MaLiCE
Le magazine des littératures & des cultures à l'ère du numérique

Ce qui s'écrit de part et d'autre du voile

Guillaume Surin

10.58048/2263-7664/3191

Derrida 2020 : frontières, bords, limites / Borders, Edges, Limits

Introduction

Au double appel d'une réflexion sur les « enjeux contemporains de l'œuvre de Derrida et de la déconstruction », et d'un titre comme « Derrida. Frontières, bords, limites », a répondu le surgissement immédiat en moi de la question du *voile*, dans toutes ses dimensions, jusqu'à celle jamais – très rarement – abordée dans son œuvre qui l'associe à l'islam[1]. L'élargissement à l'islam de la pensée derridienne du voile ouvre à un tissu de rapports dont l'étude serait infinie – et dont nous ne pourrons donc ici qu'indiquer certaines directions – mettant en lien philosophie politique, théologie, théorie et pratique de l'écriture, mais aussi la question centrale de l'autobiographie.

> Mais si je devais un jour me raconter, rien dans ce récit ne commencerait à parler de la chose même si je ne butais sur ce fait : je n'ai encore jamais pu, faute de capacité, de compétence ou d'auto-autorisation, parler de ce que ma naissance, comme on dit, aurait dû me donner de plus proche : le Juif, l'Arabe[2].

« Le Juif, l'Arabe » : comme le relève Giovanna Borradori, « l'identité se révèle être, pour Derrida, un fatras de frontières instables » : le jeune Derrida étant, selon ses propres dires, un « petit Juif noir et très arabe », qui « se retrouvait aux marges de territoires multiples : le judaïsme et la chrétienté, le judaïsme et l'islam ; l'Europe et l'Afrique, la France métropolitaine et ses colonies, la mer et le désert[3] ». Le fait d'être né et d'avoir grandi en Algérie, terre d'islam, a eu, on le sait, une importance fondamentale pour Jacques Derrida, et le conduisit à se porter tout au long de sa vie, tant par le désir, l'attention, l'amitié, l'écriture, de l'autre côté de la Méditerranée, jusqu'à en nourrir, selon ses dires, d'une manière profonde et secrète, son œuvre philosophique elle-même : « Tout ce qui m'a intéressé depuis longtemps, au titre de l'écriture, de la trace, de la déconstruction de la métaphysique occidentale, tout cela n'a pas pu ne pas procéder de cette référence à un ailleurs dont le lieu et la langue m'étaient pourtant inconnus ou interdits. (L'Algérie)[4]. » Aborder l'islam, c'est chercher à s'approcher d'une des frontières aimées, caressées par Derrida, d'un territoire autant promis qu'interdit dans la construction impossible de son identité. C'est enfin s'approcher d'une question politique urgente, à laquelle il fut particulièrement sensible dans la seconde partie de son œuvre, comme l'atteste la confidence faite à Mustapha Chérif : « Je suis d'accord avec vous sur la nécessité d'engager une déconstruction de la construction européenne au sujet de l'islam[5]. »

Cette urgence pour la philosophie d'une « déconstruction de la construction européenne autour de l'islam » est, dans l'association de l'Algérie à l'islam, liée à une identité fragile, instable, contestée, celle du franco-maghrébin, dans laquelle Derrida lui-même se reconnaît :

> Et tous ces problèmes d'identité, comme on dit si bêtement aujourd'hui. Parmi tous les participants, il en fut deux, Abdelkebir Khatibi et moi-même, qui, outre une vieille amitié, c'est-à-dire la chance de tant d'autres choses de la mémoire et du cœur, partagent aussi un certain destin. Ils vivent, quant à la langue et à la culture, dans un certain « état » : ils ont un certain statut.
> Ce statut, dans ce qui se nomme ainsi et qui est bien « mon pays », on lui donne le titre de « franco-maghrébin ».
> Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire, je te le demande, à toi qui tiens au

> vouloir-dire ? Quelle est la nature de ce trait d'union ? Qu'est- ce qu'il veut ? Qu'est-ce qui est franco-maghrébin ? Qui est « franco-maghrébin » ?

Et plus loin :

> Mon hypothèse, c'est donc que je suis ici, peut-être, seul, le seul à pouvoir me dire à la fois maghrébin (ce qui n'est pas une citoyenneté) et citoyen français. A la fois l'un et l'autre. Et mieux, à la fois l'un et l'autre de naissance. La naissance, la nationalité par la naissance, la culture natale, n'est-ce pas ici notre sujet[6] ?

Le musulman, et tout particulièrement l'Algérien, partage avec Derrida une identité fragile, récente, bouleversée par la violence coloniale – souvenir d'une période de jeunesse sans identité nationale suite à l'abrogation du décret Crémieux par le gouvernement de Vichy en 1940, pendant l'occupation, qui entre en résonance avec la nationalité française incomplète accordée aux Algériens colonisés, qui n'apparaissaient sur les documents d'identités que comme « français musulmans », privés du droit de vote. A cette violence exercée à l'encontre de l'identité s'ajoutait d'ailleurs, comme Derrida le note dans certains témoignages, la violence d'un déplacement verbal, d'une christianisation de l'islam et du judaïsme :

> … dans ma famille et chez les Juifs d'Algérie, on ne disait presque jamais la « circoncision » mais le « baptême », non la *Bar Mitzwa* mais la « communion » avec les conséquences de l'adoucissement, de l'affadissement, par acculturation apeurée, dont j'ai toujours souffert plus ou moins consciemment, d'événements inavouables, ressentis comme tels, pas « catholiques », violents, barbares, durs, « arabes », circoncision circoncise, accusation de meurtre rituel intériorisée, secrètement assumée[7].

Élargir la pensée du voile à l'islam permet ainsi de mettre en valeur tout un pan de la pensée et de l'engagement du dernier Derrida, dans les dangers de ce qu'il nommait la *mondialatinisation* et de sa violence nivellatrice, dont le voile islamique est avant tout un révélateur, dans les résistances, les scandales qu'il soulève. En ce sens, les « événements » du 11 Septembre[8] – terme que Derrida discute longuement – ont

exacerbé le péril dans lequel se retrouve l'islam, et son écrasement sous le nom de *fondamentalisme* – notamment par les pratiques politiques d'une *mondialatinisation* qui rejette, sous le terme de *rogue states*, tout un pan de la population mondiale par l'exercice d'une souveraineté dépassant les frontières étatiques. Le musulman, est ainsi rangé, selon le terme de Spivak – traductrice américaine de Derrida, en marge de son œuvre philosophique – du côté des *subalternes*. Le terme, que Spivak a choisi d'écrire au féminin dans la traduction française de son titre, lie ainsi de manière décisive l'Algérie, l'islam, de même que la femme – redoublant une double fragilité sous la question du voile –, et regroupe tout un pan de l'altérité à l'avenir duquel Derrida fut particulièrement sensible.

> Enfin, Derrida dévoile la vulnérabilité de son propre désir de conserver quelque chose qui est, paradoxalement, à la fois ineffable et non transcendantal. Par la critique de la production du sujet colonial, cette place ineffable, non transcendantale, est investie par le sujet subalterne[9].

Lors de l'ouverture du séminaire de Capri, consacré à la question de la religion – dont l'intervention de Derrida sera reprise sous le titre *Foi et Savoir* – c'est ainsi une double absence qu'il déplore : oubli de la femme, oubli de l'islam[10] :

> Nous représentons et parlons quatre langues différentes, mais notre culture commune, disons-le, est plus manifestement chrétienne, à peine judéo-chrétienne. Aucun musulman parmi nous, hélas, du moins pour cette discussion préliminaire, au moment où c'est vers l'islam que nous devrions peut-être commencer par tourner notre regard. Aucun représentant d'autres cultes non plus. Aucune femme ! Nous devrons en tenir compte : parler pour ces témoins muets sans parler pour eux, à leur place, et en tirer toutes sortes de conséquences.

Ebaucher une déconstruction du voile, et tout particulièrement du voile islamique, c'est indiquer une direction dans laquelle Derrida n'a sans doute pas eu le temps de s'engager pleinement. C'est prolonger pour les mettre en évidence des indications tardives, éparses, d'une défense de la religion musulmane, d'une *complication* – suivant le terme tant aimé et utilisé – de son appréhension : l'islam n'est pas un, le voile n'est pas un.

Mais c'est aussi rappeler le courage de Derrida, qui ne reculait jamais au moment d'aborder un sujet délicat ; ce qu'il notait lui-même, déléguant à Genet cette intention à la fin de *Foi et savoir* : « Aujourd'hui, je me rappelle ce que j'avais lu naguère dans *Genet à Chatila*, dont il faudrait rappeler ici tant de prémisses en tant de langues, les acteurs et les victimes, et les veilles et la conséquence, tous les paysages et tous les spectres : « une des questions que je n'éviterai pas est celle de la religion[11]. »

*

Le voile porte ainsi pour Derrida le rêve d'un ailleurs *ultraméditérranéen* qui est désir d'identité, de communauté. Mais une déconstruction du voile se fera en l'interrogeant depuis le dedans et le dehors, en suivant une injonction de *Foi et savoir* : « On ne comprendra pas le déferlement "islamique" on n'y répondra pas si l'on n'interroge pas à la fois le dedans et le dehors de ce lieu limitrophe[12]. » Aborder la thématique du voile, en entamer une déconstruction dans la perspective de Derrida, ce sera chercher à en aborder les deux bords, chercher à déporter notre regard jusque dans son intérieur le plus secret, tout en en multipliant les saisies, qui le posent tantôt comme signe, comme trace, ou comme surface inscriptible – feuille, hypomnèse ; comme trace soumise à la disruption de l'écriture, ou comme écran disposé pour recevoir une écriture depuis un *tout autre*.

Poursuivre le geste d'une déconstruction du voile, c'est tâcher de se porter vers un espace commun à l'écriture, au théologique et au politique, tout en en libérant les composantes. C'est tâcher, au-delà des violences communautaires, qui sont des pratiques abusives d'écriture et de lecture des corps, de s'avancer vers l'hospitalité impossible d'une communauté à venir.

Le voile de Derrida

> Tu ne laisseras rien intact, sain et sauf, ni dans ta culture, ni dans ta mémoire ni dans ta langue, dès l'instant où tu t'en prendras au mot « voile ». Dès que tu te laisseras prendre en lui, dans le mot, le mot français d'abord, pour ne pas encore parler de la chose, rien ne restera, plus rien ne résistera [13].

> Mon châle à moi. Le mien fut blanc d'abord, tout blanc, seulement blanc, vierge et sans ces bandes noires ou bleues qu'on imprime, me semble-t-il, sur presque tous les *talliths* du monde. Ce fut en tout cas le seul *tallith* blanc de la famille. Il me fut donné par le père de ma mère, Moïse. Comme en signe d'élection, mais pourquoi ? Pourquoi moi ? Je dis qu'il *fut* blanc car avec le temps il devient un peu jaune. Je ne sais pas pourquoi, après que j'eus quitté la maison d'El Biar où je l'avais laissé, mon père me l'emprunta pendant quelques années. Il est vrai qu'il avait encore occasion de le porter, lui, et il lui fit passer la Méditerranée au moment de l'exode. Après sa mort, je le repris comme si j'en héritais une deuxième fois. Je ne le porte presque jamais (est-ce le bon mot, porte ? porte-on cette chose ? En a-t-elle besoin ? N'emporte-t-elle pas avant d'être portée ?) Donc je ne le porte plus. J'y pose seulement mes doigts ou mes lèvres, il m'attend, bien caché dans sa cachette, à la maison, il ne voyage jamais. Je le touche sans savoir ce que je fais ni ce que je demande alors, sans savoir surtout à qui je m'en remets, sans savoir à qui je rends grâce. Mais pour savoir au moins deux choses – que j'évoque ici à l'intention de ceux qui sont étrangers (entendez ce paradoxe : encore plus ignorants, plus étrangers que moi) à la culture du *tallith*, cette culture du châle et non du voile : la *bénédiction* et la *mort*. [14]

Le voile se lie à la question autobiographique, il en semble même une forme d'équivalence critique, métaphorique – voire même le territoire. Ces deux extraits le montrent, dans lesquels l'autobiographie derridienne – dans un tournant net de la deuxième partie de son œuvre – atteint un de ses sommets – avec sans doute les pages bouleversantes consacrées au déclin de sa mère dans *Circonfession* – dans cette évocation du voile donné en héritage, et de sa pratique, précaire, personnelle. Ces pages nous rappellent que le voile traverse le spectre des liturgies, du *tallith* judaïque à l'*iconostase* des églises orthodoxes, qui, tout en déversant et vomissant l'or, les couleurs et les images, construit le secret du tabernacle. « Pour moi ils feront un sanctuaire. J'habiterai en leur sein[15] » : ce voile, qui traverse les religions, est finalement semblable à celui du *parokhet*, rideau qui, dans la synagogue, sépare le profane du sacré, et finalement donne corps (invisible) au divin. En ce sens, le voile est presque la condition transcendantale de toute spiritualité, en tant que condition de la séparation et du secret.

Ainsi, dans l'expérience derridienne elle-même, le voile n'est pas ce qu'on soulève, mais s'accomplit dans sa matérialité, dans une pratique haptique plutôt que visuelle, patiente et pudique.

> *Avant de* cacher à la vue comme un voile opaque
> *Avant de* faire voir la lumière comme un voile translucide,
> *Avant de* montrer la chose comme un voile transparent
> *Avant d'*annoncer quelque chose au regard comme un voile qui laisse deviner, à travers la lumière diaphane, la chose et les formes qu'il épouse,
> *Avant tout*, mon tallith se touche[16].

Et c'est dans ce sens que cette approche haptique du voile rejoint la structure d'une économie de l'écriture chez Derrida. Le voile intervient dans ce qu'il faudrait nommer la *triangulation de l'écriture* : ce qui s'écrit est toujours glané, décalqué sur un écran posé comme un voile entre celui qui écrit et l'ampleur insoutenable de la *loi* d'une *langue toujours folle*[17].

> Cet événement toujours présupposé, cet avoir-eu lieu singulier, c'est aussi pour toute lecture, toute interprétation, toute poétique, toute critique littéraire ce qu'on appelle couramment l'œuvre : au moins *le déjà-là d'une phrase*, la trace d'une *phrase* dont la singularité devrait rester irréductible et la référence indispensable dans un idiome donné. Une trace a eu lieu. Même si l'idiomaticité doit nécessairement se perdre ou se laisser contaminer par la répétition qui lui confère un code et une intelligibilité, même si elle n'arrive qu'à s'effacer, si elle n'advient qu'en s'effaçant, l'effacement aura eu lieu, fût-il de cendre. Il y a là cendre[18].

Ainsi, l'aspect bifide de l'écran[19] vient interrompre la présence surnuméraire, insoutenable de la langue, qui s'imprime et apparaît de l'autre côté comme phrase recueillie par celui qui écrit – et qui est donc celui qui lit, dans une phrase qui est la réduction – un peu dans la logique de la projection de l'axe paradigmatique sur l'axe syntagmatique – de la langue inembrassable aux deux dimensions de l'écriture, lui offrant une lisibilité, comme le fer chauffé se marque sur la peau.

> Il s'agira presque constamment, dans ce livre, d'interroger la relevance de la limite. Et donc de relancer en tous sens la lecture de l'*Aufhebung* hegelienne, éventuellement au-delà de ce que Hegel, en l'inscrivant, s'est entendu dire ou a entendu vouloir dire, au-delà de ce qui s'est inscrit sur la paroi interne de son oreille[20].

« Le langage a commencé sans nous, en avant de nous »[21] : La production de l'écriture est toujours finalement lecture de ce qui s'écrit sur la paroi interne d'une oreille, sur un *tympan* qui fonctionne ainsi comme un voile. Et le texte est comme un Saint-Suaire, inscrit depuis sa face arrière, et lu depuis sa face avant, où s'écrit ce qui s'arrache à la violence insupportable de la langue, dès lors ouverte, une fois imprimée, à l'infini de la lisibilité et de la traduction. Le voile est ici ce qui s'apprête à être écrit, ce que celui qui écrit surveille, ce face à quoi il attend. En ce sens, il est l'objet de toutes les attentions, rejoignant à nouveau une injonction biblique :

> Fais un voile : / azur, pourpre, cochenille écarlate, / byssus tors, / il sera un ouvrage d'inventeur : griffons. / Tu le donneras sur quatre colonnes d'acacia, / recouvertes d'or, leurs crochets d'or, / sur quatre socles d'argent. / Donne le voile, sous les agrafes, fais venir là, à l'intérieur du voile, / le coffre du témoignage. / Et le voile distinguera pour vous / entre le sanctuaire et le sanctuaire des sanctuaires, / Donne le voile sur le coffre du témoignage, / dans le sanctuaire des sanctuaires. / Place la table hors du voile, / et le candélabre face à la table, / sur la paroi de la demeure, vers le Teymane. Donne la table sur la paroi au Septentrion. – Fais un rideau pour l'ouverture de la tente : / azur, pourpre, cochenille écarlate, / byssus tors, / ouvrage de brodeur… [22].

Ce qui sépare le sanctuaire « du sanctuaire des sanctuaires » est ainsi l'objet de tout un apprêt, d'une attention propre, intransitive. De même que le *tallith* est rappelé à son essence textile – « Textile, tactile, *tallith*[23] » – le voile est ramené à son tissage, le voile se fait texte. Et, symétriquement, le texte sera inséparable chez Derrida d'une essence vélaire, jusqu'à se voir attribuer une dimension pénélopéenne :

> Voilà de quoi je m'autorise, dans ma grande fatigue (grande, croyez-moi, voyez-vous), pour renvoyer à certains de mes ouvrages encore pénélopéens ceux et celles qui veulent voir si je mens quand je dis que j'ai déjà trop écrit sur le voile, à son sujet, thématiquement, intarissablement, et tissé à même le voile, par exemple dans tous les textes sur Heidegger, ce qui est loin d'être ici insignifiant, dans *LaDissémination* (d'abord dans « La pharmacie de Platon » qui commence par l'*istos* ou le tissu du textile, et surtout dans « La double séance », court traité du voile, de l'hymen, de l'aile ou de la paupière, etc., et court traité en « ver », c'est-à-dire joué selon la syllabe, le vocable ou les lettres « ver » versifié ou vitrifié, exposé en vitrine dans tous ses états), dans *Éperons*, plantés dans les « voiles en tous genres », et dans *Glas*, *La C arte postale*, *D'un ton apocalyptique…*, *Mémoires d'aveugle*, etc[24].

Dès lors c'est au *voile* que Derrida écrivant va accorder son attention : à la fois à ce qui s'y écrit, à ce que l'oreille renversée, les yeux renversés, les *doigts-pensées*[25] renversés de l'écrivant – du scribe – glanent, mais aussi à la construction de sa texture, de sa densité, de son épaisseur : le voile ne valant ainsi non plus seulement que par ce dont il sépare, mais par le travail, patient, pudique, invisible et ignoré, du tissage. Et l'aveu qui précède confirme que le texte de Derrida ne s'est jamais joué que dans la seule ligne philosophique, mais que d'autres plans s'y tressaient, comme ici, dans les textes listés, ceux d'une construction anagrammatique, cédant quelque part *l'initiative aux mots* : textes en *ver*, textes en *gl* – écrire, c'est ainsi avant tout tisser, construire un voile. Voire même, selon un terme issu d'une réminiscence familiale, « diminuer » la maille : « ne point écrire ici, mais de très loin défier un tissage, oui, de très loin, veiller à sa diminution »[26]. Par cette essence vélaire de l'écriture, s'ouvrant toujours à un fil secret, l'écriture pénélopéenne ne peut toujours que reprendre ce qu'elle donne, et toujours se défaire, de quelque manière que ce soit.

Le voile islamique entre trace et hypomnèse

Ainsi, cette traversée – trop rapide – de la question du voile chez Derrida doit au moins nous inviter à nous approcher de la maille du voile islamique, et à chercher à le penser autant dans sa construction textile, surface haptique intérieure de l'attente d'une

écriture divine, que dans son devenir-texte, signe, exposé par la libération folle de la trace à la *disruption de l'écriture*.

Nul doute que – au regard surtout du peu de remarques présentes en ce sens dans le *Coran*, à deux reprises, extrêmement elliptiques – le voile islamique joue un rôle semblable à celui du *parokhet,* ou de la *kippa* : pratique de pudeur spirituelle destinée à garantir, de manière sans cesse renouvelée, quelque chose comme l'inaccessibilité de Dieu. Mais le voile va être soumis à une forme de réversibilité, suivant le lieu de sa lecture, suivant qu'il se donne comme signe, ou comme surface d'écriture.

> Si le *pharmakon* est « ambivalent », c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc.) [27]

C'est donc cette ambivalence du voile qui en fait un *pharmakon* – identité indécidable entre le poison et le remède – en tant que le voile s'efface ou s'expose. De par sa structure de surface d'écriture, le voile court le risque trop grand de la visibilité, de la lisibilité – au sens ici de la possibilité d'être lu, non pas d'un accès offert à la signification – c'est-à dire de sa réception en tant que *signe*, en tant que *trace*. Et en ce sens, il peut rejoindre la longue liste derridienne des traces, blessures, stigmates, autant de circoncisions qui peuvent l'exposer à la violence de l'appropriation, ou de l'exclusion communautaires. Il peut en ce sens, au même titre que la circoncision – refusée on le sait par Derrida pour ses fils – se faire *prothèse d'origine*[28] :

> Si bien que le "colonialisme" et la "colonisation" ne sont que des reliefs, traumatisme sur traumatisme, surenchère de violence, emportement jaloux d'une colonialité essentielle, comme les deux noms l'indiquent, de la culture. Une colonialité de la culture et sans doute aussi de l'hospitalité, quand celle-ci se conditionne et s'autolimite en une loi, fût-elle "cosmopolite" - comme le voulait le Kant de la paix perpétuelle et du droit universel à l'hospitalité[29].

Le voile érigé de l'extérieur, par l'extérieur en signe lisible ouvre une voie d'accès à l'essence coloniale de toute culture[30]et ce, de manière dédoublée dans l'espace de la

France, dans cette culture double du franco-maghrébin[31], qui ouvre au double risque de la greffe : appropriation, et rejet. Tout d'abord, dans le péril de la visibilité, par le voile peut chercher à se greffer une communauté, antérieure à toute décision, à toute mémoire, à toute possibilité de décision et de mémoire. Le corps reçoit la prothèse d'un corps-collectif, dans un rassemblement, par delà la diaspora, du corps-Léviathan, du corps fantôme de la communauté, qui adjoint, comme un voile se tisse à un autre voile, à l'individu isolé, l'ensemble fantôme des membres de la communauté. De fait, en tant que greffe, en tant que signe, en tant que prothèse d'origine, le voile expose au geste dangereux de la lecture, de l'aveu, de l'assimilation. Risque exaspéré, comme le relève Derrida, dans un territoire où cette identité, où la citoyenneté sont exposés, fragilisés : « Surtout quand cette citoyenneté est de part en part précaire, récente, menacée, plus artificielle que jamais[32]. »

> Ce qui est très difficile à articuler, c'est la problématique dans laquelle se trouve engagée la France aujourd'hui, mais non seulement la France. C'est le problème d'une articulation aussi pacifique que possible entre la liberté de l'individu ou du citoyen, et son appartenance à une communauté religieuse, sans que l'appartenance à la communauté religieuse soit oppressive, envahissante ou répressive[33].

En ce sens, le voile est pris dans une double violence qui est celle de la greffe, donc : assimilation et rejet. Un rejet qui, comme l'a rappelé Derrida, provient de la violence d'un écrasement de la différence : « Il faudra discerner : l'islam n'est pas l'islamisme, ne jamais l'oublier, mais celui-ci s'exerce au nom de celui-là, et c'est la grave question du nom[34]. » Une exclusion qui est liée au phénomène de *mondialatinisation* et au fait que « ladite mondialisation concentre et confisque, à un degré inouï, dans une parcelle du monde humain, les ressources naturelles, les richesses capitalistiques, les pouvoirs technoscientifiques et même télé-technologiques, se réservant aussi ces deux formes d'immunité que sont la santé publique et la sécurité militaire, alors les conflits de force en vue de l'hégémonie n'opposent plus l'Etat souverain à un ennemi de forme actuellement ou virtuellement étatique[35] ». Et, de manière symétrique, par le rejet hors de la loi, voire hors de l'humanité de celui qui appartient à un *rogue state* et, métonymiquement, du *rogue*.

> De là le sens s'étend, aussi bien chez Shakespeare que chez Darwin, à tout vivant non humain, à la plante ou à l'animal dont le comportement paraît déviant ou pervers. Tous les animaux sauvages peuvent être dits *rogue* mais en particulier ceux qui, comme les *rogue elephants*, se conduisent en hors-la-loi ravageurs qui contreviennent aux mœurs et aux coutumes, aux usages réglés de leur propre communauté. Un cheval peut être dit *rogue* quand il cesse de se conduire comme il le faut, comme on l'attend de lui, par exemple en cheval de course ou de chasse discipliné. On lui attache alors un signe distinctif, badge ou *hood*, un capuchon ou une sorte de cagoule pour marquer son statut de *rogue*. Ce dernier point marque bien la marque, à savoir que la qualification de *rogue* appelle une classification marquante et qui met à part. La marque d'infamie discrimine par un premier bannissement qui exclut pour mettre au banc des accusés. Fonction analogue à celle de la roue, ancêtre de l'étoile jaune dont je parlais en commençant[36].

Et c'est ainsi comme présence d'un territoire en mouvement au sein du territoire, territoire aveugle, secret, que le voile dérange, là où il constitue, selon les termes de Foucault, une *hétérotopie*[37]. Là où l'Occident n'a aucun problème à installer, avec des *pipe-line*, des réseaux de territoires étrangers au sein des pays possédant des gisements pétroliers[38].

> Le judaïsme et l'islam seraient peut-être alors les deux derniers monothéismes à s'insurger encore contre tout ce qui, dans la christianisation de notre monde, signifie la mort de Dieu, la mort en Dieu, deux monothéismes non païens qui n'admettent pas plus la mort que la multiplicité en Dieu (la Passion, la trinité, etc.), deux monothéismes encore assez étrangers au cœur de l'Europe gréco-chrétienne pagano-chrétienne, assez étrangers à une Europe qui signifie la mort de Dieu, pour rappeler à tout prix que « monothéisme » signifie autant la foi en l'un, et en l'Un vivant, que la croyance en un Dieu unique[39].

Et finalement, le voile, dans sa réversibilité de *pharmakon*, aurait ainsi une force de résistance salvatrice : « Le*pharmakon* est un autre nom, c'est un vieux nom pour la

logique de l'auto-immunitaire[40] ». Ce à quoi le voile résiste aussi, c'est non seulement à la mondialatinisation, mais aussi à quelque chose comme ce que l'on pourrait nommer un *aléthiocentrisme*[41], remettant en cause une tradition de la vérité occidentale reposant sur le dévoilement. La vérité, comme la structure du voile que rien ne soulève, se donne chez Derrida dans le maintien du voile.

> Tout autrement, plus tôt encore, ou plus tard, je le vois attendre un événement de quasi-résurrection qui, pour une fois, donc en vue d'une première et dernière fois, n'ait plus rien à voir avec un dévoilement, rien à voir avec ce qu'ils appellent une vérité, avec la dictée d'une vérité, si vous y tenez, ou quelque désensevelissement [...] pour cela, en vue de cela, il faut alors s'attendre au messie comme à l'imminence d'un verdict qui ne dévoile rien qui tienne, et ne déchire aucun voile[42].

Et le voile porte avec lui une spiritualité de l'obscur, de la patience, de l'intimité, du secret – ennemi absolu de nos sociétés de contrôle. Ouvrant aux vertus de la révélabilité plus qu'à celles de la révélation[43], le voile s'accompagne de la force révolutionnaire de la pudeur que la période récente a pu faire redécouvrir de manière indirecte[44].

C'est ainsi que la question du voile doit nous conduire vers celle, bien connue, de l'hospitalité inconditionnelle appelée par Derrida[45]. Hospitalité – *hostipitalité* – qui se destine justement à accueillir l'inappropriable, l'inassimilable[46]. Dans cette perspective, un concept comme celui de *tolérance* est remise en question par Derrida lui-même :

> Bien sûr, la tolérance est d'abord une charité. Une charité chrétienne, donc, même si des juifs ou des musulmans peuvent sembler s'approprier ce langage. La tolérance est toujours du côté de "la raison du plus fort", c'est une remarque supplémentaire de souveraineté ; c'est le bon visage de la souveraineté qui, depuis sa hauteur, signifie à l'autre : je te laisse vivre, tu n'es pas insupportable, je te laisse une place chez moi, mais ne l'oublie pas,

> je suis chez moi[47].

L'hospitalité ne doit pas être ainsi pas une hospitalité de la tolérance, ni même de l'invitation, mais, comme l'appelle de ses vœux Derrida, de la visitation[48].

Conclusion

> Répondre de la responsabilité, et de ce qui la lie et l'oblige à la justice, c'est penser la responsabilité en en formulant et en en formalisant la possibilité, autant que l'aporie. Responsabilité éthique (c'est-à-dire aussi juridique et politique) qui s'expose non seulement dans ce qu'on appelle la vie ou l'existence mais dans la tâche du déchiffrement, de lecture et d'écriture[49].

Les enjeux de la déconstruction sont donc ceux d'une responsabilité qui nous engage vers une lecture toujours en mouvement, toujours déplacée, et donc dans la tâche infinie du *déchiffrement*, de la *lecture* et de l'*écriture*. En ce sens, il s'agit ici de mettre en mouvement le voile, d'en déplacer les perceptions et les lectures, et surtout d'en montrer le caractère toujours unique[50], comme l'indiquait Derrida par rapport à son propre *tallith* :

> Ce qui sépare la logique ou la topique du voile de celle du châle, de ce châle nommé tallith, de ce tallith unique jusque dans le nombre de ses coins, ailes, franges, autant de commandements, c'est la différence de l'événement, l'irréductible référence à l'Un, à l'Un + n qui ne multiplie que la première fois, et me donne mon tallith à moi, à moi seul, à la fois comme l'ordre et le don, alors même que je ne peux et ne dois jamais me le réapproprier, m'assignant ainsi mon ipséité dans ce qu'il faut bien appeler une histoire, une seule histoire[51].

L'enjeu d'une déconstruction du voile étant de le mettre en mouvement, comme concept, comme objet, comme mot, puisque, comme l'écrivait Spivak en rappelant les mots de Foucault, « il n'y a de sujet fixe que dans la répression »[52] – de le faire « délirer »[53], de *mettre les voiles au voile*.

> Il ne suffit pas de disposer des concepts, il faut savoir les mettre, comme on met les voiles, souvent pour se sauver bien sûr, mais à condition de savoir prendre le vent dans ses voiles : question de puissance, les concepts ou les voiles ne sont là qu'en vue de cette épreuve de force. Je ne fais ici, diraient-ils, que citer Benjamin : « Il s'agit, pour le dialecticien, d'avoir le vent de l'histoire universelle dans les voiles ». Penser signifie chez lui mettre les voiles. La façon dont elles sont mises, voilà ce qui est important. Les mots sont ses voiles. La façon dont ils sont mis les transforme en concepts. […] Être dialecticien signifie avoir le vent de l'histoire dans les voiles. Les voiles sont les concepts. Mais il ne suffit pas de disposer de voiles. Ce qui est décisif, c'est l'art de savoir les mettre[54].

1 « Je fais semblant de me confesser : faute d'avoir su trop bien faire ce qui commence à bien faire avec les voiles en tous genres, comme si apparemment le sort de l'humanité, de la soi-disant humanité qui serait née avec la pudeur, la retenue, la *Verhaltenheit*, la nudité, le savoir-mal, le savoir du mal, l'arbre de la connaissance, le péché, la chute ou le *Verfallen*, donc le voile, comme si le sort de l'humanité allait encore dépendre aujourd'hui de qui détient le pouvoir sur les femmes quant au voile. Et je ne parle pas seulement d'une interprétation abusive du Coran. » (Jacques Derrida, Hélène Cixous, *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, p. 42)

2 Jacques Derrida, « Comment ne pas parler », in *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, note n°1, p. 562.

3 Giovanna Borradori, in Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 Septembre*, Dialogues à New York, présentés et commentés par Giovanna Borradori, Paris, Galilée, 2004, p. 34.

4Mustapha Chérif, *L'islam et l'Occident, Rencontre avec Jacques Derrida*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 59.

5Mustapha Chérif, *op. cit.*, p. 65.

6Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 26.

7*Le « concept » du 11 Septembre*, p. 34.

8« Aujourd'hui, après la chute du mur de Berlin, en 1989, et plus encore après le 11 Septembre 2001, tout le monde peut constater qu'un péril grave se présente, principalement à cause du recul des connaissances, de la méconnaissance de l'autre : la désignation irréfléchie, arbitraire et injuste d'un "nouvel ennemi", en l'occurrence l'islam. » (Mustapha Chérif, *L'islam et l'occident, Rencontre avec Jacques Derrida*, Odile Jacob, 2006)

9Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Editions Amsterdam, 2009, p. 66. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article : « De la vulnérabilité comme disposition / Dyspositions de la vulnérabilité. Jacques Derrida : Blessure, Ecriture, Pouvoir, Signes Discours et sociétés ». http://revue-signes.gsu.edu.tr/article/-LrY-g9i0aALGmAmAV_Y.

10 Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 13.

11*Foi et savoir*, p. 100.

12*Foi et savoir,* p. 34.

13*Voiles*, p. 27.

14*Voiles*, p. 46.

15*Voiles*, p. 32. La traduction est ici celle de Chouraqui.

16*Voiles*, p. 62.

17« Mais vois-tu, ce n’est pas très original, et je le répèterai encore plus tard, j’ai toujours soupçonné la loi, comme la langue, d’être folle, en tout cas l’unique lieu et la première condition de la folie », *Le monolinguisme de l’autre,* p. 25.

18« Comment ne pas parler », p. 561. Je souligne.

19« Puisque la feuille comportant un recto et un verso s’annonce d’abord comme surface et support d’écriture ». « La Pharmacie de Platon », in Platon, *Phèdre*, Paris, GF, p. 316.

20Jacques Derrida, « Tympan », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 25.

21 *Psyché, op.cit.*, p. 561.

22*Voiles*, p. 31. *Noms*, traduction Chouraqui.

23*Voiles*, p. 44.

24*Voiles*, p. 41.

25Selon les mots d’un poème de Paul Celan (in *La rose de personne*), qui évoque de même dans le recueil *Renverse du souffle* une « main aveugle ».

26*Voiles*, p. 25.

27« La Pharmacie de Platon », p. 335.

28*Le Monolinguisme de l’autre.*

29*Le Monolinguisme de l’autre*, p. 47.

30« Toute culture est originellement coloniale ». *Monolinguisme de l’autre,* p. 68.

31L’association de l’islam de France à une double identité culturelle franco-maghrébine est bien sûr trop rapide et partiellement fausse. Mais, à défaut d’une démonstration dont le temps et l’espace manquent ici, et quitte à réduire aux seuls musulmans franco-maghrébins ces remarques, que l’on me pardonne cette imprécision.

32*Le Monolinguisme de l’autre*, p. 33.

33Mustapha Chérif, *L’islam et l’occident, Rencontre avec Jacques Derrida*, p. 83.

34*Foi et savoir*, p. 14.

35Jacques Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 213.

36*Voyous*, p. 135.

37Michel Foucault, *Le Corps utopique, les hétérotopies*, Nouvelles éditions lignes, 2009.

38*Le « concept » du 11 septembre*, p. 160.

39*Foi et Savoir*, p. 23.

40*Le « concept » du 11 Septembre*, p. 183.

41A partir de la notion grecque d'*alètheia*, de vérité comme dévoilement.

42Jacques Derrida, Hélène Cixous, *Voiles*, 1998, Galilée, p. 25.

43« Sous sa forme la plus abstraite, l'aporie dans laquelle nous nous débattons serait peut-être celle-ci : la révélabilité (*Offenbarkeit*) [penser ici au *vela* au milieu de révélabilité] est-elle plus originaire que la révélation (*Offenbarung*), et donc indépendante de toute religion ? N'est-ce pas là le lieu d'origine, au moins d'une « foi réfléchissante », sinon cette foi elle-même ? » (*Foi et savoir*, p. 28)

44Ainsi, la période troublée qui accompagne l'écriture de ce texte, en 2020, aura montré des réactions variées face à la nécessité de l'utilisation du masque. Ce qui est certain c'est que de nombreux Français, grâce au prétexte médical, prolongent la jouissance du confort social du *larvatus prodeo*, de la protection du voile, d'un repos de l'apparence, d'une joie de l'anonymat.

45« Mais l'hospitalité pure et inconditionnelle ne consiste pas en une telle invitation (« je t'invite, je t'accueille chez moi à la condition que tu t'adaptes aux lois et aux normes de mon territoire, selon ma langue, ma tradition, ma mémoire, etc.). L'hospitalité pure et inconditionnelle, l'hospitalité elle-même s'ouvre, elle est d'avance ouverte à quiconque n'est ni attendu ni invité, à quiconque arrive en visiteur absolument étranger, en arrivant non identifiable er imprévisible, tout autre. » (*Le « concept » du 11 septembre*, p. 187)

46L’épreuve de l’événement, ce qui, dans l’épreuve, à la fois s’ouvre et résiste à l’expérience, c’est, me semble-t-il, une certaine inappropriabilité de ce qui arrive. […] Il n’y a d’événement digne de ce nom que là où cette appropriation échoue sur une frontière. (*Le « concept » du 11 septembre*, p. 139)

47*Le « concept » du 11 septembre*, p. 186.

48 « Appelons cela hospitalité de *visitation* et non d’*invitation*.

La visite peut être très dangereuse, il ne faut pas se le dissimuler ; mais une hospitalité sans risque, une hospitalité garantie par une assurance, une hospitalité protégée par un système d’immunité contre le tout-autre, est-ce une vraie hospitalité ? Il est vrai, une fois de plus, que la levée de l’immunité qui me protège de l’autre, cela peut être un risque de mort.

Certes, une hospitalité inconditionnelle est pratiquement impossible à vivre, là encore, en tout cas on ne peut l’organiser, par définition. » (*Le « concept » du 11 septembre,* p. 188)

49J. Derrida « Justices », dans *Appels de Jacques Derrida*, dir. Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud, Paris, Hermann, 2014, p. 60-61.

50« Le secret du châle enveloppe un seul corps. On peut croire qu’il est tissé *pour* ce seul corps propre, voire par lui dont il semble ainsi émaner, comme une sécrétion intime, mais c’est moi pour l’engendre ainsi au plus proche de soi que pour l’avoir déjà ouvert ou fait naître à la parole divine qui l’aura précédé. Car une sécrétion, on le sait, c’est aussi ce qui sépare, discerne, dissocie, dissout le lien, tient au secret. » (*Voiles*, p. 45)

51*Voiles*, p. 70.

52Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Editions Amsterdam, 2009, p. 18.

53Au même titre que selon elle, Jacques Derrida laisse « délirer » la voix de l’autre en nous. *Ibid.*, p. 68.

54*Voiles*, p. 81.