

Vers une pensée-autre. Lieux émancipatoires et anticipations décoloniales chez Abdelkebir Khatibi

M. Elleuch

DANS **DIOGÈNE** 2024/3-4 n° 287-288 , PAGES 168 À 183

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0419-1633

DOI 10.3917/dio.287.0169

Date de mise en ligne : 29/12/2025

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-diogene-2024-3-4-page-168?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

VERS UNE PENSÉE-AUTRE. LIEUX ÉMANCIPATOIRES ET ANTICIPATIONS DÉCOLONIALES CHEZ ABDELKEBIR KHATIBI

par

MAHDI ELLEUCH

« Précurseur », « né demain », « intellectuel perspectiviste », « écrivain de l'anticipation » jusqu'à « celui qui vient d'avenir », les formules ne manquent pas pour décrire Abdelkébir Khatibi (1938-2009) comme un penseur en avance sur son temps. Ignoré du grand public dans le monde arabe, le penseur marocain fut, pendant longtemps, surtout étudié comme représentant de la littérature maghrébine francophone. Or son œuvre est infiniment plus riche. Sociologue, sémiologue, philosophe à la marge, intéressé par la psychanalyse et critique d'art, Khatibi se moque des catégories et des frontières. Contre ceux qui voudraient l'enfermer dans une case, il s'affirme « arpenteur ». Depuis sa canonisation dans le champ des études postcoloniales francophones, ses essais sont revisités, notamment dans les universités anglo-saxonnes. On redécouvre sa pensée de l'identité et de la différence, ses réflexions sur la « bilangue », sa critique de l'orientalisme (à la suite d'Anouar Abdelmalek mais avant Edward Saïd), et sa « double critique », prélude au « risque implacable » d'une « pensée-autre ».

Pour Khatibi, la décolonisation du savoir sur les sociétés arabes exige une double critique, celle de la métaphysique occidentale et celle de la théologie arabo-islamique. Une stratégie qui emprunte les outils de la déconstruction derridienne et de l'archéologie foucauldienne, pour « les mettre au service de notre combat qui est, forcément, une autre conjuration de l'esprit » (Khatibi, 1983 : 20). La double critique apparaît ainsi comme à la fois une arme de désobéissance épistémologique, et un bouclier contre le risque de dérive vers la communautarisation du savoir. Khatibi l'exprimait déjà dans son « autobiographie d'un décolonisé » (Khatibi, 1971 : 106) : « l'Occident est une partie de moi, que je ne peux nier que dans la mesure où je lutte contre tous les orientes et tous les occidents qui m'oppriment ou me désenchantent ». Réagissant à l'appel de Frantz Fanon à la fin des *Damnés de la terre* à « trouver autre chose » que le jeu européen « définitivement terminé » (Fanon, 2002 : 302), Khatibi appelle à une pensée-autre, celle du « non-retour à l'inertie des fondements de notre être » (Khatibi, 1983 : 12),

et qu'il conçoit comme « un don accordé par la souffrance qui se saisit de sa terrible liberté » (*ibid.* : 17).

Un demi-siècle après leur formulation, la « double critique » et la « pensée-autre » khatibiennes semblent plus que jamais actuelles. Alors que le mot d'ordre « décoloniser » revient en force, on cherche les outils et les armes épistémologiques à même de le mettre en œuvre. Et à l'heure où l'universalisme perd de son aura, le besoin d'un chemin autre que celui promis par les sirènes des « identités aveugles » est urgent. Forte de son ancrage dans les luttes en Amérique latine et de sa radicalité théorique, mais profitant aussi de l'hégémonie des universités anglo-saxonnes, la grammaire décoloniale gagne du terrain, avec les risques inhérents à toute réception de théorie, aussi émancipatrice soit-elle, même quand elle récusé toute prétention universelle. Partageant plusieurs intuitions décoloniales, et réfléchissant à *partir de et pour* le Maghreb, Abdelkébir Khatibi nous invite à dessiner une « tierce voie » pour enfin « accéder à la parole parlante ». Il ne donne pas de recette prête à l'emploi, mais propose des pistes. Nous essaierons de le suivre, en traitant d'abord quelques résonances décoloniales dans sa pensée, puis en s'arrêtant sur son rapport singulier à la tradition. Notre objectif n'est pas de catégoriser une pensée rebelle à toute classification, mais d'explorer les possibilités d'une décolonialité spécifiquement maghrébine/arabe.

Résonances décoloniales avant l'heure

Sans avoir jamais utilisé la « colonialité » d'Anibal Quijano, Khatibi semble avoir saisi ce que ce concept fondateur cherche à visualiser, en particulier la domination qui continue d'opérer à travers la colonisation du savoir et de la subjectivité. Mais c'est surtout en tant qu'exemple local de « *border thinking* » que Walter D. Mignolo, figure majeure des pensées décoloniales, a lu Khatibi. Sa conception de l'universel comporte, elle aussi, une forte résonance décoloniale.

Khatibi comme précurseur du « *border thinking* »

Qu'est-ce qui rapprocherait une théoricienne féministe lesbienne chicana, fille de pauvres paysans de la vallée du Río Grande, zone aussi aride que raciste au sud du Texas, d'un écrivain maghrébin né dans la ville côtière d'El Jadida d'une famille petite-bourgeoise ? La réponse est la « frontière », dans son double sens physique et symbolique. Aussi bien Gloria Anzaldúa que Abdelkébir Khatibi ont construit un espace transdisciplinaire pour penser la colonisation, à partir de leur expérience personnelle et leur ancrage géographique (Mignolo, 1995 : xiii). La frontière américano-mexicaine, pour l'une, le Maroc/Maghreb comme frontière, comme double marge pour l'autre. Double marge, entre Orient et Occident, l'Afrique étant quasi absente

dans l'analyse. Conscients de l'héritage colonial, les deux écrivains ont pensé leur double culture, ou plus précisément, leur « entre-deux cultures » (Anzaldúa, 2012 : 21). Lieu à part et culture en soi, caractérisée par son hybridité. En publiant *Borderlands = La frontera : the new mestiza*, la féministe chicana a fourni un outil théorique puissant pour analyser l'identité hybride, l'imbrication des dominations, et la frontière en tant que lieu stratégique à habiter.

C'est à partir d'Anzaldúa que Mignolo a développé le concept de « *border thinking* », traduit par « pensée de (la) frontière », « pensée frontalière » ou encore « pensée liminaire » (Colin & Quiroz, 2023 : 121). Celle-ci se distingue par l'idée d'*habiter la frontière*, contrairement aux « *border studies* », prisonnières des disciplines académiques qui supposent d'*habiter le territoire*. Anzaldúa conçoit la frontière comme le pont qui permet l'aller vers les autres et le retour vers soi (Mestiri, 2024 : 121). Le « *border thinking* » devient chez Mignolo l'équivalent du « penser et agir d'une manière décoloniale » et l'épistémologie nécessaire pour décoloniser le savoir. Et c'est Khatibi qu'il choisit comme un exemple local pour le montrer. Soumaya Mestiri abonde dans le même sens, estimant que Khatibi est « profondément décolonial », dans le sens qu'il est « sans nul doute le seul penseur postcolonial arabe maghrébin [...] à avoir pensé la frontière comme lieu de résidence » (Mestiri, 2020 : en ligne).

Dans *Pensée-autre*, c'est non pas la « frontière » mais la « marge » qui fait l'objet de la réflexion khatibienne. Une marge qui n'équivaut pas à un retard à rattraper, ni à une distance à parcourir ou traverser, mais qu'il faut au contraire assumer, penser et habiter. Paraphrasant Khatibi, Mignolo en fait même la définition de la pensée-autre, telle une façon de penser « qui s'inspire de sa pauvreté », qui n'est pas « élaborée pour dominer et humilier », une façon de pensée « universellement minoritaire, marginale, fragmentaire et inachevée ». D'où son « potentiel éthique » qui s'ajoute à son « potentiel épistémologique ». La marge pensée par Khatibi refuse à la fois de se fondre dans le centre, de se recroqueviller sous son propre ethnocentrisme, ou encore d'être la simple synthèse de deux cultures. C'est justement ce rejet de la « tentation conciliatrice » au profit d'une « tierce voie » faisant la part belle à « l'intraduisible » qui rapproche Khatibi du « *border thinking* » (Mestiri, 2020 : en ligne). La conception de la marge chez Khatibi rappelle ainsi celle de la frontière chez Anzaldúa, qui d'ailleurs lie elle-même les deux termes (Anzaldúa, 2012 : 19). Comparant les deux concepts, Mestiri estime que la frontière est « la marge à qui l'on aurait greffé la mobilité », et qui en outre exprime une dimension intérieure, incarnant « les mondes que nous avons en nous-mêmes » (Mestiri, 2024 : 122 et s.). Deux idées qui résonnent fort chez Khatibi.

Le penseur maghrébin manifeste dans plusieurs textes un intérêt considérable à la frontière. Notamment les frontières théoriques,

ce tracé de limites qui marque tout champ de savoir, qu'il caricature comme les « points de passage, de douane, et de passeport théorique » (Khatibi, 1989 : 135). Mais aussi les frontières entre cultures, entre langues. Sa compréhension de la frontière est d'autant plus intéressante qu'il explique toute son œuvre par son intérêt pour les « lieux de passage et de résistance ». D'où sa passion pour l'inter (Khatibi, 2008 : 117). C'est aussi dans cette dialectique du passage et de la résistance que l'on peut saisir la force et la subtilité de la position khatibienne. Il n'y a de passage sain sans une certaine résistance. Le dialogue avec l'autre exige d'abord une auto-référence. Et l'identité, ce « nœud entre deux vides » (Khatibi, 1971 : 192), accueille en son sein la différence. La qualité de « l'étranger professionnel », que Khatibi se donne et accorde aux esprits qu'il chérit le plus, exprime aussi la passion de la frontière dans toutes ses acceptions. Ce n'est pas un métier, précise le penseur marocain, mais « une position mobile dans le monde », où « on est à même de traverser les frontières : entre les langues, entre les civilisations, entre les marchés », et « un jour, on s'arrête pour méditer » (Khatibi, 2008 : 15). On s'arrête dans la frontière ?

Khatibi mobilise aussi la catégorie du nomade, qui correspond à la fois à son héritage culturel (notamment la part rurale et désertique qui est d'habitude refoulée), mais aussi à ses références post-structuralistes. Mignolo tient à distinguer la pensée frontalière du « nomadisme » de Deleuze et Guattari. La première inclut ceux qui ne bougent pas, tandis que le monde bouge autour d'eux, comme les intellectuels Amérindiens ou les descendants de migrants à l'image d'Anzaldúa. Mais surtout, il renvoie les deux philosophes français au lieu à partir duquel ils parlent, l'État-nation français, contrairement à Khatibi qui parle à partir de « deux histoires locales entrelacées par la colonialité du pouvoir ». Dans le même sens, Hassan Wahbi (2010 : 104) décrit la « pensée du passage » chez Khatibi, « inscrite historiquement, biographiquement, anthropologiquement dans l'idée du double sol, double territoire, double mouvement », qui constituerait le « bi-code sur lequel se fonde l'expérience même ». Contre « l'imposition coloniale de l'immobilité », Seloua Luste Boulbina (2024 : en ligne) appelle à son tour à « penser en passant la frontière », et qualifie Khatibi de penseur transfrontalier, notamment par sa transdisciplinarité.

Car le premier obstacle devant la pensée frontalière réside dans l'attachement aux principes disciplinaires, comme le rappelle Mignolo à travers l'exemple de la critique formulée par l'universitaire syrien Aziz Al-Azmeh. L'autre « critique » que Mignolo évoque est celle de Derrida dans le *Monolinguisme de l'autre*, ouvrage issu d'un dialogue avec Khatibi et ses développements sur le bilinguisme. Mignolo s'arrête sur la résistance de Derrida (1996 : 68) à utiliser le mot colonialisme, puisque « toute culture est originalement

coloniale », et y voit un aveuglement à la « différence coloniale » qui soutient toute l'œuvre khatibienne (Mignolo, 2012 : 83). Là où Khatibi cherche à lier déconstruction et décolonisation, Mignolo insiste sur la « différence irréductible » de la pensée-autre, d'où son potentiel pour une épistémologie de la frontière. Contre les universaux abstraits, c'est à la « fragmentation comme projet universel » que le « border thinking » nous conduit. Il aspire à un « localisme cosmopolite », au pluriversel. Là encore, Khatibi, sans employer les mêmes termes, exprime la même intuition.

Définition pluriverselle de « l'Universel »

La critique de l'universalisme, que ce soit dans son principe, sa matérialité ou ses instrumentalisation, n'a évidemment pas commencé avec la pensée décoloniale. Elle y occupe néanmoins une place particulièrement importante. Dans leur critique de la modernité coloniale, les auteurs décoloniaux montrent comment la suprématie européenne, d'abord légitimée par la volonté divine et la vérité chrétienne, fut sécularisée à partir du XVIII^e siècle par la philosophie des Lumières, au nom de l'universalité de la raison occidentale (Colin & Quiroz, 2023 : 158). C'est dans la confusion entre l'universalisme abstrait et l'hégémonie occidentale concrète dans le système-monde capitaliste que l'eurocentrisme s'est déployé (*ibid.* : 153). Et c'est au nom de l'Universel que les savoirs produits par les sociétés non européennes furent réprimés, infériorisés, voire anéantis. La critique de l'universalisme est donc substantielle à celle de la « colonialité du savoir ».

Mais c'est surtout dans la réflexion théorique sur une alternative à l'*uni*-versel, qui ne soit pas le relativisme, l'enfermement sur soi ou la juxtaposition des particularismes, que la contribution décoloniale s'est distinguée. Mignolo a dans un premier temps emprunté aux auteurs antillais le concept de « diversité » décrite comme « chance du monde diffracté mais recomposé, harmonisation consciente des diversités préservées » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant, 1989 : 55). Il a par la suite opté pour la « pluriversalité » qui dépeint le projet « transmoderne » de son ancien compagnon au groupe M/C/D Enrique Dussel. L'auteur de *1492* (Dussel, 1992 : 166) identifie ce projet comme ni pré-moderne (dans le sens de l'éloge du passé), ni anti-moderne (comme les mouvements réactionnaires), ni post-moderne (dans le sens de l'irrationalisme nihiliste). La transmodernité incorpore à la fois le caractère émancipateur de la modernité et l'altérité niée par cette même modernité au nom de son mythe universaliste. Il s'agit d'une « coréalisation » qui agit par incorporation et non par négation. C'est dans ce sens qu'elle est *pluri*-verselle.

Si, là encore, Khatibi n'a pas utilisé les termes de Dussel (qu'il n'a peut-être jamais lu), l'intuition pluriverselle est tout de même récurrente chez lui. Aux « pensées institutionnelles » qui « légitiment l'ethnocentrisme, tout en énonçant un universalisme et un humanisme

spéculatifs », Khatibi oppose sa pensée-autre qui est « pensée planétaire et plurielle », se construisant « pas à pas et sans finalité assurée » (Khatibi, 1983 : 37). Contre l'assimilation mais aussi la « différence sauvage », cette « fausse rupture qui rejette l'autre en un dehors absolu » (Khatibi, 1993 : 124), il défend la « différence intraitable » qui « se prend en charge dans ses souffrances, ses humiliations, [...] dans ses problèmes insolubles » (Khatibi, 1983 : 39). Dans sa discussion de la « technique », l'universel équivaut à l'unique, ou encore au triomphe du « neutre », « classe universelle amorphe, asservie aux problèmes de la consommation et de la survie » (Khatibi, 1978 : 118). Dans sa critique de Berque (Khatibi, 1983 : 136), il écrit que l'affirmation des peuples opprimés est de « décentrer toute totalité, toute mondialité, d'opposer à toute démonie universelle une nécessaire pensée de la différence ». Écrivant sur « l'universalisme », il le relativise en le traitant de « celui d'aujourd'hui », « car tout universalisme est daté » (Khatibi, 2002 : 287). On le voit, Khatibi, sans souscrire au « mythe » de l'universel, ne renonce pas pour autant à l'idéal, sur de nouvelles bases.

Dans un article sur la tolérance, Khatibi nous livre une belle critique de la conception de Locke, qu'il situe dans son contexte, dans son localisme. Il évoque, outre le modèle français qui lui est d'habitude opposé, ceux que l'on « connaît moins », à savoir le modèle de la cité islamique (sur lequel il s'attardera), mais aussi ceux de la morale hindouiste, du confucianisme, de l'humanisme taoïste et « d'autres vénérables traditions » (Khatibi, 2002 : 273). Car « l'expérience de la tolérance, comme horizon et comme promesse à l'autre, se déroule dans un monde humain, trop humain, historique et social » (*ibid.* : 277). Plutôt que l'universel abstrait, Khatibi ancre les conceptions de la tolérance dans leurs terrains respectifs, évitant toute hiérarchisation. Commentant un rapport de l'UNESCO sur la diversité culturelle, il reconnaît que « l'idée d'une éthique universelle paraît tout à la fois nécessaire, étrange, utopique, salutaire aussi » (*ibid.* : 284). Et il conclut (*ibid.*) par sa conception de l'universel :

L'universalité ne peut être une entité homogène. Elle est, par la force des choses et des hommes, plurielle, contradictoire, équilibrée et déséquilibrée entre plusieurs civilisations, entre leurs pôles les plus actifs. C'est à cette universalité qu'une grande promesse est dédiée, là où l'humain garde ses repères dans le temps et l'espace à venir, aussi bien dans les pays les plus avancés qu'auprès des pays démunis.

Il est donc difficile de ne pas voir cette sensibilité pluriverselle. Atmane Bissani (2018 : 13) salue chez Khatibi « la voie de l'entre-deux, de l'Universel habilité à accueillir toutes les traces culturelles et identitaires ». Croisant Khatibi et Segalen, Marc Gontard (2018 : 157) évoque « leur critique de l'Unique dans la pensée totalisante de l'universel, et leur choix du diversel ». Interprétant la « différence

intraitable » en lien avec la crise de l'Universel, Assia Belhabib (2020 : 118) oppose la singularité à la mondialisation, pour y déceler une « forme de résistance à la notion galvaudée d'universalisme ». Quant à Alfonso De Toro (2020 : 134), il inscrit la pensée et l'écriture de Khatibi dans un double principe, celui du « respect de la variété idiomatique et d'une universalité plurielle », accordée à plusieurs pôles de civilisation. Khatibi l'explicite dans ses « repères » (1979 : 51), où il se donne la tâche monumentale de « travailler à partir de deux, de plusieurs pôles de civilisation », pour énoncer une « pensée qui prendrait l'univers des êtres et des choses pour un palimpseste sans parchemin, jamais écrit “et par personne effacé” d'où qu'elle vienne ».

La multipolarité des civilisations est un repère constant chez l'auteur du *Lutteur de classe à la manière taoïste*, que ce soit dans ses poèmes, romans, essais, jusqu'à ses réflexions sur les sciences humaines. Il la pratiquait même dans son écriture, qui renferme des traces de cosmologies alternatives (McNeece, 2020 : 262). Cependant, il ne le lui donne pas le même sens que Mignolo, qui lie la multipolarité à la « désoccidentalisation » du système inter-étatique, pour la distinguer de la pluriversalité qui opère dans les sphères du savoir et du « sentir ». La multipolarité chez Khatibi est plutôt à comprendre dans le sens de la pluriversalité. De même que sa formule « palimpseste sans parchemin » résonne avec l'idée de la pluriversalité non pas comme « design » global mais comme horizon, « projet universel » aux multiples designers, où l'universalisme occidental reste une participation régionale (Mignolo, 2021 : 223).

Cette pluriversalité ne signifie pas pour autant, ni pour les décoloniaux, ni pour Khatibi, un « relativisme culturel ». Mignolo martèle que cette notion est non seulement doublement euro-centrique, mais aussi aveugle à la différence coloniale. Et que ce relativisme ne change que le *contenu* de la conversation, et non pas les *termes*, comme le veut la pensée frontalière. De son côté, le sociologue et juriste portugais Boaventura de Sousa Santos renvoie dos à dos le relativisme culturel et l'universalisme abstrait, prônant à la place la « traduction interculturelle » (Santos, 2016). Il résume sa position dans cette éloquente formule (Santos, 2020 : 323) :

Toutes les cultures sont relatives, mais le relativisme culturel, en tant que posture philosophique, est une erreur. Toutes les cultures aspirent véritablement à des préoccupations et valeurs universelles, mais l'universalisme culturel, comme posture philosophique, est une erreur.

Khatibi ne dit pas, au fond, autre chose lorsqu'il déclare (Wahbi, 2010 : 62) :

Quand je dialogue avec un Chinois ou un Américain, par exemple, j'essaie de sentir et de penser en même temps ce qui nous universalise.

Ce désir d'universalisation, je peux le partager avec n'importe qui, venant vers moi et me sollicitant, dans le respect de chaque expérience propre.

La convergence des cultures chez Khatibi se fait ainsi selon le modèle de « transculturation », théorisé par l'anthropologue cubain Fernando Ortiz comme une alternative au concept colonial d'acculturation (Mosbah, 2025 : 26), qui supposent une culture dominante et une culture dominée. Khatibi a toujours été sensible à ce problème, et ne s'est pas laissé emporter par la puissante vague modernisatrice. Dans un article daté de 1967, il écrit que « l'acculturation pour la culture colonisée est un phénomène d'érosion de la mémoire, une déperdition de l'identité et du temps historique » (Khatibi, 2002 : 339). Mais il redoutait en même temps le risque du repli sur soi, « l'identité sauvage ». D'où l'originalité et la subtilité de sa position vis-à-vis de la tradition, cette épineuse question qui continue d'obséder les intellectuels arabes.

À la recherche d'un rapport décolonial à la « tradition » arabo-islamique

Si la rencontre arabe avec la modernité n'est évidemment pas exempte de violence coloniale, elle reste différente de la « découverte de l'Amérique », notamment dans la mesure où la population n'a pas subi le génocide et le remplacement, et où la culture arabo-islamique s'est malgré tout maintenue, gardant une certaine autonomie. Les réflexions décoloniales ancrées dans la réalité latino-américaine et caribéenne, ne peuvent donc s'appliquer telles quelles à la réalité arabe. Il y a néanmoins une idée décoloniale dont il convient de partir, à savoir la critique de la binarité tradition-modernité. Concept moderne, la « tradition » servirait à cacher la logique de colonialité (Mignolo & Walsh, 2018 : 118). Khatibi voulait aussi sortir de cette binarité qui « n'est pas appropriée à la complexité de notre monde actuel » (Khatibi, 2002 : 450). Il proposa l'expression de « nouvelle tradition » pour désigner la modernité apportée par la civilisation technique. La double critique était ainsi pensée comme un dépassement de ce faux dilemme. Elle apparaît d'autant plus adaptée à la réalité des sociétés arabes qu'elle a été pensée *à partir d'elles et pour elles*. Son rapport-autre à la « tradition » repose sur deux piliers, une critique endogène de la métaphysique de l'Un et une réhabilitation de la culture populaire.

Critique endogène de la métaphysique de l'Un

Dans les pensées décoloniales, la critique des prisons épistémologiques de la métaphysique occidentale se conjugue avec la réhabilitation et reconstitution des cosmologies non occidentales, qui proposent d'autres façons de voir le monde, la vie, le temps, etc.

« L'ontologie » n'est qu'une façon locale, dérivée de la cosmologie occidentale. Avant 1500, la plupart des cultures et civilisations pré-supposaient la coexistence et la complémentarité des contraires (Mignolo & Walsh, 2018 : 154). C'est le triomphe de la modernité-colonialité qui a universalisé le principe de non-contradiction, à la base de la métaphysique d'Aristote. Or, si toute épistémologie est dérivée d'une cosmologie, alors une décolonisation du savoir n'est possible qu'à la condition de remettre en cause l'hégémonie de la cosmologie occidentale. C'est ce que Khatibi, par son recours à la déconstruction derridienne, a bien vu.

Néanmoins, la cosmologie arabo-islamique est en partie influencée par la cosmologie occidentale, notamment dans son fond grec. Khatibi déclare de manière lapidaire, dans *Pensée-autre* (Khatibi, 1983 : 22), que « le Dieu d'Aristote est entré dans l'islam avant l'apparition de celui-ci ». C'est-à-dire par le biais du christianisme, bien avant que les savants de la nouvelle civilisation islamique ne traduisent et s'approprient l'héritage philosophique grec. La métaphysique occidentale et la métaphysique/théologie islamique constituent « deux formulations radicales de l'Être, de l'Un et du Tout » (*ibid.* : 21). C'est justement cette métaphysique de l'Un dont il faudra se libérer. Khatibi ne réduit pas ici l'islam à un emprunt ou une (mauvaise) copie, comme dans un certain discours orientaliste. Tout en soulignant la similitude, il insiste sur la spécificité islamique. Le mot-clé est, là encore, « traduction ». La métaphysique islamique apparaît comme une « double traduction » du monothéisme abrahamique, par l'intermédiaire du syriaque et du grec. C'est dans leur langue, « langue inimitable » du Coran, que les Arabes ont pensé l'Être. D'où une métaphysique du Livre, du Texte, de la Lettre. Les orientalistes se sont trompés en ne se demandant pas « comment l'islam a interprété, dans sa propre langue, l'ontologie grecque » (*ibid.* : 126). Et ils ont souvent fini par « christianiser l'islam » (*ibid.* : 121).

Pour introduire et justifier sa double critique, Khatibi insiste, à travers cet argument de la « traduction », sur le fait que « l'Occident est en nous », voire dans la théologie islamique elle-même. Si on ne la soumet pas elle aussi à la critique, notre décolonisation n'est pas effective. Sa critique de la pensée théologique islamique est d'autant plus originale qu'elle ne se fait pas au nom des valeurs importées de l'Occident, mais précisément de la critique de leur sol métaphysique hégémonique. Or l'islam n'est pas sa théologie. Khatibi ne professe aucunement un athéisme militant, ni un anticléricalisme, ni même un droit au blasphème. Sa critique de la pensée théologique ne ressemble pas à celle de Sadiq Jalal Al-'Azm, par exemple. Khatibi essaie d'ouvrir la voie à « l'instabilité du sens » en islam, pour qu'il soit toujours « en devenir » (Benlabbah, 2020 : 108). Il insiste sur la pluralité dans l'islam, à travers les colorations locales qu'il prend, du Maroc jusqu'à l'Indonésie en passant par le Soudan. Ou encore en

distinguant l'islam des femmes de celui des hommes, dans ses mythologies et coutume. L'islam mystique l'intéresse aussi, parce qu'il « subvertit la théologie et la décentre » (Khatibi, 2002 : 83). Cette pluralité dans l'islam est confrontée à l'Unité théologique, cette « indissociabilité principielle de l'Un et de l'unité absolue » (*ibid.* : 242) toujours en tension avec une réalité irréductible.

Khatibi résume ainsi sa position : « il faut analyser l'islam et ne pas s'arrêter au discours de l'islam » (Khatibi, 2002 : 407). Ces discours de l'islam ne sont que des « lectures particulières du Coran, situées historiquement, politiquement, culturellement », qui commentent le texte « selon leur cadre idéologique et leur mode de déchiffrement ». C'est pourquoi Khatibi revendique sa liberté d'explorer directement le Livre, comme il l'a fait dans *La sexualité selon le Coran* (Khatibi, 1983 : 149-175). Non pas pour prendre part à la bataille d'interprétations, mais pour « subvertir » l'explication normative, tout en explorant un terrain jusque-là peu balisé, voire tabou. En approchant l'islam à travers le corps et la sexualité, il cherche à « déborder la théologie, l'âge théologique qui marque encore la décadence des sociétés arabes » (Khatibi, 2002 : 407).

Mais la théologie ne résume pas notre décadence. Khatibi ne partage guère l'analyse culturaliste en vogue chez une certaine élite obsédée par le facteur religieux. Quand on l'interroge sur l'islamisme, il insiste sur le fait qu'il ne s'agit là que d'un effet de handicaps plus profonds qui paralysent nos sociétés. Le poids théocratique qui empêche de distinguer l'État de la religion en est un, à côté de la faiblesse de la société civile, du despotisme politique, du manque de savoir-faire technique, mais aussi, et c'est fondamental dans la vision khatibienne, « la faiblesse de l'image que le monde arabe a de lui-même et des populations qui le composent » (*ibid.* : 449). L'islamisme n'est donc que le symptôme d'un mal social plus profond.

Dans cette bataille contre le discours théologique de l'Unité, Khatibi explore en particulier les vestiges du paganisme préislamique. À travers son entreprise archéologique, il lève le voile théologique qui cache le vaste champ paganique qui s'exprime de manières différentes dans les sociétés musulmanes, notamment au Maghreb, là où l'islamisation fut lente et difficile. Ce faisant, il ne cherche pas à la manière d'un certain savoir colonial à faire l'éloge des cultures pré-islamiques ni à rabaisser l'islam, qui ne serait qu'une phase passagère de notre histoire. Au contraire, Khatibi (2002 : 405) rend hommage à l'islam en montrant sa « force syncrétique » :

L'essentiel, c'est de croire en l'Un, mais cet Un, Allâh, n'exclut pas, et c'est là que le théologien s'est évertué à fermer les yeux, que l'islam, en tant que force syncrétique, a couvert tout un champ énorme paganique qui était celui de la pratique populaire mystique, magique.

En investissant la culture populaire dans ses différentes formes

d'expression, Khatibi libère l'islam de sa théologie et le réhabilite dans sa pluralité, sa force syncrétique et sa « tolérance ». En ce sens, il fait de « l'islamologie appliquée » telle que professée par Mohamed Arkoun, dans sa focalisation sur l'impensé, la culture orale, et les systèmes sémiotiques. En même temps, il milite pour une reconnaissance politique de cette culture marginalisée et/ou folklorisée et rend à la connaissance populaire sa dignité. Ce faisant, il lutte aussi contre cette mauvaise image que nous avons de nous-même.

« Restituer à la culture populaire sa dignité théorique »

Lorsqu'il invite à « regarder un beau tapis comme on lit une page d'Aristote », Khatibi cherche moins à choquer qu'à inculquer ce mot d'ordre : « réhabiliter, ou plutôt restituer à la culture populaire, quand elle n'a pas disparu, sa dignité théorique » (Khatibi, 2008 : 49). Le tapis, mais aussi les tatouages, le graphisme, les proverbes, contes, chants, danse et traditions populaires, sont autant de formes d'expressions de notre imaginaire populaire. En 1974, soit quasi simultanément à la première formulation de l'idée de la double critique, Khatibi a publié *La blessure du nom propre*, où il s'est intéressé à quelques-unes des manifestations de la culture populaire dans une approche « intersémiotique transversale ». Constituant une « traduction du corps et de sa jouissance », ces différents systèmes sémiotiques s'inscrivent en rapport à l'islam et à sa sémiotique fondamentale, que ce soit en tant que « propagation travestie et voilée de l'intersigne divin », comme la calligraphie, ou « à l'interstice du tracé refoulé par l'islam », comme le tatouage (Khatibi, 1974 : 16).

En s'intéressant à la culture populaire, Khatibi cherche à « détruire la barrière entre l'écrit et le verbal, entre l'image et le texte, entre le social et le mental » (BenAbdelali, 2019 : 36). Des barrières en grande partie coloniales, érigées sur la dépréciation des cultures orales au profit de l'écrit. À l'argument de la reproduction et l'imitation qui caractériserait la culture orale, Khatibi rétorque qu'il y en a autant dans la culture savante (1977 : 29). Il ne rejette pas pour autant la distinction entre cultures à écriture et cultures sans écriture, et se pose la question du refus de l'écriture chez les Berbères. Il tend à l'expliquer par la décentralisation du pouvoir tribal. Et voit dans la créativité et le raffinement des arts graphiques et oraux développés par nos ancêtres autochtones un « déplacement du désir d'écriture ». Le Maroc archaïque et sans alphabet advient, non sans gloire, dans le corps du peuple (Khatibi, 1993 : 132). Et c'est cette « mémoire séculaire et sédimentaire » qu'il veut sonder.

Khatibi proclame que son intérêt pour la culture populaire relève aussi d'un engagement politique (Khatibi, 2008 : 46). Derrière le cliage entre culture classique et culture populaire se joue une lutte de classes à laquelle il entend prendre part. La « culture nationale » n'est qu'un discours idéologique façonné par les élites issues de la

petite bourgeoisie, qu'elles appartiennent au réformisme musulman, au technocratisme ou encore au socialisme (Khatibi, 2002 : 312). Or, ce qui fait l'originalité du Maroc, c'est plutôt sa culture populaire, « seule grande expression dans ce pays en grande partie analphabète ». Le nationalisme a certes eu raison de combattre l'utilisation coloniale de la culture populaire qui en a donné une image folklorique et exotique, mais il en a profité pour la refouler à son tour. Le penseur de la double critique montre que la culture arabo-islamique classique et la culture coloniale participent toutes deux de la « tyrannie logographique ». Khatibi redoute l'altération progressive de cette culture populaire, à travers sa folklorisation. Jusqu'à regretter que « cet admirable Maroc est en train d'être détruit, sa mémoire recouverte dans l'indifférence », et qu'ainsi « nous continuons la destruction introduite par la colonisation et l'ethnologie » (Khatibi, 1993 : 132).

Notre penseur ne désespère pas pour autant. Il salue l'effort de certains artistes qui réinvestissent la culture populaire et lui redonnent un nouveau souffle, de même que celui des « sociologues marocains » qui « militent sur le plan théorique » pour réinterpréter les sciences humaines. On le voit bien, pour lui la réhabilitation de la culture populaire et la décolonisation du savoir participent du même combat. Dans *Mémoire sur le Maghreb*, il évoque encore une fois cet « héritage précieux qui fait partie de nos valeurs de civilisation », et qu'il faut « préserver contre la destruction du temps ». Cette préservation requiert non seulement la conservation dans les musées, mais exige surtout « d'en faire des objets de connaissance et d'invention ». Et c'est aux intellectuels, penseurs et artistes que revient cette mission (*ibid.* : 16-17).

Cependant, l'investissement théorique de la culture populaire n'échappe pas à la critique dans les milieux académiques. Dans un article intitulé « La beauté du mort », Michel De Certeau (1980 : 49-80) tente de montrer que la « culture populaire » est une construction obéissant à un agenda politique du XIX^e siècle européen, qui fait suite à ce que nous pourrions désormais appeler, en termes décoloniaux, son « épistémicide ». Elle n'est devenue un objet d'intérêt que parce que « son danger était éliminé ». Jean-Claude Passeron et Claude Grignon (1989) décrivent, quant à eux, l'embarras des sociologues devant la catégorie de « culture populaire », prise en tenaille entre le misérabilisme, qui consiste à voir dans la culture du pauvre une pauvre culture, et le populisme qui lui donne une autonomie qu'elle n'a pas. Or l'approche de Khatibi semble pouvoir résister à ces différentes critiques. D'abord par le choix d'une approche sémiologique plutôt qu'anthropologie, nonobstant le débat sur sa scientificité. Ensuite par sa conscience de la mort progressive de cette culture populaire et son rejet de l'approche folklorique. Et enfin par sa façon de penser la culture populaire à la fois en lien avec la culture

arabo-islamique, et en termes de domination de classe, en revendiquant cette charge politico-idéologique.

Il est significatif qu'en pensant la culture populaire, Khatibi n'a pas en tête seulement celle du « Maroc archaïque ». On le voit dans *Le scribe et son ombre*, où il passe de la question des Indiens d'Amérique, « muets depuis des siècles » mais subsistant malgré tout, à celle du « patrimoine et patrimoine de la culture marocaine, encore vivante dans des codes et pratiques divers », dans les arts populaires (Khatibi, 2008 : 46). Même s'il n'a pas poussé davantage une analogie qui d'ailleurs n'a pas lieu d'être, on ne peut s'empêcher de voir dans l'engagement khatibien en faveur de la culture populaire, et la subtilité avec laquelle il articule celle-ci à l'arabité et à l'islam, une attitude profondément décoloniale. Son souci majeur demeure la préservation des « chaînons de transmission » pour sortir de la « désidentification » et réhabiliter l'image de nous-mêmes, condition de tout dialogue avec l'autre.

Conclusion

En mettant en lumière certains accents « décoloniaux » dans la pensée d'Abdelkébir Khatibi, il ne s'agit ni d'en faire une figure d'« exception », ni de l'extraire de son contexte historique. Bien au contraire, ses écrits, aussi novateurs soient-ils, s'inscrivent dans les débats intellectuels du Maghreb post-colonial. Ils doivent être compris à la lumière de deux expériences constitutives : d'une part, l'aliénation coloniale, vécue et « tatouée » dans la chair ; d'autre part, le « désenchantement national » consécutif aux indépendances ayant donné naissance à des régimes autoritaires. Khatibi en a fait l'amère expérience avec la fermeture en 1970 de l'Institut de sociologie qu'il dirigeait, après à peine quatre années d'activité, par un État qui « résistait fort à l'analyse critique » (Khatibi, 2008 : 31).

Alors que la radicalité politique de ses premiers écrits s'est progressivement estompée, Khatibi contestait l'accusation de « désengagement » souvent portée à son encontre (El Khayat, 2018 : 37), et concevait son travail de recherche et d'écriture comme une praxis, relevant du droit d'expression démocratique. Abdallah Saaf (1992 : 55) le représente dans l'attitude du « soufi se dissolvant dans les flux qui agitent les profondeurs occultées de la société », prenant une certaine distance avec l'agitation politique sans être en retrait par rapport au politique. Winifred Woodhull (1993 : xviii et s.) lui reproche en revanche un certain conservatisme à l'égard du discours féministe, reproche qu'elle relie au faible intérêt qu'il accorde aux luttes réelles, aux résistances à l'œuvre. C'est précisément l'ancrage dans le terrain des luttes qui marque la spécificité des pensées décoloniales.

Il n'en demeure pas moins que la pensée-autre khatibienne s'enracine dans un double engagement théorique et politique, pour le Maghreb et pour la Palestine. En pleine crise du Sahara occidental,

Khatibi codirige un numéro spécial des *Temps modernes* sur le Maghreb, où il s'agit de penser le « Maghreb radical » dans le double sens de *racines* et *rupture*. C'est sa contribution intitulée « Le Maghreb comme horizon de pensée » qui sera remaniée et rééditée sous le titre « Pensée-autre » (Khatibi, 1983 : 9). Or, comme le montre Olivia Harrison (2020 : 156), si la mention explicite de la Palestine disparaît dans cette seconde version, elle demeure néanmoins cruciale pour éclairer la pensée-autre et la double critique.

En 1974, Khatibi publie *Vomito Blanco*, pamphlet anti-sioniste où il dénonce aussi l'aveuglement, l'hypocrisie et la « fausse neutralité » de la gauche occidentale devant « l'ethnocide des Palestiniens ». Il invite en même temps à écouter la « souffrance juive », et notamment judéo-arabe, et à refuser la confusion entre anti-sionisme et anti-sémitisme. Souscrivant à la solution d'un « seul État démocratique » (Khatibi, 1989 : 58), il appelle à « théoriser la révolution palestinienne à la hauteur d'une pensée de la différence » afin de penser « a-théologiquement » la fin du sionisme. À l'instar d'Edward Saïd (1992 : 124), qui imagine la Palestine comme « un désastre historique transformé en un espoir pour un futur différent », Khatibi la représente comme le lieu de la pensée-autre, dépassant à la fois l'eurocentrisme et ses « vomissements », et la théologie musulmane et sa propre intolérance vis-à-vis des minorités (Khatibi, 1989 : 151). Ainsi, la Palestine n'agit pas seulement comme une « métaphore du colonial », dans les multiples sens de dépossession, déculturation, domination économique et répression des libertés (Harrison, 2016). Elle est aussi pensée et imaginée comme métaphore du décolonial et de la « pensée-autre ».

Mahdi Elleuch

(*Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis*)

Références

- Anzaldúa, G. (2012) *Borderlands = La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco : Aunt Lute Books.
- Belhabib, A. (2020) « Abdelkebir Khatibi and the Transparency of Language », trad. par J. Hiddleston, in J. Hiddleston & K. Lyamlahy (dir.), *Abdelkébir Khatibi: Postcolonialism, Transnationalism and Culture in the Maghreb and Beyond*, pp. 111-123. Liverpool : Liverpool University Press.
- BenAbdelali, A. (2019) *Abdelkébir Khatibi. L'étranger professionnel*. Casablanca : Centre culturel du livre.
- Benlabbah, R. (2020) « Réinterpréter l'image. Pour une critique de l'orthodoxie du sens de la tradition islamique », in A. Fennane (dir.), *Celui qui vient de l'avenir. Abdelkébir Khatibi*, pp. 107-121. Casablanca : Les Éditions Toubkal.

Bissani, A. (2018) « Abdelkébir Khatibi : le penser-écrire d'un intellectuel perspectiviste », *Interculturel Francophonies*, 34 : 11–26.

Colin, P. & Quiroz, L. (2023) *Pensées décoloniales. Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*. Paris : Zones.

Derrida, J. (1996) *Le Monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*. Paris : Galilée.

De Toro, A. (2020) « Khatibi and Performativity, "From where to speak?": Living, Thinking and Writing with an "epistemological accent" », in J. Hiddleston & K. Lyamlahy (dir.), *Abdelkébir Khatibi: Postcolonialism, Transnationalism and Culture in the Maghreb and Beyond*, pp. 261-278. Liverpool : Liverpool University Press.

Dussel, E. (1992) *1492. L'occultation de l'autre*, traduit de l'espagnol par C. Rudel. Paris : Les Éditions ouvrières.

El Khayat, R. (2018) « Abdelkébir Khatibi : un précurseur », *Interculturel Francophonies*, 34 : 29–40.

Fanon, F. (2002) *Les Damnés de la terre*. Paris : La Découverte.

Gontard, M. (2018) « Khatibi, lecteur de Segalen », *Interculturel Francophonies*, 34 : 149–159.

Harrison, O. C. (2016) *Transcolonial Maghreb: Imagining Palestine in the Era of Decolonization*. California : Stanford University Press.

Harrison, O. C. (2020) « Khatibi and the transcolonial turn », in J. Hiddleston & K. Lyamlahy (dir.), *Abdelkébir Khatibi: Postcolonialism, Transnationalism and Culture in the Maghreb and Beyond*, pp. 149-171. Liverpool : Liverpool University Press.

Khatibi, A. (1971) *La mémoire tatouée. Autobiographie d'un décolonisé*. Paris : Denoël.

Khatibi, A. (1974) *La blessure du nom propre*. Paris : Denoël.

Khatibi, A. (1977) « Pour une véritable pensée de la différence, propos recueillis par Zakya Daoud », *Lamalif*, 85 : 27–33.

Khatibi, A. (1978) Entretien avec Tahar Ben Jelloun, *Le Monde*, 15 février 1978, réédité in A. E. K. Lamrhili, F. Cheng *et al.* (1990), *Abdelkébir Khatibi*, pp. 115-125, Rabat : Okad.

Khatibi, A. (1979) « Repères », *Pro-culture*, 12 : 48–52.

Khatibi, A. (1983) *Maghreb pluriel*, Paris : Denoël, SMER.

Khatibi, A. (1989) *Paradoxes du sionisme*. Rabat : Al Kalam.

Khatibi, A. (1993) *Penser le Maghreb*. Rabat : SMER.

Khatibi, A. (2002) *Chemins de traverse : essais de sociologie*, textes revus et réunis par Said Nejjar. Rabat : Éditions Okad.

Khatibi, A. (2008) *Le scribe et son ombre*, Paris : La Différence.

McNeece, L. S. (2020) « Abdelkébir Khatibi The Other Side of the Mirror », in J. Hiddleston & K. Lyamlahy (dir.), *Abdelkébir Khatibi: Postcolonialism, Transnationalism and Culture in the Maghreb and Beyond*, pp. 261-278. Liverpool : Liverpool University Press.

Mestiri, S. (2020) « Abdelkebir Khatibi, le principe révolution », *Revue Contretemps*.

- Mestiri, S. (2024) *Pour un féminisme décentré : recadrer, résister*. Paris : Le Cavalier bleu.
- Mignolo, W. D. (1995) *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Mignolo, W. D. (2012) *Local histories/Global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*, 2^e éd. avec une nouvelle préface. New Jersey : Princeton University Press.
- Mignolo, W. D. (2021) *The politics of decolonial investigation*. Durham & Londres : Duke University Press.
- Mignolo, W. D. & Walsh, C. E. (2018) *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Durham & Londres : Duke University Press.
- Saaf, A. (1992) *Politique et savoir au Maroc*. Rabat : SMER.
- Saïd, E. (1992) *The Question of Palestine*. New York : Vintage Books.
- Santos, B. D. S. (2016) *Epistemologies of the south. Justice against epistemicide*. Londres & New York : Routledge.
- Santos, B. D. S. (2020) *Toward a new legal common sense: Law, Globalization, and Emancipation*. Londres : Cambridge University Press.
- Wahbi, H. (2010) *La beauté de l'absent : entretiens avec Abdelkébir Khatibi*. Paris : L'Harmattan.
- Woodhull, W. (1993) *Transfigurations of the Maghreb: Feminism, Decolonization and Literatures*. Minneapolis : University of Minnesota Press.