

SOMMAIRE

Introduction	7
Vie et formation.....	9
Préambule	11
La stratégie de.....	14
«la double critique»	14
Sur la question de la langue:.....	56
La bi-langue.....	56
Choix de textes de Khatibi	63
Un étranger professionnel	65
Le français...langue silencieuse.....	67
Le bilinguisme structural.....	70
La patrie de l'écrivain	72
Ni maternelle, ni paternelle, elle est impersonnelle .	75
Pensée-autre	78
De la marge	84
Critique du traditionalisme.....	86
Critique de l'historicisme.....	89
De la tradition.....	93
Du peuple	95

L'écriture comme corps	98
La pulsation délicate	103
Anthologie de textes sur A. Khatibi	107
Ce que je dois à Khatibi	109
« Fuguer, toujours fuguer »	112
Sur LA BLESSURE DU NOM PROPRE.....	117
L'écrivain de soi-même, l'étranger à soi-même.....	121
Œuvres d'Abdelkebir Khatibi.....	125

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs

mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Vie et formation

« Mon autobiographie change avec l'âge, avec les modulations de l'esprit, de sa durée réelle dans le temps à venir ».

A. Khatibi, *Le scribe et son ombre*.

Préambule

Abdelkebir Khatibi est né à El Jadida, une ville marocaine au sud de Casablanca, le 11 février 1938, le jour même de la fête de l'Aïd el-kebir, ce qui explique le prénom qu'il porte. Il est décédé le 16 mars à Rabat à l'âge de 71 ans. Il a grandi dans un quartier d'El Jadida proche de la mer, enfance qu'il célébrera plus tard en écrivant son récit autobiographique. Après le décès de son père, lettré originaire de Fès, d'abord imam de mosquée avant de s'installer vers les années 30 comme négociant à El Jadida, Abdelkebir intègre en 1950 le Collège Sidi Mohammed de Marrakech. Il écrit ses premiers poèmes à douze ans, en arabe, ensuite en français, langue qui demeurera celle de son écriture. Après une année propédeutique au lycée Lyautey de Casablanca où il passe le baccalauréat en 1957, il entame des études de sociologie et de philosophie à la Sorbonne et soutient sa thèse en 1965, la première thèse sur le roman maghrébin, publiée en 1968. Il fait partie d'un des premiers groupes d'études sur la littérature maghrébine d'expression française, animé par Albert Memmi, et commence à collaborer à

la revue *Souffles*. Il adhère parallèlement au mouvement des étudiants communistes marocains regroupés autour de L'Union Nationale des Étudiants du Maroc (UNEM).

De retour au Maroc, Khatibi occupe à partir de 1964 un poste d'enseignant-chercheur à l'Institut de sociologie de Rabat dont il prend la direction en 1966. Il participe à la fondation du Syndicat de l'enseignement supérieur marocain, et mène une intense activité intellectuelle et politique qui le propulse bientôt parmi les penseurs et écrivains marocains les plus en vue de sa génération. Il est nommé directeur de l'Institut Universitaire de la Recherche Scientifique de Rabat et dirige le *Bulletin économique et social du Maroc* (rebaptisé en 1987 *Signes du présent*). Il fait paraître en 1971 son premier roman, *La Mémoire tatouée*, récit autobiographique qui inaugure une série de livres et d'études dans trois domaines : la littérature proprement dite, la recherche en sciences sociales et la critique d'art. Dès ses premières parutions, il y a l'appel à la décolonisation des esprits et des disciplines.

En 1969, l'Institut de sociologie est fermé sur ordre des autorités qui voient d'un mauvais œil son influence sur les étudiants alors résolument dans l'opposition au régime. À la même époque, Khatibi quitte le Parti communiste marocain tout en conservant intacts ses amitiés.

En 1979, sa carrière d'enseignant prend un autre cours: outre l'écriture, il se consacre, aux côtés de Paul Pascon, à la formation de la nouvelle génération marocaine de chercheurs sur le terrain: « *J'ai arrêté d'enseigner pour me laisser enseigner par la vie* » écrit-il. Il occupe alors le poste de directeur de l'Institut Universitaire de la Recherche Scientifique de Rabat.

Ses œuvres sont traduites en plusieurs langues et font l'objet de thèses universitaires, d'ouvrages et d'articles publiés dans des revues spécialisées et dans les actes de rencontres scientifiques nationales et internationales.

Couronné par de multiples récompenses - dont le Grand Prix de l'Académie française (1994), le Grand Prix du Maroc (1998), et le Prix de l'Afrique Méditerranéenne/ Maghreb (2003), Abdelkebir Khatibi a été le premier écrivain arabe à recevoir, en 2008, le Prix de la Société des gens de lettres (SGDL) pour l'ensemble de son œuvre.

La stratégie de «la double critique»

En 1983, Abdelkebir Khatibi a publié dans *Maghreb pluriel*⁽¹⁾ son article fondamental *Pensée - autre*. Il ne l'a pas intitulé: «Vers une autre *philosophie* ». Peut-être a-t-il écarté ce titre pour plus d'une raison. La première est qu'il se sentait plus proche d'un réseau de penseurs qui rejoignaient Heidegger dans sa distinction entre *pensée* et *philosophie*, considérant que le commencement de la pensée était tributaire d'un dépassement de la philosophie. La deuxième raison, peut-être la plus importante, était que l'adepte de la *double critique* ne se sentait pas philosophe au sens académique du terme. On lit dans les propos recueillis par Abdellah Bensmaïn: « je ne me considère pas comme un philosophe ou un penseur, encore moins comme un sociologue. Mon

(1) Cet article a été publié au début dans l'important numéro spécial consacré au Maghreb par *Les Temps Modernes* sous le titre: «Le Maghreb comme horizon de pensée », octobre 1977, 33e année, n° 375 bis. Il a été repris et modifié, sous le titre: « Pensée–autre », en introduction à *Maghreb pluriel*, Denoël, 1983.

désir est un désir d'écriture. J'essaie de comprendre plutôt la pensée des autres. Et celle de l'identité et de la différence est très ancienne, ne l'oubliez pas. Depuis les présocratiques (ces êtres vraiment exceptionnels) jusqu'à Martin Heidegger et le jeune groupe derridien, en passant par toute la métaphysique occidentale, cette question est partout à l'œuvre. Et si j'étudie la philosophie de l'être, c'est pour mieux contourner l'impensé de mes écrits, et pas du tout pour penser philosophiquement. Cela est valable pour tous les savoirs dont je me sers. Je m'en sers comme éléments, fragments d'écriture, ou si vous voulez comme source d'inspiration. Ce que m'inspire la question de l'être, de l'identité et de la différence est si fort que je suis à une période d'apprentissage. Ce que j'apprends, je le mets en crise dans mes écrits sans en mesurer toujours la portée philosophique. L'écriture oublie ses sources d'inspiration, elle les efface, les biffe, les dissimule, les disperse dans le rythme de sa transe »⁽¹⁾.

Cela ne nous dispense pas pourtant de nous interroger sur la nature de la relation que Khatibi entretient avec la philosophie. Si nous ne pouvons pas nier facilement qu'il existe un effet philosophique des écrits de l'auteur de *Maghreb pluriel*, et même un très fort effet

(1) *Pro-culture*, n° 12, Rabat, 1979, p. 10.

théorique de ses divers travaux, nous ne pouvons néanmoins pas nier qu'il reste loin de la philosophie au sens où nous qualifions, par exemple, Mohammed Aziz Lahbabi, de philosophe. Cela se manifeste d'abord dans la relation que Khatibi tisse avec l'histoire de la philosophie, et la manière dont il traite les philosophes qu'il cite (d'ailleurs ils sont peu nombreux, ne dépassant pas quelques éminents philosophes islamiques tels Ghazali et Ibn Khaldoun, et quelques-uns des pôles de la pensée contemporaine de Hegel à Derrida, en passant par Nietzsche, Heidegger, Althusser, Blanchot, et Foucault). Quand Khatibi cite les noms de ces maîtres, il se soucie peu de les insérer dans l'histoire de la philosophie, d'examiner leurs textes, de considérer leur transformation, et d'en chercher les nuances. Au point que le lecteur pressé se sentirait plus en présence de simples clichés que de pensées, et que Khatibi ne va pas au-delà de la simple affirmation de la différence aux dépens de l'identité; de la fin de la philosophie et de sa mort, aux dépens de sa continuité et de sa vie; de la diversité aux dépens de l'unité; de l'historial aux dépens de l'historique; du simulacre au lieu des copies; de la rupture au lieu de la continuité et de la déconstruction au lieu de la construction. La plupart des concepts philosophiques qu'on rencontre dans les écrits de Khatibi ne découlent pas d'une analyse ou,

comme il le dit après Derrida, d'une déconstruction ou d'une quête de leurs origines. Cela devient plus évident quand il s'agit de penseurs islamiques. Khatibi utilise le concept philosophique sans se préoccuper de sa généalogie. Même *la double critique* et *la déconstruction* dont il parle fréquemment s'avèrent chez lui, du moins apparemment, comme de simples clichés en comparaison avec ce qu'il en est chez son ami Jacques Derrida. Nous ne rencontrons pas, de part et d'autre, la même patience philosophique, ni la même capacité de suivre les idées et d'en explorer les origines, et de porter une attention particulière à l'histoire, comme le font les grands historiens de la philosophie dont Derrida, qui peut être considéré comme l'un des plus éminents.

Entre science et philosophie:

Malgré ce trait apparent, nous ne pouvons pas nier que l'«esprit» philosophique est très présent dans les écrits de l'auteur de *Maghreb pluriel*. Non pas comme un intérêt porté à l'histoire de la philosophie cette fois-ci, mais en tant que comportement sur le plan théorique, en tant que stratégie. Cela se reflète principalement dans son ironie socratique aiguisée, dans son extrême prudence à l'égard des discours idéologiques et des analyses historiques simplifiées, comme en témoignent son traitement attentif des doctrines philosophiques,

même les plus révolutionnaires, et son approche stratégique, qui repose essentiellement sur une proposition de lecture ouverte plus à même de soulever des questions et d'examiner les convictions.

S'il s'avère juste de parler d'un «esprit» philosophique dans les écrits de Khatibi, celui-ci se déterminerait plutôt négativement. Ainsi, ce qui semble être des «vérités» toutes faites et des idées reçues, ou plutôt des «clichés», doit être lu comme un programme et une stratégie: « 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.»⁽¹⁾

Chez Khatibi l'exercice de la philosophie se fait plutôt comme programme. C'est un programme qui s'ouvre sur ce qu'il appelle dans *Maghreb pluriel* «une pensée-autre». On lit dans ce livre: «Cette pensée - autre, cet encore innommable est peut-être une promesse,

(1) *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris, 1983, p. 20.

le signe d'un advenir dans un monde à transformer. Tache sans fin, sans doute. Cependant, dans la pensée, il n'y a pas de miracle, il n'y a que des ruptures. »⁽¹⁾ Nous ne devons pas entendre cette promesse comme un appel à une nouvelle philosophie, mais plutôt à *une non-philosophie*, qui nous rappelle les différentes transformations que connut la philosophie lors de son accomplissement avec et après Hegel, «lorsqu'elle n'avait pas à poursuivre l'édifice de l'abstraction et lorsqu'elle devait toujours se tenir en retrait, rompre avec ses généralités acquises et se remettre au contact de la non-philosophie; elle devait s'approcher, au plus près, non de ce qui l'achève, mais de ce qui la précède, de ce qui n'est pas encore éveillé à son inquiétude »⁽²⁾. En bref, de ses *marges*.

La pensée de Khatibi se développe en marge de la philosophie. Mais aussi en marge de la science. Il nous invite à «repenser le statut et la positivité des sciences sociales»⁽³⁾. Car «oublier cette trame reliant la philosophie à la science, c'est s'obstiner à travailler dans l'aveuglement»⁽⁴⁾. Il ne s'agit pas ici d'une simple critique

(1) *Ibid.* p. 63.

(2) M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1977, p. 77-78.

(3) Khatibi. A, «Sociologie du monde arabe: positions », in *Bulletin Economique et Social du Maroc*, n 126, 1975, p.7.

(4) *Ibid.*, p.6.

épistémologique comme celle qui a été très en vogue durant les années 1970-1980. Khatibi conteste la rationalité qui a nourri les philosophies de la science, parce que ce «rationalisme qui élève le drapeau de la science, oublie la question fondamentale de l'inconscient».⁽¹⁾ En outre, ce rationalisme déplace les concepts et les éloigne de leur dynamique vivante. Car nous ne devons pas oublier que les concepts sont des « faits historiques, ils se structurent par rapport à une pensée particulière et des événements particuliers, dans l'espace et le temps; ils s'inscrivent dans des discours possédant leur propre logique, et se développent non seulement par des emprunts d'une science à une autre, mais par un jeu transformateur entre histoire, science et idéologie.»⁽²⁾

L'entre-deux:

La *pensée-autre* n'est pas un appel à un nouveau paradigme intellectuel après que les «anciens» modèles soient périmés, après que l'ancien modèle marxiste et le «modèle» de Sartre soient devenus obsolètes. La pensée-autre veut «construire» un monde sans modèle: un monde de l'entre-deux. Cet entre-deux marque

(1) Voir, en arabe, la préface de *Annaqd al-mouzdawij*, Dar al Awda, Beyrouth, 1980, p. 10.

(2) Khatibi. A, «Sociologie du monde arabe: positions», in *Bulletin Economique et Social du Maroc*, art cit., p.1.

presque toutes les œuvres de Khatibi. Il s'en était peut-être le mieux exprimé lors de la conférence qu'il avait prononcée en 1978 à la Faculté des lettres de Rabat, où il avait déclaré: « En effet, sur la question du Maroc le conférencier se trouve occidental et oriental à la fois. Pourquoi? Parce que l'être du Maroc se situe entre Occident et Orient, entre l'est et l'ouest, entre l'histoire et la préhistoire, entre la métaphysique et ses contradictions, entre Arabes et Berbères, entre religion et magie, entre la tribu et le féodalisme d'un côté, et le capitalisme de l'autre, entre-deux. »⁽¹⁾

D'où cet appel à la *double critique* qui se situe entre plusieurs «disciplines» et adopte une variété de manières qui peuvent être exprimées dans une écriture à plusieurs facettes, allant de la critique sociologique à la recherche sémiologique et à l'écriture littéraire.

La question de la technique:

Tout cela n'a été possible que grâce à une révision radicale, non seulement de la méthode d'approche et des objets étudiés, mais de la question de l'être même. Khatibi reproche au discours arabe contemporain d'être incapable de se libérer de sa prison théologique

(1) Khatibi, «Al maghrib ka qadiya falsafiya» (Le Maroc comme question philosophique) in La revue marocaine *Aqlam*, n° 3, avril 1978, p. 5.

en réalisant un élan théorique, en entamant un véritable dialogue avec «le dehors», et en prenant au sérieux la question de *l'autre* et la question de l'être dans le monde. Il reproche au salafisme de vouloir «adapter la technique à la théologie, croyant par cette simulation opérer une double économie»⁽¹⁾: une économie de moyens, puisque la technique est un instrument intégrable dans toute société, et une économie de finalité, puisque le salafisme suppose que la technique pourrait être vidée des valeurs qui l'instituent. Ce discours doit revoir la question de la technique pour se convaincre que son adoption est en même temps l'adoption des valeurs qu'elle incarne. La technique n'est ni le mal ni le bien en soi, c'est un destin universel de la science, et aucune société ne résiste à sa dévastation. Mais elle ne se réduit pas à des machines et à des modèles de développement. Ce que nous devons savoir, c'est que lorsque nous importons ces machines et modèles de développement, nous importons avec eux un certain rapport de l'homme avec ses semblables, de l'homme avec l'être.

Khatibi adopte la position de Heidegger sur la question de la technique. L'on sait que le penseur allemand ne considère pas la technique simplement comme une

(1) «Le Maghreb comme horizon de pensée», in *Les Temps Modernes*, n° 375 bis, octobre 1977, p. 17.

science appliquée. L'essence de la technique ne réside pas dans l'utilisation des machines. La technique n'est pas une grande machine qui engloberait des dispositifs, des méthodes d'organisation et des modes d'action. Le machinisme, dans son sens moderne, n'est pas une simple application de la science, mais une réponse à une nouvelle pratique. L'essence du machinisme n'est pas la transformation de l'instrument en machine. Elle réside dans la machine elle-même, cette machine qui n'est telle qu'en tant que mathématiques incarnées. La machine l'est intrinsèquement, et ce grâce à la nouveauté des connaissances utilisées, non pas de l'extérieur et en tant qu'*application* des connaissances. La machine «contient» de la connaissance, et ne se contente pas de l'appliquer. La technique n'est pas une application de la connaissance, c'est un mode de l'être qui se retire pour apparaître en tant que réservoir. Le plus important, c'est que l'homme, comme la science (et Khatibi d'ajouter: et la poésie) font partie de ce réservoir technique. Puisque le réel est représenté ici dans *l'unification* du calcul transmis par les modèles et les schémas, l'homme est empêtré dans cette unité et cette unification, et l'être s'étend en l'absence de différences, absence qui répond au principe de productivité. Bien que ce principe montre qu'il aboutit à un système hiérarchique, il repose essentiellement sur l'absence de

toute hiérarchie, l'objectif de la production n'étant qu'un espace unifié.

«L'essence de la technique est unique. Et en tant qu'unique, elle est universelle, quel que soit le mode de son déploiement. L'unique a ses effets de simulation, de pli, de repli et de différenciation. Nous appelons cette scène le "simulacre de la technique"»⁽¹⁾. Cela veut dire que «l'essence de la technique est dédoublée par rapport au sol métaphysique de l'islam et de ses valeurs». Par conséquent, la technique aura une double signification. Cette dualité requiert donc une *double critique*.

Vers une « double critique »

Khatibi prône une double critique qui sape les bases de la maîtrise, en remettant en cause ses origines et ses fondements. « Engageons-nous d'emblée dans ce qui est *réalisé* devant nous et essayons de le transformer selon une double critique, celle de cet héritage occidental et celle de notre patrimoine, si théologique, si charismatique, si patriarcal. Double critique: nous ne croyons qu'à la révélation du visible, fin de toute théologie céleste et de toute nostalgie mortifiante. »⁽²⁾

(1) *Ibid.*, p. 19.

(2) *Maghreb pluriel*, *op cit.*, p.63.

La dualité ne signifie pas ici que la critique porte d'abord sur la métaphysique occidentale, *puis* sur sa contrepartie islamique. Au contraire, elle suit son propre chemin et elle est, comme le dit son auteur, « un face-à-face inouï: face-à-face de la *métaphysique* occidentale (grecque en son fond) et de la métaphysique islamique»⁽¹⁾. Khatibi, à l'instar de Jacques Derrida, veut « reprendre tous les couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir, non pas s'effacer l'opposition, mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différance de l'autre, comme l'autre différé dans l'économie du même. »⁽²⁾

En tant que tiers monde, « nous pouvons poursuivre une tierce voie: ni la raison ni la déraison telles que les a pensées l'Occident dans son tout, mais une subversion en quelque sorte double »⁽³⁾. C'est un double démantèlement qui proclame une pensée plurielle qui ne réduit pas les autres (sociétés et individus) à la sphère de son autosuffisance. « L'esprit doit éviter cette réduction, s'il veut ne pas voir sa propre sphère comme l'univers dans

(1) «Le Maghreb comme horizon de pensée », in *Les Temps Modernes*, *art cit.*, p. 10.

(2) J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minit, Paris, 1972, p. 18.

(3) *Maghreb pluriel*, *op cit.*, p. 50.

son ensemble, cet univers est en proie à la divergence et se propage à des marges et à des questions silencieuses»⁽¹⁾. Ce que Khatibi reproche exactement au savoir arabe actuel, c'est le fait qu'il soit resté à *la marge* de l'épistémè occidentale: «ni donc à son intérieur, puisqu'il lui est plutôt subordonné, déterminé par elle, ni non plus à son extérieur, puisqu'il ne pense pas *le dehors* qui le fonde»⁽²⁾. *La pensée-autre*, c'est la création d'une nouvelle marge qui ne soit pas *une marge aveugle* dépendant de l'eurocentrisme.

Le savoir arabe ne pourrait donc se dégager de ses fondements théologiques et théocratique que grâce à une rupture radicale, qui ne peut être telle, qu'en étant double, pour «opposer à l'épistémè occidentale son dehors impensé tout en radicalisant la marge, «non seulement dans *une pensée arabe*, mais dans une pensée autre qui parle *en langues*, se mettant à l'écoute de toute parole d'où qu'elle vienne»⁽³⁾.

Cela signifie tout d'abord que le penseur arabe, s'il veut que sa pensée soit *autre*, ne doit pas activer, à la place de l'Occident, sa critique interne, car cette critique «est à l'œuvre d'une manière remarquable sur plusieurs

(1) *Op.cit.*, p. 63.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

lieux de la pensée et de la parole. L'épistémè occidentale actuelle est mise en crise de l'intérieur par des forces de dépassement et de décentrement. Cette épistémè se présente à nous, Tiers Monde, selon des modalités et des figures variables, dessinées elles-mêmes dans la lutte, la compétition, la volonté de puissance et une guerre de nomination»⁽¹⁾. Nous ne pouvons, et ne devons, que nous engager d'emblée dans ce qui est réalisé devant nous, et essayer de le transformer selon une double critique.

On pourrait répliquer que cet emploi des sciences occidentales et son fondement philosophique nous envoie à un certain nombre d'idées qui ne peuvent finalement que nous englober, contribuant ainsi à faciliter l'hégémonie sur le monde avec plus de puissance et de rapidité. Cependant, il ne faut pas oublier que la connaissance arabe actuelle, que cela nous plaise ou non, est un chevauchement de deux épistémès, l'une recouvrant l'autre et façonnant sa structure de l'intérieur.

Cela signifie que l'ouverture sur l'autre ne relève pas d'une simple curiosité scientifique. Autrui ne devient pas autre d'une façon spontanée. De même que l'identité doit être envahie, l'autre ne devient tel à

(1) *Ibid*, p. 61.

moins de détourner ses déterminations dominantes. « L'autre n'est pas être de transcendance, mais excentricité dissymétrique d'un regard et d'un face-à-face: dans la vie, dans la mort, sans l'assistance d'aucun dieu. *Cette altérité, ou cette excentricité dissymétrique*, est à même d'ébranler la métaphysique d'un monde maintenu encore par l'ordre de la théologie et d'une tyrannie insistante ». Ce qui est à même de nous éloigner de toute identité « sauvage », de toute fausse rupture qui projette l'autre en un dehors absolu.

Décolonisation et déconstruction:

« J'ai toujours pensé que ce qui porte le nom de "déconstruction" est une forme radicale de "décolonisation" de la pensée dite occidentale. Je l'ai écrit et signé il y a longtemps.»⁽¹⁾. Dès 1974, dans l'article « Décolonisation de la sociologie », article qui a été repris dans *Maghreb pluriel*, Khatibi se réfère à Derrida pour rapporter la nécessaire décolonisation de la pensée à la déconstruction. Quelques années avant la parution de *L'Orientalisme*, publié par Edward Saïd en

(1) A. KHATIBI, « Lettre ouverte à Jacques Derrida », Revue *Europe*, n° 901, 2004, p. 208. Dossier «Derrida» sous la direction d'É. Grossman.

1979, Khatibi appelle à «décentrer en nous le savoir occidental», à «nous dé-centrer par rapport à ce centre, à cette origine que se donne l'occident»⁽¹⁾. «Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre»⁽²⁾. C'est à cela que Khatibi revient dans son dernier livre: «Depuis les années soixante-dix, j'avais essayé de trouver une relation significative entre la déconstruction et la décolonisation, d'autant plus qu'une proximité de situation historique [...] encourageait un désir de révolte, mais une révolte pensée et argumentée»⁽³⁾.

La déconstruction ne serait donc que l'autre face de la décolonisation. C'est la *même* entreprise de refonte culturelle qui devrait faire naître toute une littérature, tout un mode d'écriture et même une langue-autre qui seront qualifiés de *pensée dé-coloniale*, libérée du double carcan colonial/ orientaliste d'une part et traditionaliste de l'autre. D'où le qualificatif de *décolonisé* que Khatibi aime employer pour se décrire. Ce mot rappelle un lourd passé dont l'écrivain est l'héritier, comme tant d'autres de sa génération, au Maghreb et ailleurs. Il explique ainsi son rapport à ce verbe: « Je

(1) Cf. *Maghreb pluriel*, p. 54.

(2) *Ibid.*, p.51.

(3) A. Khatibi, *Le scribe et son ombre*, Paris, Éditions de la Différence, 2008, p.61.

faisais mien le mot d'ordre de l'époque: *se décoloniser*, c'est-à-dire sortir de la servitude volontaire ou involontaire »⁽¹⁾.

Si donc l'Occident habite notre être intime, non point comme une extériorité absolue et dévastatrice, ni comme une maîtrise éternelle, mais bel et bien comme une différence, «un conglomérat de différences à poser en tant que tel dans toute pensée de la différence et d'où qu'elle vienne; si donc l'Occident (ainsi nommé, ainsi situé) n'est pas la réaction à un désarroi incalculé, alors tout reste à penser: questions silencieuses qui souffrent en nous.»⁽²⁾ Il ne faut pas confondre cet appel à «la décolonisation» avec celui de F. Fanon qui, quelque temps avant sa mort, avait lancé son appel: «Allons camarades, le jeu européen est définitivement terminé, il faut trouver autre chose». L'on sait que Khatibi avait répliqué à cet appel: «Lâcher l'Europe, s'en éloigner pour toujours? N'est-ce pas là une hallucination, puisque l'Europe habite notre être?»⁽³⁾ Contre cette *fausse rupture* qui projette l'autre dans un dehors absolu, Khatibi considère que l'être arabe est plus que jamais « un Occident intraitable- dans sa différence ». Au lieu de « la rage impensée de l'époque décoloniale,

(1) *Ibid.*, p. 39.

(2) *Maghreb pluriel, op cit.*, p.12.

(3) *Les Temps Modernes, art cit.*, p. 8.

et sa critique de l'Occident qui demeure saisie dans le ressentiment et dans un hégélianisme dégradé»,⁽¹⁾ il proclame une double critique, et une *décolonisation-déconstruction*, action à comprendre dans un sens littéral, mais surtout figuré: « Se débarrasser du ressentiment que nous pouvions garder, sinon cultiver, par rapport à l'Europe expropriatrice, n'était pas un exercice aisé. Il s'agissait de se mettre en jeu, de se transfigurer»⁽²⁾. Khatibi souligne dans son dernier texte qu'il faut «décoloniser notre esprit»⁽³⁾, car l'héritage colonial a un effet *aliénant* (si l'on peut encore utiliser un concept marxiste auquel Khatibi évite de recourir), qui empêche de se définir et de *s'identifier*: « Je n'ai pas à excuser mes craintes face à la dés identification qui menaçait du dedans et de l'extérieur, des sociétés comme le Maroc et de ses élites en voie de décolonisation »⁽⁴⁾. La «dés identification» n'est pas seulement un fait psychologique, elle implique toute une société: «La dés identification peut provoquer une rupture des chaînons de transmission, comme c'est le cas lors d'une colonisation prolongée par un pays sur un autre »⁽⁵⁾.

(1) *Ibid.*

(2) A. Khatibi, *Le scribe et son ombre, op cit.*, p. 39.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, p. 25.

(5) *Ibid.*, p. 65.

Double critique et critique idéologique:

La tâche exacte de la double critique est de résister à cette «désidentification», de lutter contre l'identité fictive en faveur d'une identité plurielle. Cependant, l'auteur ne la présente pas comme une simple critique idéologique. Peut-être parce que c'est plus fort que cela. Même le concept de critique n'est pas pris ici au sens habituel. Il ne s'agit pas d'une simple opposition, d'une contre-position, il s'agit de se positionner «à l'intérieur» de la situation pour la faire exploser et la dé-construire. En ce sens, Khatibi dit de l'idéologie orientaliste: «Je ne l'ai pas détruite, mais je l'ai mise en crise ».⁽¹⁾

La critique de *la double critique* est une mise en crise, une dé-construction. En conséquence, elle ne dit pas non, mais répond affirmativement et dit oui, non pas à l'identité, mais à la différence.

Par conséquent, même si Khatibi était censé avoir une simple critique idéologique dans son pamphlet *Vomito Blanco*⁽²⁾, pour mettre en lumière les ambiguïtés qui caractérisaient la position de la gauche française à l'égard de la cause palestinienne, il ne s'est pas arrêté à

(1) Voir en arabe: *Annaqd al-mouzdawij*, Dar al Awda, Beyrouth, 1980, p.28

(2) A. Khatibi, *Vomito Blanco, Le sionisme et la conscience malheureuse*, coll.10/18, 1974.

cela, et s'est vite embarqué dans une vision de «l'éthique politique» pour démontrer l'égarement de la conscience mal-heureuse dans le mouvement des contraires et «la séparation infinie de l'être du non-être ».

Alors que la critique idéologique s'oppose à une position et parle au nom d'une contre-vérité, la «double critique» prend sa «position» en marge. La duplicité ne signifie pas ici que la critique est centrée sur chaque partie, en se concentrant sur chacune des positions séparément. Au contraire, elle suit son cours, comme nous l'avons dit, *entre les deux*, elle est un affrontement des deux.

Une stratégie multidimensionnelle:

«Seul le risque d'une pensée plurielle (à plusieurs pôles de civilisation, à plusieurs langues, à plusieurs élaborations techniques et scientifiques) peut, me semble-t-il, nous assurer le tournant de ce siècle sur la scène planétaire». L'écriture plurielle de Khatibi se situe entre recherche sociale, écriture sémiologique et création littéraire. C'est pour cette raison qu'on l'a qualifiée de «giratoire», et d'«oblique». En effet, écrire, pour le penseur de la double critique, c'est vivre l'expérience de l'écart et du décentrement, c'est être dans le risque du langage, de l'inconnu des formes à faire advenir, du dehors de la pensée. *L'étranger professionnel* effrite

les identités figées, et dans un mouvement d'*aimance*⁽¹⁾, crée de nouveaux liens.

Quand l'auteur de la *double critique* parle d'une confrontation entre la métaphysique occidentale et son pendant islamique, nous ne devons pas nous attendre à une étude minutieuse de la tradition philosophique, mais plutôt à «un dialogue avec les pensées et les insurrections les plus radicales qui ont ébranlé l'Occident et continuent à le faire, *selon des voies elles-mêmes variables*»⁽²⁾; à une lecture sémio- logique de la calligraphie arabe, de l'art islamique, du tatouage; à une écriture littéraire abordant la question du mal, de l'amour, du soufisme, de la mort, de la lutte des contraires: c'est là que Khatibi rencontre les thèmes réprimés par la métaphysique. Il rencontre le corps, non comme source du péché et du mal, mais comme une force créatrice et une machine désirante; il rencontre le sacré, non comme objet

(1) A propos de *l'aimance*, Khatibi écrit: «L'aimance s'est incarnée, depuis toujours, dans la poésie, qui est profondément affectée par une certaine complaisance à la joie mélancolique et à l'amour impossible. Elle renvoie aussi à la belle et subtile tradition de l'amour courtois. Il s'agit de l'inventer de nouveau, sous le signe de la création et de la tolérance, sollicitant écrivains, artistes, penseurs, à un savoir vivre ensemble international, tourné vers toute œuvre de civilisation. ». Voir, A. Khatibi, *Aimance*, Al Manar, 2003, p.143

(2) *Maghreb pluriel*, *op. cit.*, p. 12.

transcendant, mais comme une présence dans l'art; il rencontre la question de la différence sexuelle où la femme occupe une position intermédiaire entre le divin et l'humain, dans la hiérarchie du visible et de l'invisible, d'où elle est la visible invisible et « la mise en abyme de l'ordre théologique »⁽¹⁾; il rencontre le soufisme «où l'invisible jaillit dans le visible, et où l'absence d'Allah se résorbe en une expérience mortifiante»; il rencontre l'imaginaire islamique, non pour l'encercler par la raison discursive, mais pour scruter sa logique propre; il rencontre la langue, non comme une identité sauvage, mais «dans un lieu duel et une situation bilingue qui pense l'autre en le traduisant»⁽²⁾. Or la traduction exige une pluralité de langues et de pensées qui s'y inscrivent. «Être pensée-autre est une pensée en langues, une mondialisation *traduisante* des codes, des systèmes et des constellations de signes qui circulent dans le monde »⁽³⁾; et enfin khatibi rencontre la culture populaire pour détruire la barrière entre l'écrit et le verbal, entre l'image et le texte, entre le social et le mental.

Nous comprenons, dans ce cas, que les outils d'analyse

(1) *Ibid*, p. 23.

(2) *Ibid*, p.59.

(3) *Ibid*, p. 60.

ne se limitent pas à une approche spécifique et que la «double critique» s'applique d'abord sur les méthodes qui étaient dominantes au début de la production de Khatibi au milieu du siècle dernier. Nous nous souvenons que le contexte intellectuel général était dominé par les philosophies existentialistes, notamment celle de Sartre, et par le marxisme qui avait réexaminé certains de ses concepts, notamment par Louis Althusser qui avait revu les concepts de contradiction, d'idéologie et d'historicisme.

Inspiré par ce climat théorique, Khatibi a tenté d'ouvrir le champ culturel marocain en particulier, et arabe en général, à des voies renouvelées, et de s'inspirer d'une épistémologie particulière, de la sémiologie et de la pensée de différence pour étouffer toutes ces recherches dans une approche caractérisée par une dimension pluraliste en réaction contre l'unicité méthodologique qui caractérisait le savoir arabe à l'époque, ainsi que certaines tendances marxistes occidentales et arabes.

Ni marxiste, ni antimarxiste:

Khatibi qualifie sa stratégie de «matérialiste», elle est donc « impliquée nécessairement dans la lutte des classes», dans la mesure où, en un sens fort, «tout discours est une violence de classe»⁽¹⁾. Mais cette

(1) *Vomito blanco, op cit.*, p. 54.

stratégie demeure loin de tout dogmatisme marxiste. Khatibi a rapidement eu recours à l'arme de la critique qui a longtemps été un slogan à travers la transformation historique du marxisme. «Nous croyons que le marxisme devrait être questionné comme un système (parce qu'il ne s'agit que d'un système parmi d'autres) dans sa totalité et dans ses contradictions », dit-il. Cela ne signifie pas que Khatibi suit le chemin facile, comme certains autres, pour adresser au marxisme la plus odieuse des accusations. Il ne se prête pas à des lectures contre-idéologiques: «Écartons rapidement cette objection qui réduirait la pensée de Marx à un ethnocentrisme meurtrier. Qu'il fut contre le colonialisme et l'impérialisme, qui peut le nier? Que sa pensée ait servi et serve au Tiers Monde pour le renversement de l'impérialisme et des pouvoirs locaux, qui peut le nier encore? Il s'agit d'une autre objection que nous lui faisons, de *cette puissance de volonté qui veut unifier le monde selon un système mondial, et dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle méconnaît l'autre en tant que tel, dans son irréductibilité*⁽¹⁾ [...] C'est pourquoi cette pensée-autre dont nous nous réclamons n'est ni marxiste dans le sens strict, ni antimarxiste dans le sens droitier de ce terme »⁽²⁾.

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) *Maghreb pluriel, op.cit.*, pp. 53-54.

Il n'est donc pas étonnant que la lecture du marxisme que proclame Khatibi s'ouvre sur le «concept» de différence, et qu'il a lu Marx avec les yeux d'Althusser et de Foucault: «Il existe pour nous une infinité de visages de Marx, une infinité de lectures de Marx. Comme tout texte, celui de Marx est pluriel. Il ya pourtant des stratégies de lectures plus ou moins pertinentes et plus ou moins exactes.»⁽¹⁾ Dans sa critique du marxisme, Khatibi part de la critique qu'a adressée Althusser à toutes les lectures qui ont vu dans le marxisme un simple historicisme. L'on sait que le philosophe français avait montré que Marx avait mis au point un nouveau concept d'histoire qui a coupé avec une conception hégélienne de l'histoire pour établir une histoire sans sujet ni sens.

De l'historicisme:

Khatibi nous invite à évacuer des discours idéologiques «les absolus (théologie, théocentrisme...) qui enchaînent le temps, l'espace et le corps d'un peuple». Il considère que les Arabes ont été condamnés à l'historicisme. Il fallait, selon les lois de l'histoire, comprendre les raisons

(1) *Vomito blanco*, *op. cit.*, p.94. Voir aussi p. 81: « Comme tout texte, celui de Marx est pluriel, régi par une intertextualité dialectiquement ouverte. »

de leur déclin et celles de l'expansion de l'Occident. L'historicisme est une étape nécessaire, qui correspond à une période d'identité nationale absolue, à une période par laquelle on pensait récupérer l'entité nationale d'un peuple et d'un pays. Mais maintenant l'historicisme est dépassé comme mouvement de pensée. Il était lié à un certain concept d'identité et de différence, « qui projette l'autre en un dehors absolu [...] et tombe de façon fatale dans l'égarement des identités folles. »⁽¹⁾

Cela ne signifie pas que Khatibi rejette toute analyse historique. Il refuse seulement de considérer l'histoire de la pensée à travers les lunettes d'une certaine philosophie de l'histoire, c'est-à-dire à travers une totalité qui donnerait sens aux parties, qu'il s'agisse d'une totalité élémentaire, dont les parties seront générées par leurs oppositions et leurs contradictions internes, ou d'une synthèse de parties dans un tout qui se développe progressivement sous l'hégémonie d'un sujet qui donnerait aux éléments leurs significations. Or, « l'histoire n'est pas le retour circulaire du même, mais un déplacement dissymétrique entre identité et différence, *le surgissement d'un jeu violent du hasard et de la contingence.*⁽²⁾ »⁽¹⁾

(1) « Le Maghreb comme horizon de pensée », *art. cit.*, p.8.

(2) C'est nous qui soulignons.

Khatibi veut libérer l'histoire de toute subjectivité dominante. Lisant Marx, comme nous l'avons déjà dit, à travers les yeux de Foucault et d'Althusser, il veut dé-centrer le mouvement historique: « À condition de donner toute sa portée à la pensée de Marx, la lutte des classes fonde un sujet historique mouvant et décentré, obéissant à une séparation infinie. »⁽²⁾ Il est vrai que le moteur de l'histoire reste la lutte des classes, mais cette lutte ne sera pas un conflit d'identités, et surtout pas un conflit entre identités séparées: « La lutte des classes n'est pas simplement une dialectique entre dominateur et dominés, mais bien cette question illimitée d'introduire un désordre permanent dans l'existence des hommes et de leur communication. »⁽³⁾ C'est une lutte comme « économie de la vie et de la mort, comme affirmation d'une rupture dans la rupture, une différence de la différence. »⁽⁴⁾

De la différence:

Dans la conférence à laquelle nous avons fait référence, Khatibi évoque le concept de différence tel qu'il est véhiculé par la pensée arabe: «Beaucoup

(1) *Vomito blanco, op. cit.*, p. 115.

(2) *Ibid*, pp.115-116

(3) *Ibid*, p.95.

(4) *Ibid*, p.94.

d'entre nous vivent encore dans la croyance à ce que j'appelle la "divergence naïve", la divergence naïve est une scission illusoire entre le moi et l'autre: On croit que l'autre est absolument en dehors du soi, que le «moi» est une unité unifiée, soumise à la mesure de la liberté individuelle. Quelle illusion! La question de l'être est plus large et plus profonde que ces vues communes⁽¹⁾. Khatibi fait donc la distinction entre la simple «divergence naïve» et la différence. La différence nous met en face de deux opposés éloignés l'un de l'autre, mais *proches* en même temps, alors que la «divergence» les présente comme nettement éloignés, en rupture totale. La différence réside *dans* l'identité, alors que la divergence se situe entre des «identités» éloignées l'une de l'autre, des entités séparées.

La différence est un «concept» ontologique et non pas simplement une notion anthropologique. C'est en vertu de quoi l'être est déterminé en tant que temps et mouvement; en vertu de quoi la pluralité devient une caractéristique de l'identité; en vertu de quoi l'ouverture devient un attribut de l'être. Khatibi nous met en garde de ne pas confondre *l'anthropologie culturelle* et la *pensée de la différence*. Il veut distinguer *le même* de

(1) Khatibi, «Al maghrib ka qadiya falsafiya» (Le Maroc comme question philosophique), *art. cit.*, p. 6.

l'identique. Il considère que rien, même notre propre héritage, ne nous est donné comme une bénédiction, et il pense que l'Europe *habite* notre être. Le propre, il faut se l'approprier, l'identité doit être envahie, et autrui ne devient autre qu'au moyen d'un décentrement et d'un éloignement de ses déterminations dominantes. «Étrange conception aveugle de l'histoire! Prisonnière de l'idée d'une origine privilégiée, elle s'enferme en une identité folle, supposant l'extériorité radicale (irréelle d'ailleurs) et le vomissement de l'autre. Alors que l'autre est un mouvement dédoublé qui met en échec la totalité mystifiée de l'origine, il est le champ transversal de ma séparation et de ma rencontre infinie à l'autre, champ non clôturé ou le dehors et le dedans absolus seraient excédés.»⁽¹⁾ Le même est toujours en *différance*. Autrui n'est que cet espacement permanent. Le négatif est le mouvement de déchirement de l'intérieur (et de l'extérieur). Et Khatibi de conclure ainsi la conférence citée plus haut: «L'identité de l'homme n'est pas une unité, unité close, totalement opposée à l'autre, mais il existe une relation réflexive commune et une relation dialectique entre l'identité et la différence, entre le même et le différent. L'identité est composée de différentes forces, émanant des racines naturelles et

(1) *Vomito blanco*, p. 38.

historiques qui constituent l'existence humaine »⁽¹⁾.

Il convient donc d'élargir le champ d'une véritable pensée de la différence:

- différence sociale: démanteler le système de la hiérarchie et ses fondements moraux;
- différence culturelle: valoriser les cultures refoulées dans le monde arabe;
- différence politique: repenser les pôles décisifs de changement et de rupture par rapport à la situation mondiale et par rapport à la nouvelle stratification du pouvoir local;
- différence historique de l'être arabe dans son déploiement, depuis son archéologie jusqu'à son actualité.

La différence de toutes différences n'est pas leur somme, mais le mouvement d'une pensée *intraitable*⁽²⁾.

(1) Khatibi, «Al maghrib ka qadiya falsafiya » (Le Maroc comme question philosophique), *art. cit.*, p.5.

(2) Khatibi préfère qualifier la différence telle qu'il la conçoit de «différence intraitable». Il justifie ce choix en écrivant: « Je préfère “différence intraitable” à “différence irrécupérable”, bien que ces deux désignations soient très proches. En français, l'intraitable est ce qu'on ne peut facilement manier, ni gouverner, ni conduire. Une différence intraitable est irréductible et en même temps elle se pense comme telle. Elle affirme une souveraineté ».

Ces différentes forces font que les différences habitent l'identité, le pluralisme habite l'unité, créant ainsi une unité opposée à l'unité théologique.

De l'unité théologique à l'unité plurielle:

En distinguant deux concepts de différence, Khatibi met en opposition deux concepts d'unité et d'unification: il y a ce que nous pouvons appeler l'unité métaphysique, c'est une unification réductrice dont le but est de ramener tous les éléments à un élément fondamental, de sorte que les autres éléments ne se tiennent pas comme singularités, mais comme de simples dérivés qui en découlent. Cette forme d'unité conduit finalement à la réduction du pluralisme. Mais ce type d'unification ne peut être aboli de lui-même, il est très solide comme tout concept métaphysique. Il ne peut être aboli que par le biais d'une déconstruction, pour céder la place à un autre concept d'unité qui laisserait à chaque élément sa part de singularité, et permettrait à tous les éléments la liberté du mouvement. Néanmoins, la relation de l'unité à la pluralité n'est pas la même que celle qui lie le tout aux parties, mais plutôt comme celle qui lie l'identité à la différence. Nous lisons dans la conférence citée plus haut: «Prenons l'homme arabe, et en particulier l'homme marocain, nous constatons qu'il porte au fond de lui-même tout le passé d'avant

l'islam et celui de l'islam, du passé berbère, arabe et occidental. Le plus important est donc de ne pas négliger cette identité multiple. D'autre part, nous devons penser à l'unification possible de tous ces éléments. Mais c'est une unité non théologique qui laisserait à chaque élément sa singularité propre».⁽¹⁾ Cependant, ce pluralisme, comme nous l'avons dit, n'est pas une donnée immédiate, car il est vite récupéré par l'idéologie qui dissimule ses contradictions et comble ses lacunes, en fabriquant une unité identique dans laquelle se dissout toute différence: «C'est pourquoi le nom "Arabe" est, ici, d'une part, le nom d'une civilisation qui est achevée dans son élément métaphysique fondateur. "Achevée" ne veut pas dire que cette civilisation est morte en réalité, mais qu'elle est incapable de se renouveler en tant que pensée, sinon par l'insurrection d'une pensée-autre, laquelle est dialoguée avec les transformations planétaires.»⁽²⁾ Mais n'oublions pas que ce nom est en revanche une guerre de nominations et d'idéologies illustrant la multiplicité créatrice du monde arabe, multiplicité qui risque à tout moment de tomber victime de l'unité théologique, en niant l'unité pluraliste qui comprend non seulement ses propres marges (berbères, mais

(1) Khatibi, «Al maghrib ka qadiya falsafiya » (Le Maroc comme question philosophique), *art. cit., Aqlam*, p.2.

(2) « Pensée – autre », in *Maghreb pluriel, op.cit.*, p.13.

surtout marge des marges: l'élément féminin), mais aussi la division des pays arabes, y compris le Maroc, en peuples et en classes. Le Maghreb est un nom pluriel: « *Maghreb*, ici, désigne le nom de cet écart, de ce non-retour au modèle de sa religion et de sa théologie (si déguisées soient-elles sous des idéologies révolutionnaires), non-retour qui peut ébranler, en théorie *et* en pratique, les fondements des sociétés maghrébines dans l'élément de leur constitution. »⁽¹⁾

Pour penser cette pluralité, qui n'a pas encore été prise en compte dans sa radicalité, et qui a été vécue seulement en tant que nostalgie d'une unité totalisante, et en tant que différence non pensée comme telle, il est nécessaire de multiplier les approches, afin de tracer la généalogie de l'imaginaire islamique qui a vu le jour dans cet *espace historial* nommé «Le Grand Maghreb».

L'historique et l'historial:

Nous lisons dans «Le Maghreb comme horizon de pensée»: «Mais, surtout ce qui est mis en jeu aujourd'hui et depuis toujours, ce n'est pas simplement le portrait empiriste d'une "certaine idéologie arabe" dite contemporaine, mais bien le destin *historial* des Arabes, leur retrait et

(1) *Ibid.*, p. 12-13.

leur déclin vers l'Occident, en tant que ce destin, ce retrait, ce déclin sont, depuis l'aube de l'Islam »⁽¹⁾. Khatibi nous invite alors à distinguer, avec Heidegger, *l'historial* de *l'historique*. L'on sait que pour le penseur allemand, «les écarts chronologiques et les séries causales, appartiennent, il est vrai à l'historisation, mais ne sont pas l'Histoire. Lorsque nous sommes historialement, nous ne sommes ni à une grande, ni à une petite distance du grec»⁽²⁾. L'Histoire n'est pas une succession d'époques, mais «une unique proximité du Même qui concerne la pensée en de multiples modes imprévisibles de la destination et avec des degrés variables d'immédiateté.»⁽³⁾ Ce qui caractérise la présence chez le philosophe allemand, c'est l'absence. L'être, se détourne de nous et ne se dévoile qu'en se voilant. «Il se retire ce pendant tandis qu'il se déclôt dans l'étant»⁽⁴⁾. Le présent ne se présente pas, il est en écart par rapport à lui-même. Il est en errance.

L'un des plus grands interprètes de Heidegger explique ainsi ce retrait de l'être: «Le matin reste opaque à lui-

(1) Voir *les Temps modernes*, art. cit., p.12.

(2) M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p.406.

(3) *Ibid*, p.257

(4) Voir: Heidegger « La parole d'Anaximandre », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 406.

même autant qu'il est splendeur inaugurale. Le soir est l'éclosion du matin à sa vérité jusqu'ici voilée [...] Le matin n'est profond que médité de notre soir ou il décline entrant dans l'aube plus matinale d'un jour encore inadvenu.»⁽¹⁾ Et Heidegger de conclure: «Le grec, le chrétien, le moderne, le planétaire et l'hespéral, nous les pensons à partir d'un trait fondamental de l'être, que celui-ci, en tant qu'alethéa dérobe dans l'oubli plutôt qu'il ne le dévoile. Or, ce retrait de son essence et de sa provenance est le trait par lequel l'être lui-même s'éclaircit initialement, et cela de telle sorte que la pensée ne le suit justement pas.»⁽²⁾ C'est ce qui pousse l'auteur de *Maghreb pluriel* à relier *L'Occident* (l'hespéral), à l'aube cachée de l'islam. Khatibi nous met en garde de réduire «l'histoire à une totalité métaphysique, clôturée par la continuité, la rationalité, le goût du système et de la volonté, comme si le “ sujet de l'histoire ” était une raison absolue, capable de maîtriser le destin.»⁽³⁾ Le destin historique ne signifie pas, comme c'est le cas aussi chez le philosophe allemand, une référence à un fatalisme planétaire, mais répond à l'origine historique, non pas comme un commencement

(1) J. Beaufret, « Préface », à Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. xiii.

(2) Heidegger « La parole d'Anaximandre », *op. cit.*, p. 405.

(3) «Le Maghreb comme horizon de pensée », *art. cité*, p.14.

chronologique, mais comme une origine qui n'a cessé de commencer. Nous comprenons alors que la remémoration de la tradition ne serait pas une recherche d'un principe d'interprétation qui expliquerait l'enchaînement des faits historiques, mais plutôt une «refonte» de nos identités, puisqu'il s'agit, en fin de compte, d'un patrimoine, de *notre* patrimoine oublié.

De la tradition:

Dans la conférence mentionnée ci-dessus, Khatibi se demande: «Qu'est-ce que le patrimoine?» Il répond: «C'est un retour à ce que nous avons oublié, et ce retour est le mouvement du corps et de l'esprit, c'est-à-dire les racines naturelles et historiques qui déterminent l'être de l'homme [...] Le retour à ce qui est tombé dans l'oubli. Nous avons oublié que les morts nous appellent depuis longtemps. Nous avons oublié que chaque nation est composée de l'unité des morts et des vivants [...] Nous, les enfants de cette époque, voudrions réfléchir à la question de tous les morts qui composent cette terre. Les morts ont laissé de multiples traces sur le sol marocain, à tous les niveaux. Ils ont laissé des traces sur le corps et dans l'esprit du Maroc. Parmi ces diverses traces, il y a celles qui sont préhistoriques, celles qui appartiennent à l'histoire berbère, romaine et phénicienne, et aussi celles qui

remontent à l'époque de l'islamisation du Maroc, et de son arabisation, en paix ou non. On y trouve aussi les traces de la colonisation française et espagnole en particulier, et aussi les traces de la civilisation européenne en général »⁽¹⁾

Khatibi met en garde contre ce qu'il appelle le *patrimonialisme*. « Il faut rompre avec le patrimonialisme, ce retour à une gloire passée, nostalgie dépressive, mort infinie. »⁽²⁾ Il refuse de considérer la tradition sous un regard historiciste qui ramènerait l'histoire « à une totalité historique qui se réduirait à une entité métaphysique dont la texture est la continuité, la rationalité et la tendance à l'ordre et à la volonté »⁽³⁾. Khatibi est fasciné par le patrimoine. Il estime que « pour rompre le lien avec lui, nous devons bien le connaître, car nous devons l'avoir aimé et être rassasié par lui »⁽⁴⁾. Par conséquent, le dépassement de la tradition ne peut, à ses yeux, être que la tradition elle-même. L'autre de la Tradition ne peut être que le même. Citant J. Derrida, Khatibi écrit: « Il s'agit de poser expres- sément et systématiquement le problème du

(1) Khatibi, « Al maghrib ka qadiya falsafiya » (Le Maroc comme question philosophique), *art. cit.*, *Aqlam*, p3.

(2) *Maghreb pluriel*, *op cit.*, p. 62.

(3) Voir, en arabe, *Annaqd al-mouzdawij*, *op.cit.*, p. 19.

(4) *Ibid.* p. 10.

statut d'un discours *empruntant à un héritage les ressources nécessaires à la déconstruction*⁽¹⁾ de cet héritage lui-même »⁽²⁾. Le dépassement de la théologie ne peut être une simple négligence: «Car la théologie est très difficile à combattre »⁽³⁾.

La double critique est une généalogie qui vise à établir une histoire en marge de l'histoire traditionnelle. Cela ne signifie pas qu'elle rejette toute analyse historique. Elle refuse seulement que le patrimoine soit perçu sous l'angle d'une philosophie de l'histoire. Elle veut considérer le patrimoine en marge d'une histoire métaphysique basée sur les couples: origine / dérivation, présence / absence, pour se tourner vers *un passé qui n'a cessé d'être présent*. Elle ne considère pas le patrimoine comme une donnée déterminée, comme une identité figée, mais cherche à le mettre en évidence dans ses différences. Il est vrai qu'elle cherche à revenir aux origines, mais elle le fait tout en distinguant le *commencement* de l'*origine*, en considérant que tout commencement est déjà une répétition. C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre l'allusion faite à Foucault dans l'article *Décoloniser la sociologie* qui figure dans *Maghreb*

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) *Maghreb pluriel*, op.cit., p. 57.

(3) Voir, en arabe, *Annaqd al-mouzdawij*, op. cit., p. 30.

pluriel. En effet le penseur français écrit dans *Les Mots et les choses*: «Une tâche se donne alors à la pensée: celle de contester l'origine des choses, mais de la contester pour la fonder, en retrouvant le mode sur lequel se constitue la possibilité du temps,-cette *origine sans origine ni commencement à partir de quoi tout peut prendre naissance*.⁽¹⁾ Une pareille tâche implique que soit mis en question tout ce qui appartient au temps, tout ce qui s'est formé en lui, tout ce qui loge dans son élément mobile [...] *L'origine est alors ce qui est en train de revenir, la répétition vers laquelle va la pensée, le retour de ce qui a toujours déjà commencé*⁽²⁾, la proximité d'une lumière qui de tout temps a éclairé. »⁽³⁾

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) C'est nous qui soulignons.

(3) M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 343. Voir aussi *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p 264-65: « Il s'agissait d'analyser cette histoire, dans une discontinuité qu'aucune téléologie ne réduirait par avance; de la repérer dans une dispersion qu'aucun horizon préalable ne pourrait refermer ; de la laisser se déployer dans un anonymat auquel nulle constitution transcendantale n'imposerait la forme du sujet; de l'ouvrir à une temporalité qui ne promettrait le retour d'aucune aurore Il s'agissait de la dépouiller de tout narcissisme transcendantal; il fallait la libérer de ce cercle de l'origine perdue et retrouvée où elle était enfermée ».

De la culture populaire:

On lit dans l'article déjà mentionné qui ouvre le numéro spécial de la revue *Les Temps Modernes*: «Le Maroc archaïque et sans alphabet *advient dans le corps du peuple*, au creux de la tyrannie logographique. Advenir parfois glorial: dans la littérature arabe (profane et mystique), dans le tatouage et le graphisme artisanal, dans la splendeur du chant et de la danse.»⁽¹⁾ Ce *corps du peuple* était presque oublié de la part des intellectuels marocains. Au début des années soixante-dix, l'intellectuel marocain était sous l'influence des lectures idéologiques qui ont façonné sa vision de lui-même, de son patrimoine et de sa culture. L'approche de la culture populaire était prudente, et l'imaginaire populaire était un domaine dans lequel différentes influences et pouvoirs convergeaient. Ainsi le chercheur marocain qui voulait rénover l'approche de ce patrimoine se trouvait-t-il devant plusieurs obstacles: Il fallait d'abord imposer la légitimité de l'approche de la culture populaire en tant que *patrimoine fortement étendu au présent*, et en même temps, s'ouvrir à de nouvelles recherches, recourir à des approches et concepts qui n'étaient pas d'usage fréquent dans la culture arabe, tels que l'approche sémiologique et la *pensée de la différence*; et enfin les

(1) «Le Maghreb comme horizon de pensée », *art. cit.*, p.16.

transformer en une approche universitaire avec une dimension théorique pluraliste qui s'oppose au monisme méthodologique qui prévalait dans la pensée arabe, y compris celui de style marxiste, qui n'était pas très loin du dogmatisme, ou celui qui était marqué par l'ethnologie d'arrière-plan colonial, qui cherchait à définir sa relation avec ce qu'elle nommait «les indigènes».

Dans ce cadre on pourrait considérer que la parution de *La Blessure du nom propre* au début des années 70, était un saut théorique qui a permis au *corps du peuple* d'être dessaisi de sa texture théologique. En traitant des sujets peu abordés à l'époque tels le tatouage, les proverbes, les contes folkloriques et la calligraphie arabe, Khatibi dessinait une nouvelle géographie de la culture populaire et de l'imaginaire islamique. On peut donc affirmer que ce livre a réussi à créer une sorte de *rupture épistémologique* dans la culture marocaine. Il se situait entre le stade moniste du dogmatisme intellectuel et la phase pluraliste de libération intellectuelle; entre la phase monolithique et la multiplicité des approches; entre la période de l'oubli de soi, et le stade dans lequel le champ culturel marocain a commencé à regarder le soi comme habité par l'autre.

Cependant, l'importance du livre est également due à une autre *blessure*, à savoir celle qu'il a marquée dans

les sujets abordés, et dans la méthodologie a adoptée, afin de réduire l'écart qui séparait l'écrit de l'oral, le corps de l'esprit, et l'image du texte.

L'importance de ce livre a été remarquée dès sa publication, et son impact a été étendu hors du Maroc, et même en dehors de la culture arabe. Le plus puissant témoignage en a été fait par Roland Barthes, qui a reconnu que le livre de Khatibi le faisait sortir de son «sommeil populaire», lui qui appartenait à un peuple qui «n'est plus "populaire"» comme il dit, reconnaissant ainsi que l'auteur de *La Blessure du nom propre* lui avait appris quelque chose de nouveau, et a même ébranlé son savoir « parce qu'il déplace ces formes, telles que je les vois, parce qu'il m'entraîne loin de moi, dans son territoire à lui, et cependant comme au bout de moi-même. [...] L'originalité de Khatibi, au sein de sa propre ethnie, est donc éclatante: sa voix est absolument singulière, et par là-même absolument solitaire. »⁽¹⁾

(1) Voir ci-dessous le texte de Barthes dans le choix de textes sur Khatibi.

Sur la question de la langue: La bi-langue

Dans sa lettre à J. Derrida, Khatibi décrit ainsi la situation linguistique au Maroc: Il y a, d'une part, l'arabe, le berbère, le français et l'espagnol; d'autre part, l'arabe se trouve dans une situation diglos- sique, à savoir "deux généalogies": la mémoire écrite et le «récit vocal fondateur»⁽¹⁾. Ce sont là deux faits importants, sur lesquels «tout écrivain marocain ne peut pas rester silencieux». Cette «division» des langues était «institutionnalisée» à l'époque du protectorat: «Pendant le Protectorat, l'enseignement se faisait avec toute une mosaïque d'interdits, dans le maintien de la séparation entre communautés: signes distinctifs ethnico-religieux et forcément langagiers. J'en rappelle rapidement quelques traits:

– l'accès à l'arabe *écrit* était formellement interdit

(1) A.KHATIBI, «Lettre ouverte à Jacques Derrida», Revue *Europe*, n° 901, 2004, p. 208. Dossier «Derrida», sous la direction d'Évelyne Grossman. Voir un extrait de cette lettre ci-dessous dans les textes choisis.

dans les écoles de l'Alliance juive et dans les *écoles franco-berbères* (le berbère a été reconnu officiellement par le Maroc indépendant le 20 août 1994);

- l'accès au berbère interdit dans les écoles *franco-musulmanes* (où j'étais élève) et dans l'enseignement musulman traditionnel;
- dans les collèges et lycées français, l'arabe était considéré comme une langue étrangère. Ceci massivement. En pratique, on a créé des filières parallèles (très peu fréquentées) pour l'apprentissage de l'arabe et du berbère. Voici le Protectorat et sa protection des langues, leur mise en position de guerre. »⁽¹⁾

Cette position de guerre met l'écrivain dans un mouvement incessant entre ces langues et cultures.

Khatibi illustre la réflexion de Derrida sur la différence entre le «franco-maghrébin» et l'«écrivain maghrébin francophone » par sa propre expérience du français, langue d'écriture pour un jeune musulman bilingue formé à l'École franco-marocaine, sous le Protectorat. On lit dans cette *Lettre*: «Le français a été, pendant mon enfance, une langue silencieuse, réservée à la

(1) *Ibid.*

lecture et aux *autres* exercices scolaires. Silencieuse et non pas langue morte comme le latin ou le grec pour les Français de ma génération. C'était un devoir, une discipline, une ascèse qui nous enfermait dans un cloître de recueillement, de doute et d'égarement. On ne parlait à Personne [...] Cette puissance du silence m'a-t-elle initié à l'écriture, c'est-à-dire à prendre de la distance par rapport aux mots, à l'intérieur de la langue, à les saisir selon leur expansion spatiale, gestuelle, dans le cahier, au tableau et dans le livre? [...] Langue mi-morte et silencieuse, ouverte aux mouvements de la nature et de son climat tempéré. La langue française se mit, un jour, à parler en moi. Avec pudeur, discrétion, timidement. J'avais appris à écrire la langue française avant de la parler, et comme on ne parle pas comme un livre, tout était à recommencer [...] Telle est mon identité de scribe, de narrateur et d'autobiographe, quête d'une mémoire en devenir. J'ai appris par cœur, par situation forcée, une dissymétrie entre les langues. Un jour, le silence se mit en retrait. Je monologuais, comme on dit, intérieurement. Mon esprit a dû se réincarner, s'espacer autrement, recevoir un nouveau souffle. Je commençais à distinguer entre les positions dans le langage: j'avais donc une voix qui pouvait parler, s'écrire sans parler, parler en silence. »⁽¹⁾

(1) A. KHATIBI, «Lettre ouverte à Jacques Derrida», *op. cit.*, p. 208.

À la «Prothèsd'origine»—sous-titre du *Monolinguisme de l'autre*— qui substitue la langue française à la langue maternelle, absente chez «le Juif algérien», Khatibi oppose la «diglossie» entre le français écrit et l'arabe parlé: «En ce sens, répond Khatibi, ce n'est pas une substitution de la langue maternelle, mais une langue d'écriture en une diglossie incroyable, car il s'agissait de parler dans une langue et d'écrire dans une autre. Vu la différence entre les langues sémitiques et les langues latines, c'était une lutte sans merci.»⁽¹⁾ Ce n'est donc pas une substitution de la langue maternelle, mais une substitution d'une langue d'écriture à une diglossie surprenante, «car il s'agissait de parler dans une langue et d'écrire dans une autre»⁽²⁾.

Cette diglossie, met l'écrivain dans une position permanente de *traduction*. Car il y a un *processus de traduction permanent* entre les deux langues, et un dialogue caché entre elles, qui ne peut être ni détecté ni compris. Cela signifie que «la diglossie, le bilinguisme ou le plurilinguisme *ne sont pas seulement des rapports externes d'une langue à une autre*⁽³⁾ – d'une source à sa cible, comme disent les linguistes –, mais ils sont des *éléments structuraux de tout acte d'écrire*, de toute exploration de l'inconnu traduite par les mots. Il y a toujours dans chaque mot, chaque nom, chaque prénom

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) C'est nous qui soulignons.

et nom propre le dessin d'autres mots, sa calligraphie hospitalière. Dans chaque mot: d'autres mots; dans chaque langue: le séjour d'autres langues.»⁽¹⁾

Khatibi attire notre attention sur le fait que le concept d' *'intraduisible*, «n'est pas uniquement ce qui fait barrière d'une langue à une autre, à d'autres, *mais c'est une force intérieure à toute écriture*, c'est-à-dire une diglossie en acte (entre voix et écrit), c'est-à-dire ce " *bilinguisme* " *structural inhérent à chaque langue*⁽²⁾, c'est-à-dire encore ce jeu indéfini entre parole et écriture»⁽³⁾. C'est que la langue maternelle travaille la langue étrangère: «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.»⁽⁴⁾

(1) Khatibi, «Nationalisme et internationalisme littéraires» in *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Denoël, Paris, 1987, pp. 201-214.

(2) C'est nous qui soulignons.

(3) Khatibi, «Nationalisme et internationalisme littéraires», *art. cit.*

(4) «Bilinguisme et Littérature», in *Maghreb pluriel, op cit.*, p.179.

La bi-langue est créatrice, *elle pousse l'écrivain à inventer sa langue propre*. Car l'écriture est en fin de compte une expérience de «désappropriation»: «Quand j'écris, je le fais dans la langue de l'autre. Cette langue n'est pas une propriété»⁽¹⁾. Chaque langue est, en un sens, une langue étrangère à elle-même, à son cadre national, car la littérature est enracinée dans une généalogie textuelle, qui est elle-même une généalogie mythique. L'écrivain, pour Khatibi comme pour Derrida, ne peut être qu'un «étranger professionnel».⁽²⁾ Un étranger qui ne cesse d'ironiser et de se retourner chaque fois contre l'illusion de toute identité figée.

Une écriture ironique:

Khatibi se demande: «Comment *retourner* un texte?», «Par l'ironie»⁽³⁾, dit-il. «C'est l'arme critique la plus redoutable.» L'ironie, par définition, est l'antithèse du dogme et du dogmatisme: «Poussé jusqu'au délire, le texte dogmatique provoque, en dépit de ses intentions, un rire hilare irrésistible. Nous pouvons même dire que

(1) A. Khatibi, *Le scribe et son ombre*, op. cit., p. 119.

(2) Derrida peut ainsi reformuler la phrase de Proust: «On n'écrit jamais ni dans sa propre langue ni dans une langue étrangère». Voir *Parages*, Galilée, 2003, p.47.

(3) *Vomito blanco*, op cit., p. 77.

le dogme, par retournement, *se supprime* dans le rire: il tombe dans le vide»⁽¹⁾.

L'ironie n'est pas un outil systématique imposé à l'objet étudié, elle est intérieure à la production du texte même: « Elle met en jeu la morale et l'idéologie qui le traversent, leur sérieux, leur lourdeur.»⁽²⁾ Elle peut même être réflexive et se retourner contre l'auteur lui-même. Car l'ironie perpétuelle est «cette légèreté cristalline de celui qui, se consumant, se retourne chaque fois contre l'illusion de sa vérité.»⁽³⁾ Il y a une ironie à la manière de Kafka qui consiste en « une séparation infinie en tant que désespoir radical, un désespoir sans merci », et il y a celle à la manière de Joyce, où « la jouissance extrême qui brule le texte, le tremblement du possible qui me fait vaciller, cette fête, ce carnaval de mots et de mythes, me révèlent à une liberté excessive. »⁽⁴⁾

C'est cette *liberté* qu'on ressent dans les écrits de Khatibi dans différents domaines, écrits qui sont d'abord des exercices de la critique qui fait tout son possible pour ne pas s'impliquer dans les slogans de l'idéologie consommée, et qui cherche pertinemment à impliquer les lecteurs afin de les entraîner à lire, à s'amuser, et à réfléchir.

(1) *Op cit.*, pp. 77-78.

(2) *Ibid.*, p.77.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

Choix de textes de Khatibi^(*)

(*) Les titres des textes choisis sont proposés par moi-même.

Un étranger professionnel^(*)

Je suis moi-même, presque, un *étranger professionnel* dans la mesure où l'écriture ne me préoccupe maintenant que comme un *exercice d'altérité cosmopolite*, capable de parcourir des différences. L'entrée dans l'imaginaire de l'autre exige un apprentissage minutieux. Il suffit parfois d'un seul signe, un seul mot ou nom propre pour dialoguer [...]

J'ai commencé à écrire des poèmes à l'âge de treize ou quatorze ans, comme tout adolescent en manque de langue d'amour. Mon point de fixation, d'identification a été Jibrane Khalil Jibrane et ce n'est pas loin de notre question d'aujourd'hui. Poète bilingue, peintre, esprit libre, Jibrane a structuré mon esprit cosmopolite. Je lui dois cette reconnaissance, bien que je trouve maintenant sa littérature trop affaiblie par mon temps de lecture et d'écriture.

Et dès *La Mémoire tatouée* (1971), mon projet littéraire s'est dessiné –consciemment et inconsciemment – dans la

(*) «Nationalisme et internationalisme littéraires», *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Denoël, Paris, 1987, p. 213.

calligraphie des formes imaginaires. Je pense qu'il y a un agencement de ces formes imaginaires qui traversent les langues, les cultures, les pensées et les mythologies. Mais cet agencement n'est pas donné d'emblée comme une structure universelle de l'esprit. Il se construit chaque fois que je découvre l'autre en moi, l'autre séjournant dans mon esprit, dans mon corps [...]

Dans la mesure où, avec toute la rigueur des précautions, on s'engage dans un échange, dans la mesure aussi où la différence (de territoire, de langue, de pensée, de mythologie) est respectée en tant que séjour d'hospitalité dans le réel et dans l'imaginaire, dans cette mesure donc, on pourrait accompagner l'imaginaire de l'autre, sinon y entrer comme un invité cordial.

Le français...langue silencieuse^(*)

Le français a été, pendant mon enfance, une langue silencieuse, réservée à la lecture et aux *autres* exercices scolaires. Silencieuse et non pas langue morte comme le latin ou le grec pour les Français de ma génération. C'était un devoir, une discipline, une ascèse qui nous enfermait dans un cloître de recueillement, de doute et d'égarement. On ne parlait à Personne. Personne était masqué, que je côtoyais à l'école, dans la rue, là-bas. C'était en quelque sorte une parole du silence qui nous était imposée. Je devais m'en accommoder, apprendre à entendre le silence, ses murmures, ses éclats, ses chutes, ses éblouissements. Cette langue silencieuse me tenait la main, au-delà de toute aphasie, de toute amnésie. Cette puissance du silence m'a-t-elle initié à l'écriture, c'est-à-dire à prendre de la distance par rapport aux mots, à l'intérieur de la langue, à les saisir selon leur expansion spatiale, gestuelle, dans le cahier, au tableau et dans le livre? À cet âge, on était forcé de

(*) *Lettre ouverte à Jacques Derrida*, in *Europe*, n° 901, 2004, pp. 202-211.

Dossier « Derrida » sous la direction d'Évelyne Grossman .

lire ce qui était illisible, indéchiffrable, et je pense que l'amour de l'illisible a laissé une trace forte dans la mémoire de cet enfant plutôt sonore et vocalement émotif. Entre temps, le silence a fait son chemin, il m'a pris en otage. Le jour, le grand jour où je «parlerai», qui va entendre? Et de quelle oreille? La mienne, sensibilisée à la loi du silence (car c'en est une!), je fus, il me semble, initié sinon au mutisme et à l'autisme, du moins à la douce méditation qui mûrit dans les mots les plus exécrables. Méditation qui, au gré du vent maritime (j'habitais près de l'Océan), me renvoyait au rythme du dehors absolu. Langue mi-morte et silencieuse, ouverte aux mouvements de la nature et de son climat tempéré. La langue française se mit, un jour, à parler en moi. Avec pudeur, discrétion, timidement. J'avais appris à écrire la langue française avant de la parler, et comme on ne parle pas comme un livre, tout était à recommencer.

En ce sens, ce n'est pas une substitution de la langue maternelle, mais une langue d'écriture en une diglossie incroyable, car il s'agissait de parler dans une langue et d'écrire dans une autre. Vu la différence entre les langues sémitiques et les langues latines, c'était une lutte sans merci. Telle est mon identité de scribe, de narrateur et d'autobiographe, quête d'une mémoire en devenir. J'ai appris par cœur, par situation forcée, une

dissymétrie entre les langues. Un jour, le silence se mit en retrait. Je monologuais, comme on dit, intérieurement. Mon esprit a dû se réincarner, s'espacer autrement, recevoir un nouveau souffle. Je commençais à distinguer entre les positions dans le langage: j'avais donc une voix qui pouvait parler, s'écrire sans parler, parler en silence. Une surimposition, un feuilleté de mots scellés dans une langue en quelque sorte en devenir. Je ne saurais dire à quel degré de lisibilité ou d'illisibilité de ma situation j'étais arrivé à cet âge pour avoir sensibilisé mon corps au rythme, au chant, à la poésie.

Pourtant, tout m'encourageait à rester illisible, c'est-à-dire un étranger clandestin qui navigue dans la nuit entre deux langues. On disait, on dit toujours que la clarté de la langue française est une vertu nationale. Illisible celui ou celle qui brouille le principe d'identité de la nation. Or, j'étais colonisé par cette nation.

Le bilinguisme structural^(*)

Un étranger est toujours un étranger pour l'autre, mais entre eux il y a le tout-autre, le troisième terme, la relation qui les maintient dans leur singularité qui est, d'une manière ou d'une autre, intraduisible.

Je précise que *l'intraduisible*, ici, n'est pas uniquement ce qui fait barrière d'une langue à une autre, à d'autres, mais c'est une force intérieure à toute écriture, c'est-à-dire une diglossie en acte (entre voix et écrit), c'est-à-dire ce «bilinguisme» structural inhérent à chaque langue, c'est-à-dire encore ce jeu indéfini entre parole et écriture [...]

Ce n'est pas que la diglossie, le bilinguisme ou le plurilinguisme soient seulement des rapports externes d'une langue à une autre – d'une source à sa cible, comme disent les linguistes –, mais ils sont des *éléments structuraux de tout acte d'écrire*, de toute exploration

(*) «Nationalisme et internationalisme littéraires», *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Denoël, Paris, 1987, pp. 201-214.

de l'inconnu traduite par les mots. Il y a toujours dans chaque mot, chaque nom, chaque prénom et nom propre le dessin d'autres mots, sa calligraphie hospitalière. Dans chaque mot: d'autres mots; dans chaque langue: le séjour d'autres langues. Toujours le tout-autre veille sur la force poétique.

Et dans ce sens, toute langue est finalement étrangère à elle-même, à son encadrement national. Car la littérature appartient à une *généalogie textuelle* qui est elle-même un récit mythique.

La patrie de l'écrivain^(*)

Quelle est la patrie d'un écrivain? Est-ce uniquement sa langue, l'hospitalité de sa langue d'écriture, qu'elle soit natale ou extra-natale? Est-ce l'unité idéale entre un terroir, une langue et une identité culturelle d'esprit et du corps? Est-ce la mosaïque d'un exil et d'une trans-nation universelle?

[...]

Toute nation est, en son principe, une pluralité, une mosaïque de cultures, sinon une pluralité de langues et de généalogies fondatrices, soit par le texte, soit par le récit vocal, ou les deux à la fois.

Mais cette pluralité n'est jamais dans un rapport d'égalité réelle, elle est plutôt dans un rapport de hiérarchie et de dissymétrie. En son principe, la fonction de l'État est de gérer – avec pertinence ou sans – cette dissymétrie et dont il est un principe paradoxal. Bien. Mais qu'est-ce une nation littéraire? On peut rêver à une nation

(*) *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Denoël, Paris, 1987, p.214 .

littéraire qui respecterait la pluralité et l'art de la dissymétrie. Une nation dont chaque composante aurait son lieu d'émission et de réception dans le langage comme une force active et affirmative dans l'ensemble de la nation et de l'internation.

Mais vous imaginez que le respect de cette pluralité est plutôt discret, fragmentaire, sinon absent. Ce respect appartient à l'utopie d'une cité idéale, une *cosmo polis*.

Prenons l'exemple du Maroc. D'une part, la composition linguistique réelle est à la fois arabe, berbère, française et marginalement espagnole. D'autre part, la langue arabe est très diglossique, séparée entre deux généalogies, celle de la *mémoire écrite* et celle du *récit vocal* fondateur. C'est la reconstitution d'une *anamnèse* entre la diglossie et la pluralité des langues qui appelle l'écrivain marocain à donner forme à sa mémoire. Telle est l'identité en devenir de cette nation et qui peut l'ouvrir à un internationalisme concret.

Le nationalisme littéraire peut donc être soit la réapprobation [réappropriation] de cette mémoire, de cette pluralité, soit une force majeure d'exclusion. L'exclusion, à son tour, provoque un mouvement implosif de la pluralité, une marginalisation d'un ou de plusieurs pôles d'une véritable nation littéraire.

C'est pourquoi, au Maroc, il y a quatre littératures

parallèles: l'une en arabe et qui se réfère à la nation arabo-islamique (pas uniquement) et à sa généalogie textuelle; la deuxième, en arabe vocal, et qui, parce que non fixé, non écrit, circule, nomadise entre la poésie populaire, le conte, le chant, la pratique magique ou mystique; la littérature berbère, la plus antique, mais quoique recouverte, nomadise elle aussi dans différents espaces de la culture populaire; la littérature de langue française et dont la généalogie est double. Ce n'est pas un hasard si des écrivains maghrébins sont captivés par l'autobiographie. Écrire dans une langue qui *était* étrangère, est une façon de fonder la légitimité de l'acte d'écrire. Cet écrivain dit d'abord: voici ma naissance, voici mon nom, voici mon terroir et voici «mon cœur qui ne bat que pour vous ».

Ni maternelle, ni paternelle, elle est impersonnelle^(*)

[L'écrivain qui écrit dans une langue qui était étrangère] regarde son identité et celle de son peuple dans une sorte d'ethnologie littéraire. Plus il avance dans cette voie, plus cet écrivain découvre les bienfaits du dépaysement et les troubles qu'il provoque. Au fur et à mesure que le français restructure la langue maternelle, il se prend au jeu d'une séduction. Séduction des mots s'enchâssant les uns aux autres en une langue d'amour qui garde ses règles de courtoisie et de délicatesse.

Il sent sans arriver à les développer les paradoxes de cette langue d'amour, venue d'ailleurs et d'une autre mémoire. N'est-il pas sommé de changer de généalogie textuelle en s'identifiant à tel ou tel écrivain français? Et en même temps, cette substitution au cœur de la mémoire n'est-elle pas une chance, la promesse d'une liberté inouïe? Le fait de rupture n'est-il pas constitutif de tout acte littéraire nouveau? Encore faut-il trouver les formes, inventer, explorer ce qui est silencieux dans cette langue d'amour.

(*) «Francophonie et idiomes littéraires», *Penser le Maghreb*, SMER, Rabat, 1993, p86 .

Arrive le jour où, se sentant plus ou moins sûr de ses moyens, il s'approprie la langue française. Il le fait à sa manière, souvent avec fougue. Quelque chose de nouveau semble jaillir d'un passé miraculeux. Nouveau et indéfinissable. Peut-être le don d'une langue. Ce don va révéler à cet écrivain étourdi que toute langue est soumise à des lois marchandes.

L'appropriation d'une langue d'amour, empruntée à une autre tradition, obligera cet écrivain à pratiquer le bilinguisme. Ainsi, il lui arrivera dans son pays de parler dans une langue et d'écrire dans une autre, ceci dans la même journée. Qu'il soit vécu d'une façon active ou génératrice de confusion, le bilinguisme lui apporte une autre découverte. Il s'aperçoit maintenant que cette langue n'est ni maternelle, ni paternelle, et qu'en tant qu'expérience d'écriture, elle est impersonnelle. Impersonnelle? Oui, dans un double sens: d'une part, la langue n'appartient à personne, et de l'autre, elle est démasquée comme appropriation par un groupe ou un pays dominant, des biens symboliques qu'elle échange. Cette impersonnalité est l'utopie de l'écrivain. Son exil. Dans la réalité, les choses sont plus intraitables. D'une manière ou d'une autre, l'écrivain dont nous esquissons ici le portrait se sent dépossédé d'une partie de soi. Il se sent marginal. On

le dit susceptible, amoureux de la France sans l'être, n'étant ni lui-même ni vraiment français.

Aussi subit-il la dénégation et la méconnaissance, lorsqu'elles ne sont pas atténuées par la complaisance.

Pensée-autre^(*)

Quelque temps avant sa mort, Franz Fanon avait lancé cet appel: «Allons, camarades, le jeu européen est définitivement terminé, il faut trouver autre chose.»

Oui, trouver autre chose, se situer selon une pensée-autre, une pensée peut-être inouïe de la différence. Oui, oui, une telle libération est rigoureusement nécessaire pour toute pensée qui se réclame ainsi de sa volonté, en un risque qui ne peut qu'être grand, de toutes les manières.

Mais de quel jeu européen s'agit-il? Ou plutôt, ne faut-il pas postuler *d'abord* que cette Europe est encore une question qui ébranle l'intime de notre être? Ce constat marque une interrogation, c'est-à-dire un événement inévitable, qui n'est ni un désastre ni une bénédiction, mais la condition d'une responsabilité qui reste encore à prendre en charge, au-delà du ressentiment et de la conscience malheureuse.

Cet au-delà n'est pas un don accordé par une volonté simplement révoltée; il est un travail sur soi, un travail

(*) *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris, 1983, pp11-17 .

permanent afin de transformer ses souffrances, ses humiliations et ses dépressions dans la relation à l'autre et aux autres [...]

Quoi qu'il en soit, cet intime de notre être, frappé et tourmenté par la volonté de puissance dite occidentale, cet intime qui est halluciné par l'humiliation, la domination brutale et abrutissante, ne peut être résorbé par une naïve déclaration d'un droit à la différence, comme si ce « droit » n'était pas déjà inhérent à la loi de la vie, c'est-à-dire à la violence insoluble, c'est-à-dire à l'insurrection contre sa propre aliénation.

Un droit à la différence, qui se contente de répéter sa revendication, sans se mettre en question et sans travailler sur les lieux actifs et réactifs de son insurrection, ce droit-là ne constitue pas une transgression. Il en est la parodie. Parodie d'une vie et d'une mort qui nous auront été prises, à notre insu, contre tout défi insensé. Alors, survivre sans en mesurer ni en savoir la portée, c'est là l'irréparable.

Si donc l'Occident habite notre être intime, non point comme une extériorité absolue et dévastatrice, ni comme une maîtrise éternelle, mais bel et bien comme une différence, un conglomérat de différences à poser en tant que tel dans toute pensée de la différence et d'où qu'elle vienne; si donc l'Occident (ainsi nommé,

ainsi situé) n'est pas la réaction à un désarroi incalculé, alors tout reste à penser: questions silencieuses qui souffrent en nous.

Tout reste à penser en dialogue avec les pensées et les insurrections les plus radicales qui ont ébranlé l'Occident et continuent à le faire, selon des voies elles-mêmes variables. Engageons-nous d'emblée dans ce qui est *réalisé* devant nous et essayons de le transformer selon une double critique, celle de cet héritage occidental et celle de notre patrimoine, si théologique, si charismatique, si patriarcal. Double critique: nous ne croyons qu'à la révélation du visible, fin de toute théologie céleste et de toute nostalgie mortifiante.

Pensée-autre, celle du non-retour à l'inertie des fondements de notre être. *Maghreb*, ici, désigne le nom de cet écart, de ce non-retour au modèle de sa religion et de sa théologie (si déguisées soient-elles sous des idéologies révolutionnaires), non-retour qui peut ébranler, en théorie *et* en pratique, les fondements des sociétés maghrébines dans l'élément de leur constitution encore informulée par la critique qui doit le bouleverser. Cette pensée-autre est posée face aux grandes questions qui secouent le monde d'aujourd'hui, là où progresse le déploiement planétaire des sciences, des techniques et des stratégies.

C'est pourquoi le nom «Arabe» est, ici, d'une part, le nom d'une civilisation qui est achevée dans son élément métaphysique fondateur. «Achevée» ne veut pas dire que cette civilisation est morte en réalité, mais qu'elle est incapable de se renouveler en tant que pensée, sinon par l'insurrection d'une pensée-autre, laquelle est dialogue avec les transformations planétaires. D'autre part, le nom «Arabe» désigne une guerre de nominations et d'idéologies qui mettent au jour la pluralité active du monde arabe.

Pluralité et diversité, sur lesquelles nous reviendrons — quant à l'élément subversif d'une pensée-autre. Car l'unité du monde arabe est chose du passé, si on la considère du point de vue théocratique de la «Oumma», communauté matricielle et idéale des croyants sur terre. Cette unité est donc, pour nous, du passé, à analyser dans son insistance imaginaire. Et d'ailleurs, cette prétendue unité tant réclamée englobe non seulement ses marges spécifiques (berbères, coptes, kurdes... et marge des marges: le féminin), mais elle couvre aussi la division du monde arabe en pays, en peuples, en sectes, en classes; et de division en division, jusqu'à la souffrance de l'individu, déserté par l'espérance de son dieu, à tout jamais invisible. C'est pourquoi je répète que la théocratie, en tant qu'idée de pouvoir et que pouvoir d'idée, est chose du passé. Et si elle survit,

c'est comme toutes les pensées des morts.

Cette division du monde et de l'être arabes n'est pas prise en charge radicalement. Elle est vécue comme telle, entre la nostalgie d'une identité totalisante et d'une différence encore informe, non élaborée, en un mot: impensée.

Oui, chercher autre chose dans la division de l'être arabe et islamique, et se dessaisir de l'obsession de l'origine, de l'identité céleste et d'une morale servile. Autre chose et autrement - selon une pensée plurielle - dans l'ébranlement de n'importe quel au-delà et quelle que soit la détermination de cet au-delà. L'autre qui ne soit pas être de transcendance, mais excentricité dissymétrique d'un regard et d'un face-à-face: dans la vie, dans la mort, sans l'assistance d'aucun dieu.

Cette altérité - ou cette excentricité dissymétrique - est à même d'ébranler la métaphysique d'un monde maintenu encore par l'ordre de la théologie et d'une tyrannie insistante. Non, nous ne voulons pas en être les débris à la fin de ce siècle, si nous considérons cette fin dans son processus de dévastation et de survie nue.

Seul le risque d'une pensée plurielle (à plusieurs pôles de civilisation, à plusieurs langues, à plusieurs élaborations techniques et scientifiques) peut, me semble-t-il, nous assurer le tournant de ce siècle sur la

scène planétaire. Et il n'y a de choix — pour personne.
Transmutation d'un monde sans retour sur ses
fondements entropiques.

De la marge^(*)

La pensée du «nous» vers laquelle nous nous tournons ne se place, ne se déplace plus dans le cercle de la métaphysique (occidentale), ni selon la théologie de l'islam, mais à leur marge. *Une marge en éveil.*

Sur la scène planétaire, nous sommes plus ou moins marginaux, minoritaires et dominés. Sous-développés, disent-ils. C'est cela même notre chance, l'exigence d'une transgression à déclarer, à soutenir continuellement contre n'importe quelle autosuffisance. Bien plus, une pensée qui ne s'inspire pas de sa pauvreté, est toujours élaborée pour dominer et humilier; une pensée qui ne soit pas *minoritaire, marginale, fragmentaire et Inachevée*, est toujours une pensée de l'ethnocide.

Ceci — et je le dis avec une extrême prudence — n'est pas un appel à une philosophie du pauvre et à son exaltation, mais appel à une pensée plurielle qui ne réduise pas les autres (sociétés et individus) à la sphère de son autosuffisance. Se désapproprier d'une telle

(*) *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris, 1983, pp. 17-24 .

réduction est, pour toute pensée, une chance incalculable. Ce geste — immense par ses effets — récuse toute pensée qui prend sa scène spécifique pour une scène planétaire, laquelle est partout trouée de marges, d'écarts et de questions silencieuses [...]

Toute lecture ou relecture de notre patrimoine (*tourath*), et tout regard posé sur cette gloire du passé, n'ont de poids décisif pour nous que comme *levier* à une double critique.

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.

Critique du traditionalisme^(*)

En tant que société, nous sommes traditionalistes par oubli de la tradition, doctrinaires par oubli de la pensée de l'être, et technophiles par servitude. Qui nous a *domestiqués* ainsi pour qu'un tel oubli devienne séculaire?

Mais l'oubli n'est pas le néant, ni la désertion hors du temps: il est maintenu par une loi morale active, une intensité théologique féroce. Le traditionalisme est cette activité, ce labeur acharné du châtement et de la contrainte. On n'a pas assez dit que *le désir profond du traditionaliste* est de prendre la place de Dieu, éternel et immuable. Pas étonnant qu'il finisse par s'exiler dans le ciel pur de la spéculation! Mais en tant que croyant, il est un survivant. Et il pourra toujours répéter, dans ses angoisses, la parole du prophète Muhammad selon laquelle l'islam serait venu en exil sur cette terre et disparaîtrait en étranger. Mais peut-être, au fond de lui-même, ce croyant attend-il une apocalypse, qui lui

(*) *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris, 1983, p.25 .

ferait voir de ses propres yeux la fin de ce monde devenu de plus en plus absurde et incompréhensible. Apocalypse now, dirions-nous, dans toute pensée qui se saisit de sa terrible liberté. C'est pourquoi nous appelons «traditionaliste» la figure attristée de ce survivant.

Le traditionalisme, avons-nous dit, n'est pas la tradition; il est son oubli et en tant qu'oubli, il fixe l'ontologie à ce dogme: primauté d'un Étant (Dieu) immuable et éternel, invisible et absent. Cependant, cette volonté dogmatique et mortifère ne peut se dérouler à notre époque que dans le champ d'un monde en lui-même désenchanté, propice à la conscience malheureuse et au déchirement perpétuel. Le traditionalisme se nourrit de la haine de la vie. Se dévorant lui-même et de siècle en siècle, il se renverse dans le monstrueux et la démonie. La théologie est maintenant et de plus en plus une doctrine pervertie du mal et de la cruauté. Et n'oublions pas que Dieu rend fou. Ce qui est intéressant pour toute pensée démoniaque et toute pensée de la folie. C'est pourquoi le traditionaliste se tourne maintenant vers le mysticisme, c'est-à-dire vers une forme dégradée de la grande mystique islamique, laquelle appartient à une expérience extatique de l'être, incapable de constituer maintenant le nerf d'une pensée-autre. Précisons:

lorsque je dialogue avec cette mystique, ce n'est point par nostalgie du retour, mais par transmutation de son épreuve. Car la mystique est une torture divine, alors que nous souffrons selon une pensée-autre de toute torture. Et ce qui souffre dans l'être arabe est la survie de Dieu.

Critique de l'historicisme^(*)

« Faisons de l'historicisme généralisé », tel est le mot d'ordre de Abdallah Laroui. Sans doute, cet historiciste a-t-il le mérite de vouloir relire la « conscience historique » par rapport à l'idéologie arabe, en particulier maghrébine. Il insiste sur le sens de la continuité, la nécessaire continuité historique; il insiste sur la méthode des longues durées, afin de placer la situation coloniale et notre «retard culturel» (expression qui lui appartient) dans un champ historique global, et d'introduire dans l'historiographie locale une critique idéologique dessaisie de certains préjugés orientalistes. Laroui dénonce «la dépossession du sujet» par la recherche faite en période coloniale, ou par le traditionalisme et le salafisme qui fixent l'histoire des Arabes dans un passé nostalgique du modèle initial.

Tous ces efforts sont utiles et nécessaires, constituant un premier palier d'analyse décolonisante. Mais la question historique (celle du sommet et du déclin, celle

(*) *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris, 1983, pp. 9-41 .

du futur antérieur de toute histoire) est ramenée à un historicisme généralisé qui ne menace que sa propre impasse théorique. Pourquoi? Laroui réduit l'histoire et son concept à une totalité métaphysique, close par la continuité, la rationalité et la vérité de ce que serait l'histoire, comme si «le sujet de l'histoire» était une raison absolue, transparente, non seulement dans son déroulement, mais aussi dans la biographie de l'historien; et comme si, du sujet individuel au sujet historique, il n'y avait pas une « traduction », traduction du récit de l'inconscient. Ce que je puis raconter, n'est peut-être qu'une transposition plus ou moins sensée, une association plus ou moins libre de faits, d'événements et idées qui seraient, sans ma biographie, restés muets dans mon archéologie. Qu'en est-il du sujet historique en dehors du récit de l'inconscient? L'histoire: une illusion d'optique. Oui, mais illusion d'une représentation métaphysique, tant qu'elle parlera au nom de la vérité et de l'objectivité.

Par ailleurs, à vouloir expliquer principalement l'histoire par la continuité, Laroui laisse filer entre les doigts l'autre mouvement, non moins actif, celui de l'écart, de la discontinuité, du désordre et de la dissymétrie. Dans la violence de l'être (historique), il y a toujours une perte, un non-retour. Et c'est cette perte, cette monstruosité de l'immémorial qui cachent, en l'appelant,

notre accès à la pensée historique [...]

Ce qui ruine cet historicisme de Laroui, c'est sa fidélité à une naïve interrogation de l'être, puisqu'il parle sans cesse d'identité sans en saisir l'enjeu philosophique et métaphysique. C'est ainsi que Laroui confond «l'Autre» avec «autrui» et les «autres», l'anthropologie culturelle avec la pensée de la différence. D'ailleurs, ses «différentes» propositions sur l'être arabe tombent d'elles-mêmes: nous n'avons pas besoin d'exagérer leur naïveté. Dès le premier paragraphe de son premier chapitre sur «l'idéologie arabe contemporaine», il écrit ceci «Depuis trois quarts de siècle, les Arabes se posent une seule et même question: qui est l'autre et qui est moi?» (cf. p. 15 de son *Idéologie arabe contemporaine*, Maspero, 1967).

Comme si ce n'était pas là la question de l'être depuis les débuts du langage humain, sans parler de la langue philosophique. Par quel détour «historiciste», Laroui oublie-t-il la question de l'être et de l'étant, de l'identique et du différent, telle qu'elle est posée dans la philosophie grecque et la philosophie arabe? L'idéologie de Laroui est, à la base, ruinée. Mais, m'objectera-t-on, un historien n'est pas obligé de se référer à la philosophie. 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. Et si ce qu'il semble découvrir n'a plus de secret pour un philosophe du V^e siècle d'avant l'ère grégorienne, je ne vois pas en conséquence l'utilité majeure de telles études sur l'identité et l'idéologie arabes.

De la tradition^(*)

La question du Maroc échappe souvent à ceux qui y habitent. Aux habitants de la terre natale — de toute terre natale — les racines topographiques de l'être ne sont point accordées comme un don de la naissance. Je marche sur cette terre, le soleil de ce pays éclaire mon regard, je salue en passant le visage des humains, mais que dit ce passage au seuil de ce texte?

Il veut rappeler d'abord le sens lointain et inaliénable de la tradition. Celle-ci est, pour la pensée, le repos des morts, humains ou surhumains. Un tel repos jaillit de la terre, du passé de la terre, au cœur de la mémoire. Cet appel fonde en lui-même l'abri de la tradition. Elle (la tradition, la mémoire, la terre, la langue) n'illumine l'homme que dans la mesure où il mérite sa mort, parmi les morts.

C'est pourquoi nous nous séparons d'emblée du sens commun de «tradition». Oui, la tradition est le revenir

(*) *Extrait de l'article: «Le Maghreb comme horizon de pensée» in Les Temps modernes, (« Du Maghreb »), n° 375 bis, octobre 1977.*

de ce qui est oublié. Ce revenir doit être retenu et questionné pour qu'il nous indique le chemin des morts qui parlent, qui nous parlent. Que dit la tradition — toute tradition? Elle dit le séjour du divin dans le cœur et la raison des hommes. Ce séjour, la métaphysique l'a recueilli dès l'éveil de la pensée. La métaphysique est, en quelque sorte, le ciel spirituel de la tradition. Le préfixe *méta* joint le destin des hommes au destin des dieux, il joint la terre au ciel pour le revenir des morts qui parlent. Mais dans ce revenir, la parole des morts est toujours trop forte pour notre pensée: nous ne sommes jamais assez prêts pour affronter leur terreur.

Du peuple^(*)

On sait que le Maroc n'a pas bénéficié, en propre, d'une (grande) pensée philosophique, scientifique et littéraire. Ibn Khaldûn ne peut être revendiqué par les seuls Marocains: sa vocation était arabe.

Le Maroc a participé d'une façon marginale à l'élaboration de la culture savante, bien qu'il fût inséré dans la coappartenance andalouse-maghrébine. Pays de paysans, de guerriers et de grands bâtisseurs d'empire, le Maroc n'a pas développé de culture logographique. Les chercheurs expliquent ce destin par l'absence d'un Etat fortement bureaucratisé. Mais si la continuité d'un peuple est dans sa langue (ses langues), comment comprendre l'histoire du Maroc?

Nous nous sommes toujours étonnés, par exemple, de ce que les Berbères (les Marocains de vieille souche) ont obstinément refusé d'adopter une écriture, un alphabet. Le *tifnagh* est un simple code de signalisation utilisé pour quelques tâches quotidiennes rudimentaires.

(*) Extrait de l'article: «Le Maghreb comme horizon de pensée »,
art. cit .

Ce refus de l'écriture peut être expliqué d'une certaine manière, par l'histoire et la sociologie: organisation segmentaire de la tribu, décentralisation de tout pouvoir hégémonique, absence de bureaucratie forte, violence des conquêtes coloniales empêchant l'unification du pays.

Oui, tous ces thèmes ont leur utilité, par rapport à une lecture positive du Maroc. Mais la question lointaine est encore occultée: le Maroc archaïque et sans alphabet *advient dans le corps du peuple*, au creux de la tyrannie logographique. Advenir parfois glorieux: dans la littérature arabe (profane et mystique), dans le tatouage et le graphisme artisanal, dans la splendeur du chant et de la danse. Toute une scène qui révèle la dionysie d'un Maroc, dont l'élan ivre décline vers l'Océan.

Cet admirable Maroc est en train d'être détruit, sa mémoire recouverte dans l'indifférence. En un certain sens, nous continuons la destruction introduite par la colonisation et l'ethnologie.

Qu'on nous entende bien: nous ne faisons pas appel à une simple nostalgie de l'archaïsme, mais à tout Maroc radical échappant au credo théologique et au pouvoir du scientisme.

Le Maroc comme horizon de pensée et comme

source d'art doit être à la mesure de cette radicalité de l'Être, c'est-à-dire se tourner vers le temps pluriel d'un Maroc inoubliable, et qui ne peut être encerclé, ni par la loi des hommes, ni par la clôture métaphysique.

L'écriture comme corps^(*)

Les systèmes sémiotiques ici présentés s'inscrivent notoirement par rapport à l'islam et à sa sémiotique fondamentale, soit qu'un système constitue une propagation travestie et voilée de l'intersigne divin (la calligraphie); soit qu'il s'institue à l'interstice du tracé refoulé par l'islam: Le tatouage comme archi-écriture du signe vide; soit qu'il s'ordonne en une sémiotique orale, sans doute traversée par le texte coranique, mais dont la structure formelle remonte au Récit primitif (proverbe, conte); soit enfin qu'il vise directement la sémiotique érotique d'un texte écrit (le Jardin parfumé). Relevés ponctuellement dans ce qu'on appelle ici la culture populaire, tous ces systèmes sémiotiques retentissent dans le champ islamique comme une participation croisée, une mise en miroir brûlante du signe institué par le Coran: «Écrit explicite» révélé à Muhammad en tant que signe suprême de la vie, de la mort et de la Très Grande Violence.

Car le Coran- et c'est là son originalité- se conçoit

(*) A. Khatibi, *La Blessure du nom propre*, Denoël, Paris, 1974, pp. 16-22 .

comme une théorie radicale du signe, de la Parole et de l'Écriture; *al-qur'an*: lecture, déchiffrement et récitation du signe révélé. Ce qu'on désigne par l'impératif de Gabriel ordonnant à Muhammad de lire et de répéter le Nom propre d'Allah en «ouvrant la poitrine», c'est bien cette théorie du souffle qui traverse le corps (dans le sens strict: le Coran descend dans le corps), et le sépare, le plie en signes distincts, afin que le croyant éprouve ses fibres comme autant de feuilles cristallines du texte. L'intersigne prophétique est un souffle, un discours extatique, dont la plasticité est régie, comptabilisée, voilée/dévoilée dans le corps: «Ne suis point ce dont tu n'as pas connaissance! L'ouïe, la vue, le cœur, de tout cela il sera demandé compte» (XYIII, 38) Allah tient en son sein l'interprétation des signes et en même temps il affirme la clarté de son message. Le Coran désigne ainsi le signe dans sa double face de voilement/ dévoilement. Dieu caché, Allah régit l'ordre de l'«Inconnaissable», mais il étoile l'homme et l'univers de signes visibles, audibles, palpables, bref, lisibles. Dans cette relation entre Dieu et l'homme, le Prophète n'est pas considéré comme le régisseur de l'interprétation, il est un simple transmetteur, un «Avertisseur explicite».

Comment l'homme. ce signe créé «d'une goutte de sperme » pourrait-il saisir un tel geste de la présence et de l'absence, sinon dans la plus grande solitude? Allah

n'est pas un Dieu qui donne son amour (comme dans le christianisme): il demande au croyant une complète *soumission (islam) au texte coranique*. Cette violente soumission au texte va conditionner tout le statut de l'écriture comme corps, comme intersigne divin [...]

Cet enveloppement divin du corps est admirablement rapporté dans l'allégorie des Hommes de la Caverne, plongés dans le silence pendant plus de trois cents années: [...] Cette mise en scène allégorique définit la théorie coranique du signe, divisé entre une identité nocturne affirmant l'homme sans Dieu comme un signe aveugle, muet et errant, et une identité illuminée, originée dans l'arbre de «la Bonne Parole»: il est dit qu'« Allah a fait deux signes, de la nuit et du jour, et il a fait sombre le signe de la nuit et clair le signe du jour» (XVII, 12 /13).

De cette opposition (diurne/nocturne) dépend le statut de la langue arabe qu'Allah a choisie, contre toute langue «barbare», pour rendre lisibles les signes de sa Parole [...] Or, c'est dans un lieu interstitiel que se joue le tracé calligraphique comme une fête sacrée du signe. Loin d'être un simple supplément graphique ajouté à la parole, le tracé calligraphique est une composition intérieure au texte, une production cristalline du corps linguistique lui-même.

La lettre calligraphique-comme trace divine- envahit ainsi tous les arts décoratifs de l'Islam. et, complotant sans cesse contre le vide, elle cisèle l'espace en se logeant dans un dedans absolu. Dedans absolu qui permet à la logographie de couvrir, plus ou moins explicitement, d'*autres* systèmes sémiotiques, dont le tatouage.

Ces systèmes sémiotiques pour la plupart antérieurs à l'Islam sont donc refoulés. vidés de leur charge symbolique. Mais semblables au langage des rêves, ces hiéroglyphes défigurés déchirent notre imaginaire et regreffent dans le corps et l'inconscient le geste d'une séparation élastique, exigeant –pour être lus– un véritable dessaisissement par rapport à la tyrannie logographique. Ces objets fissurés, comment les lire? Comment percer, crever la clôture logographique?

Emettre une telle échappée dans la sémiotique populaire arabe nous aura conduit à tenter des analyses ponctuelles sur plusieurs systèmes sémiotiques variés: conte et proverbe, calligraphie et tatouage, et enfin le texte érotique de Nafzâwi. Pourquoi précisément ces systèmes, dont l'allure semble fragmentaire?

Nos analyses s'organisent selon deux motifs. Le premier est que tous ces systèmes sémiotiques sont une traduction du corps et de sa jouissance: de la trace tatouée à la passion incestueuse, c'est le déploiement

d'une écriture euphorique. C'est d'elle que dépend l'économie du texte et du plaisir.

Le deuxième motif relève d'une intersémiotique transversale, dans la mesure où le savoir est chaque fois fissuré, plié, pris en écharpe par une nécessité textuelle. Intersémiotique dessinée selon trois axes:

-une *sémiotique graphique* (tatouage, calligraphie), envisagée dans sa densité symbolique; dans un cas (tatouage), le signe vide (anaphore) reproduit une archi-écriture refoulée; dans l'autre cas (calligraphie), il s'agit d'une mise en miroir sur- signifiante à partir du code linguistique.

Une rhétorique du coït: appelée par les anciens Chinois *L'Art de la chambre à coucher*. Nous avons choisi *le Jardin parfumé* parce que ce texte est plus écouté que lu, à la manière des *Mille et une nuits*. Il se situe ainsi entre la culture savante et la culture populaire.

Une sémiotique orale (conte, proverbe), qui nous servira à cerner la relation de la voix et du mythe.

[...] Se mettre à l'écoute de la culture populaire est une forte intervention idéologique qui traverse et contamine toute décision de parole. Ecrire ainsi c'est ouvrir dans le corps qui parle, le procès du sens historique, par lequel une lutte de classes se déroule *aussi* à l'intérieur du texte.

La pulsation délicate^(*)

Pour le musulman, le monde est là comme un livre absolu, témoignant de l'omniprésence divine. Que traduit ce déjà-là? Ce qui se dessine ici, sur le chemin de l'être transcendantal, ce n'est pas simplement cet effet de simulacre voilant le visage de l'homme, mais tout le corps enchaîné à son enveloppe sacrale. L'homme est un signe, un nom marqué par le sceau d'Allah. Il est ce corps dérobé à lui-même, et comme détaché de son mouvoir dans la vision divine. Ce qui s'introduit en ce corps, dictée par la voix divine, c'est une peinture de l'âme se détachant dans le ciel d'Allah. A sa manière, la Calligraphie retient cette peinture de l'âme. Elle donne à voir le chemin de la révélation.

Sans doute, l'histoire du livre est-elle, dans un sens, toute l'histoire de l'Islam. Il faudra donner à la calligraphie sa valeur générale dans l'art musulman: architecture, mosaïque, arabesque, etc. Mais avant faisons quelques remarques.

(*) Abdlekbir Khatibi et Mohamed Sijelmassi, *L'Art calligraphique arabe*, Chêne, 1976, pp. 226-228 .

D'abord ceci: l'art musulman n'est évidemment pas une totalité surgie par quelque mutation miraculeuse. Vu l'étendue de son influence, il se trouve traversé par des lieux métaphysiques et culturels forcément multiples et variés. L'art musulman n'a point son centre à la Mecque, ni à Tombouctou, mais il présente un paysage divers, décentré. Prenons l'exemple de la calligraphie arabe écrite par des Chinois musulmans. Une telle calligraphie est arabe par excès, par débordement de sa propre source. La cursive idéogrammatique tord la lettre arabe, la fait tourner sur elle-même pour en mesurer en quelque sorte la plasticité. Chaque culture se fait plaisir à elle-même, en déplaçant l'autre sur le sol de sa différence. Le désir éclate par un flux écarté des stipes.

Deux préjugés circulent à propos de l'art musulman qui serait défini par l'horreur du vide d'une part, et par la parfaite gratuité de sa géométrisation d'autre part, et par la parfaite gratuité de sa géométrisation d'autre part. Bloquons un instant ici notre critique. Ces deux préjugés enracinés dans la théologie chrétienne supposent que la *figuration* témoigne de l'incarnation divine dans le corps de l'homme. Car l'Occident religieux, dans sa variante byzantine par exemple, a symbolisé l'équation de la peinture dans le regard christique de la représentation:

le corps de Dieu impose le concept d'une peinture et d'une sculpture transfigurée. A dire donc que ces arts sont les rayons d'une résurrection irriguant un sang spirituel.

L'artiste chrétien s'aime, se contemple dans l'œil de Dieu, il se contemple comme un esprit tenté, troublé par l'amour, la souffrance et le péché de voir. Il faut rêver qu'un tel artiste s'engendre par la substance de la Sainte Trinité pour que jaillisse son regard en un champ voluptueux. La résurrection par l'art irradie un ordre optique où miroite la fusion de Dieu et de l'homme.

D'où tire l'artiste musulman sa volupté? L'effacement figuratif du visage divin et humain ensource l'être dans l'écriture, dans une théorie radicale de l'écriture: tout doit passer par le texte sacré et y revenir. Texte sacré et principe axial. L'artiste musulman construit l'illusion d'un objet (car seul Allah crée); appartenant à un déjà-écrit, sur la Table Conservée. Par ce geste, l'artiste musulman rejoint l'être de tout art: faire venir infiniment ce qui est déjà-là.

Anthologie de textes sur A. Khatibi

***Ce que je dois à Khatibi*^(*)**

R.BARTHES

Khatibi et moi, nous nous intéressons aux mêmes choses: aux images, aux signes, aux traces, aux lettres, aux marques. Et du même coup, parce qu'il déplace ces formes, telles que je les vois, parce qu'il m'entraîne loin de moi, dans son territoire à lui, et cependant comme au bout de moi-même, Khatibi m'enseigne quelque chose de nouveau, ébranle mon savoir.

Khatibi est actuel: il contribue à cet éclaircissement qui progresse aujourd'hui en moi: peu à peu, je me rends compte combien l'entreprise sémiologique, à laquelle j'ai participé et participe encore, est restée prisonnière des catégories de l'Universel, qui règlent, en Occident, depuis Aristote, toute méthode. En interrogeant la structure des signes, je postulais innocemment que cette structure démontrait une généralité, confirmait une identité, qui, au fond, en raison du corpus sur lequel j'ai toujours travaillé, n'était que celle de l'homme culturel de mon propre pays. En un sens, Khatibi fait la même chose pour son propre compte, il

(*) *Pro-culture*, n° 12, Rabat, 1979, pp1-2 .

interroge les signes qui lui manifesteront l'identité de son peuple. Mais ce n'est pas le même peuple. Mon peuple à moi n'est plus «populaire». La mise en scène de son identité - qu'on appelle ses «traditions»-n'est plus qu'un objet de musée (celui précisément des Traditions Populaires, situé au bord du bois de Boulogne, non loin d'un ancien jardin zoologique: dans les deux cas, il s'agit d'une réserve d'«exotisme»). Ce que j'ai à interroger, à quelque niveau de l'échelle sociale que je me place, c'est un Français «culturel», façonné par les vagues successives du rationalisme, de la démocratie, des communications de masse. Ce que Khatibi interroge, c'est un homme intégralement «populaire», qui ne parle que par ses signes à lui, et qui se trouve toujours trahi par les autres, qu'il soit parlé (par les folkloristes) ou tout simplement oublié (par les intellectuels). L'originalité de Khatibi, au sein de sa propre ethnie, est donc éclatante: sa voix est absolument singulière, et par là-même absolument solitaire. Car ce qu'il propose, paradoxalement, c'est de retrouver en même temps l'identité et la différence, une identité telle, d'un métal si pur, si incandescent, qu'elle oblige quiconque à la lire comme une différence.

C'est en cela qu'un Occidental (comme moi) peut apprendre quelque chose de Khatibi. Nous ne pouvons faire ce qu'il fait, notre soubassement langagier n'est pas le même; mais nous pouvons, prendre de lui une

leçon d'indépendance, par exemple: nous sommes, certes, conscients de notre enfermement idéologique, et certains d'entre nous cherchent quelque idée de la différence en interrogeant l'Autre absolu, l'Orient (Zen, Tao, Bouddhisme); mais ce qu'il nous faut apprendre, ce n'est pas à réciter un modèle (la langue nous en sépare absolument) mais à inventer pour nous une langue «hétérologique», un «ramassis» de différences, dont le brassage ébranlera un peu la compacité terrible (parce qu'historiquement) très ancienne *de l'ego* occidental. C'est pourquoi nous essayons d'être des «Mélangeurs», empruntant ici et là des bribes «d'ailleurs» (un peu de Zen, un peu de Tao, etc), brouiller cette identité occidentale qui pèse souvent sur nous comme une chape (pas toujours: elle a son prix, son luxe). Nous ne pouvons, pour cela, nous tourner vers notre «populaire»: nous n'en avons plus; mais nous pouvons nous ouvrir à d'autres «populaires», nous pouvons nous «décentrer», comme on dit maintenant. Et c'est là que les livres de Khatibi nous donnent une suite subtile et forte de signes tout à la fois irréductibles et expliqués: de quoi nous permettre de saisir *l'autre* à partir de notre *même*.

« *Fuguer, toujours fuguer* »^(*)

Abdelfattah Kilito

A une question sur la profession qu'il souhaiterait exercer plus tard, un camarade de classe d'Abdelkebir Khatibi répondit: «devenir français». Rêve de métamorphose, de mutation ontologique. Pour sa part, l'élève Khatibi souhaitait devenir « chauffeur de car ». Manifestement un rêve de prééminence, le conducteur de car, d'habitude un costaud, confortablement assis à l'avant du véhicule, guide, mentor, leader...

Mais les deux réponses se rejoignent dans le désir de partir, de fuir, de se fuir en se transportant ailleurs, dans une autre identité ou dans un nouvel espace. L'un se propose de *devenir français*, l'autre de *devenir étranger*. Un étranger professionnel qui ne renie toute fois pas ses origines: «Il m'arrive de me présenter en tant que Marocain et en tant qu'étranger professionnel.» «Curieux métier!», entend-il dire. Précisons que, loin d'être gracieusement donné, ce métier est acquis par un

(*) A. Kilito, *Je parle toutes les langues, mais en arabe*, Sindbad Actes sud, p p.97-99 .

apprentissage et un labeur continuel. Jamais achevé ou définitivement établi, il est une construction en permanence renouvelée, comme le souligne Khatibi à la faveur de ce qui semble être une dénégation ou une correction: «Ce n'est pas un métier. C'est une position mobile dans le monde. On est à même de traverser les frontières: entre les langues, entre les civilisations, entre les marchés. Un jour, on s'arrête pour méditer. » Tout comme le chauffeur de car... Et ailleurs, il confirme: «Je crois m'être construit selon une fluidité et une tendance multipolaire. »

Comment devient-on un étranger professionnel?

Avant toute chose en allant à l'école. En premier lieu l'inévitable école coranique, fréquentée par Khatibi «pendant un certain temps». Non sans une certaine amertume, il souligne l'échec de l'expérience: «On me demanda de m'exercer à la calligraphie [...] La petite planche sur laquelle devait se développer mon savoir resta longtemps blanche ». *On me demanda*: voix du maître, anonyme, masculine, voix à la fois individuelle et collective. Mais la petite planche ne reçut aucune lettre de l'alphabet et demeura nue, muette. Pourtant, c'était le premier contact avec l'arabe classique, la langue docte, c'est-à-dire avec la littérature. Visiblement, l'élève a repoussé «cette langue des livres», elle ne

sera pas l'instrument de son écriture et, bien qu'il l'ait étudiée par la suite et s'en soit nourri, il la tiendra à distance.

La place est alors libre pour une nouvelle langue enseignée dans une autre institution: «Mon père m'envoya à l'école franco-musulmane en 1945.» La langue française, également *livresque*, mais langue d'élection, planche de salut qui, merveille! ne restera pas «blanche»; Khatibi l'aimera «comme une belle et maléfique étrangère». L'école, un sérail d'institutrices, Françaises évidemment, d'une beauté extraordinaire, paradisiaque: «Elles étaient notre harem scolaire», «on les rêvait houris».

Langue de la séduction féminine, de l'érotisme oculaire, mais aussi de la lecture: «je devins triglotte, lisant le français sans le parler, jouant avec quelques bribes de l'arabe écrit, et parlant le dialecte comme quotidien. Où, dans ce chassé-croisé, la cohérence et la continuité?» A la réflexion, la cohérence se situe dans la langue élue, dans le monolinguisme de l'écriture: c'est en effet dans la langue «étrangère» que Khatibi, comme l'a remarqué Jacques Derrida, parle de la langue «maternelle», de l'arabe dialectal comme de l'arabe classique.

L'initiation à la lecture, à la littérature, se fera ainsi

en français, à partir des «morceaux choisis». L'enseignement suivi étant essentiellement délivré dans cette langue, la langue d'écriture est toute désignée. Échos des textes étudiés en classe, les rédactions constituent le premier contact avec l'écriture littéraire. Or, les sujets portent sur une réalité étrangère: «Le musée des morceaux choisis d'où partait le discours suivant: parler dans nos rédactions de ce qui se disait dans les livres, du bois brûlant dans la cheminée, sous le regard malin de Médor, partir dans la neige quand on imaginait difficilement son existence. Médor s'abritait sous un nom arabe. Cela ne changeait rien à notre culpabilité, on se sentait des enfants conçus en dehors des livres, dans un imaginaire anonyme. Et de cours en cours, disparaître derrière les mots, en prenant soin d'éliminer toute trace suspecte. »

S'effacer, disparaître sans laisser de traces, n'était-ce pas le vœu du petit camarade qui rêvait de « devenir français »? Khatibi, il est vrai, se dédommagera par la suite en lisant des textes en arabe, entre autres ceux de Jibrane, et bien sûr en abordant des thèmes qui lui sont propres, qui lui tiennent à cœur. Mais le dessein en est pris, le parcours futur est dédié à une langue qu'il serait difficile de qualifier d'étrangère, sans précautions oratoires pour le moins. Un dessein, un destin: l'étudiant Khatibi

part à Paris afin de poursuivre sa formation à la Sorbonne, au moment où d'autres, qui ont suivi un type d'enseignement différent, s'acheminent vers Le Caire ou Damas et rêvent d'écrire en arabe.

Sur LA BLESSURE DU NOM PROPRE^(*)

Gérard Blanchard

L'écrivain sociologue et universitaire marocain de Rabat, Khatibi, préfère au mot passe-partout de «communication» l'expression, plus freudienne (voire dichtérienne), de «stratégie du désir» (p. 96) pour situer le contexte de son étude. Celle-ci a pour objet ce qu'il appelle «les signes migrants», c'est-à-dire ceux qui traversent plusieurs systèmes sémiotiques (p. 81). Son originalité est de nous proposer une approche «arabe» à travers à la fois des références qui sont propres aux civilisations de l'Islam (et auxquelles il nous initie, chemin faisant) et une parfaite connaissance des recherches occidentales et, en particulier, françaises. Sa démarche, voire son écriture, est en référence constante à celle d'un Barthes.

Pour lui, les systèmes de signes qu'il analyse traduisent/trahissent leurs rapports avec le corps: qu'il s'agisse de la lecture du «Jardin parfumé» du cheikh Nafzâwi, dans son chapitre sur la «rhétorique du coït»

(*) Gérard Blanc, *La Blessure du nom propre*, de A. Khatibi, Communication & Langages Année 1974 24 pp. 124-125 .

(en référence au «Sade, Fourier, Loyola» de Barthes), ou du décryptage, dans «la Voix du récit», d'un conte dans «sa variante populaire issue des «Mille et Une Nuits» ou encore dans ses études des proverbes, des tatouages ou de la calligraphie arabes. Le chapitre sur les proverbes: «les Discours parémiologiques», situe un corpus oral comme «archéologie du savoir originel». Le corps est utilisé comme procédé mnémotechnique (p. 25). Ces proverbes sont des témoins qui servent à nous introduire à une originalité socioculturelle (p. 39) qui nous renvoie à une culture populaire refoulée par la logographie (p. 51). Quant au tatouage, pour le reconnaître comme «écriture en points» (p. 64), comme «vêtement antilogographique» (p.92), il faut admettre, en préalable avec l'auteur, le renversement des valeurs qui lient la parole à la graphie. Khatibi montre comment la religion judéo-chrétienne, et même islamique, valorise la logographie et déconsidère l'écriture des corps (p. 98). En effet, les signes tatoués de l'Occident ne sont, le plus souvent, que des flétrissures (celles des «camps de concentration», par exemple) correspondant aux marquages des animaux et aux signes de propriété. L'histoire de l'écriture tend à réduire la pluridimensionnalité et la polyphonie des signes (p. 75). En Islam, le tatouage a une valeur ambiguë. Khatibi se pose la question: «Comment décrire une femme tatouée?» (p. 80). Il

élabore un projet d'écriture «à la Barthes» (l'empire des signes) utilisant une poétique de l'écriture mêlée à l'approche sémiologique et illustrée par des dessins. Il élabore une «poétique intersémiotique» (p. 74). Il analyse les signes et leur place (p. 87), le temps de tatouage (p. 97), le tatouage provisoire dessiné au henné (p. 109) et les rapports des signes avec leurs noms (p. 112), mettant ainsi en valeur: la perte du sujet, le point zéro du sens, le pari géométrique (symétrique), le rythme sans syntaxe et le jeu polyphonique. Quant à la calligraphie arabe, assez différente de la nôtre et proche, par certains côtés, de celle de la Chine, elle est, nous explique-t-il, «écriture inouïe du signe». Il décrit son mouvement oscillant entre phonie et graphie (p. 177). «L'écriture calligraphique» est un système de figures rhétoriques, qui double et dédouble la langue «par le procès d'une sur-signification ordonnée». C'est un système qui met la langue «en dialogue intersémiotique» (p. 177). L'alphabet est pour l'Islam «le livre d'Adam» (p. 182), le savoir arabe situe l'écriture autrement (p. 183), car elle donne à comprendre présence et absence (p. 183). Selon la théorie du Bayân, fondée sur le concept du dévoilement, il y a cinq types de signes (p. 183). L'écriture calligraphique arabe est un «après coup» phonétique, sémantique et géométrique correspondant aux trois phrases du tracé (A) des lettres séparées, (B)

reliées ensemble puis (C) décorées (p. 189). «Subtile et redoutable» combinatoire qui appelle à une fête «flamboyante du signe.» Khatibi propose un parallèle avec la musique arabe telle qu'elle est, au profit de nouvelles musiques plus proches. Enfin, après une brève présentation des caractéristiques de l'écriture arabe (axe médian, système modulaire, quatre orientations principales), il étudie sept formes différentes de calligrammes arabes (p. 195 à 209).

L'écrivain de soi-même, l'étranger à soi-même^(*)

Alison Rice

Tout effort sincère de « s'écrire » mène à ce que Khatibi appelle l'« altération intime », cette formule qui décrit un résultat désirable: « Dans le genre d'autobiographie que voici, j'aimerais parler de moi comme si je discutais avec un esprit lointain, détaché de ma vie immédiate, et qui serait, en quelque sorte, un témoin à distance » (*Le scribe et son ombre* Paris: Éditions de la Différence, 2008, p54).

C'est dans le langage que cette composition s'avère possible: « Un autoportrait, peint ou rendu par les mots, est toujours une vérité masquée dans le langage. Le masque d'une initiation à une quête dont il faudrait composer l'arrangement des signes, afin de se révéler à soi comme un étranger » (14). *Le scribe et son ombre*

(*) Extrait de l'article de Alison. Rice, « L'autoportrait de l'autre: L'écriture sur soi et l'altération intime dans *Le Scribe et son ombre* d'Abdelkébir Khatibi », in Mourad El Khatibi, *Né demain. Hommage à Abdelkébir Khatibi*, ouvrage collectif, Tanger, Slaiki Akhawayne, 2014, pp. 57-65 .

est un texte très éloigné de la plupart des autobiographies contemporaines qui peuplent les rayons des librairies des gares et des aéroports. Il s'agit ici non pas d'un ouvrage nombriliste et égoïste, d'une célébration de soi, mais plutôt d'un profond et humble hommage à *l'autre*, à l'autre en soi et à soi comme un autre, et un témoignage de l'acte d'écrire sur soi.

Les commentaires «méta-textuels» révèlent la difficulté qu'éprouve l'auteur face à ce genre d'écriture: « Dans le récit masqué par l'autobiographie que voici, on lutte contre soi-même, contre les violences anarchiques, on se distance par rapport à ses penchants, à ses faiblesses les plus voyantes, on se désoriente dans le passé tout en se justifiant, sans trop se soucier des échecs secrets accumulés par expérience ou des erreurs inavouables, laissées à l'oubli » (27). La distance entre l'écrivain et lui-même qui est cultivée dans cette lutte personnelle permet au penseur de l'autre, au théoricien qui a créé le concept de la « pensée-autre », de se concevoir comme autre, comme il conçoit l'autre, selon ses propres mots «Je conçois l'autre en sa limite infinie» (43), et « ces exercices d'altérités » (25) font partie de sa philosophie de la vie: «C'est un apprentissage permanent, soutenu par une de mes passions: faire le vide en moi. Afin de m'étonner d'être un autre » (25).

La reconnaissance de l'autre que vise Khatibi n'est pas du tout un travail d'assimilation, mais une reconnaissance de l'autre *comme* autre et une appréciation de son inassimilable différence: «L'autre, comme moi-même: inassimilable. Oui, comment cette tension entre deux altérités, qui ne manque ni de jouissance ni de désirs contrariés, est-elle un pont vers notre universalité commune? Nous suffira-t-il de sentir et de jouir de l'autre sans le projeter dans notre reflet?» (43). L'importance de ne pas classer l'autre selon nos propres idées préconçues émerge vers le début de ce texte, dans un passage où Khatibi fournit une liste des divers titres qui l'accompagnent «ici ou là», ces descriptions qui varient entre «sociologue», «poète», «philosophe», et autres. Il se dit «accablé par cette non-identification des rôles» et, en même temps, il affirme que «cette confusion des rôles et des tâches est, en elle-même, un obstacle qui serait favorable à la connaissance de soi et d'autrui» (14). Pour le grand voyageur, le fait de se déplacer avec tant de vigueur et de désir ne change pas le fait que les changements de lieu peuvent l'aider à s'ouvrir à tout être, à tout autre: «Apprendre à connaître et évaluer l'obstacle qui contrarie mon chemin vers l'autre» (118). Khatibi a effectivement appris qu'il devait «pluraliser [s]on approche de la pensée des autres» (24) et il s'est embarqué dans «le jeu des identités

successives ou surimposées » qui ont fait partie de sa «sensibilité ultra-fugitive » (119), et il a multiplié des voyages jusqu'à ce qu'il devienne mari et père. La fluidité de ses mouvements intercontinentaux trouve un parallèle dans «une fluidité identitaire et une tendance multipolaire» (23). Cette «fluidité» est indispensable à l'écriture de lui-même par cet étranger à lui-même: « L'accès à mon humanité ne m'est pas accordé par héritage. Plutôt par désir d'extranéité. Dans le sillage d'une fluidité identitaire, marquée de points mobiles d'adaptation à soi et à autrui » (120).

Œuvres d'Abdelkebir Khatibi

- *Le Roman maghrébin*, essai, Paris, Maspero, 1969, rééd. Rabat, SMER, 1979.
- *La Mémoire tatouée*, roman, Paris, Denoël, coll. Lettres Nouvelles, 1971 et Poche. Coll.10/18, 1979.
- *La Blessure du nom propre*, essai, Paris, Denoël, coll. Lettres Nouvelles, 1974 et 1986.
- *Vomito blanco (Le sionisme et la conscience malheureuse)*, essai, Coll. 10/18, 1974.
- *Le Lutteur de classe à la manière taoïste*, poésie, Paris, Sindbad, 1976.
- *L'Art calligraphique Arabe*, avec Mohamed Sijelmassi, Chêne, 1976.
- - *La peinture de Ahmed Cherkaoui*, en collaboration avec E. A. El Maleh, Toni Maraini et Mohammed Melehi, Casablanca, Shoof, 1976, 194p.
- *Le Livre du sang*, roman, Paris, Gallimard, 1979 et 1986.
- *Le Prophète voilé*, pièce de théâtre, Paris, L'Harmattan, 1979.
- *De la mille et troisième nuit*, essai, Rabat, SMER, 1980, rééd. dans Ombres japonaises.

- *Amour bilingue*, récit, Montpellier, Fata Morgana, 1983.
- *Maghreb pluriel*, essai, Paris, Denoël, 1983.
- *Le Même Livre*, Correspondance avec J. Hassoun, Paris, Éditions de l'Éclat, 1985.
- *Du bilinguisme*, Collectif, essai, Paris, Denoël, 1985.
- *Dédicace à l'année qui vient*, poésie, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- *Figures de l'étranger (dans la littérature française)*, essai, Paris, Denoël, 1987.
- *Par-dessus l'épaule*, essai, Paris, Aubier, 1988.
- *Paradoxes du sionisme*, essai, Rabat, Al Kalam, 1989.
- *Un été à Stockholm*, roman, Paris, Flammarion, 1990.
- *Penser le Maghreb*, essai, Rabat, SMER, 1993.
- *Triptyque de Rabat*, roman, Paris, Noël Blandin, 1994.
- *Du signe à l'image*, avec Ali Amahan, livre d'art sur le tapis marocain, Casablanca/Milan, Lak International, 1995.
- *Civilisation marocaine*, sous la dir. de Mohamed Sijelmassi, essai, Actes Sud, Arles, et Editions Oum, Casablanca, 1996.
- *L'Alternance et les partis politiques*, essai, Casablanca, Eddif, 1999.
- *La Langue de l'autre*, essai, New York, Les Mains secrètes, 1999.

- *Vœu de silence*, essai, Paris, Al Manar, 2000.
- *L'Art contemporain arabe*, essai, Paris, Al Manar, 2001.
- *Le Corps oriental*, essai, Paris, Hazan, 2002.
- *Pèlerinage d'un artiste amoureux*, roman, Paris, Éditions du Rocher, 2003, Poche, Le Serpent à plumes, coll. Motifs, 2006.
- *Aimance*, poésie, Paris, AL Manar, 2004.
- *Féerie et dissidence*, collectif, Rabat, Institut Universitaire de la recherche scientifique, 2003.
- *Correspondance ouverte*, avec Ghita. EL Khayat, Rabat, Marsam, 2004.
- *Féerie d'un mutant*, récit, La Serpent à plumes, 2005.
- *Quatuor poétique*, essai, Paris, Al Manar, 2006.
- *Œuvres Abdelkebir Khatibi*, tome I: Romans et récits; tome II: Poésie de l'Aimance; tome III: Essais, Paris, Ed de La Différence, 2008.
- *Le Scribe et son ombre*, Paris, Éd de La Différence, 2008.
- *Le Chemin vers l'autre (entretiens avec Samuel Weber)*, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2012.

