

## ABDELKEBIR KHATIBI LU PAR JACQUES DERRIDA: DU BILINGUISME AU MONOLINGUISME DE L'AUTRE

*Phillipe Barbé*

Figure centrale de la francophonie, A. Khatibi n'a jamais caché les affinités liant son oeuvre à la philosophie continentale de l'après-guerre. A. Khatibi affiche tout particulièrement sa proximité avec les pensées post-structuralistes nées dans la France des années 1960. Comme le rappelle Chantal Zabus dans son essai intitulé *Encre Blanche et Afrique Originelle: Derrida et la postcolonialité*, il est possible de mettre en valeur un complexe "réseau d'affinités intertextuelles entre la France déconstruite et des rhéteurs maghrébins comme le Tunisien Abdelwahab Meddeb et le Marocain Abdelkebir Khatibi". Une lecture approfondie de ces auteurs révèle en effet "plus d'une coïncidence dans les discours parallèles de déconstruction et de décolonisation littéraires" (*Passions* 262).

Dès 1974, avec la publication de *La Blessure du nom propre*, A. Khatibi a volontairement inscrit sa démarche littéraire dans le cadre d'un dialogue fraternel avec la déconstruction de J. Derrida. Au détour de notes et d'analyses le plus souvent brèves, A. Khatibi rend tout particulièrement hommage à la grammatologie derridienne. Tout comme J. Derrida a interrogé la "tyrannie logocentriste occidentale", A. Khatibi, suivant le chemin magistralement défriché par la déconstruction, se demande à son tour: "Sommes-nous grecs? sommes-nous orientaux?" (*Blessure* 16). La proximité entre A. Khatibi et J. Derrida peut s'expliquer par leur volonté commune de penser la question du savoir à partir de la déconstruction de l'écriture. Tout au long de leur oeuvre, ils ont refusé de séparer la pratique littéraire, l'écriture de la réflexion théorique et philosophique. C'est principalement en découvrant l'écriture mallarméenne et en approfondissant sa propre recherche sur le tatouage et la trace calligraphiée qu'Abdelkebir Khatibi va découvrir en J. Derrida un frère d'écriture. Dans *La Blessure du nom propre*, A. Khatibi souligne ainsi que "l'attention portée à la culture arabe et à ses théories du signe nous rend plus sensible fondamentalement à l'oeuvre de J. Derrida" (*Blessure* 15). On retrouve dans la notion khatibienne de l'écriture calligraphiée et tatouée de nombreux points communs avec les notions de signe et de trace telles qu'elles ont été développées par R. Barthes et surtout J. Derrida. Ces trois auteurs partagent en effet le même scepticisme à l'égard de la transparence du mot et de la langue. La

figure du tatouage est centrale dans l'oeuvre khatibienne car elle permet d'inscrire sur le corps la pluridimensionnalité et la polyphonie de l'écriture jusqu'alors soumise au redoutable principe de linéarité, principe qui domine depuis Aristote la conception occidentale de l'écriture. Comme l'avait déjà remarqué Roland Barthes dans son court texte intitulé *Ce que je dois à Khatibi*, l'écriture calligraphiée, qu'elle soit arabe ou chinoise, permet d'envisager une nouvelle intersémiotique redonnant à l'écriture une matérialité, une présence physique que la métaphysique lui avait retirée. Sous sa forme tracée et tatouée, l'écriture khatibienne nous oblige à "penser autrement", c'est à dire en termes moins logocentristes, le concept du signe. Grâce à sa fonction anti-logographique et à l'irréductibilité de son tracé, l'écriture tatouée permet à A. Khatibi de renverser l'économie du signe, reproduisant ainsi au passage le geste même de la déconstruction derridienne. "En reconsidérant ainsi le signe, le concept du signe - écrit A. Khatibi - il [Derrida] tend à déconstruire en nous le discours métaphysique. Le signe inscrit (la trace) derridien est un signe sans origine, un signe logé dans la différence la plus violente. C'est pourquoi l'être tatoué, l'écrit tatoué pourront se fonder dans cette problématique" (*Blessure* 64).

Si A. Khatibi revendique une proximité avec l'oeuvre critique de J. Derrida, il est important de noter que cette affinité n'est pas unilatérale. A plusieurs reprises, et tout particulièrement depuis le début des années 1990, J. Derrida a montré à son tour comment la littérature maghrébine d'expression française pouvait rejoindre ses propres préoccupations politiques et textuelles.

Dès 1978, lors d'une conférence à Cotonou au Bénin, conférence qui sera reprise en 1990 dans *Du Droit à la philosophie*, J. Derrida a essayé de définir sa démarche déconstructionniste à la lumière de la décolonisation. La lecture comparée de *Maghreb pluriel* et de *Du Droit à la philosophie* révèle parfaitement cette intertextualité reliant l'écriture khatibienne à la déconstruction derridienne. Dans ces deux textes écrits à la fin des années 1970, A. Khatibi et J. Derrida expliquent respectivement pourquoi leur conception d'une décolonisation effective nécessite non plus un rejet irréversible de tout ce qui touche l'Occident mais au contraire un retour aux sources de la philosophie de la différence. Au lieu de tourner le dos "au jeu européen" comme le souhaitait fort légitimement F. Fanon en son temps, A. Khatibi et J. Derrida se demandent si, dans le contexte maghrébin et postcolonial d'aujourd'hui, cette quête d'une "pensée-autre" ne doit pas commencer

là où Fanon voulait l'achever: aux portes de l'Occident. Refusant l'alternative la plus radicale consistant soit à nier, soit à répéter la pensée occidentale dans ce qu'elle a de plus autoritaire, A. Khatibi et J. Derrida essaient d'établir une douloureuse mais nécessaire pensée de la relation. Condamnés à écrire dans cette langue de l'Autre, le français, ces deux auteurs nés au Maghreb ont clairement conscience que leur écriture ne peut pas aussi facilement s'émanciper de leur rapport à cette langue du maître, c'est à dire leur langue de colonisé. Ayant pénétré au plus profond de leur être maghrébin, l'Occident ne peut pas être aussi facilement et massivement rejeté. Une telle exclusion reviendrait en effet à haïr une partie insécable de soi-même. A. Khatibi explique ainsi dans *La Mémoire tatouée* que "l'Occident est une partie de moi, que je ne peux nier que dans la mesure où je lutte contre tous les occidents et orientés qui m'oppriment ou me désenchantent" (118). Tirant les leçons des échecs politiques de la décolonisation et du nationalisme, J. Derrida et A. Khatibi se demandent si le véritable défi n'est pas aujourd'hui de trouver une poétique inouïe de la relation où l'Un et l'Autre apprendraient à se respecter, s'interpénétrer et non plus à s'exclure ou se renverser.

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 (Khatibi *Maghreb* 11-12).

Que ce nouveau rapport au philosophique, pour être ni colonisé ni néo-colonisé, ne devrait importer ni l'auto-répétition de la philosophie occidentale, ni même sa crise ou ses "modèles" de crise, ni même ses valeurs de propriété et de réappropriation qui ont pu parfois imposer leur nécessité stratégique aux mouvements de libération et de décolonisation. L'idée même d'importation ou le motif opposé de non-importation appartiennent à la même logique. D'où

l'extraordinaire difficulté - théorique et pratico-politique: comment faire plus et autre chose que renverser et (donc) réapproprier? Cette difficulté - plus que critique - est commune et aux mouvements de déconstruction et aux mouvements de décolonisation (Derrida *Droit* 160).

Cette proximité entre J. Derrida et A. Khatibi apparaît encore plus explicitement lorsque l'on compare les critiques qu'a suscitées en France et aux Etats-Unis leur souci de rapprocher les mouvements de déconstruction aux mouvements de décolonisation. Voyant dans les textes de J. Derrida et de A. Khatibi un pur et simple abandon de la question sociale ainsi qu'une négation de l'histoire, une partie de la critique culturaliste américaine et de la critique sociologique française a dénoncé, parfois violemment, leur textualisme et leur soi-disant idéalisme. Prolongeant une critique déjà formulée à l'encontre de la déconstruction par Pierre Bourdieu en 1979 dans son ouvrage *La Distinction*, Winifred Woodhull questionne à son tour dans *Transfigurations of the Maghreb* ce qu'elle considère comme un alignement à la fois inconditionnel et dangereux d'A. Khatibi sur la pensée occidentale de la différence. Tout comme H. Cixous ou encore J. Derrida, A. Khatibi produirait, toujours selon W. Woodhull, un texte tellement ouvert, instable et aléatoire que les repères sociaux, historiques et identitaires les plus irréductibles finiraient par se perdre dans un magma textuel de plus en plus chaotique et indifférencié:

Because dehistoricized poststructuralist readings of Maghrebian texts have dominated the critical scene for some years now - in response, it is true, to pressures to read them only in terms of the quest for national identity - I worry that, in the name of affirming the resistant poetic force of Maghrebian writing in French, critics have developped a habit of reading this body of work in strict conformity with current French philosophical and literary norms as a way of "elevating" it (*Transfigurations* xxiii).

Comme je vais essayer de le montrer en me référant maintenant à l'ouvrage de J. Derrida intitulé *Le Monolinguisme de l'autre*, cet alignement d'A. Khatibi sur les principes de la déconstruction n'est pas aussi systématique et inconditionnel qu'une première critique

d'inspiration sociologique ou culturaliste pourrait le laisser penser.

En 1996, J. Derrida a continué son dialogue avec l'oeuvre khatibienne en écrivant *Le Monolinguisme de l'autre*. Tout en rendant hommage à son ami, J. Derrida se propose de discuter la figure du bilinguisme qui se trouve au coeur même de l'écriture khatibienne. Alors que l'écrivain marocain attache une grande importance à la figure du *bilinguisme* pour décrire son expérience de *maghrébin-francophone*, J. Derrida choisit au contraire de privilégier la figure du *monolinguisme* pour rendre compte de son expérience de *franco-maghrébin*. Plus qu'un conflit, cette différence entre la monolangue et la bilangue annonce deux expériences singulières et irréductibles du même trouble identitaire.

L'idée principale défendue par A. Khatibi est qu'il n'y a pas d'idiome pur. En d'autres termes, on ne parle *jamais* une seule langue. La monolangue, c'est à dire la prétention d'une langue à être identique et transparente à elle-même, n'existe pas. La pureté d'une langue est à la fois impossible et indésirable. Comme il l'a expliqué durant sa présentation au colloque de Rabat en novembre 1981, toute langue, y compris le français, est fondamentalement bilingue: "la langue française n'est pas la langue française: elle est plus ou moins toutes les langues internes et externes qui la font et la défont" (*Bilinguisme* 179). Introduisant l'impur, l'intraduisible et l'asymétrique au coeur même de la langue, le bilinguisme khatibien traduit l'instabilité ontologique de ce sujet historiquement déchiré par la colonisation. Le français s'impose alors à A. Khatibi comme une "langue tierce", un "troisième code" qui viendrait se greffer sur le "parler maternel inaugural". Ce parler inaugural domiué par la figure maternelle est lui-même entamé par la langue du père, c'est à dire "la langue de la loi (islamique) et du Nom-du-père et de l'écriture" (*Bilinguisme* 178).

Pour J. Derrida, il n'y a au contraire qu'un seul idiome. En d'autres termes, on ne parle jamais *qu'une* seule langue. Contrairement à A. Khatibi, il ne peut pas écrire sa différence dans la bilangue. J. Derrida va alors expliquer son rapport manqué à la bilangue en retraçant sa généalogie judéo-franco-maghrébine. Trop française pour être purement et simplement arabe, mais aussi trop juive pour être pleinement française, l'identité de J. Derrida s'est difficilement construite dans un espace existentiel troublé par une série d'interdits: l'impossibilité d'apprendre l'arabe comme langue étrangère ainsi que l'interdiction de vivre au quotidien comme un jeune citoyen français. N'ayant pas perdu comme A. Khatibi ce dialecte arabe et maternel, c'est au coeur de la

monolingue, le français, que J. Derrida doit reconstruire son identité entamée. Il est alors condamné à écrire *dans* et *contre* "la langue du maître" qui est aussi, paradoxalement, *sa* monolingue. Cette monolingue ne lui permet cependant pas de s'installer confortablement dans la francité. Bien que ce monolinguisme ait "le visage et les traits menaçant de l'hégémonie coloniale", Derrida rappelle inlassablement qu'il s'est imposé à lui de l'extérieur, sous la forme de cet *autre* colonial. Sa citoyenneté française était donc "précaire, récente, menacée" (*Monolinguisme* 33). En 1940, les autorités de Vichy ont en effet déchu de leur nationalité française les juifs français du Maghreb. Ce traumatisme fut d'autant plus marquant pour le jeune Derrida que cette exclusion de la communauté française entraînait surtout une exclusion "hors de l'école assurée aux jeunes Français" (*Monolinguisme* 35), cette école républicaine creuset de l'identité française, lieu où chaque jeune sujet devient un citoyen français en faisant l'apprentissage de la langue française.

Cette différence entre l'identité nationale, l'identité culturelle et l'identité linguistique a obligé J. Derrida et A. Khatibi à penser le discours comme médiation et à poser la question délicate de la traduction. Pour des raisons fondamentalement différentes, J. Derrida et A. Khatibi définissent leur écriture comme exploration de cette impossibilité à traduire. Pour A. Khatibi, comme on vient de le voir, l'intraduisible correspond à une incapacité à retrouver dans sa langue d'adoption (le français), sa langue maternelle à jamais perdue (l'arabe dialectal). Si A. Khatibi peut encore espérer retrouver dans son écriture des traces, des lambeaux, des fragments ensevelis de sa mémoire arabe, J. Derrida, lui, ne peut pas osciller, ou plutôt errer, entre une langue de départ et une langue d'arrivée. Incapable de trouver refuge dans "l'invocation incantatoire de la langue maternelle", J. Derrida doit accepter le fait qu'il ne pourra jamais habiter une autre langue que le français, même si son appartenance politique à la communauté française demeure largement fantasmatique (*Monolinguisme* 61). Privé de toute langue, y compris la sienne, J. Derrida se retrouve plongé dans ce qu'il définit comme un état de traduction permanente, c'est à dire une "traduction absolue, une traduction sans pôle de référence, sans langue originaire, sans langue de départ" (*Monolinguisme* 117). Impossible car permanente, permanente car absolue, la traduction impose à Derrida ce qu'il décrit admirablement comme une langue d'arrivée qui refuserait de s'arriver. Cet état de traduction permanente rend impossible l'identité à

soi du sujet de l'énonciation. "Ce monolinguisme ne fait pas un avec lui-même" (*Monolinguisme* 123).

Par des chemins détournés, la monolanguage derridienne rejoint alors l'instabilité et l'errance que l'on retrouve sous sa forme la plus pure dans la bilangue khatibienne. Dans les deux cas, l'écriture de la différence ne peut que révéler une identité lacunaire, une relation fondamentale de non-appartenance à une culture hégémonique et de non-propriété à la langue. Privé de tout accès à une identité pacifiée *par* et *dans* la langue, le sujet de l'énonciation, qu'il soit derridien ou khatibien, est alors condamné à errer dans cet espace linguistique que les deux auteurs décrivent comme un désert de la langue. Alors que le désert khatibien de la bi-langue apparaît comme un entre-deux-lieux, un espace inouï et atopique, le désert derridien se présente plutôt sous la forme d'une ligne de fuite. Jamais confortablement installé au coeur de la monolanguage sans aller jusqu'à en être exclu, c'est "au bord du français, uniquement, ni en lui ni hors de lui, sur la ligne introuvable de sa côte" que J. Derrida doit vivre et écrire (*Monolinguisme* 14). Là où une langue trop pure, linéaire et transparente aurait fini par imposer une dangereuse identité-mêmeté, la bi-langue khatibienne et la monolanguage derridienne de l'autre obligent ces deux auteurs à écrire leur "inadaptation au monde" au seuil de la lisibilité. C'est paradoxalement ce déchirement du sujet colonisé-décolonisé qui va offrir à ces deux auteurs la principale source de leur créativité ainsi que le point de passage permettant à la déconstruction du texte de rejoindre la décolonisation effective.

Car l'expérience de la langue (ou plutôt, avant tout discours, l'expérience de la marque, de la re-marque ou de la marge), n'est-ce pas justement ce qui rend possible et nécessaire cette articulation? N'est-ce pas ce qui donne lieu à cette articulation entre l'universalité transcendantale ou ontologique et la singularité exemplaire ou témoignante de l'existence martyrisée? (*Monolinguisme* 50)

*Northwestern University*

## RÉFÉRENCES

Barthes, Roland. "Ce que je dois à Khatibi". postface au livre de A.

- Khatibi, *La Mémoire tatouée*, UGE, coll. "10/18", 1979.
- \_\_\_\_\_. *L'Empire des Signes*. Paris: Flammarion, 1970.
- Bourdieu, Pierre. *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- Derrida, Jacques. *Du Droit à la philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1990.
- . *Le Monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*. Paris: Éditions Galilée, 1996.
- Khatibi, Abdelkebir. *La Mémoire tatouée*. Paris: Éditions Denoël, 1971.
- . *La Blessure du nom propre*. Paris: Éditions Denoël, 1974.
- . *Amour bilingue*. Montpellier: Fata Morgana, 1983.
- . *Maghreb pluriel*. Paris: Éditions Denoël, 1983.
- Ouvrage collectif. *Du Bilinguisme*. Paris: Éditions Denoël, 1985.
- Woodhull, Winifred. *Transfigurations of the Maghreb: Feminism, decolonization, and literatures*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1993.
- Wolf, Mary Ellen. "Rethinking the radical West: Khatibi and deconstruction". *L'Esprit créateur* Vol. XXXIV, No. 2 (summer 1994): 58-68.
- Zabus, Chantal. "Encre blanche et Afrique originelle" in Michel Lisse (dir.) *Passions de la littérature: Avec J. Derrida*. Paris: Éditions Galilée, 1996.