

Alfonso de Toro

Université de Leipzig

**LE MAGHREB WRITES BACK I
ABDELKEBIR KHATIBI OU
LES STRATEGIES HYBRIDES
DE LA CONSTRUCTION DE L'AUTRE.
PENSEE FONDATRICE ET L'INTRODUCTION D'UN
NOUVEAU PARADIGME CULTUREL**

0. Introduction

[...] le lieu de notre parole et de notre discours
est un lieu duel par notre situation bilingue.
(Abdelkebir Khatibi 1983: 57)

La francophonie signifie simplement aujourd'hui
que la langue française réunit miraculeusement
un certain nombre d'écrivains de par le monde.
(Albert Memmi: *Ecrivains francophones du Maghreb*, 1985: 14)

Le philosophe, sociologue, romancier et spécialiste de littérature maghrébine, Abdelkebir Khatibi (1938-2009), est l'auteur d'une œuvre impressionnante et captivante qui se compose de romans, d'essais de 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. Au cœur de son travail se situent les processus littéraires et esthétiques, théoriques et culturels ainsi que la réflexion sur le processus créatif et sémiotique dans une combinaison virtuose du corps et de l'écriture. En même temps, l'œuvre de Khatibi se penche sur une prise en compte fondamentale de certaines épistémès de l'islam et du christianisme, de l'orient et de l'occident (vid. Gafaïti p. 143 et Bensmaïa p. 177 ss. dans ce volume). Chez notre auteur, celles-ci sont liées à la subjectivité, au corps, à la sexualité et au désir. Mais il en propose une réinterprétation innovatrice et leur donne une nouvelle base: celle de la dif-férance et de la négociation, ce qu'on retrouve dans *La mémoire tatouée* (1971/1979), *Amour bilingue* (1983/1992), *Maghreb pluriel* (1983), *Le même livre* (1985) avec Jacques Hassoun, *Figures de l'étranger dans la littérature française* (1987), *Imaginaires de l'autre*, *Khatibi et la mémoire littéraire* (1987a) et *Penser le Maghreb* (1993). De plus, tous ces textes sont hybrides d'un point de vue générique dans la mesure où il est impos-

sible de leur attribuer un genre particulier, à la relative exception du *Même livre* qui contient la correspondance entre Khatibi et Hassoun, un projet auquel Hassoun fait allusion dans *Imaginaires de l'autre*.

La mémoire tatouée (1971²/1979) est un livre fondateur dans un sens double. On y trouve quelques concepts-clés de sa pensée postérieure qu'il développera dans *Amour Bilingue* (1983²/1992), *Maghreb pluriel* (1983) ou *Penser le Maghreb* (1993). D'un côté, il met son argumentation et sa conceptualisation en relation avec la tradition arabo-maghrébine, de l'autre avec la tradition d'un type de pensée qui a son origine, entre autres, dans la philosophie de Nietzsche, Heidegger, Blanchot ainsi que Lévinas et qui débouche sur la philosophie postmoderne de Derrida et Foucault entre autres. Avec cette approche, Khatibi surmonte la structure binaire d'une pensée divisée par l'opposition orient/occident ou conditionnée par le binarisme et le logocentrisme occidental, ce qui a des retombées positives, non seulement dans le cadre de la réflexion maghrébine, mais aussi dans la construction d'une pensée hybride qui a lieu au-delà de toute sorte de binarisme propre à la première phase de la discussion postcoloniale.

La mémoire tatouée, dont nous retrouvons beaucoup d'éléments dans *Penser le Maghreb*, est un livre autobiographique hybride, ce qui, selon Khatibi, est inhérent à l'écriture maghrébine du fait de sa double condition culturelle arabe et française et d'un français avec un statut colonisé, position qu'on retrouvera d'ailleurs chez Djébar dans son livre *Ces voix qui m'assiègent*,¹ qui est un mélange d'essai, de littérature et d'histoire. Khatibi introduit et développe les termes de la 'pensée-autre', de la 'double critique', de l'androgynie, de la 'langue maternelle', du 'corps' et de l'hybridité'. Ces concepts expriment, au niveau théorique, la condition de Khatibi en tant qu'individu, en tant que maghrébin et en tant qu'intellectuel (1971²/1979: 23). Ils constituent les leitmotifs de son œuvre et ont rapport à son enfance, à sa famille, à l'école, à la sexualité et ses initiations, à la religion, à l'androgynie, aux cultures maghrébine et française, à la société et à la culture maghrébine et à sa vie en tant qu'intellectuel.

Les termes « mémoire » et « tatouée » sont étroitement reliés et produisent du sens. Alors que la « mémoire » se trouve dans un monde spirituel, psychologique et abstrait, mais qui souvent échappe à notre propre monde d'expériences, le souvenir (*das Erinerte*), lui, se trouve dans les trous de l'histoire, du temps et de notre oubli: « Deux images se détachent de ma mémoire nomade, images légères et mouvantes comme la géométrie de l'hirondelle ou l'appel feutré du désir » (ibid.: 46). Le 'tatouage' a quant à lui une fonction plurielle: la fonction de matérialiser, de rendre visible la mémoire et de la transformer en signes à travers l'écriture. La mémoire est inscrite dans le tatouage et l'écriture tatouée laisse une infinité de traces corporelles, culturelles, spirituelles, gravées sur la peau, laissant une marque incandescente. *Pars pro toto*, il me semble que c'est la 'circoncision' qu'il privilégie pour incarner le tatouage dans la mesure où il s'agit d'une marque corporelle, sociale, culturelle et religieuse. C'est là que nous avons une jonction

1 Cf. dans ce volume mon essai sur l'hybridité, p. 104 ss.

privilegiée entre signe, corps, sexualité, désir, religiosité et culture. Autrement dit, la circoncision est une figure hybride inscrivant des phénomènes historiques, culturels, individuels et collectifs millénaires. La 'circoncision-tatouage' est un grand palimpseste (Khatibi 1971²/1979: 37-38).

On retrouve la pluralité et la condensation (*Verdichtung*) du sens qui sont inscrites dans la mémoire et le tatouage dans le terme « bilingue » défini comme l'« écriture folle » (ibid.: 205) d'un « corps imprononçable » (ibid.). Selon Khatibi, ce sont « [d]eux langues en position hétérogènes travaillant l'une sur l'autre, se chevauchant, se refoulant, se croisant selon un soubassement différent de structure, de métaphysique, de civilisation » (1983: 205). Ce sont deux langues qui se configurent aussi comme « un palimpseste [...], un double palimpseste perpétuel [...] » (ibid.). Le palimpseste est construit sur la base de l'écriture, du corps et de la mémoire (« j'ai rêvé, l'autre nuit, que mon corps était des mots »; ibid.). Il a la fonction d'un « désert », telle une cartographie rhizomique toujours en expansion, se proliférant infiniment: « Pensée du désert, écriture multipliant ses traces: plus de chemin, plus de but, errance d'un fantôme – atteinte irrémédiable du corps » (ibid.: 206). Pour Khatibi, la mémoire tatouée de la diversité des identités et des langues n'est pas seulement un phénomène de « pidgin », une « écriture de pidgin », mais surtout un phénomène d'« hybridation de deux langues », d'une culture du passage, du nomadisme, d'une implosante pluralité, un phénomène de déterritorialisation, un processus d'*Entäußerung*, ou comme Khatibi le formule, de « Schizoglossia » (ibid.: 211) ou de décentration du Moi, un processus qui est capable de déconstruire (ou « subvertir ») la culture. Nous avons donc un type de pensée, de culture et d'identité nomade, toujours en marche, en chemin, migrante finalement (ibid.: 206). Khatibi, incarnation de l'hybridité en tant qu'individu, intellectuel, écrivain-voyageur infatigable, se situe dans une chaîne de références (*Verweiskette*), dans la 'différance' où toujours glissent les différentes structures signifiantes qui oscillent entre l'arabe et le français, entre le propre et l'étranger, formant toute une « [t]opologie errante, schize, rêve androgynie, perte de l'identité – au seuil de la folie » (ibid.: 207), où le corps-écriture forme un « corps imprononçable, ni arabe ni français, ni mort ni arabe, ni homme ni femme » (ibid.).

Dans ce contexte, Khatibi parle de « l'intersémiotique » (ibid.: 208) comme de l'interrelation de divers objets médiatiques, soit le « transport l'un dans les autres et tout ensemble: le texte, la musique et le visuel – dans une mystique blanche du corps » (ibid.), qu'il nous faut comprendre comme la réunion autonome de divers systèmes sémiotiques dans une structure 'x' que nous avons nommée 'transmédiatité'.² Il s'agit de l'interaction du corps avec d'autres objets culturels, sociaux, ce corps qui est une cartographie multimédiale privilégiée, la source et le point d'arrivée de l'histoire, de la connaissance et de la culture.

Khatibi pense, travaille et écrit toujours dans les interfaces, dans les clivages, « à partir de deux, de plusieurs pôles de civilisation » (ibid.: 210). Il s'agit d'« une pensée

2 Cf. A. de Toro (2001) et dans ce volume mon essai sur l'hybridité p. 69 ss.

qui prendrait l'univers des êtres et des choses pour un palimpseste sans parchemin, jamais écrit – et par personne effacé – d'où qu'elle vienne » (Khatibi 1983: 210). Khatibi a cette capacité de décentrer la culture, de « nous permettre de saisir l'autre à partir de notre même » (ibid.: 215), comme le dit Roland Barthes dans sa « Postface » de *La mémoire tatouée*.

Dans *Amour Bilingue* (1983/1992), Khatibi fait de l'hybridité un principe de l'être, du corps et de la langue qu'il rattache à la notion de texte/fiction. Corps et écriture n'y sont pas dissociés: en tant que stratégies médiales et performatives, ils ne peuvent plus être séparés l'un de l'autre. On retrouve d'ailleurs cette notion du texte/fiction dans *Le livre de sable* de Borges (« [...] parce que ni le livre ni le sable ont de commencement ou de fin ») ainsi que dans *Le jardin aux sentiers qui bifurquent*.³ La notion de texte/fiction se concrétise chez Khatibi dans les concepts de l'être, du corps, de la culture et de l'écriture.

Khatibi expose ce nouveau concept dans *Maghreb pluriel*, livre d'essais où il explique sa théorie culturelle. Cette œuvre a été écrite entre 1981 et 1983 et a été publiée en 1983. Il s'agit d'un livre fondamental, certainement un des plus importants dans l'œuvre khatibienne. Il y développe deux *topoi* de sa pensée et de sa position en tant qu'intellectuel et philosophe: le concept de la 'pensée-autre' et celui de la 'double critique', concepts enracinés dans la philosophie postmoderne de Lacan (du glissement et de la 'décentration du sujet'), de Lyotard (de la 'paralogie'), de Derrida (de la 'dissémination', de la 'différance', de la 'trace') et aussi de Deleuze/Guattari (du 'rhizome')⁴. Ils déconstruisent non seulement le système de la pensée occidentale mais aussi celui de la pensée orientale.

Dans *Le même livre* (1985), Khatibi correspond avec Jacques Hassoun et instaure un dialogue entre la culture juive et la culture arabe en s'appuyant sur le système de l'écriture et des signes. A travers leurs joies et leurs souffrances, leurs succès et leurs échecs, ces deux infatigables voyageurs cosmopolites démontrent qu'il est possible de penser la culture juive et la culture arabo-musulmane sans procéder à des assimilations, des subordinations et des conflits. Dans *Figure de l'étranger dans la littérature française* (1987), Khatibi nous présente l'anthropologue et médecin Segalen à propos du concept de 'l'Exote'. Si d'un côté, celui-ci propose d'éviter l'exotisme et le racisme, de l'autre, il propose d'entrer en relation avec la différence de l'autre. Cet autre n'est plus l'autre similaire au moi, mais l'autre différent n'entrant pas en conflit avec le moi. On retrouve cette pensée chez Jorge Luis Borges dans les années 40 dans « L'écrivain argentin et la tradition » et puis dans les années 70 et 90, où elle sera fondamentale pour le concept d'orientalisme chez Edward Said ou celui d'hybridité chez Homi Bhabha ainsi que dans mes propres écrits. Chez Khatibi, l'hybridité est historicisée et théorisée bien avant la théorie postcoloniale et celle de Bhabha.

3 Toutes les citations viennent des *Œuvres Complètes* (1993).

4 Sur ces concepts, cf. dans ce volume mon essai sur l'hybridité p. 69 ss.

Penser le Maghreb représente finalement une sorte de *summa* de son œuvre, dans laquelle il reprend plusieurs concepts de ses œuvres antérieures et les pousse aux limites de leur catégorisation fondant ainsi une pensée, une culture, une littérature et une cartographie que je qualifierais de 'planétaire'.

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

1.1 La 'translation' épistémologique

À la suite de Nietzsche, Heidegger, Blanchot et Derrida, Khatibi nous présente dans *Maghreb Pluriel* une ébauche magistralement réussie et fondée par rapport à la théorie culturelle et à la philosophie de la langue. Cette ébauche repose sur deux notions catégorielles: sur une 'pensée-autre' (1983: 11-39) et sur une 'double critique' (ibid.: 43-112). Le concept de 'pensée-autre' peut être mis en parallèle avec notre compréhension de l'hybridité au sens d'une « [d]ifférence 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 »⁵. Il s'agit d'être disposé par principe à penser la « différence du soi et de l'autre » (ibid.: 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 se vivre comme être avec plusieurs 'moi' et plusieurs langues, « à plusieurs pôles de civilisation; à plusieurs langues; à plusieurs élaborations technique et scientifique » (ibid.: 14). Au sens de notre concept de l'altérité, la 'double critique' peut être considérée comme *catégorie opérationnelle* de la 'différance': pour décrire et former de *concrètes rencontres hétérogènes*. Il s'agit d'une déconstruction tout à la fois de la notion de l'être, de l'identité arabo-musulmane et d'une notion chrétienne-occidentale (ibid.: 47-49). Cela veut dire qu'il faut renoncer à une formation de l'être qui est justement orientale et musulmane en faveur de l'élaboration d'une identité maghrébine caractérisée par la pluralité et se situant au-delà de dichotomies binaires, de dichotomies totalisantes et intégristes. Cet au-delà doit s'épanouir dans une nouvelle cartographie du 'désert' et de la 'pensée-dehors':

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. (Ibid.: 39)

5 Sur ces concepts, cf. dans ce volume mon essai sur l'hybridité p. 69 ss.

Ici, la problématique de la construction de l'être est triplement chargée: d'abord par la problématique de saisir son 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 (1983: 20). 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 » (ibid.: 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 plis adaptés à leur différence réelle » (ibid.: 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 décolonisation du soi et de l'autre: « Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre » (ibid.: 51). Cette 'identité' du Maghreb comme culture dans l'intersection de cultures ne peut se former qu'aux passages entre identités, langues et cultures (ibid.). Cela veut toujours dire penser, vivre, agir et écrire aux bords variés et nomades: la 'pensée-autre' se situe « aux limites de ses possibilités. Car, nous voulons décentrer en nous le savoir occidental, nous dé-centrer par rapport à ce centre, à cette origine que se donne l'Occident » (ibid.: 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'.⁶ La façon dont Heidegger a traduit les Grecs est bien comparable au fait que les musulmans traduisent les Grecs et l'occident d'une manière qui leur est propre (ibid.: 22, 23). Khatibi refuse l'isolement interne de l'islam, il refuse l'intégrisme qui empêche le dialogue avec le monde non-musulman (« avec le dehors (le mal) qui les détériore en les dévastant de l'intérieur »; ibid.: 30). L'auteur plaide pour une identité de l'« altérité » comme « dissymétrie de toute identité (individuelle, sociale, culturelle) ». Cette identité est très liée à la décentration du 'je' où l'être est toujours défini et traduit par un troisième, ce qui fait que chaque énonciation revient à un 'défait' 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.

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'un côté de rendre visible la multiplicité et de l'autre côté de se libérer du logocentrisme – comme le représentent quelques auteurs latino-américains, espagnols et portugais, par exemple Roa Bastos, Fuentes, Gala et Saramago (cf. de Toro 1999, 2000, 2003a; 2007): « 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 (1983: 34-35). Selon Khatibi, il n'y a pas d'autre forme d'histoire qui contribue à une identité arabe plurielle: « [...] 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 disant que le Maghreb, tel qu'il est, se présente comme une cartographie qui est culturellement, ethniquement, linguisti-

6 Sur le concept de 'translatio', cf. dans ce volume mon essai sur l'hybridité p. 79 ss.

quement 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 'double critique'; elle résulte d'une part de la tentative de regarder dans sa propre culture, et d'autre part du dialogue entre cette culture et d'autres. Borges résume cette relation entre la place du local et son inscription dans le monde par la formule: « Créolité oui, mais une créolité qui parle avec le monde et avec le je, sur Dieu et la mort » (Borges 1926/1993³ 1994: 14; ma traduction). Ce qui doit avoir lieu, c'est une décolonisation multiple, c'est-à-dire se décoloniser de tous les concepts traditionnels de nation, d'identité, de culture ainsi que des stéréotypes concernant l'occident et l'orient: « Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre » (Khatibi 1983: 51). Il s'agit aussi de perlaborer la dichotomie 'périphérie' vs '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. (Ibid.: 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* » (ibid.: 57). Ce sont des langues, des ethnies, des métaphysiques et des épistémès qui sont interdépendantes:

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

L'écrivain, le scientifique et l'intellectuel sont pour Khatibi 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 [...] » (ibid.: 51). 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, des systèmes et de constellations de signes qui circulent dans le monde et au-dessus de lui (dans un sens non théologique) » ce qui est basé sur une « obligation de dialogue avec la globalité de l'épistémè occidentale et universelle » (ibid.: 60). Un tel concept de culture écrit perpétuellement et continuellement le concept d'identité et en fait donc un concept perpétuellement nouveau. Celui-ci est compris comme un réseau transversal et rhizomatique de relations qui sont toujours établies de nouveau (ibid.). 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 reproductrice dans le domaine d'un droit, d'une législation et d'une théologie dogmatiques, et par conséquent n'avait rien à voir avec la langue. Tout cela mène à la nécessité d'une nouvelle lecture du Coran (ibid.: 50 et suiv.).

1.2 'Pensée-autre'/'pensée en langues': la littérature, l'identité et les labyrinthes des langues

Pour Khatibi –comme pour presque tous les auteurs maghrébins– la langue et la culture du Maghreb sont représentées depuis toujours comme un système de la multiplicité, comprenant l'arabe classique, le berbère, l'espagnol et le français qui se divisent en différentes régions. Il nous faut donc contribuer à ce que le Maghreb obtienne son bon droit (1983: 179). C'est pourquoi la langue maternelle arabe, 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 vif et trépidant (ibid.). Cet acte de la *translatio*⁷ 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 (1983: 186). La base de la formation linguistique ainsi que de la construction de l'histoire et de l'être est un discours sur des discours, voire même des discours sur des discours; il s'agit de codes, d'écriture (*Sprachlichkeit*), 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, d'arrivée ou résultat de cette hybridité: « [...] il s'agit d'un récit qui *parle en langues* » (ibid.). 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 (le monde arabe et francophone), puis se poursuit jusqu'à ce que l'enfant devienne un adulte autonome (ibid.: 191). Utiliser le français ou l'arabe comme code, cela ne signifie pas seulement écrire en arabe ou en français, il s'agit plutôt de plis de constructions et de déconstructions de formations de langue, de « [...] diglossie entre l'oral et l'écrit, entre le parler maternel inaugural et la langue de la loi (islamique) » (ibid.: 188). Le lien, c'est d'un côté le corps, de l'autre côté, c'est la voix et l'écriture qui s'inscrivent dans la langue, se raccordant ainsi afin de se trouver soi-même et puis 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 » (ibid.: 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 » (ibid.: 200), ce que Khatibi appelle « *écriture blanche et vide* » (ibid.). Il décrit cette langue comme le résultat de langues châtrées (« langue castrée », ibid.) et de corps maltraités (« corps morcelé », ibid.: 200). La syntaxe hybride ainsi que la création de

7 Pour ce terme, cf. mon essai sur l'hybridité dans ce volume p. 79 ss.

sens sont équivalentes par rapport au corps maltraité: « *La syntaxe serait la ponctuation du corps morcelé.* » (Khatibi 1983: 200). Selon Khatibi, le texte idéal ou l'identité idéale sont ceux qui seraient écrits par plusieurs textes et identités dans lesquels se seraient inscrites beaucoup d'identités et qui se trouveraient en permanence dans un processus de traduction: « Texte idéal: l'extraordinaire serait d'écrire en quelque sorte à plusieurs mains, à plusieurs langues dans un texte qui ne soit qu'une perpétuelle traduction » (ibid.: 205).

1.3 Le corps: une interface multiple, culturelle et médiatique de la représentation

Nous avons déjà fait remarquer que le corps et l'écriture sont inséparables dans la pensée et dans l'écriture de Khatibi. Dans ce qui suit, nous voulons approfondir certains aspects de cette particularité.

L'entre-espace linguistique, que nous avons déjà décrit, produit une absence de sens par principe, car les signifiés ne se reposent jamais sur une seule signification. Cette multiplicité de sens, ce fossé ou cette multiplicité de *plis* se retrouve dans un 'elle' ambivalent d'un point de vue de la langue: la langue maternelle, la « bi-langue », la langue de la femme (mère/amante), de la mère et de la prostituée: « C'était à cette étrangeté qu'elle léguait son corps » (1983/1992: 23). Cette étrangeté court à la rencontre d'un abîme vertigineux, cette étrangeté est un hermaphrodite ou un androgyne: elle est à la fois un pli, une fissure et un ensemble (ibid.: 26, 27, 102). On retrouve le même procédé chez Brossard qui a fait exploser la construction grammaticale de la troisième personne du singulier féminin en français. Dans son 'el/le', on retrouve d'une part le pronom masculin espagnol 'el' et d'autre part le pronom masculin français 'le'⁸.

Les figures de la prostitution, de la polygamie et de l'androgynie signifient cette pluralité de corps et de *Körperschrift* (écriture-corps) tout en représentant une espèce de Babel.⁹ 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 (qui n'est pas seulement le Coran, mais aussi la tradition littéraire, voir ci-dessous), ce sont aussi le corps et le corps-écriture qui sont « intraduisibles » et infinis (ibid.: 82). Khatibi parle de la prostitution (de la polygamie et de l'androgynie) dans une forme allégorique comme une structure de diffusion du 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 fait de la recherche une randonnée entre les mondes différents ainsi qu'entre les différents systèmes de science et d'expérience. De l'autre côté, 'harem' correspond ici au reste 'intraduisible' et à 'l'innommable', à l'impénétrable

8 Brossard (1989) transgresse cette division en séparant des termes tels que 'she' ou 'elle' que Brossard exprime réécrit en en faisant exploser le sens: 'she' devient 's/he' (ibid.: 101) et 'elle' devient 'el/le' (ibid.: 108); cf. aussi de Toro (2006).

9 Cette étroite relation entre corps et texte/écriture, nous la trouvons aussi chez Brossard (1989: 88, 92, 93).

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 (1983/21992: 55, 86). Le corps, la sexualité, le désir, la langue ainsi que la littérature et l'acte d'écriture créent une surface avec une structure commune ce qui correspond au 'bi-'; toutes ces catégories sont liées dans la différance et ne sont pas séparables. Nous sommes donc confrontés à une « *syntaxe du corps* » (ibid.: 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 » (ibid.: 55) 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; ceci équivaut au processus rhizomatique et hybride de la différance ainsi qu'à la pluralité culturelle et linguistique d'identité, une pluralité d'identité qui est inscrite dans ce changement. La phrase « Il fut violé alors par sa langue étrangère » (ibid.) indique qu'il s'embarque dans la langue de l'autre qui joue le rôle du violeur: « il était derrière son violeur, non pas à son tour le pénétrant ». Mais cet autre s'embarque dans le jeu à la fois douloureux et joyeux de la plurilingue (ce qu'il ne faut pas confondre avec l'acte de violer): « mais il était pénétré par la jouissance de la langue » (ibid.). La pratique homosexuelle se révèle être une sorte de dictionnaire universel: « son homosexualité fichée dans les dictionnaires du monde entier » (ibid.). 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* » dont parle R. Barthes (1973: 14) dans *Le plaisir du texte*. 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 le localiser. Ce défaut est décrit ici comme « jalousie [...] immense » (1983/21992: 64); celle-ci épuise le locuteur: « [...] il se consumait dans la jalousie » (ibid.: 65), « En ceci, je ne suis jaloux que de mes amours à la langue » (ibid.: 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 et qui nous expose à une sensualisation, à une érotisation et à une sexualisation de la langue, autrement dit c'est une transformation/perlaboration de l'écriture comme corps et du corps comme écriture, ce qui mène à un concept que j'appelle 'corps-écriture' (*Körperschrift/corps-texte*) (ibid.: 29). Il faut comprendre ce lien comme une stratégie de l'altérité qui repère la ligne de limite, le soi-disant *mapping* des marges, c'est enfin elle qui pointe la limite qui inclut et exclut. La « jalousie » et la cartographie médiale de 'corps' sont d'autres notions pour décrire l'hybridité (« suivait maintenant un développement d'hydre »; ibid.: 73, 121). Le *pli*, qui est dû à l'écriture, représente la source d'une hybridité par principe. A la suite de Bhabha, nous la considérons en fait comme une réalité anthropologique et ontologique. C'est pourquoi la pluralité de la langue/la femme de l'éros/du 'bi-' devient le véritable *personnage* du texte: « la transformant en une femme: un personnage du roman » (ibid.: 29). Ce personnage séduit le locuteur désespérément livré à ce personnage qui l'oblige à réfléchir et qui l'empêche d'échapper à la situation de défaut permanent (ibid.: 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 » (ibid.: 77), qui marque l'absence de sens: « Elle nous attirait

vers une complète absence, une déréalisation de notre relation » (ibid.: 77). La double écriture représente cet *abîme* ou ce *vertige* du chemin: « La bi-langue! [...] 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 » (1983/21992: 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 et les Arabes 'croient' parler français, ce qui dans les deux cas n'est pas tout à fait juste. Cette ambivalence linguistique trouve son écho dans le mot berbère « *sîn* » qui nous fait glisser d'un sens à un autre puisqu'en arabe « *sîn* » désigne à la fois le nombre 'deux', et une lettre sacrée du Coran. De cette ambivalence, le texte 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 »; ibid.: 51), à une enfance marquée par le français (« la langue française aura été, pour moi, cette passion de l'intraduisible »; ibid.: 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 territoire propre dans un entre-deux car il n'appartient complètement ni à un système, ni à l'autre (ibid.: 77). Le corps, la langue, l'écriture, la littérature et la culture constituent un grand palimpseste, une carte que même les '*puntos*' ou les '*rayas*' n'habiteraient (ibid.: 84) car si les uns parlent d'un cul-de-sac, les autres parlent d'un passage interdit, ce que le locuteur apprend dans un poème de Caracas. D'autre part, il se trouve un monde ouvert dans lequel il n'y aurait ni '*puntos*' ni '*rayas*', considérés comme artificiels (ibid.):

Entre tu pueblo y el mío
hay un punto y una raya.
La raya dice: no hay paso.
El punto, vía cerrada.

Y así entre todos los pueblos,
raya y punto, punto y raya.
Con tantas rayas y puntos
el mapa de un telegrama

Caminando por el mundo
se ven ríos y montañas,
se ven selvas y desiertos,
pero no puntos ni rayas.

Porque esas cosas no existen,
sino que fueron trazadas
para que mi hambre y la tuya
estén siempre separadas.

(Le récitant tourna les pages, se leva, puis marcha droit devant lui, face à la mer). (Ibid.: 83)

Le corps fonctionne comme un 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. Le Coran est écrit d'une main divine, soutenue par un ange (1983/1992: 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 » (ibid.: 44) qui est confronté à une prolifération infinie grâce à une exégèse herméneutique du texte. Khatibi l'appelle « la trace de ses fictions » permettant au locuteur de parler « hors du Livre », c'est-à-dire au-delà d'un dualisme dont seuls une répétition déconstructionniste et un glissement de sens peuvent tromper (« Récit à rebours », « Le Livre avait fait naufrage »; ibid.: 45). 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 (voir Dieu en Jésus Christ). Pourtant, même dans le Coran il existe une trinité semblable: Dieu/logos, l'archange Gabriel/bon Samaritain assistant (le bon génie) et Mohammed/prophète. Il s'agit d'une polémique partageant le monde avec d'un côté les croyants et de l'autre les non-croyants. Le locuteur se charge de la fonction de At-Tabari –qui était un des grands compilateurs et interprètes du Coran– et de celle de ses successeurs. Une diffusion infinie de sens (comparable à celle du récit « Tlön, Uqbar, Orbis Tertius » de Borges qui a lieu après la découverte de l'encyclopédie clandestine) s'impose: celle-ci déplace les binarités et les oppositions dans un livre des livres, ce qui n'est plus sacré mais représente la permanente ré-écriture (*Wiederschreiben*) et contre-écriture (*Widerschreiben*). Ce n'est donc pas la polysémie mais la diffusion du sens qui est marquée. La dissémination délimite la relation signifié/signifiant/référent et produit sémantiquement un quatrième terme au-delà de la communication ordinaire, c'est-à-dire dans cet autre, dans ce troisième espace: « L'écriture d'un 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, et c'est précisément de là –comme dans l'encyclopédie de Tlön– que provient la richesse du Coran. Chez Khatibi, il est question d'un « récit à rebours » (Khatibi 1983/1992: 45) qui commence toujours par le début et par un point zéro (« recommence ton récit – au cœur de la folie »; ibid.). Il s'agit d'un « hors du Livre » (ibid.), qu'il faut comprendre comme « [...] une expérience nouvelle, qui inspirait son corps par un ébranlement nerveux, une densité hallucinante » (ibid.). Cette diffusion du sens, introduit comme écriture, configure la fissure, le pli, le repliement de la langue sans rendre possible la localisation ou la dimension temporelle. En conséquence, le livre ou plutôt l'écriture se transforme en navire qui coule (« Le Livre avait fait naufrage »; ibid.), se transforme en des « déserts » et en des « vérités sans fondement ». Le désert signifie un « livre blanc » évoquant 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. Le mouvement de produire un texte ressemble à celui 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 ». Grâce à une énorme mise en abyme, le lecteur apprend dans *Amour bilingue* par le locuteur que cet entre-espace est comparable à un livre sage, à un désert. Khatibi place son livre en dehors d'une tradition déterminée, autrement dit, le livre se trouve dans un ailleurs, au-delà de tout mimétisme et de toute création de sens préfigurée. Le locuteur, mot après mot, commence à écrire comme le prophète, à écrire sur ce sujet, à ré-écrire et contre-écrire (palimpseste), ainsi les mots sont repris et codifiés de nouveau (1983/1992: 46). Au temps de l'intégrisme politique qui résulte de différentes causes et qui tombe souvent dans le terrorisme, ces textes montrent que ce serait une grosse erreur de confondre la culture arabo-musulmane avec l'extrémisme.

La culture que nous présentent les auteurs est une culture ouverte, largement ramifiée et traversée par d'autres cultures, une culture qui ne s'oppose pas à la culture chrétienne et européenne, mais qui dialogue en permanence avec cette dernière.

2. Figures de l'étranger: au-delà de l'essentialisme et de l'occidentalisme: Khatibi, 'l'Exote', l'inclassable, l'écrivain des différences

C'est parce qu'il adopte un point de vue 'planétaire' que nous venons de dépeindre en le mettant en relation avec l'hybridité, que Khatibi dépasse les nationalismes et ne se préoccupe pas de savoir comment la francophonie s'organise. Ce point de vue s'ancre d'abord dans la multiplicité culturelle et linguistique du Maghreb. Il est le résultat de l'attitude « transnationaliste » et « internationaliste » (1993: 82) de cet auteur qui pense un Maroc cosmopolite et ouvert au monde entier (ibid.: 108).

Cette position est loin de vouloir effacer les différences culturelles. Bien au contraire, elle est la condition sine qua non de l'hybridité. En effet, dans *Figures de l'étranger dans la littérature française* (1987), Khatibi parle du « regard de l'étranger » sur l'étranger, en particulier sur l'orient (l'Asie et le monde arabe) en s'appuyant sur quelques auteurs français. Khatibi constate un double regard 'exotisant'. Il montre d'abord comment Aragon, Barthes, Duras, Genet, Ollier et Segalen essayent d'éviter les clichés exotiques habituels et transforment leurs voyages dans des pays lointains en des voyages initiatiques qui leur permettent de se découvrir eux-mêmes et ainsi de libérer leur regard alors mieux adapté à saisir cet étranger. Ensuite, Khatibi observe les voyageurs qui partent à la découverte du Maroc et dont il lit les écrits. Ces analyses –en particulier sur Segalen– l'ont mené à faire du terme de 'l'Exote' un véritable concept.

Khatibi conçoit son concept de culture comme le « voyage d'un voyage » (1987: 9), comme un voyage sémiotique (à travers les signes: un « itinéraire au second degré »; ibid.), qui a pour but la recherche de l'étranger dans la littérature française, en particulier dans une littérature dite de l'exotisme. Toutefois, il nous faut rappeler que chez ces auteurs l'exotisme n'est pas synonyme de folklore. Il s'agit plutôt d'une plongée dans l'étrangeté: « L'exotisme n'est pas ici un folklorisme de surface, mais un secret de toute littérature, de ses paradigmes » (ibid.). L'exotisme, c'est la manière dont la culture française perçoit et décrit la différence dans différents domaines.

Khatibi décrit deux visages de l'exotisme: l'exotisme 'externe' et l'exotisme 'interne'. Selon lui, l'« exotisme du dedans » est inhérent à toute littérature, parce que cha-

que énonciation est toujours une sorte de 'défaire' ('*Entäußerung*'), une perte. La culture ne peut être comprise que dans sa transtextualité et sa transnationalité; la littérature est toujours un travail sur la différence, avec la différence et à travers la différence, du moins chez les auteurs choisis par Khatibi. L'exotisme externe se crée dans l'analyse du lieu ou de la perspective du regard. Les auteurs sortent de leur culture pour saisir la différence, car il faut comme Khatibi comprendre le « monde en tant que narration du dehors, de l'étrange, de l'étranger, du barbare » (1987: 11). En revanche, l'exotisme traditionnel est fondé sur trois motifs: celui du « bon sauvage (indien, africain) », celui de la « passion du barbare (l'Orient arabe et islamique) » (ibid.) et celui de l'« art du mystérieux (Chine, Japon) » (ibid.). Ces mythes sont ce que nous pourrions appeler des 'actes de *mimicry*' permettant à Khatibi de démontrer que la littérature dite 'française' se présente elle-même comme étrangère et dépasse tout contexte national ou patriotique (ibid.).

Pour Khatibi, la France est une « grille de lecture » (ibid.: 13):

La chance d'un texte est la capture d'un secret, mais comment partager un secret avec l'étranger sans pouvoir, sans désirer le rencontrer au plus lointain de lui-même, comme une limite, un trait qui transforme mon identité en devenir?

C'est pourquoi la littérature est, pour Khatibi, toujours un déplacement, une déterritorialisation, un dépassement de frontières culturelles. C'est pour cette raison qu'il lit la littérature dite 'exotique' sous un angle poétique et qu'il en fait le « voyage d'un voyage » dans le sens d'un « dialogue imaginaire entre le critique et l'auteur » (ibid.: 15). Il n'est pas possible d'exclure l'étranger de la littérature, parce que l'identité subit des changements en permanence (ibid.: 15).

Khatibi fonde une esthétique de l'hybridité et de la différence. Il considère Victor Segalen, poète, médecin, ethnographe et archéologue français, comme celui qui a fait sortir la littérature française de son ethnocentrisme et de son nationalisme dans la mesure où ses œuvres – tout comme celles de Kafka et de Borges – ne se concentrent pas sur une région, une langue ou une culture. En effet, ses œuvres puisent leur inspiration dans un 'dehors' ou un 'au-delà'.¹⁰ La quête de Segalen concerne non seulement le monde mais aussi un langage littéraire adapté au monde permettant d'écrire sur l'étrangeté, sur un 'dehors' ou un 'au-delà':

10 [...] chez Kafka il est des passages, particulièrement dans ses contes, qui ont quelque chose d'universel. En effet, nous pourrions lire Kafka et penser que ses fables sont aussi vieilles que l'histoire et que ces rêves ont aussi été les rêves d'hommes à une autre époque, et ce sans nécessairement les relier à l'Allemagne ou à l'Arabie. Le fait d'avoir écrit un texte qui transcende l'époque où il a rédigé son texte est remarquable. On pourrait penser qu'il avait été écrit en Perse ou en Chine, c'est là ce qui fait toute sa richesse. (Ma traduction d'un extrait de ma communication en l'honneur des 100 ans de Kafka). A ce propos, cf. Borges « Un sueño eterno » dans *El País* (3/7/1983).

Segalen se soumet à l'exigence du dehors, il en fait une loi d'écriture. Il ne peut écrire que sur ce dehors, sur les étrangers. Dehors du territoire et marges du livre français, dehors des valeurs de l'écrivain, de son système de référence. (Khatibi 1987: 15)

Si l'altérité est son système de référence, c'est parce que ses voyages l'ont décentré de sa propre culture d'origine et ont 'dévié' son regard. Mais ce n'est pas 'l'Exote' qui fait l'exotisme (ibid.). C'est à travers la littérature que Segalen devient un étranger, un écrivain de *passages*, un habitant des marges, des interfaces. Ce simple constat annihile l'unité culturelle et linguistique trop souvent prônée par la langue française:

Le concept de « littérature » s'y engage: cadres, formes, hiérarchies. Selon cette direction, il conviendrait de relire cette littérature selon ses capacités de voyager dans le temps et l'espace, de parcourir les différences, surtout qui lui résistent en lui révélant l'espace de son illisibilité. Mais qui se réclame encore, disons-nous, de l'unité de la langue française? Qui parle encore, aujourd'hui de LA littérature française? Sans doute, il y en a plusieurs. Lesquelles, diriez-vous? (ibid.)

Par conséquent, la littérature porte toujours en elle la différence. C'est en s'appuyant sur le poème « Stèles » et deux essais – l'« Equipée » et l'« Essai sur l'exotisme » – de Segalen, un auteur « du bilinguisme et des intersignes migrants d'une civilisation à l'autre » (ibid.: 20) que Khatibi définit l'écrivain-exote: « L'écrivain-exote écrit à la trace de cette rencontre [celle des civilisations] » (ibid.: 20). Grâce à sa randonnée transmigrante, l'écrivain-exote « [déplace] une partie de la littérature française de son sol natal, de sa langue mère ». Mais les civilisations, que l'écrivain-exote découvre, « déstabilisent [sa littérature d'origine] par rapport à sa centralité » (ibid.: 21). Dès lors, il n'existe plus de rapport causal entre le lieu d'origine de la littérature, l'identité d'un peuple, d'une nation, d'un pays ou d'un Etat. Il n'existe qu'une écriture qui se déplace et qui est déterminée par un rythme externe (ibid.: 21).

En suivant Segalen, Khatibi démontre qu'il existe une autre façon de percevoir et de regarder l'étrangeté. En effet, la perception ne relève pas d'une approche hégémonique, c'est-à-dire d'une approche orientalisant et 'exotisant'. Percevoir, c'est faire l'expérience de l'hybridité, de la différence, de l'inconnu, bref de l'oscillation entre les cultures comme Segalen, qui fait un « [...] programme d'une écriture des différences d'une civilisation à l'autre, et qui soit adaptable à chaque terrain, à chaque découverte, à chaque résistance qu'oppose à 'l'Exote' la puissance du Dehors » (ibid.: 24). 'l'Exote' n'est pas l'autre, mais le je écrivain à l'étranger, pendant son voyage lors duquel il s'invente/se crée lui-même, il analyse, observe, écoute, met par écrit ce qu'il voit étape après étape. C'est pour cela que le monde à parcourir n'est pour lui « rien qu'un exercice d'altérité artistique » (ibid.: 25). 'l'Exote' est, selon Khatibi/Segalen, l'opposé du touriste ou du folkloriste, ces derniers étant plus motivés et émus par le « spectacle des curiosités » (ibid.), par le pittoresque et la « couleur locale » (que Borges rejette dans son célèbre essai « L'écrivain argentin et la tradition », 1953). Si le touriste est victime d'une illusion, celle de croire avoir un regard neutre sur l'étrange (ibid.: 26), – comme nous l'avons déjà décrit plus haut – l'Exote, quant à lui, est conscient du poids de son regard qui juge impitoyablement les systèmes de pensée occidentaux et la culture occidentale (ibid.: 27).

En opposant la figure de 'l'Exote' à celle du touriste, Khatibi réfute le discours de la littérature coloniale et postcoloniale. Il proclame une littérature en dehors ou au-delà de tout déterminisme régional, une littérature de la différence, dans laquelle l'autre, l'étranger, n'est pas dévoré par le touriste cannibale, dans laquelle cet autre n'est pas absorbé dans le système de perception normatif du touriste. Cette littérature de la différence est le lieu où toute étrangeté se respecte. C'est dans ce même lieu que le dispositif de l'hybridité prend toute son ampleur. Seule la négociation de la différence dans son propre lieu de production permet de donner une idée de l'autre et de soi-même. Ainsi, la différence dédouble l'identité entre le soi et autre, tout en ne pouvant être cet autre, l'autre est « irréductible » (Khatibi 1987: 29)¹¹.

Lors de sa rencontre avec l'autre, 'l'Exote' ne doit pas s'assimiler à l'autre: il ne doit pas le considérer comme un autre lui-même. 'L'Exote' doit renforcer/affirmer sa différence et celle de l'autre:

Pas d'assimilation littéraire ni politique. L'autre: l'inassimilable. L'égalité dissymétrique est l'exercice de cette différence, de cette dignité.
[...]

En tant qu'exote, je m'initie à la rencontre avec l'autre. Rencontre en tant que quête initiatrice, car aussi bien l'autre que moi sommes des étrangers dans la vie, la mort et la survie.
[...]

L'étranger dédouble mes origines et mes généalogies en me donnant l'impression d'être lui sans l'être, d'être le double d'un semblable irréductible. (Ibid.: 29-30)

Dans cette friction entre 'l'Exote' et l'étranger, Khatibi fait disparaître toute forme essentialiste, pure et unitaire de l'être car l'identité est toujours déterminée par l'autre. Ce processus ontologique fait partie du processus d'hybridation:

Que je le veuille ou non, que je le sache ou pas, je suis un étranger par rapport à une extranéité à la fois interne et externe, laquelle a toujours scindé l'unité, la pureté de mes origines, si quelque chose comme tel existe. Et du coup, en tant qu'Exote, je suis *inclassable*, en tant que Français et en tant qu'écrivain des différences. (Ibid.: 30)

En fin de compte, 'l'Exote' est une '*figure de la pensée hybride*' ('*Denkfigur der Hybridität*'), il propose une alternative à la pensée orientalisante et 'folklorisante': la textualité nomade. « S'agit-il d'accumuler des formes (occidentales et orientales) dans un texte hybride et sans rigueur unifiante? » (ibid.: 31).

3. Le même livre

Le même livre est un recueil de quarante cinq lettres de la correspondance entre Abdelkebir Khatibi et Jacques Hassoun, lettres écrites dans leur majorité à Paris par Jacques Hassoun et à Rabat et El Harhoura par Abdelkebir Khatibi. Il s'agit d'un dialogue écrit

entre un juif francophone, Jacques Hassoun, et un musulman franco-maghrébin, Abdelkebir Khatibi. Ce projet est le produit d'une rencontre lors d'un congrès à Rabat et d'une « lecture croisée de deux textes: *La blessure du nom propre* (1974) de Khatibi et *Fragments de langue maternelle* (1979) de Hassoun » (Khatibi/Hassoun 1985: 7). La correspondance s'est déroulée entre le 29 juillet 1980 et le 17 mars 1985 (vid. la constitution de Wahbi p. 27 ss.).

Le terme même de « livre » se réfère pour une grande partie à l'*Ancien Testament* qui constitue la base du Coran et de la Torah, soit de l'écriture des deux livres sacrés des religions musulmane et juive. Il se réfère également au résultat de cette correspondance, à savoir un livre. Cette base commune fait que les auteurs constatent beaucoup de similitudes ou de traits communs entre les deux textes, mais aussi de nombreuses différences, peut-être pas au niveau sémantique (le contenu), mais au niveau épistémologique. La tradition coranique interdit l'exégèse du Coran parce qu'il s'agit de la parole directe d'Allah, de l'Unique, alors que la Torah exige l'exégèse qui est pratiquée à l'oral ou à l'écrit dans la Kabbale.

La correspondance se concentre sur la « question judéo-arabe », sur la possibilité d'un dialogue et d'une compréhension réciproque dans une situation politique de confrontation, c'est-à-dire de violence, de dogmatisme et de fondamentalisme. Le livre expose les différences et les convergences des deux auteurs: l'un, un juif né en Egypte vivant à Paris, communiste et psychanalyste, l'autre, un maghrébin éclairé, philosophe, sociologue et homme de lettres.

Les deux auteurs ont une biographie chargée de migrations et de combats (particulièrement Hassoun). Nos deux auteurs se situent dans la « *bi-langue* ». Ils communiquent en français et créent un grand palimpseste afin de « faire précéder les simulacres pour ne pas retrouver l'origine » (Khatibi, ibid.: 54).

Dans leur correspondance, les auteurs mettent en relation la « langue maternelle » avec le phénomène du bilinguisme comme un dispositif anthropologique dans toutes les cultures, mais particulièrement dans la culture judéo-arabe. Les deux auteurs ont une expérience profonde avec la culture de l'autre, c'est-à-dire avec des phénomènes d'altérité, particulièrement le judaïsme de Hassoun étroitement lié (et donc mêlé) à la culture arabo-égyptienne. Khatibi et Hassoun ont, comme langue intermédiaire commune, le français, mais aussi l'arabe et un peu l'hébreu (que Hassoun dit « ignore[r], ou plutôt [...] méconna[ître] sans l'ignorer totalement » (Hassoun, ibid.: 24).

C'est pour cela que l'écriture joue le rôle principal, une écriture millénaire où par exemple le syriaque a une fonction centrale parce que cette calligraphie a été utilisée par les « Chrétiens bien avant la révélation islamique et dont les arabes se sont ensuite emparés pour la constituer en « Ecriture Sainte » (Hassoun, ibid.: 38). Pour sortir de l'impasse qui signifie pour une part marquer les différences religieuses très profondes, et pour par ailleurs utiliser presque la même langue qui doit avoir un statut sacré, Khatibi suggère de « [r]enaître à la langue de l'autre pour un bilingue dont la langue maternelle n'est plus celle de son écriture (ses écritures) est ce mouvement tragique que porte le désir profond, lointain, orphelin, neutre de toute écriture (Khatibi, ibid.: 43). Pour éviter le problème du logocentrisme, de l'origine, Khatibi fait une proposition:

¹¹ Cf. Khatibi (*FDE*: 28-29) et ma définition de l'hybridité dans ce volume.

[...] écrire, tenter d'écrire non seulement ce qu'on appelle le non-dit, mais faire apparaître, au-delà de toute notion d'*origine*, une antécédence de simulacres et d'apparences. Une écriture sans fond, et si le fond est secret, il est comme le secret, c'est-à-dire qu'on ne peut pas dire du secret qu'il *est* ou qu'il *n'est pas*, qu'il est caché ou manifeste absolument par retournement, ou qu'il est indicible ou dicible. Du secret: jaillissement du simulacre. Et justement, cette simulation secrète, écrire sans fond et sans retour aux sources, exorcisme des revenants et des noms par association ou dissociation, de toutes façons, écrire à fonds perdus avec toutes les langues, les fragments (hallucinés) des langues. (Khatibi, Khatibi/Hassoun 1985: 53)

Un des thèmes les plus discutés revenant tel un leitmotiv dans leur correspondance est celui de la théologie musulmane et juive, de la différence entre la Torah et le Coran. Le Coran est constitué de la parole d'un Dieu invisible, d'une parole qui n'est pas la représentation de Dieu, mais qui est transmise grâce à un intermédiaire (Gabriel), comme Khatibi l'a déjà montré dans *Penser le Maghreb*. En relation avec le Coran et la Torah, on aborde automatiquement le *Nouveau Testament* avec le concept de la Trinité chrétienne.

Selon Khatibi, les cultures arabo-islamiques n'ont pas réussi à inclure leurs similitudes et leurs différences dans une relation équilibrée qui a fini par donner une prépondérance à l'exclusion. Et Khatibi déplore que « [q]uelque chose s'est perdu entre juifs et musulmans, quelque chose de terriblement vieux [...], et qui s'est altéré dans une extraordinaire méconnaissance » (Khatibi, *ibid.*: 24) et il ajoute que la situation est devenue si conflictuelle que ces deux cultures se trouvent dans une impasse: « Je ne crois pas qu'un retour miraculeux et doué de bonté infinie soit encore possible » (Khatibi, *ibid.*: 24). L'histoire actuelle a ignoré la vieille histoire où le monde arabe acceptait la « présence d'un judaïsme toléré, d'un judaïsme historique et qui aurait effectivement sa place politique dans la cité de la « *Oumma* », elle-même décentrée et déchirée » (Khatibi, *ibid.*: 24-25). Mais l'Etat d'Israël –selon Khatibi– a déraciné les sépharades, ils en ont perdu leur identité arabe en devenant des « revenants et de[s] fantômes » (Khatibi, *ibid.*: 25).

En voyant les thèmes abordés par nos deux auteurs dans leur correspondance, nous ne sommes pas étonnés de voir que Hassoun parle de diasporas, en particulier quand il évoque les juifs d'Egypte, « terre de gloire, terre d'implantations et d'exclusions, terre de courtoisie et de sang... » (Hassoun, *ibid.*: 36) et ceux d'Espagne où il avait de la famille: à Jerez de la Frontera et à Barcelone. C'est pourquoi les termes 'juif' et 'diaspora' sont pour Hassoun « deux termes inséparables » (*ibid.*: 38).

Le conflit politico-militaire judéo-arabe est un autre thème central de la correspondance entre les deux auteurs. Pour Khatibi –qui fait cette réflexion par rapport à l'invasion du Liban par Israël avec Ariel Sharon en 1982– il s'agit d'un conflit irrationnel qui a entre autres son origine dans la fondation de l'Etat d'Israël par le Sionisme. Ce conflit se caractérise par l'exclusion de l'autre, par le meurtre, le génocide, mais contribue aussi à « l'auto-dévastation du sionisme, en tant qu'idéologie de l'Etat-Armée » (Khatibi, *ibid.*: 63). Cette « auto-dévastation [...] d'une part, [...] radicalis[e] les scissions, le déchirement de la conscience d'être juif aujourd'hui; et de l'autre, [...] form[e] ou [...] contribu[e] à la formation du peuple palestinien [...], (*ibid.*: 63), à « repousser les Arabes vers un point de non-retour » (*ibid.*: 64), comme conséquences de l'exigence de la reconnais-

sance « de l'identité absolue d'être un juif absolu » (*ibid.*). Khatibi exprime aussi une position critique à propos des Etats arabes qui sont « incapables d'affronter la situation, de donner aux Palestiniens et aux juifs la possibilité d'une reconnaissance mutuelle. Il y a deux peuples, deux noms, deux terres, deux volontés de puissance (inégales): la dévastation est nouée à ces doubles (Khatibi/Hassoun 1985: 64). Mais à cette dualité judéo-arabe, s'ajoute un autre: la « puissance américaine », une sorte de « main *droite* du dieu vivant » (*ibid.*) rendant impossible et ridicule de parler d'une tradition commune enracinée dans une « Jérusalem abrahamique » (*ibid.*: 64-65). Hassoun est bouleversé par les événements de violence. Il considère que cette guerre « avilit le signifiant juif » (*ibid.*: 66) et montre l'abîme dans lequel se trouve la relation (ou non-relation) judéo-arabe. Devant cette impasse, il pense qu'« il y aurait une urgence: relire les textes écrits au temps des jardins de l'Andalousie, au temps des Fatimides, au temps des villes marchandes danubiennes et de les confronter au temps présent (*ibid.*) ».

Khatibi cite le professeur Leibowitz de Jérusalem qui parle « d'israélo-nazisme ». Il s'agit d'un terme sûrement « excessif », comme le dit Khatibi, mais qui souligne le caractère militaire de l'idéologie israélienne (Khatibi, *ibid.*: 66). Le problème de base se trouve, selon Khatibi, dans la « négation de l'altérité » qui est en même temps une « négation de la Torah » (Khatibi, *ibid.*: 67). La situation est quand même tragique, particulièrement parce que Hassoun se plaint de ne plus pouvoir se référer à aucun héritage qui lui permette « aujourd'hui dans « [sa] judaïté » d'« entendre « [s]on arabité » (Hassoun, *ibid.*: 76), et il constate qu'« [ê]tre juif ou musulman aujourd'hui: c'est une illusion [...] »; *ibid.*: 82). Pour lui, l'Islam reste « un mystère » et c'est pour cette raison qu'il se pose la question de savoir s'il a été possible que « les tribus juives du Moyen-Orient puis d'Afrique du Nord se soient si peu converties à l'Islam, alors que théologiquement cette religion était si proche », où le Talmud « fait bordure entre le Coran et la Thora » (*ibid.*). Il trouve la forme chiite de l'Islam « inquiétante » et que ce malentendu est le résultat « de la trahison d'une écriture et d'un travail d'écriture » (*ibid.*: 83). Khatibi considère d'ailleurs les forces chiïtes comme « régressives et apocalyptiques »:

Je reviens à ta question sur les Chiïtes, et sur la régression islamique d'aujourd'hui. Force (chiïte) apocalyptique qui porte l'illusion d'un dieu *assassiné* dans l'image du meurtre d'Ali. En tant que chiïtes, les Iraniens [...] s'étaient dès le début identifiés à cet assassinat. (*Ibid.*: 85)

Khatibi explique la mentalité des Chiïtes dans le présent: ils se sentent comme des Arabes « vaincus » et comme des martyrs. Et la « fiction » de l'assassinat de Dieu les assiège et transforme les arabes en personnages apocalyptiques. Cette tradition est une sorte d'empoisonnement et d'archaïsme (Khatibi, *ibid.*: 86-87).

Hassoun partage les opinions de Khatibi dans la mesure où il réalise la justesse des remarques de Khatibi en ce qui concerne la constriction presque artificielle de différences entre les deux cultures qui ont conduit à la création de textes et positions rigoristes:

[...] ces dieux tribaux ont suscité des enthousiasmes, des textes passionnés, dogmatiques ou fous. Et les plus fous seraient ceux qui développent un rigorisme légiférant. A ce propos, le Talmud a-t-il son équivalent dans l'Islam? Certes l'écriture talmudique a pu abolir le récit

en posant la Thora comme métaphore. Cette tentative folle d'exclure l'imaginaire rate au point même où celui-ci ne s'y introduit qu'avec plus de force... (Hassoun, Khatibi/Hassoun 1985: 89)

Khatibi voit un autre problème fondamental dans le mythe du peuple juif: le fait d'« être élu par son propre dieu ». En effet, cela signifie « être exclu du reste du monde » (ibid.: 91). Il s'agit, selon Khatibi, d'un « atavisme ancestral et tribal qui maintient la croyance au monothéisme juif » (ibid.: 92), qui s'inscrit « dans le corps du Juif, comme illusion qui se nourrit historiquement de cette situation, de ce rapport élection / exclusion » (ibid.: 91-92).

Une sorte de dogmatisme, une attitude d'exclusion, une revendication d'unicité où la pensée de l'altérité ou le droit de la différence n'ont pas raison d'être sont des faits inhérents à toutes les religions. Ils ont de facto exclu le principe d'égalité. Aujourd'hui encore, il suffit de rappeler que le catholicisme se définit par opposition à la religion musulmane (cf. le discours de Benoît XVI à Ratisbonne le 15 septembre 2007) ou au judaïsme (cf. la formule amendée de la prière pour les juifs récitée lors de la Messe du Vendredi Saint: « Prions aussi pour les juifs. Que notre Dieu et Seigneur illumine leurs cœurs, pour qu'ils reconnaissent Jésus Christ comme sauveur de tous les hommes. »). Ces revendications si absolues mettent en danger le dialogue des religions et des cultures.

En contre-exemple, Khatibi évoque le dialogue arabo-espagnol qui eut lieu lors d'un colloque à Ronda et cite Goytisolo qui proposait de parler de la culture *mudejar* comme d'un concept de « métissage culturel actuel entre l'hispanité et l'arabité » (Khatibi, ibid.: 94). On voit bien dans ce concept celui de l'hybridité. Khatibi voit d'ailleurs en lui une forme d'écriture métissée « qui est scandée par cette identité plurielle, par cette sensibilité formée au cours de l'histoire d'un si long combat » (ibid.). Il est important de signaler que Khatibi considère ce type d'identité plurielle comme « une différence irréductible » (ibid.: 95)¹² qui se génère dans les interfaces des cultures, ce que Khatibi appelle « intersection de deux chiasmes » (ibid.) et qui selon lui signifie « un bouleversement des racines » (ibid.).

Enfin, tout le travail de Khatibi, où il ne montre pas seulement une sensibilité linguistique très raffinée, mais où il dévoile également l'hybridité et l'entrecroisement des cultures juives et arabes, est fascinant. Il reconnaît dans sa ville d'origine tout un réseau de cultures: arabe, musulmane, berbère, française, juive, portugaise (Khatibi, ibid.: 108). Après ce constat, il conclut qu'une « société qui ne tolère pas ses minorités est elle-même intolérable » (ibid.: 109).

12 Cf. dans ce volume mon article sur hybridité et ma définition p. 72 ss.

4. Résumé

En évoquant la *Mémoire tatouée*, *Amour bilingue*, *Maghreb pluriel*, *Penser le Maghreb*, *Le Même livre*, *Figure de l'étranger dans la littérature française* et *Imaginaires de l'autre*, Khatibi et la mémoire littéraire, nous espérons avoir démontré comment l'œuvre colossale d'Abdelkebir Khatibi est liée aux stratégies théoriques et culturelles d'une 'pensée-autre' et d'une 'double critique'. Nous avons également cherché à montrer que Khatibi combine ces stratégies à un concept de diversité linguistique et à un concept d'hybridité, mais également aux concepts du corps, du désir et de la sexualité, ce qu'il condense dans la formulation « amour bilingue » et dans la figure de l'« androgynie ». Son œuvre a ainsi créé de nouveaux paradigmes, véritable *mean stream* à la fin des années 80 et pendant les années 90, ainsi qu'une nouvelle forme d'autobiographie au même titre que Barthes et Leiris.

Bibliographie

Œuvres

- Barthes, Roland. (1973). *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil.
- Borges, Jorge Luis. (1926/1993³/1994). *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Borges, Jorge Luis. (1983). « Suplemento Centenario del nacimiento de Franz Kafka », dans: *El País*, 3/7/1: 3.
- Borges, Jorge Luis. (1993). *Œuvres Complètes*. Vol. I/II. Paris: Gallimard.
- Brossard, Nicole. (1989). *À tout regard*. Québec: Bibliothèque Québécoise.
- Djebar, Assia. (1999). *Ces voix qui m'assiègent*. Paris: Albin Michel.
- Khatibi, Abdelkebir. (1971²/1979). *La mémoire tatouée: autobiographie d'un décolonisé*. Paris: Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir. (1983²/1992). *Amour bilingue*. Casablanca: Ediff.
- Khatibi, Abdelkebir. (1983). *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir/Hassoun, Jacques. (1985). *Le même livre*. Paris: Editions de l'éclat.
- Khatibi, Abdelkebir. (1987). *Figures de l'étranger dans la littérature française*. Paris: Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir. (1987a). *Imaginaires de l'autre. Khatibi et la mémoire littéraire*. L'Harmattan.
- Khatibi, Abdelkebir. (1993). *Penser le Maghreb*. Rabat: SMER.

Textes critiques

- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of culture*. Londres/New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1995). « Culture Diversity and Culture Differences », dans: Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (éds.). *Post-Colonial Studies Reader*. Londres: Routledge. pp. 206-209.

- Bhabha, Homi K. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris: Payo.
- Deleuze, Gilles/Guatari, Félix. (1972/1973). *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles/Guatari, Félix. (1980). *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques. (1972). *La Dissémination*. Paris: Seuil.
- Foucault, Michel. (1975). *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Lacan, Jacques. (1964/1973). « La ligne et la lumière », dans: *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse. 1964*. Paris: Seuil. pp. 85-96.
- Lacan, Jacques. (1966). *Écrits I/II*. Paris: Seuil/Points.
- Liotard, Jean-François. (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- Liotard, Jean-François. (1988). *Réécrire la modernité. Réécrire la modernité. Les Cahiers de Philosophie 5*: 193-203.
- Memmi, Albert. (1985). *Ecrivains francophones du Maghreb*. Paris: Seghers.
- Said, Edward. (1978/1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward. (1993). *Culture and Imperialism*. Londres: Chatto&Windus.
- Toro, Alfonso de. (1999). « La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano? », dans: Alfonso de Toro/Fernando de Toro (éds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o Cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Francfort-sur-le-Main: Vervuert. pp. 31-77.
- Toro, Alfonso de. (2000). « Mario Vargas Llosa: *Historia de Mayta* oder die Geschichte als Konstruktion in der Postmoderne », dans: José Morales Saravia (éd.). *Kolloquium zum literarischen Werk von Mario Vargas Llosa*. Francfort-sur-le-Main: Vervuert. pp. 137-172.
- Toro, Alfonso de. (2001). « Reflexiones sobre fundamentos de investigación transdisciplinaria, transcultural y transtextual en las ciencias del teatro en el contexto de una teoría postmoderna y postcolonial de la hibridez e *trans-medialidad* », dans: *Gestos*, 32: 11-46.
- Toro, Alfonso de. (2003a). « Carlos Fuentes, *El naranjo*: Hybriditäts- und Translationstrategien für eine neue (transversale) Geschichtsschreibung », dans: Carlos Rincón/Barbara Dröscher (éds.). *Carlos Fuentes' Welten*. Berlin: Tranvía. pp. 73-95.
- Toro, Alfonso de. (2006). « Nicole Brossard et Abdelkebir Khatibi: *Corps-Écriture* ou Écrire comme la circulation infinie du Désir », dans: Susanne Gehrmann/Claudia Gronemann (éds.). *Les enJEux de l'autobiographie dans les littératures de langue française: Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*. Paris: L'Harmattan. pp. 67-101.
- Toro, Alfonso de. (2007). « Historiografía como construcción translológica y transversal en la novela latinoamericana y española contemporánea (A. Roa Bastos, C. Fuentes, M. Vargas Llosa Y A. Gala) », dans: Alfonso de Toro/René Ceballos (éds.). *Ex-*

- presiones liminales en la narrativa latinoamericana del Siglo XX. Estrategias postmodernas y postcoloniales*. Hildesheim/Zurich/New York: Olms. pp. 73-134.
- Toro, Alfonso de/René Ceballos (éds.). (2007a). *Expresiones liminales en la narrativa latinoamericana del Siglo XX. Estrategias postmodernas y postcoloniales*. Hildesheim/Zurich/New York: Olms.