). Ce que le journal rend visible, c'est la possibilité d'un commencement permanent :

Le Journal c'est l'espace ombragé et ombrageux d'un texte. La zone grise sans équivalent vraiment. Si on invente de la réalité sur du papier en intervenant dans la langue, inutile cependant d'exaspérer le sujet. Bien sûr, on n'a qu'une vie et tant d'autres. On signe les autres vies : celle de la pensée, celle de la conscience, les seules aptes à nous rendre notre expérience du réel. Si la conscience de soi accompagne le sentiment du vrai qui nous occupe, ce qui nous préoccupe, c'est-à-dire, l'anecdote, est un encombrement, là-même où on croit avoir affaire à soi. Pleurer sur soi c'est pleurer à rien. Rire de soi c'est rire pour rien.

À la suite de chacun des passages qui formaient une émission, j'ai senti le besoin d'ajouter ce que j'appelle une posture du texte et un poème. Sans doute pour que rien ne m'échappe et que tout puisse commencer. En écrivant les postures et les poèmes, facile à constater, mais phénomène quand même car à mon insu, les comme, mais et les et fuyaient. C'est donc comme dépourvue de moi que je peux écrire, que je peux être avec certitude. (JI : 9-10).

Brossard crée une *écriture-biographie* qui se constitue juste au moment d'écrire, en train d'écrire, et qui n'existe pas en dehors de l'acte d'écrire. C'est une écriture qui n'est pas composée par des signifiés, mais par des signifiants qui s'augmentent et qui se croisent, une écriture qui est à trouver au-delà d'une production purement linguistique et qui est toujours étroitement liée à la sensibilité, au corps mais aussi à des tensions intérieures :

j'ai reçu ta carte postale mon amour [...].

C'est sans doute ce que l'on nomme la tension amoureuse. Une tension qui vide de leur sens les mots que l'on pourrait prononcer. Je sais, dans ces moments, qu'il n'en est aucun qui puisse réellement signifier. Les mots deviennent alors des formes dans l'espace mental. Ils sont comme des signes qui dessinent la structure même de la tension. Ce sont ces mots qui m'intéressent, ces mots qui, isolés ou regroupés n'ont des sens qu'à travers la forme éphémère que je puis entrevoir. Je ne parle ici d'organisation linguistique, je parle ici d'une forme énergétique qu'à moi il m'arrive de fantasmer en empruntant à deux catégories : les mots et la pensée. (JI : 21).

Le « je » empirique disparaît derrière la langue ou, autrement dit, le « je » s'investit dans la langue. Ce jour mentionné dans la vie de N.B. se résout à des signes imaginés : « Fragment de vie, d'œuvre : une journée dans la vie de Nicole Brossard » (JI : 26). Il s'agit de la représentation d'émotions, non pas par le moyen du mimétisme, c'est-à-dire que la langue ne sert plus à raconter la vie, mais il s'agit de créer l'unité entre « je » et écriture :

Ce soir, j'écris mon journal mais je n'en comprends pas encore l'enjeu. Écrit-on son journal comme on dit je vais tout dire. Est-ce suffisant ? Et pourquoi le serait-ce ? Certes, le monde commence avec nous. C'est bien sûr une illusion d'optique mais qui est de taille, d'une taille qui ne suffit pas à l'histoire et qui pourtant est la seule à partir de laquelle nous pouvons penser refaire le monde et prendre la mesure de notre existence ; mesurer l'ampleur de nos désirs.

Penser pouvoir vivre en direct est la seule illusion par laquelle je trouve le courage et le plaisir d'écrire. Car toute vie de l'esprit s'énonce en différé peu importe que ce différé se calcule en micro-secondes ou en années-lumière. Penser pouvoir vivre en direct est une invention du 20^{ème} siècle, une sorte de nouveau roman à sensations fortes qui me laisse suspendue aux bruits de la fureur d'écrire. (JI : 31-32).

De cette manière, l'auteur se projette elle-même comme une femme qui écrit, celle-ci *se met en scène elle-même comme femme qui écrit*, qui déclenche son désir et qui inspire l'auteur à écrire une histoire d'amour. De cette façon, Brossard lie toujours corps et écriture, les deux sont inséparables, ils sont tout à la fois l'objet et le but du désir. Brossard le décrit de la manière suivante : « refaire le monde ou l'imaginer, vécu en direct » (JI : 34). C'est l'inscription du corps et du désir dans l'écriture, le corps, le désir et l'écriture pendant représentent réciproquement la source et la motivation :

Au fond de la salle, une jeune femme écrit. Je suis toujours fascinée par une femme qui écrit ; je veux dire qui est là physiquement, réellement en train d'écrire. Je pourrais imaginer une histoire d'amour avec cette femme. Les corps travaillent à se survivre comme pour inscrire autrement l'intense animation qui les interroge dans leurs moindres gestes. (JI : 64-65).

L'amour érotique pour la femme est en même temps l'amour érotique pour l'écriture, l'écriture c'est le corps, le corps c'est l'écriture :

T'aimer n'est pas chose reposante. T'aimer c'est là un terme polysémique qui relève principalement du sens que l'on pourrait donner à tension et à concentration. T'aimer c'est écrire. Je ne puis faire cela distraitement ou nonchalamment. T'aimer et écrire sont quotidiens simultanément. Ce sont là deux termes indissociables ; non pas que ton amour ou le mien me soit une source d'inspiration, mais parce que t'aimer et écrire relèvent de la même fonction mentale, du même circuit désirant. De la même économie. T'aimer, c'est penser

avec ma peau tout ce que je suis, dans l'inédit et le recommencé des mots. Je t'aime me sert tout à la fois de conclusion et d'introduction. (JI : 73-74).

Pour Brossard, le journal est donc superflu, il est en fait un monstre, une perversion : car être écrivain est identique avec le « je » du texte ; chaque énonciation que l'auteur fait en écrivant, est une notice biographique de journal en ce sens, c'est simplement une note de sorte de signe ; la biographie par conséquent n'a ni début, ni fin :

Le mouvement perpétuel c'est entre vivre et écrire. À vrai dire c'est peut-être entre écrire et écrire. Vie privée, vie d'écriture. « Elle vivait de mots », dira-t-on un jour. À quoi peut donc bien servir un journal intime ? Depuis quelques jours, je me rends bien compte que je suis plus attentive à ce que je fais, au rendez-vous que je prends, aux gens que je rencontre, aux événements auxquels je participe, comme s'il s'agissait d'assurer une continuité à ce journal. Je trouve cela pervers. L'enlèvement du sujet.

Une vie d'auteur est-elle une vie privée ? Où et quand se termine la biographie ? Peut-être la biographie n'est-elle que ce qui entoure le sujet écrivant, sorte de halo flou qui ressemble à l'enfance ou à la mort. (JI : 37).

Le *bios* ne représente qu'un objet pour la graphie, c'est la raison pour laquelle il s'agit ici d'un fluide, d'une oscillation de signes qui ont différents référents et qui ne représentent ni hiérarchie, ni vérité de haute valeur. Cela mène au fait que les limites traditionnelles entre autobiographie, journal ou fiction deviennent obsolètes :

Hier j'ai pensé que dans un atelier de création, il faudrait exiger au moins un exercice d'écriture avec les mots : fenêtre, tiroir et miroir. Après on verrait bien ! Hier maman est morte, hier tout m'avale, hier Cuba coule en flammes, hier un texte qui commence ainsi. Hier, ante, hanté. Le passé me hante dans l'intimité du journal. Qu'est-ce que vous me voulez au juste ? De la littérature qui n'en aurait pas l'air ? De l'écriture qui n'en serait pas ? Do you want me to look cute ? Mémoires, autobiographie, journal, fiction. Oh ! bien sûr, il faut nuancer, mais c'est à qui de faire ce travail ? (JI : 54-55).

Un des problèmes centraux que voit Brossard dans l'autobiographie traditionnelle ou dans la forme du journal, c'est que la réalité non pas saisissable est pleine de trous et de situations vides : « Il y a les blancs. Les blancs sont inévitables » (JI : 57). Ce sont ces « blancs » que Doubrovsky appelle les « trous de mémoire » (LB : 42 sq.). Chez les deux auteurs, le vide fait partie et de la réalité, et de la soi-disant fiction. « *Le vide* » et « *le blanc* » sont des constituants de la biographie et doivent donc être compris comme une représentation de l'absence et d'un désir infini :

C'est par le blanc que nous amorçons la circonstance d'écriture comme pour entrer dans l'invisible de nos pensées. D'autres appellent blanc le vide qu'il nous faut remplir afin de s'initier à la société. Ou encore blanc, la vibrante luminosité qu'on finit un jour par décomposer dans le vif des couleurs anecdotiques. Blanc de l'absence, blanc de la somme. C'est toujours à recommencer, comme un jour

certain que l'on observerait, jour férié, quand le monde est décousu autour de nous. (JI : 57-58).

Ainsi se mélangent les idées et catégories binaires de réalité versus fiction en montrant que les questions de la soi-disant réalité sont en même temps des questions textuelles. Nous nous trouvons devant une réalité qui n'est qu'en texte, car elle ne peut être transmise qu'en forme de texte :

La réalité est une apparente certitude que le réel textuel déjoue. Ainsi lorsque je suis là paisiblement à me promener dans une ville, je n'interroge qu'un aspect de la réalité, qu'un aspect du texte, c'est-à-dire que j'interroge alors uniquement ma réponse à l'univers. (JI : 69).

L'expérience et le bilan de Brossard sont que, pour elle, la forme traditionnelle du journal ou de l'autobiographie ne représente plus une forme adéquate de l'acte d'écrire, car ces formes-là revendiquent quelque chose ce qu'elle, l'auteur, ne peut plus être. Dans les deux formes traditionnelles, il se trouve la pression d'un mimétisme ainsi que d'une diégésis qui est téléologiquement structurée, mais tout cela est bien le contraire de la façon d'écrire en fragments telle que le fait Brossard :

Le journal ne me suffit pas. Ne me convient pas. C'est une forme d'écriture qui exige trop de moi et pas assez de ce que je suis.

[...] la méthode. Ici, il n'y a pas de méthode. Je n'ai rien à démontrer. Je me montre tout simplement. Je me fais ma propre lecture à haute voix.

Je me suis toujours imaginée comme une équation en mouvement dans la nuit des temps, ondulante équation qui se rapproche, qui s'éloigne m'assignant au vertige et à l'équilibre, me convoquant à la félicité, à la recherche et m'incitant à la conquête. J'aime m'approcher dangereusement des préjugés qui entourent les mots car cela m'oblige forcément à tout remettre en question : le provisoire et l'absolu. Le provisoire qui est moi dans ce journal, dans la vie et l'absolu qui est je suis. (JI : 74).

Un autre texte, qui en plus ressemble beaucoup à *JI* est, *À tout regard* (AtR 1989). Ici, il s'agit d'un texte très hermétique qui est plus ou moins impénétrable, et dans lequel Brossard représente l'interdépendance entre corps, sexualité, désir et écriture en une diffusion incessante de sens. Dans celui-ci, le « souffle » et « l'énergie de l'existence » sont seulement perceptibles dans l'écriture, cette diffusion de sens se rapporte à une « faim » de chair qui pour sa part se rapporte à la fois au corps et à l'écriture :

[...] une telle envie de chair un thème dans la lignée des passions l'ensemble de la phrase subitement l'écran la civilisation puis l'effet grandissant du silence ou des tourments en pente le désir au tournant d'un mot ou des lèvres de lentes décisions qui lient choisir le contraste parmi les métaphores du poème. (AtR : 16).

Ici, il est aussi question d'une écriture rhizomatique et d'une constitution virtuelle du « je », il s'agit d'une « écriture à la dérive », sans début et sans fin, sans départ et sans arrivée :

[...] manière de sens littéral rien qu'écrire la virtuelle possibilité de briser la courbe des signes et de s'enrouler d'instinct spirale d'un souffle sémantique autour de l'événement. (AtR : 23).

Enfin, il s'agit chez Brossard de passages et d'actes de translation qui transgressent toute limite, toute classification et tout genre – comme l'auteur le montrait déjà très bien dans *Le désert mauve* (1987). Dans *AtR* il est dit :

[...] la traduction a été au cœur de mes préoccupations. La traduction est un acte de passage par lequel une réalité devient tout à la fois autre et semblable. Qu'il s'agisse de passer de la réalité à la fiction par l'écriture ou de passer de la fiction à la réalité par la lecture ou de faire passer un texte d'une langue à l'autre, ma fascination pour l'acte de passage a toujours été au centre de mon questionnement littéraire et existentiel. (AtR : 84).

La réalité du corps et la fiction de l'écriture se réunissent en une espèce de corrélation de la langue française et anglaise, mais aussi de la langue italienne et espagnole dans des notions telles que « *cortex* » (*AtR* : 88) ou en « *fiction culture* »/ « *cortex fiction culture* » (*AtR* : 92, 93). En plus, cette corrélation est bien visible grâce aux couleurs ambivalentes telles que « mauve » et « malva rose », desquelles naît le « core text » qui se laisse facilement déplacer et auquel peuvent être greffés d'autres sens. Brossard surmonte le dernier classement supérieur : celui de masculin/ féminin comme tout le mal du patriarcat. L'auteur transgresse cette division en séparant des terminus tels que « she » ou « elle », lesquels Brossard exprime par des formes comme « s/he » (101) et l'espagnol « el/le » (108), ce qui découvre la préfiguration de ces notions.

Abdelkebir Khatibi : traduire l'impur dans le pur, prostitution, androgynie

Dans *Amour Bilingue* (1983), Khatibi illustre l'hybridité en principe de l'être, du corps et de la langue, dans le cadre d'une notion de texte et de fiction qui est radicalement délimitée. Corps et écriture n'y sont pas dissociés, mais – comme des stratégies médiales et performatives – ils ne peuvent plus être séparés l'un de l'autre. Nous avons affaire ici à une notion de texte qui se trouve aussi dans le *Livre de sable* de Borgès : « parce que ni le livre ni le sable ont de commencement ou de fin » (1993 : 184). Il s'agit d'une notion de texte qui s'est aussi manifestée dans la pratique d'écriture de Brossard. Ses concepts de l'être, du corps, de la culture et de l'écriture a été exprimés pour la première fois dans le livre d'essais concernant la théorie

culturelle de Khatibi. Cette œuvre a été écrite entre 1981 et 1983 et a été publiée en 1983 sous le titre *Maghreb pluriel* (MP).

La triple traduction d'une construction maghrébine de l'être : 'pensée autre' et 'double critique'

À la suite de Nietzsche, Heidegger, Blanchot et Derrida, Khatibi nous présente une ébauche qui est magistralement réussie, et qui se fonde sur la théorie culturelle et sur la philosophie de la langue. Cette ébauche repose sur deux notions catégorielles : sur une « *pensée-autre* » (MP : 11-39) et sur une « *double critique* » (MP : 43-112). Le concept de la « *pensée-autre* » peut être mis en parallèle avec notre compréhension d'hybridité au sens d'une.

Différence comme un aperçu dans autrui de la raison et de l'histoire, comme une logique du « supplément », du « pli », du « glissement » d'unités culturelles sous considération d'aspects synchroniques et diachroniques [...], qui ne peuvent se réduire à une seule origine culturelle ou ethnique. (A. de Toro 2003 : 36-37 ; ma traduction).

Il s'agit d'être disposé par principe à penser la « différence du soi et de l'autre » (MP : 12). Plus précisément, il est question de penser et de vivre la différence à l'égard de soi-même ainsi qu'à l'égard de l'autre, de le vivre comme être avec plusieurs « moi » et plusieurs langues, « à plusieurs pôles de civilisation ; à plusieurs langues ; à plusieurs élaborations technique et scientifique » (MP : 14). Au sens de notre concept de l'altérité, la « *double critique* » peut être considérée comme *catégorie opérationnelle* de la différence pour décrire et former de *concrètes rencontres hétérogènes*. Il s'agit d'une déconstruction tout à la fois de la notion de l'être et de l'identité arabo-musulmane et d'une telle notion chrétienne occidentale (MP : 47-49). Cela veut dire qu'il faut renoncer à une formation de l'être qui est justement orientale et musulmane, en faveur d'une élaboration d'une identité maghrébine, qui est caractérisée par la pluralité et qui se situe au-delà de dichotomies binaires, de dichotomies qui sont totalisantes et intégristes. Cet au-delà doit s'épanouir dans une nouvelle cartographie du « *blanc* » (selon Brossard) et de la « *pensée-dehors* » (selon Khatibi). Ici, et contrairement à Brossard, la problématique de la construction de l'être est triplement chargée : d'abord par la problématique de saisir le propre « je » et la réalité, ensuite par la localisation de l'être à l'intersection entre l'Islam et le Christianisme et entre Orient et Occident ; et enfin cette problématique est chargée par l'héritage colonial :

C'est pourquoi lorsque nous dialoguons avec des pensées occidentales de la différence (celle de Nietzsche, de Heidegger, et parmi nos contemporains proches, celle de Maurice Blanchot et de Jacques Derrida), nous prenons en compte non seulement leur style de pensée, mais aussi leur stratégie et leur machinerie de

guerre, afin de les mettre au service de notre combat qui est, forcément, une autre conjuration de l'esprit, exigeant une décolonisation effective, une pensée concrète de la différence. (MP : 21).

Dans ce contexte la décolonisation a deux devoirs : premièrement la.

[...] déconstruction du logocentrisme et de l'ethnocentrisme, cette parole de l'autosuffisance par excellence que l'Occident, en se développant, a développé sur le monde. (MP : 48).

et deuxièmement la.

[...] critique du savoir et des discours élaborés par les différentes sociétés du monde arabe sur elles-mêmes. (...) savoir moins reproductif, et plus adapté à leur différence réelle (...). (MP : 49).

C'est pourquoi « se penser soi-même », c'est en même temps penser l'autre, autrement dit, il s'agit d'un acte de la décolonisation du soi et de l'autre : « Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre » (MP : 51). Cette « identité » du Maghreb comme une culture dans l'intersection de cultures ne peut se former qu'aux passages entre identités, langues et cultures :

Il s'agit de poser expressément et systématiquement le problème du statut d'un discours empruntant à un héritage les ressources nécessaires à la déconstruction de cet héritage lui-même. (MP : 57).

Cela veut toujours dire penser, vivre, agir et écrire aux bords variés et nomades :

[...] pensée-autre [située] aux limites de ses possibilités. Car, nous voulons décentrer en nous le savoir occidental, nous décentrer par rapport à ce centre, à cette origine que se donne l'Occident. (MP : 54).

C'est la raison pour laquelle la construction de l'être se représente pour Khatibi comme le triple acte de translation d'une « double critique ». La façon dont Heidegger a traduit les Grecs est bien comparable au fait que les musulmans traduisent les Grecs et l'Occident à leur propre manière :

La philosophie arabe est grecque par essence [...].

[...] n'a-t-on pas dit et redit [...] que la philosophie arabe [...] est grecque par essence [...].

Je dirai crûment que, par exemple, le Dieu d'Aristote est entré dans l'islam avant l'arrivée de celui-ci. La théologie de l'islam et son épistémè globale étaient précédées par Aristote qui leur préexiste. Cette théologie de l'islam serait-elle d'abord une traduction ? La traduction en arabe du monothéisme abrahamique par l'intermédiaire du syriaque et du grec ? [...].

[...] l'islam qui est la métaphysique d'un dieu invisible a perdu le regard dans ce face-à-face avec les Grecs.

[...] *dédoublément de Dieu dans la philosophie arabe ... les Arabes, en considérant la question de l'être selon leur langue, ont opéré une double traduction par l'intermédiaire du syriaque et du grec. Par cette double traduction, s'est renforcée une métaphysique du Texte[...].* (MP : 21, 22, 23).

Khatibi refuse l'isolation interne de l'Islam, il refuse l'intégrisme qui retient le dialogue avec le monde non musulman (« avec le dehors (le mal) qui les détériore en les dévastant de l'intérieur » ; MP : 30). L'auteur plaide pour une identité de l'« altérité » comme « dissymétrie de toute identité (individuelle, sociale, culturelle) ». Cette identité est guidée par le savoir de Lacan, Said et Bhabha (1994), d'une décentralisation du « je » où l'être est toujours défini et traduit par un troisième, ce qui cause le fait que chaque énonciation est rendue égale à un « défaut » et à un détachement : « je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est-à-dire un double de mon moi ». Être différent, « être autre » devient donc la condition ontologique du soi (*ibid.*).

Si la construction de l'être et l'histoire de l'individu sont toujours un acte plurivalent de translation, l'histoire collective doit aussi se constituer selon un tel acte. Il est question d'une histoire comme langue et translation, une histoire qui est capable d'une part de rendre visible la multiplicité et d'autre part de se libérer du logocentrisme – d'une manière similaire à celle représentée par quelques auteurs latino-américains, espagnols et portugais, par exemple Roa Bastos, Fuentes, Gala et Saramago² (cf. de Toro 1999, 2003a ; Ceballos 2002, 2005) :

Ce qu'il faut (devoir d'une pensée-autre), c'est élargir notre liberté de penser, introduire dans tout dialogue plusieurs leviers stratégiques : évacuer par exemple du discours les absolus de la théologie et du théocentrisme qui enchaînent le temps, l'espace et l'édifice des sociétés maghrébines (MP : 33).

[...] *Je ne vois pas, quelle histoire peut pratiquer un historien sinon celle des langages qui traduisent les faits, les événements et toutes les traces à déchiffrer.* (MP : 35).

Selon Khatibi il n'y a pas d'autre forme d'histoire qui contribue à une plurale identité arabe : « je ne vois pas en conséquence l'utilité majeure de telles études sur l'identité et l'idéologie arabes » (*ibid.*). Il justifie cela par l'argument que le Maghreb tel qu'il est, se présente comme une cartographie qui est culturellement, ethniquement, linguistiquement et historiquement multiple. Cette cartographie ne peut pas du tout être réduite, bien au contraire elle résulte d'une recodification par cette « pensée autre » et cette

² Carlos Fuentes, *El naranjo* (1993) ; Antonio Gala, *El manuscrito Carmesi* (1990) ; Augusto Roa Bastos, *Yo el supremo* (1982), *La Vigilia del almirante* (1992) ; José Saramago, *Memorial do Convento* (1982).

« double critique » ; elle résulte d'une part de l'essai de regarder dans la propre culture, et d'autre part du dialogue entre cette culture et d'autres. Borgès résume cette relation entre la place du local et son inscription dans le monde par la formule : « Créolité si, mais une créolité qui parle avec le monde et avec le je, sur dieu et la mort » (Borgès 1926/1994 : 14), et Khatibi :

D'une part, il faut écouter le Maghreb résonner dans sa pluralité (linguistique, culturelle, politique), et d'autre part, seul le dehors repensé, décentré, subverti, détourné de ses déterminations dominantes, peut nous éloigner des identités et des différences informulées ... le dehors repensé. (MP : 39).

Ce qui doit avoir lieu c'est une multiple décolonisation contre tous les concepts traditionnels de nation, identité, culture ainsi que contre l'idée stéréotype de l'Occident et de l'Orient : « Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre » (MP : 51). Il s'agit aussi de perlaborer la dichotomie « périphérie » versus « centre » pour pouvoir inscrire la recodification de la pensée arabe et de la langue arabe dans des cultures orientales et occidentales :

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.

Cette pensée autre, cet « encore innommable », est peut-être une promesse, le signe d'un avenir dans un monde à transformer. (MP : 63).

Le résultat est la figure étendue et fondamentale du « *bilingue* », non pas au sens de deux pôles opposés, mais au sens d'intersection : « le lieu de notre parole et de notre discours est un lieu duel par notre *situation bilingue* » (MP : 47). Ce sont des langues, des ethnies, des métaphysiques et des épistémès qui sont interdépendantes :

[...] le savoir arabe actuel est une interférence conflictuelle entre deux épistémè dont l'une (l'occidentale) couvre l'autre ; elle la restructure de l'intérieur, en la détachant de sa continuité historique. (MP : 58).

Oui, mais le savoir arabe entretient une certaine autonomie, grâce à sa langue natale. De là sa possibilité de penser et de penser l'autre en le traduisant, en le greffant en cette possibilité, ouvrant cette possibilité vers l'inconnu : le non-savoir à penser encore et encore entre deux ou plusieurs langues. Cette entrée à la mondialité par cette transformation de la langue arabe est probablement l'avenir de ce savoir, son accession à une parole planétaire, laquelle est encore, et combien, une parole ethnocentriste et d'autosuffisance. (MP : 59).

L'écrivain, le scientifique et l'intellectuel sont pour Khatibi – ainsi que pour Brossard (bien que chez elle ces catégories se présentent autrement en ce qui concerne la théorie culturelle) et pour Borgès – des traducteurs

d'épistémè et de culture et cela dans un monde de signes qui est habituel dans la culture correspondante :

Le chercheur arabe devient essentiellement le traducteur [...] d'un ensemble de pensées et de sciences [...] (MP : 51).

[...] 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 de constellations de signes qui circulent dans le monde et au-dessus de lui (dans un sens non théologique). (MP : 59-60).

C'est de ce concept hybride et étendu de la traduction que Khatibi déduit la « *pensée-autre* » comme « *pensée en langues* » et comme « une mondialisation traduisante des codes » (*ibid.*) ce qui est basé sur une « obligation de dialogue avec la globalité de l'épistémè occidentale et universelle » (*ibid.*). Un tel concept de culture écrit perpétuellement et continuellement le concept d'identité comme un concept nouveau. Celui-ci est compris comme un réseau transversal et rhizomatique de relations qui sont toujours établies de nouveau :

[...] non point selon un mouvement linéaire (évolutionniste ou autre), mais en tant que tissu de relation entre des séries d'événements qui tirent leur seule cohérence de notre mode de penser et d'impenser (cf. Nietzsche). (MP : 60).

À la suite de l'*Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* de Michel Foucault, Khatibi rapporte cette « *pensée-autre* » et la « *double critique* » à la fois au désir, au corps et à la sexualité. L'auteur y voit une nécessité culturelle car le désir, le corps et la sexualité font partie et de la tradition arabe, et – de manière constitutive – de la culture en général. Cependant, ces catégories étaient arbitrairement exclues et réduites à une fonction patriarcale et familialement reproductive dans le domaine d'un droit, d'une législation et d'une théologie dogmatiques, ce qui ne ressortait pas de la langue. Tout cela mène à la nécessité d'une nouvelle lecture du Coran (MP : 150).

« Pensée-autre »/ « pensée en langues » : Diversité de langues – littérature et identité comme labyrinthe de la langue

Pour Khatibi – comme pour tous les auteurs maghrébins, particulièrement pour Ben Jelloun et Djébar (cf. Djébar 1999) – la langue et la culture du Maghreb se représentent depuis toujours comme un système de la multiplicité, y compris l'arabe classique, le berbère, l'espagnol et le français qui se divisent en différentes régions. Cela veut dire qu'il ne faut pas inventer ici une culture de la multiplicité, au contraire, il faut plutôt aider le Maghreb à obtenir son bon droit :

[...] nous, les Maghrébins, nous avons mis quatorze siècles pour apprendre la langue arabe..., plus d'un siècle pour apprendre le français [...]; et depuis des temps immémoriaux, nous n'avons pas su écrire le berbère.

C'est dire que le bilinguisme et le plurilinguisme ne sont pas, dans ces régions, des fait récents. Le paysage linguistique maghrébin est encore plurilingue : diglossie (entre l'arabe et le dialectal), le berbère, le français, l'espagnol au nord au sud du Maroc. (MP : 179).

C'est pourquoi la langue maternelle arabe ainsi que la culture arabe, le penser et le savoir sont pour Khatibi toujours inscrits dans la langue française et littéraire, ce qui doit être compris comme un palimpseste qui est viv et trépidant :

La langue « maternelle » est à l'œuvre dans la langue étrangère. De l'une à l'autre se déroulent une traduction permanente et un entretien en abyme, extrêmement difficile à mettre au jour... Où se dessine la violence du texte, sinon dans ce chiasme, cette intersection, à vrai dire, irréconciliable ? Encore faut-il en prendre acte, dans le texte même : assumer la langue française, oui pour y nommer cette faille et cette jouissance de l'étranger qui doit continuellement travailler à la marge, c'est-à-dire pour son seul compte, solitairement. (MP : 179).

Cet acte de la *translatio* a bien sûr des limites à cause d'un « reste » irréductible et intraduisible, ce qui en fait constitue l'hybridité comme une figure stratégique de la pensée (*Denkfigur*), ici de la « pensée-autre », comme expérience et comme pratique, ce que Khatibi décrit à l'aide du roman *Talismano* de Meddeb. Dans le concept de l'hybridité, il ne s'agit pas d'adaptation, de soumission ou de confrontation, non, il est question d'une codification mutuelle qui est pleine de tension, il est question d'un troisième espace, d'une troisième culture, d'une troisième identité et enfin d'un au-delà de la cartographie :

[...] 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. (MP : 186).

La formation linguistique ainsi que la construction de l'histoire et de l'être sont basées sur un discours sur des discours, encore plus, ils sont les discours sur des discours ; il s'agit de codes, d'écriture, de graphie, de création de sens ainsi que de diffusion de sens. Dans ce contexte, l'écrivain arabe est à la fois sujet et objet, il est point de départ et résultat de cette hybridité :

Et, en effet, toute cette littérature maghrébine dite d'expression française est un récit de traduction. [...] il s'agit d'un récit qui parle en langues. (MP : 186).

[...] l'écrivain arabe de langue française est l'effet littéraire de cette double transformation, de cette perturbation. (MP : 187).

Un rôle ontologique et primordial revient dans ce contexte aux mises en scène de la vie quotidienne et du corps ainsi qu'à l'oralité et à la mémoire ; ce rôle commence chez l'enfant qui vit dans deux mondes et qui continue dans le processus de devenir homme/ femme,

La langue dite maternelle est inaugurale corporellement, elle initie au dire du non-dit de la confusion avec le corps de la mère, et de ce fait, il initie à ce qui ne pourra s'effacer dans aucune autre langue apprise, même si ce parler inaugural tombe en ruine et en lambeaux. (MP : 191).

jusqu'à ce qu'ils soient devenus un processus autonome et sûr de soi chez l'adulte. Utiliser le français ou l'arabe comme code, cela ne signifie pas seulement écrire en arabe ou en français, mais il s'agit de pliements de constructions et de déconstructions de formations de langue :

[...] diglossie entre l'oral et l'écrit, entre le parler maternel inaugural et la langue de la loi (islamique), du Nom-du-père et de l'écriture, qu'une telle scission sera habitée, coupée, hallucinée, jouée dans un troisième code, celui du français, et que tout l'édifice du langage sera modifié selon cette substitution. [...].

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. (MP : 188).

C'est un lien entre le corps, la voix et l'écriture qui s'inscrit dans celle-ci comme raccord pour pouvoir se trouver soi-même et pour pouvoir se localiser :

Mais le langage maternel, qui est entamé, ne peut disparaître de la syntaxe du corps. Sa disparition serait une hypothèse tout à fait impossible. (MP : 199).

Textualité, sens ou identité ne peuvent qu'être produits dans le vide d'une page, dans le blanc comme une histoire qui n'est jamais écrite ou plus précisément comme une histoire qui s'écrit en permanence : « [...] une histoire de palimpseste, de ce qui se travaille en quelque sorte sous la page blanche, l'effacement qui jaillit de sa trace » (MP : 202), ce que Khatibi appelle « écriture blanche et vide » (*ibid.*) et ce que l'auteur décrit comme résultat de langues châtrées (« chaque langue castre », *ibid.*) et comme résultat de corps maltraités. La syntaxe hybride ainsi que la création de sens sont équivalentes par rapport au corps maltraité : « La syntaxe serait la ponctuation du corps morcelé » (*ibid.*).

Selon Khatibi, le texte ou l'identité idéaux sont ceux qui seraient écrits par plusieurs textes et identités, dans lesquels se seraient inscrits beaucoup d'identités, et qui se trouveraient tout le temps dans un processus de traduction : « L'extraordinaire serait d'écrire en quelque sorte à plusieurs

main, à plusieurs langues dans un texte qui ne soit qu'une perpétuelle traduction » (MP : 205).

Amour bilingue ou l'impossibilité de localiser l'existence : écriture du corps comme terrain rhizomatique du désir – les figures de la mer, de l'androgynie comme différence et multiplicité

Dans *Amour bilingue* (AB), Khatibi montre comment l'acte complet de la translation fonctionne sur la base d'un locuteur dont la position alterne entre la première et la troisième personne. AB est un texte où les figures de la mer et des vagues ainsi que celle du va-et-vient du mouvement de l'eau, bref, où toutes ces figures doivent être comprises comme allégorie de textes, d'identités et d'entrelacs d'un acte infini d'écrire et d'un perpétuel déplacement de sens, enfin d'un permanent supplément :

La mer s'était retirée doucement, sans grand bruit [...] un frisson violent le saisit. Ah, se dit-il, tout texte devrait être sans appel : il est sans appel.

La nuit allait, venait, sous un bruit de mer, qui bien lointain, avait jailli brusquement. [...] C'est alors que les mots défilèrent devant lui en voltigeant, puis ils s'écroulèrent les uns sur les autres avec fracas : la langue était folle. (AB : 9-10).

La mer et la langue – celle du locuteur à la première personne – sont marquées par l'amour et par son errance ainsi que par la négociation et la diffusion de sens qui est liée à cette négociation : « Ce qu'il aimait dans la mer, c'était cette antique idée de l'errance, qui retenait, dans ses plis, sa folie de la langue » (AB : 52).

À la langue arabe dite maternelle du « je » et de sa voix à la première personne, se joint la langue française comme *langue étrangère* (AB : 10) ; celle-ci a maintenant le rôle principal. Il ne s'agit pas d'un narrateur au sens traditionnel, au maximum peut-on parler d'un locuteur, d'un flot de discours d'une voix à la première personne qui est à peu près hallucinatoire (« Tu vivais en hallucinée dédoublée par la bi-langue, qui me déliait de tes étreintes » (AB : 25). C'est une voix qui fait naître d'une situation toute ensommeillée des flots de processus de conscience ou plutôt des états psychiques. Dans ce contexte il ne faut donc plus du tout parler de mémoires au sens strict.

La division qui apparaît ici se trouve en même temps dans une soi-disant langue maternelle ou d'origine, ce qui est à percevoir dans le mot « kalma ». La « forme savante », « kalima », est divisée en une chaîne infinie de diminutifs (tels que « klima »). La voix du texte considère les différentes formes, c'est-à-dire l'infinité de significations dans les deux langues, ainsi

que l'interdépendance des deux langues dans le contexte du processus de faire un texte, comme « fragments de mots, onomatopées, phrases en guirlandes, enlacées à mort : indéchiffrables » (AB : 10).

Ce savoir et cette expérience qui sont dus à la langue comme construction hybride et irréductible d'une sémiotique, perçoivent et forment cette voix du texte comme quelque chose d'androgynous. L'expérience relie la langue, la textualité à l'amour et au corps : « il croyait s'expliquer sa lancinance de l'androgynie, aimant, désaimant sous le coup des mêmes charmes » (AB : 10).

Le locuteur se trouve entre deux langues entre lesquelles il oscille toujours : « Je suis, se disait-il, un milieu entre deux langues : plus je vais au milieu, plus je m'en éloigne » (AB : 10-11). Il faut parler ici d'énonciations sur et dans la langue (défait linguistique) qui ne peuvent plus être localisées, mais qui au contraire sont produites tout le temps de nouveau dans un entre-espace, et qui ne sont pas seulement portées par un être mais par une textualité. La langue est comprise ici comme transtextualité et comme transculturalité, c'est-à-dire comme pure productivité qui est auto-référentielle. Cela est rendu visible au plus tard quand la voix du texte prétend : « La langue n'appartient à personne, elle appartient à personne et sur personne, je ne sais rien » (AB : 11). L'être reste étranger face à toute langue,

*N'avais-je pas grandi, dans ma langue maternelle, comme un enfant adoptif ?
D'adoption en adoption, je croyais naître de la langue même. [...] La bi-langue
[...] que toute langue soit bilingue !*

*[...] Je me retrouvais étranger dans ma langue natale, et toi dans la tienne. (AB :
11, 92).*

parce qu'un mot comporte toujours une série infinie de significations, une textualité infinie : « Un mot : déjà deux : déjà un récit » (AB : 11). Il vient s'y ajouter que le fossé entre oralité et écriture est masqué par le fossé entre l'arabe tradition orale du narrateur, qui joue un rôle important au Maroc (cf. *L'enfant de sable* de Ben Jelloun 1985) et la tradition écrite française qui se rencontrent. Ainsi la création de sens se fonde d'une part dans la dissonance et dans la dissociation d'oralité et d'écriture, ainsi que dans l'indépendance de l'être et dans la pluralité de significations de la langue. D'autre part, elle se compose du fait que le locuteur en parlant dans la langue de l'autre – ce qui signifie l'autre dans un sens colonial – devient partiellement cet autre mais non pas complètement. Il s'agit ici d'un processus complexe de mimicry qui s'exprime dans un repérage de *différence* (ce qui est valable pour l'actant, et l'acte de communication) ; il n'est pas question d'une

adoption de la langue de l'autre qui mène à une adaptation ou à une nouvelle identité : « Le mimétisme donne à voir quelque chose en tant qu'il est distinct de ce qu'on pourrait appeler un *lui-même* qui est derrière » (Lacan 1964/1973 : 92).

Il ne faut donc pas comprendre *AB* comme la tentative de ne trouver qu'une identité, d'autant moins par le moyen d'une langue qui reste instable, mais c'est la démonstration de l'infinité d'un processus d'écrire qui diffuse toujours du sens. Ce processus qui est lié à un désir douloureux, ce qui est la conséquence de l'absence de représentations fixes, ce processus est décrit comme « dérive » (*AB* : 13), « errance » (*AB* : 14) ou « permutation permanente » :

[...] ici, deux langages et une diglossie, scène de ses transcriptions. Il avait appris que toute langue est bilingue, oscillant entre le passage oral et un autre, qui s'affirme et se détruit dans l'incommunicable.

[...] Pour lui parler, il était traduit lui-même par un double mouvement : du parler maternel à l'étranger, et de l'étranger en étranger en se métamorphosant, dieu sait pour quelles extravagances. (AB : 27).

Ce « double mouvement » se présente pour la voix textuelle comme « aventure extraordinaire » (*AB* : 35) au sens d'un triomphe ou plutôt d'une mutation d'une langue à une autre. C'est le « double mouvement » qui apparaît à la voix textuelle comme un désir continué, comme une translation continuée de la *différance* où les langues se révèlent être des fragments sans origine : « Je ne découvris aucun langage total, aucune origine commune » (*ibid.*).

Le corps comme coupe culturellement et médialement décomposée de la représentation

L'entre-espace linguistique que nous venons de décrire, produit une absence de sens par principe, car les signifiés ne se reposent jamais sur une seule signification. Cette décomposition de sens, ce fossé ou cette multiplicité de *plis* se retrouve dans un « elle » ambivalent de forme de langue, de langue maternelle, de « bi-langue », de femme (mère/ amante), de mer et de prostituée : « C'était à cette étrangeté qu'elle léguait son corps » (*AB* : 24). Cette étrangeté court à la rencontre d'un abîme vertigineux, cette étrangeté est un hermaphrodite, c'est-à-dire qu'elle est à la fois une décomposition et un ensemble – de la même façon que Brossard a fait exploser la construction grammaticale de « el/le » d'une part dans le pronom masculin espagnol « el », d'autre part dans le pronom masculin français « le » :

Peut-être aimait-il en elle deux femmes, celle qui vivait dans leur langue commune, et l'autre, cette autre qu'il habitait dans la bi-langue [...] Qu'elle fût cet abîme entre lui et lui dans leur langue commune ? (AB : 26, 27).

[...] Et malade de ma langue maternelle. (AB : 102).

Les figures de la prostitution, celles de la polygamie et de l'androgynie signifient cette pluralité de corps et de *corps-écriture* (Körperschrift) en même temps qu'elles représentent une espèce de Babel. Ces figures sont confrontées au nomadisme, à la contamination ainsi qu'au fait qu'elles doivent s'embarquer dans la pluralité. Tout comme la langue et le LIVRE (ce qui n'est pas que le Coran, mais aussi la tradition littéraire), ce sont aussi le corps et la corps-écriture qui sont « intraduisibles » et infinis :

La prostitution et la polygamie étaient, pourtant, son royaume, son harem natals. Harem (Harîm), « harâm » (sacré, interdit). (AB : 29).

[...] Mais la prostitution avait maintenu en lui une terrible violence cachée, le dévastant lentement. Prostituer une femme, oui, et prostituer une nomination : voici le saut de la pensée.

[...] Traduire l'impur dans le pur, la prostitution dans l'androgynie, était une aventure, qui exigeait d'être vécue sans aucune réserve. (AB : 30).

[...] quelle confusion des langues, mon ami ! Et tu fréquentais une prostituée enceinte ! (AB : 82).

D'une part, la prostitution (ou la polygamie et l'androgynie) doit être comprise comme une allégorie de la diffusion de sens. Au sens d'une figure structurelle, elle est à considérer en relation avec des passages comme contamination, nomadisme et rhizome (« dérive », « errance », Babel). Et elle signifie la recherche comme randonnée entre les mondes différents, ainsi qu'entre les différents systèmes de science et d'expérience. D'autre part, « harem » correspond ici au reste « intraduisible » et à « l'innombrable », à l'impénétrable et au mystérieux, à l'isolement, enfin au sacré. C'est aussi la figure de l'homosexualité qui représente la pluralité de la langue – homosexualité comme délimitation infinie :

Je me disais secrètement tout en l'acceptant pour les deux sexes : il m'est nécessaire d'avoir plusieurs femmes sous la main ; lorsque j'en perds une, il y a toujours ... Ce calcul déloyal et inepte me paraissait, néanmoins, d'un intérêt épisodiquement sûr. Les satisfaire toutes ? Ah, je le voulais, j'en jubilais. Redevenir chaste, et par contre-coup, retomber dans la prostitution. (AB : 86).

Un jour – et c'est récent – il aima une femme, changea de sexe. Un sexe dans le sexe circoncis, sexe à double langue, comme un serpent. De son anus, émergeait la figure d'un dieu invisible. Il fut violé alors par sa langue étrangère. Jeté à terre, il souffrait atrocement. Mais – sensation bizarre – il était derrière son violeur, non pas à son tour le pénétrant, mais il était pénétré par la jouissance de la langue – son homosexualité fichée dans les dictionnaires du monde entier. (AB : 55).

Le corps, la sexualité, le désir, la langue ainsi que la littérature et l'acte d'écrire créent une surface avec une structure commune, qui est le « bi- » ; toutes ces catégories sont liées de manière inséparable dans la différence. Nous nous trouvons ici en face d'une « *syntaxe du corps* » (AB : 19) qui – à la base d'une série d'énonciations et de notions – renvoie aux deux domaines. Ce sont donc les énonciations telles que « plusieurs femmes sous la main » ; « lorsque j'en perds une » / « sexe à double langue » / « comme un serpent » qui se réfèrent au changement d'une langue en une autre, ainsi que d'un monde en un autre, du désir de l'un en celui de l'autre ; cela équivaut au procès rhizomatique et hybride de la *différence* ainsi qu'à la pluralité culturelle et linguistique d'identité, une pluralité d'identité qui est inscrite dans ce changement. La formule « Il fut violé alors par sa langue étrangère » indique qu'il s'embarque dans la langue de l'autre, celle du colonisateur qui joue le rôle du violeur : « il était derrière son violeur, non pas à son tour le pénétrant ». Mais ce colonisateur s'embarque dans le jeu à la fois douloureux et joyeux de la plurilingue (ce qui n'est pas à confondre avec l'acte de violer) : « mais il était pénétré par la jouissance de la langue ». La pratique homosexuelle se révèle être une sorte de dictionnaire universel : « son homosexualité fichée dans les dictionnaires du monde entier ».

Cette notion mouvante coïncide avec un « *langage tapissé de peau* » ou plutôt avec « *la volupté des voyelles* » ou enfin avec la « *stéréophonie de la chaire profonde* » de laquelle parle Barthes :

À dire ce mot, à le répéter, comme un baiser de souffle qui vibre encore dans le pharynx, souffle régulier, sans déchirure, mais extase vocale, un appel euphorique, à lui seul un chant, infiniment chuchoté à l'absent aimé. (Barthes 1973 : 14).

Ce qui est la cause d'une situation de défaut, c'est la lutte pour la langue, mais c'est aussi l'impossibilité de créer durablement du sens, c'est le thème de l'absence de sens ainsi que l'impossibilité de sa représentation et l'impossibilité de localiser. Ce défaut est décrit ici comme « jalousie [...] immense » (AB : 64) ; celle-ci épuise le locuteur : « plus il se consumait dans la jalousie » (AB : 65), « En ceci, je ne suis jaloux que de mes amours à la langue » (AB : 71). Il s'agit d'un amour plein de passion pour la langue, c'est-à-dire pour une amante qui se dérobe en permanence. Nous sommes face à une sensualisation, à une érotisation et à une sexualisation de la langue, autrement dit c'est une transformation/ perlaboration d'écriture comme corps et corps comme écriture, corps-écriture :

Aimer un être, c'est aimer son corps et sa langue. Et il voulait, non pas épouser la langue elle-même (il en était un avorton), mais sceller définitivement toute rencontre dans la volupté de la langue. (AB : 29).

Il faut comprendre ce lien comme une stratégie de l'altérité qui repère la ligne de limite, le soi-disant *mapping* des bords, c'est enfin elle qui témoigne la limite qui inclut et exclut. « Jalousie » et la cartographie médiale de « corps » sont d'autres notions pour décrire l'hybridité :

La langue m'a donné à la totalité des mots, la bi-langue à leur division en moi : amour, jalousie, désastre. Ce récit, je l'avoue, me cherche et m'aime plus que je n'aurais pensé.

[...] *C'était si excentrique. La dilapidation de son corps, autrefois si préoccupé par la séduction permanente, suivait maintenant un développement d'hydre. (AB : 73, 121).*

Le *pli* qui est dû à l'écriture, représente la source d'une hybridité par principe. Celle-ci, à la suite de Bhabha, nous la considérons en fait comme réalité anthropologique et ontologique. C'est pourquoi la pluralité de la langue/ de la femme /de l'éros/ du bi deviennent le véritable *personnage* du texte : « la transformant en une femme : un personnage du roman » (AB : 29). Ce personnage séduit le locuteur ainsi qu'il est la cause des réflexions du locuteur, qui est désespérément livré à ce personnage qui, en revanche, empêche le locuteur d'échapper à la situation de défaut permanent :

J'aurais donc parlé dans l'abîme de ce récit, si bien qu'elle fût irrésistiblement ce personnage de roman qui m'avait si merveilleusement séduit.

[...] *En ceci, je ne suis jaloux que de mes amours à la langue. (AB : 71).*

Dans un *récit* où le locuteur n'est que la langue de l'écriture, c'est en vérité « la langue elle-même [qui] était jalouse » (AB : 77) qui marque l'absence de sens : « Elle nous attirait vers une complète absence, une déréalisation de notre relation » (*ibid.*). La double écriture représente cet *abîme* ou *vertige* du chemin :

La bi-langue sépare, rythme la séparation, alors que toute unité est depuis toujours inhabitée. La bi-langue ! La bi-langue ! Elle-même, un personnage de ce récit, poursuivant sa quête intercontinentale, au-delà de mes traductions. L'étrangère que tu fus, que tu es dans ma langue, sera la même dans la sienne, un peu plus, un peu moins que mon amour pour toi. (AB : 109).

Pour le locuteur cette hybridité essentielle est aussi ancrée dans l'histoire de son pays et dans sa propre naissance. D'une part à partir de 1830 (la conquête de l'Algérie) les Français « croient » parler arabe ainsi que les arabes « croient » parler français, ce qui dans les deux cas n'est pas tout à fait juste. Cela signifie une ambivalence qui passe d'abord par un *glissement* au mot berbère de « *sîn* », ce qui en arabe désigne à la fois et le nombre « deux », et une lettre sacrée du Coran, puis cette ambivalence passe à l'enfance du locuteur (« Il pensait à la parole superstitieuse de son enfance, de sa mère illettrée et c'est lui qui lui donna ses lettres de créance », AB :

51), à une enfance qui est couverte par le français (« la langue française aura été, pour moi, cette passion de l'intraduisible », *AB* : 73). Le marquage bilingue est celui d'un enfant qui grandit avec plusieurs langues, identités et cultures, un enfant qui est nécessairement à la recherche d'un propre territoire dans un entre-deux, car il n'appartient complètement ni à un système, ni à l'autre :

Qu'est-ce qu'un enfant bilingue ? Question de la rencontre croisée de la généalogie bifide, du double nom et du double infini, folie de la langue, lorsque le couple tombe en s'abîmant.

*[...] Là, une naissance à la langue, par enchevêtrement de noms et d'identités s'enroulant sur eux-mêmes : cercle nostalgique de l'unique. Il sera le double de l'enfant que je fus, pour encore me diviser et me réaliser dans toute scission charnelle. Je lui dois donc cette leçon philosophique du multiple en traduction, alors qu'il me doit d'être orphelin en moi, désarmé devant la totalité d'aimer. Cours, cours à travers le monde, poursuis ton destin intercontinental ! Dire que son regard est particulier, que sa touche est d'emblée indiscernable, c'est aller au-delà de son corps. Corps dont la loi, lorsqu'elle est séduite par celle des mots, ressemble étrangement à la beauté d'une mère inquiète. (*AB* : 77).*

Ce que le corps, la langue, l'écriture, la littérature et la culture constituent c'est un grand palimpseste, c'est une carte que même les « *puntos* » ou les « *rayas* » n'habiteraient (*AB* : 84) car ceux-là parlaient d'un cul-de-sac, ceux-ci d'un passage interdit ; cela, le locuteur l'apprend d'un poème de Caracas. Par rapport à cela, il se trouve d'autre part un monde ouvert dans lequel n'existeraient même pas les « *puntos* » et les « *rayas* » car ces derniers seraient désignés comme artificiels (*ibid.*).

Le corps fonctionne comme livre, comme le LIVRE des livres, ce qui fait d'abord penser au Coran. Mais celui-ci est désacralisé en faveur de l'écriture désirante du corps : alors que le Coran est écrit d'une main divine, soutenue par un ange,

Paroles qui lui demeuraient incompressibles, scellées sur son cœur en prière, à la faveur de ce souffle descendu du ciel et épelée par un ange.

[...] Il s'initiait à la lecture par l'autorité du Nom et de l'Unique.

*[...] Il gravit les marches du Livre, l'épelant mot à mot ; et séparant le ciel de la terre, le bien du mal, la femme de l'homme, il monta au ciel. [...] Il tourna toutes les pages du Livre, les dévorant des yeux. D'un coup, il vit Dieu. À ce moment, il fut le Livre. (*AB* : 44).*

dans *Amour Bilingue* le Coran est transformé en une immense textualité du désir par l'écriture du corps.

La diffusion du livre des livres fait de ce livre un livre « multiple » (*AB* : 44), qui se trouve face à une prolifération infinie grâce à une exégèse herméneutique du texte, ce que Khatibi désigne comme « trace de ses

fictions » (*ibid.*). Cette dernière permet au locuteur de parler « hors du Livre » (AB : 45), c'est-à-dire au-delà d'un dualisme dont Khatibi ne peut triompher que par une répétition déconstructionniste et par un glissement de sens (« Récit à rebours », « Le Livre avait fait naufrage », *ibid.*). Le procédé de déconstruction et sa répétition représentent le marquage, la diffusion ainsi que le déplacement de la trinité chrétienne contre laquelle polémique le Coran (*le traitement de Jésus Christ comme Dieu*). Pourtant, même dans le Coran existe une telle trinité en forme de Dieu comme logos, d'archange Gabriel comme bon Samaritain assistant (le bon génie) et de Mohammed comme prophète. Il s'agit d'une polémique qui partage le monde avec d'un côté des croyants et de l'autre celui des non-croyants. Le locuteur se charge de la fonction de At-Tabari – qui était un des grands compilateurs et commentateurs du Coran – et celle de ses successeurs. Par cela est introduite une diffusion infinie de sens (comparable à celle du récit « Tlön, Uqbar, Orbis Tertius » de Borgès, précisément à celle qui avait lieu après la découverte de l'encyclopédie clandestine)³ : celle-ci déplace les binarités et les oppositions dans un livre des livres, ce qui n'est plus sacré mais ce qui représente la permanente ré- et contre-écriture. Ce n'est donc pas la polysémie mais la diffusion de sens qui est marquée. La dissémination délimite la relation signifié/ signifiant/ référent et produit sémantiquement un quatrième terminus au-delà de la communication ordinaire, c'est-à-dire dans cet autre, dans ce troisième espace : « L'écriture de tel récit n'appartient ni au dedans ni au dehors du triangle, ce dont on n'a pas fini de mesurer les conséquences [...] » (Derrida 1972 : 36). Le Coran non plus, ne peut être considéré comme logos, il devient plutôt une *trace* à cause de sa diffusion et de ses exégèses infinies.

Chez Khatibi, il est question d'un « récit à rebours » qui commence toujours par le début et par un point zéro (« recommence ton récit – au cœur de la folie », AB : 45), il s'agit d'un « hors du Livre » (*ibid.*) ce qui est à traiter comme.

[...] une expérience nouvelle, qui inspirait son corps par un ébranlement nerveux, une densité hallucinante. Il s'opposait à lui-même, se détruisait dans la fin du Livre, au-delà de tout texte, dans l'insolence d'une vérité folle. (AB : 45).

Cette diffusion de sens, introduit comme écriture, configure la fissure, le pli, le repliement de la langue sans rendre possible la localisation ou la

³ C'est un fait que la presse internationale criait sans cesse sur les toits cette « découverte ». Des manuels, des anthologies, des abrégés, des versions littérales, des retirages qui étaient autorisés ainsi que des éditions pirates de la plus grande œuvre de l'humanité bouchaient et bouchent encore le monde (1939-1944/1993: 33).

dimension temporelle. En conséquence, le livre ou plutôt l'écriture se transforme en navire qui coule, se transforme en des « déserts » et en des « vérités sans fondement ». Le désert signifie un « livre blanc » qui évoque un récit qui n'est plus ; un fragment de la phrase est remplacé par un autre et ainsi de suite jusqu'à la liquidation de l'idée du « livre ». De cette façon, Khatibi s'éloigne de la tradition d'une culture de racines sans se faire prendre par une autre. La production d'un texte ressemble au mouvement des flots de la mer qui s'approchent et s'éloignent, cela ressemble à une randonnée de « pays en pays », de « corps en corps » et de « sexe en sexe ».

Cet entre-espace qui est comparable à un livre sage, à un désert, sort d'*Amour bilingue*, ce que le lecteur apprend par le locuteur grâce à une énorme *mise en abyme*. Il met son livre à l'extérieur d'une tradition déterminée, autrement dit le livre se trouve dans un au-delà de tout mimétisme et de toute création de sens qui est préfigurée. Le locuteur, mot par mot, commence à écrire comme le prophète, à écrire sur cela, à ré- et contre-écrire (palimpseste), ces mots sont repris et codifiés de nouveau :

De nouveau, il lisait. Son regard passait sur les lettres, pour autant qu'il s'évanouissait dans leur graphie, selon les plis de ce magnifique volume. Par instants simultanés, il lui semblait que sa lecture, bien qu'intelligible, n'appartenait pas au texte. Insaisissabilité harcelante qui dévasta, d'un coup, les pages, les mots, les lignes et la ponctuation, à travers une tache noire flottant entre ses yeux et le livre. (AB : 46).

Au temps de l'intégrisme politique qui résulte de différentes causes et qui tombe souvent dans le terrorisme, ces textes rendent visible que ce serait une grande faute de confondre la culture arabo-musulmane avec l'extrémisme. Les auteurs maghrébins nous présentent plutôt une culture ouverte et largement ramifiée qui n'est pas du tout à séparer de la culture chrétienne et européenne. De plus, cet article découvre les points de départ et les relations entre les textes de cultures qui diffèrent beaucoup.

Bibliographie

I. Textes de base

BORGES, Jorge Luis. (1926) *El tamaño de mi esperanza*, Buenos Aires, Seix Barral/ Biblioteca Breve, 1994.

BORGES, Jorge Luis. (1970-1983) *Spiegel und Maske*, Francfort sM, Fischer, 1993.

BROSSARD, Nicole. (1982) *Picture Theory. Théorie/ Fiction*, Montréal/ Québec, L'Hexagone, 1989.

BROSSARD, Nicole. *Journal intime*, Montréal, Les Herbes Rouges, 1984.

BROSSARD, Nicole. (1985) *La lettre aérienne*, Montréal, Remue-Ménage, 1988.

BROSSARD, Nicole. *Le désert mauve*, Montréal/ Québec, L'Hexagone, 1987.

- BROSSARD, Nicole. *À tout regard*, Bibliothèque Québécoise, Québec, 1989.
- BROSSARD, Nicole. *La Nuit verte du Parc Labyrinthe*, Les Editions Trois, Québec, 1992.
- BROSSARD, Nicole. *Baroque d'Aube*, Montréal/ Québec, L'Hexagone, 1995.
- DJEBAR, Assia. *Ces voix qui m'assiègent*, Paris, Michel, 1999.
- DOUBROVSKY, Serge. *Le Livre Brisé*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1989.
- KHATIBI, Abdelkebir. (1983) *Amour Bilingue*, Casablanca, Ediff, 1992.
- KHATIBI, Abdelkebir. *Maghreb Pluriel*, Paris, Denoël, 1983.
- KHATIBI, Abdelkebir. *Le Roman maghrébin d'expression française et arabe depuis 1945*, Paris, E.P.H.E., 1965.

II. Textes secondaires

- BARTHES, Roland. *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.
- BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.
- BARTHES, Roland. *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1975.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*, London/ New York, Routledge, 1994.
- CEBALLOS, René. « Geschichtsdarstellung im postkolonialen Kontext am Beispiel des transversalhistorischen Romans in Lateinamerika », in Christof Hamann/ Cornelia Sieber (éds.), *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*, Hildesheim, Olms, 2002, pp. 273-254.
- CEBALLOS, René. *Der transversalhistorische Roman in Lateinamerika am Beispiel von Augusto Roa Bastos, Abel Posse und Gabriel García Márquez*, Francfort sM, Vervuert, 2005.
- DELEUZE, Gilles/ Felix Guattari. *Rhizom*, Berlin, Merve, 1977.
- DERRIDA, Jacques. *La dissémination*, Paris, Seuil/ Points, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- GRONEMANN, Claudia. « 'Autofiction' und das Ich in der Signifikantenkette : Zur literarischen Konstitution des autobiographischen Subjekts bei Serge Doubrovsky », in *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 31, 1-2, 1999, pp. 237-262.
- GRONEMANN, Claudia. *Postmoderne/postkoloniale Konzepte der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur : Autofiction – Nouvelle Autobiographie – Double Autobiographie – Aventure du texte*, Hildesheim/ Zürich/ New York, Olms, 2002.
- GRONEMANN, Claudia. « L'autofiction ou le moi dans la chaîne de signifiants : de la constitution littéraire du sujet autobiographique chez Serge Doubrovsky », in Alfonso de Toro/ Claudia Gronemann (éds.), *'Autobiographie revisited': Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*, Hildesheim/ Zürich/ New York, Olms, 2004, pp. 153-178.
- LACAN, Jacques. *Écrits I/II*, Paris, Seuil/ Points, 1966.

- LACAN, Jacques, (1964) « La ligne et la lumière » in *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, pp. 85-96.
- LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
- LYOTARD, Jean-François. « Réécrire la modernité », in *Réécrire la modernité. Les Cahiers de Philosophie 5*, 1988, pp. 193-203.
- RICARDOU, Jean. *Pour une théorie du nouveau roman*, Paris, Seuil, 1971.
- RICARDOU, Jean. « Esquisse d'une théorie des générateurs », in M. Mansuy (éd.), *Positions et oppositions sur le roman contemporain*, Paris, Klincksieck, 1971a, pp. 143-162.
- TORO, Alfonso de. « Javier Marías : *Todas las almas* : Fiktionale Autobiographie als Thematisierung der verwirrenden Fremdheit », in Dieter Ingenschay/ Hans-Jörg Neuschäfer (éds.), *Aufbrüche. Die Literatur Spaniens seit 1975*, Berlin, Tranvía, 1991, pp. 133-142.
- TORO, Alfonso de. « Die postmoderne 'neue Autobiographie' oder die Unmöglichkeit einer Ich-Geschichte am Beispiel von Robbe-Grillet's *Le miroir qui revient* und Doubrovskys *Livre brisé* », in S. Große/ A. Schönberger (éds.), *Dulce et decorum est philologiam colere*, Berlin, Domus Ed. Europaea, 1999, pp. 1407-1443.
- TORO, Alfonso de. « Mario Vargas Llosa : *Historia del Mayta* oder die Geschichte als Konstruktion in der Postmoderne », in Morales Saravia (éd.), *Kolloquium zum literarischen Werk von Mario Vargas Llosa*, Francfort, Vervuert, 2000, pp. 137-172.
- TORO, Alfonso de. « The Foundation of Western Thought in the twentieth and twenty-first centuries : The postmodern and the postcolonial discourse in Jorge Luis Borges », in Lisa Block de Behar (éd.), *Jorge Luis Borges : The praise of signs*, in *Semiotica* 140-1/4 (Special Issue), 2002, pp. 67-94.
- TORO, Alfonso de. « Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept », in Christof Hamann/ Cornelia Sieber (éds.), *Räume der Hybridität. Zur Aktualität postkolonialer Konzepte*, Hildesheim/ Zürich/ New York, Olms, 2003, pp. 15-52.
- TORO, Alfonso de. « Carlos Fuentes, *El naranjo* : Hybriditäts- und Translationsstrategien für eine neue (transversale) Geschichtsschreibung », in Carlos Rincón/ Barbara Dröschler (éds.), *Carlos Fuentes' Welten*, Berlin, Ed. Tranvía, 2003a, pp. 73-95.
- TORO, Alfonso de. « Zu einer Kulturtheorie der Hybridität als transrelationales, transversales und transmediales Wissenschaftssystem », in *Iberoromania* 59, 2004, pp. 1-40.
- TORO, Alfonso de. « La 'nouvelle autobiographie' postmoderne ou l'impossibilité d'une histoire à la première personne : Robbe-Grillet *Le miroir qui revient* et de Doubrovsky *Livre brisé* », in Alfonso de Toro/ Claudia Gronemann (éds.), *'Autobiographie revisited': Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*, Hildesheim/ Zürich/ New York, Olms, 2004a, pp. 79-113.