

LIVIA GEORGETA SUCIU

Babeş-Bolyai University, Department of Didactics
Email: geta_s@yahoo.fr

DONNER LE SENS

Abstract: This paper is concerned with the problem of giving meaning, from the standpoint of the deconstructivist critique that Jacques Derrida conducts regarding hermeneutics: if hermeneutics puts forth a *reign of meaning*, deconstruction essays to reveal that a certain irreducible *outside-the-meaning* deferral always escapes the theoretic hermeneutical meaning. Based on Derrida's questioning of how a repetitive universal meaning is given for an absolutely unique event, our paper explores how we may understand meaning within the duplicitous threshold between the *two slopes* of singularity and universality and in the same time remain true both to the gift of the universal meaning in thematic, theoretical, linguistic and conceptual experiences, as well as to the leak implied by the inaccessible deferral pertaining to the secret of singularity.

Key words: deconstruction, hermeneutics, meaning, secret, language, gift

Notre analyse sur le problème du sens part de la suggestion des commentaires de philosophe Jacques Derrida. L'initiateur du courant déconstructiviste nous explicite que sa démarche de déconstruction fait l'analyse de tout ce qui implique les formes de notre pensée et de notre langage, parce que tout ce qui traverse le filtre de notre conscience est déformable, pervertible, fiable et implique le risque des fissures incalculables - donc il est questionnable et il doit être déconstruit. La déconstruction pose par suite sous le signe du questionnement tout ce qui implique les structures de notre pensée et de notre langage, les structures du „logocentrisme“ qui présentent tout ce qui est sous une forme finie, du logos. „C'est pourquoi, déclare Derrida, je suis toujours à la fois étonné et irrité devant l'assimilation si fréquente de la déconstruction à - comment dire? - un «omnilinguisme», à un «panlinguisme», un «pantextualisme». La déconstruction commence par le contraire. J'ai commencé par contester l'autorité de la linguistique et du langage et du logocentrisme. Alors que tout a commencé pour moi, et a continué, par une contestation de la référence linguistique, de l'autorité du langage, du «logocentrisme» - mot que j'ai répété, martelé -, comment se fait-il qu'on accuse si souvent la déconstruction d'être une pensée pour laquelle il n'y a que du langage, que du texte, au sens étroit, et pas de réalité ? C'est un contresens incorrigible, apparemment“¹. Nous voulons souligner à la suite de cette critique des préjugés attachés à la déconstruction derridienne justement le fait que la déconstruction s'exerce sur les formes sédimentées du langage et de la discursivité philosophique mais, comme explique Derrida lui-même, la déconstruction n'est pas un „panlinguisme“, au contraire, elle conteste „l'autorité du langage“. On ne peut pas définir la déconstruction comme pensée limitée à l'horizon commun du langage universel parce que, par contre, la déconstruction pose sous le signe du questionnement tout ce qui nécessite la détermination, la délimitation, l'identification par les formes finies du langage, de l'intelligibilité, de la conceptualité, de l'exprimable. Par la déstructuration de ces structures du sens universellement intelligible et exprimable, la déconstruction nous oriente vers ce qui échappe à cette donation du sens: un reste irréductible hors-sens, nous expliquent de manière insistante Derrida, échappe toujours au sens théorique. C'est justement ce que nous voulons souligner parmi les perspectives inédites et irrésolvable ouvertes par l'interprétation déconstructiviste du problème de la donation du sens.

Dans ce contexte, l'enjeu que nous posons en discussion c'est le problème de la donation du sens dans la perspective du rapport déconstruction-herméneutique. Nous nous confrontons par suite avec deux tentatives de changer le terrain métaphysique „tributaire à l'ordre du logos“, soit que par une démarche herméneutique, archéologique, nous explique Jean Greisch, nous découvrons la fondation des tonalités affectives à la base du logos, soit que par une démarche grammatologique nous expérimentons un changement de style et d'écriture à partir d'un excès eschatologique sur le logos. Le problème qui nous s'impose reste le problème du sens, et plus précisément le problème de la „crise“ du sens, le „chiasme“ du sens, le „risque“ du sens, le fait que, le langage, comme dit Jean Grondin, découvre son „indigence fondamentale“ par rapport à une irréductible indicibilité². C'est le

problème que nous propose aussi Jacques Derrida.

Si nous suivons le commentaire que J. Derrida fait d'une perspective déconstructiviste sur l'herméneutique, nous remarquons qu'il préfère soutenir, en premier lieu et très conséquemment tout au long de ses commentaires, qu'un „reste“ irréductible échappe toujours au sens herméneutique. Par suite, il préfère distinguer „l'écriture disséminale“ préoccupée en spécial de ce reste irréductible, de l'herméneutique qui cherche imposer „l'empire du sens“. La confrontation que nous propose Derrida vise la brisure des frontières de l'herméneutique pour nous relever le fait que l'empire du sens herméneutique-phénoménologique est débordé par un „reste“, „excès“, „supplément“ qui échappe à l'univers du sens, mais qui, de l'autre part, lui fait possible. Un „reste“ de l'archi-écriture³, „un excédent qui n'est pas de l'ordre du sens“⁴, reste irréductible au sens thématique herméneutique: en même temps il le déborde, le disloque et le fait possible.

Nous retrouvons ainsi la série suivante des questions avec lesquelles nous confronte sans cesse le commentaire derridien et sur lesquelles nous nous concentrons en ce moment: Comment il est né le sens théorique, thématique, discursif, philosophique, logique, poétique, éthique, politique? Comment on peut donner le sens herméneutique, phénoménologique, philosophique? Comment on peut donner un sens répétitif, universellement intelligible, pour un événement unique absolument singulier? Ou, tout court, comment se donne le sens?

La donation du sens universel : entre deux versants

En deux textes semblables, *Schibboleth pour Paul Celan* et *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, J. Derrida part de l'interprétation des poèmes de Paul Celan pour nous relever le fait que la naissance du sens herméneutique-philosophique se fait sur la frontière abyssale „entre deux versants“, et qu'inévitablement, au sens échappe le reste „hors-sens“. Le problème du sens apparaît en premier plan dans le commentaire *Schibboleth pour Paul Celan* où on cherche „la provenance“, la possibilité de thématisations théorico-philosophiques. On peut dire que tout se concentre autour de cette question: comment se peut donner le sens universel, répétitif, pour un événement unique, absolument singulier et irrépétable? (par exemple pour l'événement d'une date unique, d'un nom propre, d'une signature propre, d'une promesse, etc.). Nous sommes ammenés à remarquer que le dilemme implique, commente Derrida en ce contexte, „deux versants“: le versant de la singularité (qui garde le secret irréductible de la singularité et reste inaccessible au sens universel) et le versant de l'universalité (sur lequel se constitue les sens universels mais sans avoir accès direct à la singularité du secret). Avec ce dilemme nous arrivons effectivement à la frontière où, explique Derrida, se donne le sens herméneutique. Sur cette frontière ils se produisent simultanément et instantanément deux procès, de destruction et de donation: la destruction de l'événement singulier et la donation du sens universel. Respectivement, explicite Derrida, seulement sur la frontière paradoxale de *l'annulation* du secret d'un événement singulier comme tel, devienne possible *la naissance* du sens intelligible et répétable universellement. Conformément au projet déconstructiviste et

au dilemme que Derrida entretient tout au long du commentaire, nous sommes orientés de saisir qu'on ne peut pas traverser d'une manière transparente et diaphane l'abysse radicale entre ces deux versants : de la singularité unique, illisible, hors-sens, à la généralité universellement lisible du sens, comme nous proposent les expérimentations herméneutiques. Tout au contraire, l'argumentation derridienne se canalise effectivement sur l'analyse de quelques structures indécidables qui fonctionnent sur la frontière entre le secret singulier et le sens universel, pour nous exemplifier le mode dans lequel se donne le sens herméneutique et toute thématization théorique, soit-elle philosophique, poétique, éthique, politique.

Par exemple, une telle sorte de structure indécidable est la structure d'une date anniversaire, comme la date de 13 février de l'histoire des espagnoles, parce qu'à cette date, un événement unique, singulier, irrépétable est en fait célébré, commémoré, déchiffré avec sens universellement intelligible, chaque année, à travers ses anniversaires historiques. Une date historique singulière, bien qu'elle soit déjà anéantisée, revient toutefois à une autre date, avec son sens universellement déchiffrable dans la forme de ses anniversaires annuels ultérieurs. Le sens universel prend naissance seulement par l'anéantissement de la date comme telle unique et singulière, mais ainsi, ce qu'elle „peut encore signifier“ c'est seulement ce „reste“, „trace“, „cendre“ de „l'incinération“ d'un événement absolument singulier : „il appartient à l'essence toujours accidentée de la date de ne devenir lisible et commémorative qu'à effacer cela même qu'elle aura désigné, en devenant chaque fois la date de personne“ ; parce que „sa lisibilité se paie du terrible tribut de la singularité perdue“⁵. La conclusion vers laquelle nous oriente Derrida c'est qu'en ces structures indécidables se produisent en même temps l'annulation du singulier et la naissance de l'universel. Justement ces structures de frontière, situées à la limite indécidable entre deux versants, du secret singulier et du sens universel, sont celles qui font possible un événement de donation du sens, où se donne sens théorique, logique, poétique, éthique, historique, politique.

Rien ne reçoit le sens herméneutique, onto-phénoméno-logique, qu'à travers la frontière entre secret et sens sur laquelle simultanément s'annihilent les dates secrètes singulières, pour pouvoir naître les sens universels ; tout sens s'institue seulement sur la frontière passée indéfiniment et incommensurablement entre sens et un reste hors-sens. Le sens intelligible, déchiffrable, traductible se donne seulement comme reste de l'annulation du secret inintelligible, indéchiffrable, intraduisible. Ainsi la déconstruction derridienne arrive à s'exercer sur l'herméneutique : l'herméneutique n'a pas d'accès qu'aux „fantômes“, soutient Derrida, parce que les spectres des singularités annihilés restent en fait encryptés dans le sens et le langage herméneutique. Une „différence insignifiante“, une „forme vide“, un „fantôme“ devient la condition du sens, provoque la catastrophe de la donation du sens „brisé“, „disséminé“ et déconstruit les prétentions herméneutiques-phénoménologiques de donation des sens „pleins“, „originaires“⁶. Derrida reconnaît que la démarche déconstructiviste qu'il nous propose s'exerce comme réduction de la réduction herméneutique-phénoménologique au sens, étant donné que de son point de vue, demeure toujours un „reste“ irréductible aux

réductions phénoménologiques au sens, ou aux totalisations herméneutiques du sens. Le sens herméneutique se donne, s'institue seulement sur une frontière abyssale où survient en même temps le reste irréductible hors-sens. L'intention de Derrida est de nous attentionner ainsi qu'au-delà de l'originnaire du sens herméneutique-philosophique, un reste hors-sens demeure irréductiblement en réserve et fonctionne comme condition du sens.

Le commentaire des poèmes de Paul Celan est utilisé par Derrida en *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis*, le poème avec le même enjeu d'argumenter la distinction entre herméneutique et déconstruction, et plus précis pour soutenir la même argumentation, que la „lecture-écriture disséminale“ fait possibles les scènes herméneutiques de lecture et d'écriture. On cherche encore l'origine de l'herméneutique et on découvre qu'elle est placée sur la même frontière *entre deux infinis*, entre le secret indéchiffrable de l'altérité singulière et les plis des sens herméneutiques universels. Dû au fait que Derrida soutient qu'un reste irréductible échappe au sens herméneutique, nous sommes conduits à un autre type de rapport herméneutique-déconstruction : la dissémination⁷ habite déjà dans le cœur de l'herméneutique. Tout sens herméneutique présupposé originnaire découvre qu'il porte en même temps un reste secret de l'autre comme tel. Comme d'habitude, Derrida nous propose une grille dédoublé d'interprétation : le don du sens ne peut être ainsi qu'un *don dédoublé* sur la frontière indécidable entre les sens formels, thématiques, théoriques, herméneutiques, universellement intelligibles et le reste a-formel, a-théorique, a-thématique de la singularité absolue de l'altérité. Bien sûr, Derrida nous suggère de rester fidèles aux deux orientations, tant aux plis du sens herméneutique universel qu'aux brisures du secret singulier, de maintenir l'expérience du sens sur *le seuil de la duplicité* entre *deux infinis* - entre la singularité secrète et l'universalité du sens : „maintenant, tentons d'être fidèles, autant que faire se peut, à l'exigence herméneutique elle-même mais aussi à cette altérité singulière qui l'emporte elle-même hors d'elle-même, en elle au-delà d'elle-même“⁸.

Derrida nous explicite cette duplicité de la donation du sens invoquant quelques exemples significatifs : ainsi comme on porte le deuil d'un mort, ou on porte un enfant qui va naître, de même, tout sens porte déjà en lui-même - *un autre*. Tout sens herméneutique est „brisé“ par un „abysses“ qui „porte“, „attend“, „laisse-venir“ l'autre. De la même manière comme je porte en moi-même „le spectre“ de celui qui déjà est mort, ou de celui qui va naître, dans une modalité paradoxale de le porter „en moi hors de moi“, tout de même le sens intelligible, herméneutique, onto-phénoméno-logique, porte en soi-même „la trace“ de l'inaccessibilité de la singularité absolue de l'autre comme tel : „dans une expérience qui consiste à porter l'autre en soi, comme on porte le deuil - et la mélancolie“ ; où, „porter ne veut plus dire «comporter», inclure, comprendre en soi, mais *se porter vers* l'inappropriabilité infinie de l'autre, à la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi, c'est-à-dire en moi hors de moi. Et moi je ne suis, je ne puis être, je ne *dois* être que depuis cette étrange portée disloquée de l'infiniment autre en moi“⁹.

Ma singularité absolue et la singularité absolue de l'autre, se rencontrent déjà dans une expérience radicale, au-delà de l'intuition de la conscience et au-delà du sens intentionnel, dans un état paradoxale de porter l'autre infini „disloqué“ en moi : „avant d'être, je porte, avant d'être moi, je porte l'autre“¹⁰, parce que l'autre se trouve déjà en nous-mêmes, à la limite paradoxale „en moi hors de moi“. En fait, il est évident, nous explique Derrida, qu'avant d'expérimenter la rencontre avec l'autre dans son sens herméneutique-phénoménologique, nous rencontrons l'autre dans son „transcendance absolue“, incommensurable, incalculable, incompréhensible. Le sens universel nous parvient seulement par l'anéantissement de la transcendance absolue de la singularité, mais d'autre part, seulement la neutralisation de l'immanence du sens fait possible la rencontre de l'autre, absolument singulier. Par la réduction du monde phénoménologique-ontologique-herméneutique nous pouvons „porter l'autre“, nous ouvrons les plis intentionnels du sens vers l'altérité qui va venir, mais qui est déjà encrypté indéchiffrablement en nous-même.

En conséquence, nous remarquons le fait que d'une part, l'altérité de l'autre ne peut pas être délimité ni dans une démarche herméneutique, ni phénoménologique, ni ontologique, parce qu'elle habite dans l'utopie d'une frontière sans lieu. Mais d'autre part, seulement la rencontre de l'autre, dans son excès irréductible et inaccessible, fait possible l'herméneutique, la phénoménologie, l'ontologie, bien qu'il ne leurs appartienne. Derrida explique que cette „frontière infranchissable“ est „toujours abusivement franchie“ même si elle passe entre le sens et son excédent, entre dit-il, „d'une part, d'indispensables approches formelles mais aussi bien thématiques, polythématiques, attentives, comme doit l'être toute herméneutique, aux plis explicites et implicites du sens, aux équivoques, aux surdéterminations, à la rhétorique, au vouloir-dire intentionnel de l'auteur, à toutes les ressources idiomatiques du poète et de la langue, etc., et, d'autre part, une lecture-écriture disséminale qui, s'efforçant de prendre tout cela en compte, et d'en rendre compte, d'en respecter la nécessité, se porte aussi vers un reste ou un excédent irréductible. L'excès de ce reste se soustrait à tout rassemblement dans une herméneutique. Cette herméneutique, il la rend nécessaire, il la rend aussi possible (...)“¹¹.

On peut dire que Derrida nous fait remarquer les rapports suivants entre le reste secret, illisible, indéchiffrable qui suscite l'intérêt de la déconstruction et les sens intelligibles universels que cherche l'herméneutique : a) un reste secret de la singularité de l'altérité excède et échappe irréductiblement aux sens universels herméneutiques ; b) en même temps le secret singulier fait possible le sens universel, parce qu'il s'encrypte en tous sens ; c) d'autre part, seulement la réduction du sens herméneutique-phénoménologique fait possible la rencontre de la transcendance absolue de l'autre : „la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi, c'est-à-dire en moi hors de moi“¹². Nous invoquons ici l'exemple de la mort qui nous se donne seulement à la limite indiscernable entre l'appréhension du sens universel de la mort et le reste secret, inaccessible au sens, de la singularité de notre propre mort. Nous pouvons constituer le sens universel de la mort seulement dans l'absence de notre mort comme telle; d'autre part la mort comme telle se donne absolument éruptif dans l'expérience

absolue de la singularité de la personne et suspend les sens de la mort constitués dans les expériences humaines généralement valables. Nous arrivons ainsi à la limite aporétique de notre expérience de la mort, étant donné que, d'une part nous ne pouvons pas constituer le sens pour l'événement absolument secret et singulier de la mort comme telle, et d'autre part nous ne pouvons pas échapper à la prise immédiate du sens de la mort dans les vécus de notre conscience.

Derrida assume plusieurs fois la brisure des frontières herméneutiques de telle manière qu'il précise souvent les ruptures entretenues par la dissémination déconstructiviste en rapport avec la thématique herméneutique. Dans les interviews publiées par E. Grossman en *Europe (La vérité blessante)*, la lecture de type herméneutique est déclarée débordée par l'expérience de la dissémination. On retrouve la même prémisse majeure, qu'un reste de la singularité de l'autre demeure toujours inaccessible au sens herméneutique. La question de laquelle part Derrida en ce contexte est si on peut limiter l'herméneutique au sens, au thème, sans „au-delà“, si on peut entretenir la circularité herméneutique entre être et sens, la vérité et le langage, la réalité et l'interprétation. Derrida nous propose ainsi encore quelques exemples par lesquels il argumente qu'en même temps où le moi entre dans le cercle herméneutique, entre aussi un tout autre, de telle manière qu'on dit que le moi n'est plus le sujet de l'interprétation, qu'il n'est plus responsable mais qu'au contraire, le sujet herméneutique se découvre comme dérivé, secondaire et irresponsable. Le don du sens que nous fait un œuvre littéraire ne peut pas être qu'un don paradoxal qui excède l'horizon de l'interprétation herméneutique, l'intentionnalité de l'auteur ou les déchiffrements infinis des lecteurs possibles. L'œuvre poétique survit au-delà de l'auteur, de tout lecteur et de tout sens lisible, parce qu'en même temps en lequel il s'expose au déchiffrement universel, déjà il encrypte le secret inaccessible de la singularité. Par ailleurs, Derrida nous explique de son propre expérience, qu'il n'invente pas le neuf quand il donne un cours, qu'il n'est plus vraiment l'auteur, parce qu'il reçoive en fait ce que lui donne le tout autre, ce qu'il hérite de l'altérité irréductible : „C'est quelque chose qui, vraiment, me vient de l'autre, quelque chose que je reçois du tout autre, même si c'est du tout autre «en moi»“ et, „j'assume, dit-il, la responsabilité de quelque chose dont au fond je ne suis pas sûr d'être responsable“¹³. La même chose se passe, explique Derrida par un exemple déjà banalisé, quand on parle une langue, par exemple la langue française, une langue que nous est donnée et que nous ne l'inventons pas, nous la recevons parce qu'elle ne nous appartient pas : „mais il y a les autres, les autres en nous, je te l'accorde, et nous n'y pouvons rien, c'est la limite. Il y a foule, voilà la vérité“¹⁴.

Derrida nous fait remarquer ainsi que le sens herméneutique est plutôt dédoublé par la dissémination déconstructiviste, que la vérité thématique de l'herméneutique ou de la phénoménologie, instituée avec sens intentionnel, intelligible, déchiffirable et communicable par le langage, est dédoublée et débordée par „la pulsion de la vérité“ d'un événement absolument singulier, inaccessible, indéchiffirable, intransmissible. Le sens herméneutique-phénoménologique est débordé par la „pulsion“ d'un „surplus“ de secret, qui reste pour toujours impensé et inexprimé. „Je crois que la vérité, celle qui m'intéresse au-delà du concept traditionnel de vérité, est toujours révolutionnaire, de

type poétique si vous voulez, ou du type de l'événement, et non du type du théorème, de ce qu'on peut voir devant soi ou transmettre". Parce que, ajoute Derrida, „la vérité se soustrait toujours à l'infini de l'interprétation (...) C'est-à-dire qu'il n'y a pas, au bout du déchiffrement, accès à un sens stabilisable et vrai"¹⁵. Par suite, la déconstruction, déclare Derrida, serait intéressée justement de l'excédent de ce reste qui demeure „hors-sens“, qui n'est pas „de l'ordre du sens“ (mais plutôt de l'ordre d'un rythme spatial ou musical) qui déborde les expériences herméneutiques et phénoménologiques de dévoilement du sens. Par exemple, explicite-il, „on peut faire l'inventaire d'une multiplicité de sens dans un texte, dans un poème, dans un mot, il y aura toujours un excédent qui n'est pas de l'ordre du sens, qui n'est pas seulement un autre sens. Il y a d'abord l'espacement, puisqu'on parlait d'espace, l'espacement qui n'est pas du sens. La façon dont Celan espace son poème, qu'est-ce que c'est, qu'est-ce que cela veut dire ? Le rythme, la césure, le hiatus, l'interruption, comment les lire ? Il y a donc une dissémination qui est irréductible à l'herméneutique au sens de Gadamer"¹⁶.

Demeure ainsi un reste de l'écriture irréductible au sens thématique herméneutique ? Un reste qui n'est pas de l'ordre du sens et qui provoque des ruptures au sens ? C'est la question que Derrida reprise dans un commentaire sur les textes de Roger Laporte, *Ce qui reste à force de musique (Psyché)*, où il nous signale les mêmes dilemmes qui nous relèvent les *fissures* inhérentes au sens. Un telle sorte de dilemme est impliqué dans le rapport sens-force, parce que Derrida nous propose d'observer comment un texte se rompt en fait entre *sens* et *force*, entre le sens intelligible, exprimable et sa force de fascination, une force, explique-t-il, plutôt d'ordre musical, la force de ce qui en texte ou en discours ne peut pas s'exposer avec sens déchiffirable. Nous sommes conduits subtilement vers la conclusion que, par exemple, une force musicale arrive à disloquer le sens herméneutique-discursif du texte, qu'un reste musical qui n'est pas de l'ordre du sens demeure irréductible aux effets de sens. Le schéma de l'interprétation derridienne se développe dans une autre direction : un reste irréductible de l'écriture, comme reste de la musique, du rythme, de la spatialité, de la peinture, des affects, etc., fait possible les sens et les thèmes discursives-théoriques.

La catastrophe de la transmission du sens par la parole ou par l'écriture

La déconstruction de l'horizon du sens herméneutique continue par deux chemins que Derrida utilise comme exemples pour argumenter la catastrophe de la transmission herméneutique du sens, bien que le sens est expédié comme écriture à travers l'archive de la culture publique, ou comme parole par l'acte de parler performatif. Par conséquent, soit que le sens est transmis par écriture, comme par exemple par la carte postale, soit qu'il est transmis par la voix vivante à travers les réseaux téléphoniques, on arrive à la *catastrophe* de la donation du sens. La première argumentation, de *La carte postale*, nous propose l'enjeu de l'écriture, en ce cas de la carte postale (qui est en même temps secrète et ouverte, personnelle et publique), parce qu'elle nous confronte avec une tragédie : bien que la déconstruction est intéressée de ce qu'on ne peut pas expédier (les affects, le chant, le rire, les larmes)¹⁷ toutefois, explique Derrida, ce qu'on expédie se confronte avec la *médiation* parce qu'il n'est possible

aucune transmission directe d'un moi à un autre. Le dilemme que nous signale Derrida serait donc le suivant : soit il reste un secret indéchiffrable et inexpédiable, soit le message est expédié universellement déchiffrable, mais seulement *médiat, déformé, trié* à travers les diverses postes de la culture publique universelle. Par suite Derrida nous offre l'alternative *catastrophique* de l'expédition du sens par la carte postale : (a) D'une part, argumente-t-il, on peut dire qu'„au commencement, en principe, était la poste“ et que tous les sens stockés dans l'archive de la culture sont seulement les effets déformés de l'expédition et de la médiation postale ; mais ainsi nous dirions qu'„il n'y a que des cartes postales“¹⁸ qui s'expédient avec sens universel mais ne peuvent pas transmettre le secret singulier. (b) Or, d'autre part, nous pourrions saisir qu'il demeure un reste singulier irréductible et non expédiable par la médiation du sens universel, parce qu'il existe *l'autre* en nous, *l'autre du sens, un reste musical, un rythme, une cadence* d'un secret singulier comme tel qui annule le sens universel archivé intelligiblement: „ce qui resterait de nous a force de musique, pas un mot, pas un lettre“¹⁹. Tout sens exposé universellement dans la langue, les concepts, l'histoire, la tradition, risque d'exposer seulement un *simulacre* – un reste qui plie un *secret* singulier absolument inaccessible. Toute *donation du sens* est ainsi une *donation des simulacres*.

Si nous suivons l'alternative de la transmission du sens par la voix vivante, qui circule par exemple par le réseau téléphonique, nous sommes confrontés avec la même catastrophe de la donation du sens, signalé premièrement dans le cas de la transmission du sens par l'écriture stocké dans l'archive de la culture publique. Derrida soutient le même schéma de l'analyse en *Ulysse gramophone* : le reste supplémentaire d'une „gramophonie a priori“ déborde et brouille l'intelligibilité herméneutique totalisante. Nous découvrons la confrontation avec deux grands paradigmes de langage : le paradigme de l'univocité du langage orienté vers la possibilité du transport univoque d'un noyau de sens, pratiqué par Husserl, et le paradigme de l'équivocité généralisé du langage qui découvre qu'en chaque fragment de sens est déjà présent le réseau de la multiplicité des langues, pratiqué par Joyce. Derrida nous déclare son affinité pour le principe de la double liaison impliqué par le paradigme joycien qui, dit-il, répète l'événement babélien, déconstruit la construction de la tour du monolinguisme et institue la confusion entre parole et écriture, entre le performatif intraduisible et le descriptif traduisible. Le paradigme joycien découvre l'espacement graphique dans l'intérieur de la voix, découvre que la réponse du moi apparemment performatif, se produit à l'interpellation de l'autre, seulement après le branchement au „centrale téléphonique“ universel et ainsi secondarise toute prétention performatif, univoque-significative du moi. Nous sommes orientés ainsi de saisir que *le paradigme de l'équivocité du langage* fonctionne sur le *principe de la double liaison parasitaire* secret intraduisible-sens traduisible. Et nous défait ainsi, commente Derrida, d'une double illusion: que rien n'est seulement intérieur et que rien n'est seulement extérieur, parce qu'entre l'intériorité du *phonè* et l'extériorité du *graphé* se produit déjà une „synthèse a priori“, une „gramo-phonie a priori“, qui brouille la présence et la performativité de la parole. Toute dimension performative, intentionnelle, significative, consciente, conceptuelle, découvre une condition transcendante pré-conceptuelle, pré-performative, découvre

le reste d'une tonalité affective par exemple, d'un affect dominant, du rire, du chant, du rythme, du parfum, etc. On découvre ainsi que tout sens institué herméneutiquement devient un simulacre d'un reste irréductiblement hors-sens. Derrida ne fait que confirmer à nouveau son hypothèse : l'institution, la donation du sens herméneutique-phénoméno-logique est brouillée, contaminée, gramphonée des tonalités abyssales pre-conceptuelles, pre-performatives, par la vibration d'un tout autre ton, souffle, rythme, chante, rire, excès, qui restent inassimilables dans le cercle de la pensée, du sens, du discours de l'être.

Les dilemmes controversés de la déconstruction continuent d'être posés sur le même schéma de débordement du sens herméneutique par l'écriture disséminale, soit que nous sommes confrontés avec la pulsion du secret de la singularité de l'autre (impossible pour nous de le révéler avec sens herméneutique, parce qu'il ne tient pas de l'ordre du sens) ; soit que nous suivons la catastrophe de la donation du sens universel, expédié comme écriture par la carte postale ou transmis par la voix vivante à travers le réseau téléphonique. Si un reste du secret de la singularité qui n'est pas de l'ordre du sens provoque la catastrophe de la donation du sens dans l'écriture ou dans la parole, nous arrivons à une autre série des questions bouleversantes avec lesquelles nous confronte Derrida, mais ici on peut seulement les mentionner : Comment ne pas parler de secret ? Comment ne pas parler de secret singulier qui ne se révèle pas avec sens universel dans le discours prédicatif ? Ou, comment traduire l'intraduisible ? Comment traduire avec sens universel un événement absolument secret et intraduisible ?

La contamination irréductible

En analysant le procès de la donation du sens nous avons remarqué que la déconstruction derridienne est intéressée justement de „l'excédent“ d'un „reste“ qui ne s'encadre pas dans les formes de la donation du sens dans la conceptualité et la discursivité onto-phénoméno-logique. Suivant la déconstruction derridienne nous saisissons que toujours nous échappe un „reste“ qui n'est pas de l'ordre du sens, qui déborde l'horizon de la donation du sens universellement intelligible et exprimable et, par conséquence, demeure irréductible tant aux réductions phénoménologiques au sens, qu'aux totalisations herméneutique du sens, comme il reste aussi – l'indéconstructible de la déconstruction derridienne. On retrouve le questionnement de Derrida: „quelque chose m'est-il arrivé ?“, un événement a-t-il eu lieu ? etc., que reste-il ? Pas rien. Mais ce pas rien ne se présente jamais, ce n'est pas quelque chose qui existe et apparaisse. Aucune ontologie ne le domine“. Parce que c'est un reste qui se donne et nous affecte: „une écriture ou un certain fonctionnement qui n'a jamais été, jamais été présent, qui ne relève pas du verbe être“ mais qui toutefois, par exemple, „nous affecte ici de musique“, nous explique Derrida recourant à la même structure paradoxale du don²⁰.

Derrida insiste sur la déclaration qu'il est intéressé en particulier de ce reste irréductible qui n'est pas de l'ordre du sens, mais plutôt de l'ordre de la musique, du rythme, de la spatialité, de la peinture, des tonalités affectives, etc. et qui déborde les sens intentionnels, conceptuels, discursifs, théoriques. Suivant les suggestions du

commentaire derridien nous devons tolérer le fait que la pulsion d'un surplus du secret est incorporée en tout événement singulier, comme tel inaccessible, indéchiffrable, intransmissible ; et, il déborde toute vérité de la révélation thématique, intelligible, communicable par le langage universel. Par exemple, insiste-t-il, les tonalités affectives absolument privées (le rire, les larmes, un affect dominant, pathos, ton, *Stimmung*) ne peuvent pas se transmettre avec sens universellement compréhensible : soit elles demeurent comme un reste secret intransmissible, soit elles se transmettent avec sens universellement déchiffrable, mais seulement médiat, déformé par le réseau du langage, de la pensée et de la culture universelle. Nous pouvons conclure que toute donation du sens dans la dimension performative, intentionnelle, significative, conceptuelle, est *contaminé a priori d'un don comme tel hors-sens* : le don comme tel des tonalités affectives, de l'espace graphique, du rythme, d'une force musicale, du chant, du rire, du parfume, du beau, de l'autre comme tel, etc.

Il est important de préciser que ce renvoi déconstructiviste vers *le reste, la trace* qui „excède“ l'onto-phénoménologie et le langage prédicatif, bien qu'il nous fait reconnaître *l'inadéquation* du langage conceptuel prédicatif, ne nous propose pas le renoncement à tout cela, mais au contraire nous fait admettre son *extension indépassable*, l'impossibilité de renoncer au langage et à la structure de marques ; et, par conséquent, nous propose une autre possibilité de manœuvrer la prédication inadéquate, la déconstruction de son fonctionnalité rigide par la répétition, par la mime et la parodie. La déconstruction ne soutient pas l'abandon de *la voie indirecte* et inadéquate des formes de langage prédicatif, pour découvrir sur une *voie directe* un au-delà suressentiel, de l'expérience intuitive, silencieuse, ineffable. La déconstruction préfère *contaminer* les voies, et par suite nous propose les quasi-concepts de *différance, archi-écriture, archi-synthèse, archi-trace*, comme antérieurs aux concepts, aux paroles, au logos de l'être, mais fonctionnent toutefois comme des formes discursives *indécidables*. Parce que, soutient Derrida, nous n'avons aucune chance d'échapper de milieu de langage, de la logique, de la grammaire onto-théo-logique et nous ne pouvons pas retrouver aucune unité mystique et ineffable au-delà de langage, de l'intelligibilité, de l'exprimable. La déclaration qu'assume Derrida, dans le moment où il pose le problème de la donation du sens, insiste en conséquence sur *l'irréductibilité de la contamination* du sens théorique avec le reste qui échappe au sens, mais qui toutefois *se donne*.

Nous pouvons soutenir en conclusion que la problématisation de la donation du sens dans la perspective derridienne nous conduit toujours sur la frontière fragile, fiable, ambivalente, de la contamination entre deux sources hétérogènes, mais inséparables de la donation: le don de l'héritage excessif de l'autre, de ce qui vient devant nous, ou de la promesse de l'autre qui doit venir imprévisible, inaccessible, incontrôlable, indéterminable, inexplicable (l'altérité et la singularité comme telle, la temporalité radicale, le passé absolu et l'avenir absolu, la mort comme telle, la justice comme telle, le pardon et l'hospitalité inconditionnés, le beau comme tel, etc.) et tout ce que nous est donné, d'autre part, à travers les filtres finis des nos déterminations, les cadres formelles de l'intelligibilité, de la conceptualité et du notre langage.

Nous nous situons toujours sur la frontière indiscernable entre ces deux dimensions et la seule solution que nous offre Derrida reste la solution du non-passage de la frontière, la solution de l'entrelacement de ces deux sources absolument hétérogènes et absolument inséparables. Dans la perspective derridienne le passage de cette frontière est indéterminable, étant donné que nous sommes exposés simultanément à notre unicité absolue et aussi à l'expérience humaine universelle, parce que notre expérience se déroule toujours à la limite d'un double impératif qui nous demande de tolérer en même temps la „forme typique“ et aussi la „singularité inépuisable“. Entre la survenue d'un événement singulier et notre appréhension de son sens universel, s'ouvre une frontière que nous ne pouvons pas traverser ; nous pouvons seulement habiter dans l'aporie de cette frontière indépassable, dans l'indécidabilité de ce passage. Dans le moment où on donne le sens thématisé, intelligible, exprimable, universel, on donne aussi un secret singulier inaccessible au sens. Nous sommes confrontés en même temps, indiscernablement, tant avec l'événement éruptif d'un don comme tel absolument singulier, tant avec la donation du sens universellement intelligible et exprimable, à travers les normes générales de notre pensée et de notre langage. L'expérience de la constitution du sens ne peut être que l'expérience de la frontière aporétique qui nous confronte avec un „double axiome“, parce que, soutient Derrida, „tout cela, donc, reste encore ouvert, suspendu, indécidé, questionnable, au-delà même de la question, voire absolument aporétique“²¹.

¹ Jacques Derrida, „Qu'est-ce que la déconstruction?“, in *Le monde* (12 octobre 2004), <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/deconstruction.htm>

² Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), 15.

³ L'interprétation que nous propose Derrida sur le quasi-concept „élargi“, „radicalisé“ de l'écriture vise le débordement du concept classique, limité, de langage décrit seulement comme „phénomène“, „espèce“ de l'archi-écriture qui „l'excède“. La déconstruction derridienne nous fait remarquer qu'une archi-écriture, une archi-synthèse des marques „déborde“ l'horizon du langage métaphysique de telle manière qu'aucune intériorité, ni du sens, ni du signifié, ni de la parole ne peut pas s'isoler „en dehors“, „avant“, „au-delà“ de l'extériorité du signe, du signifiant, de l'écriture. Au contraire, le quasi-concept derridien d'archi-écriture marque justement leur „contamination originnaire“, leur „synthèse a priori“ irréductible (Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 15-41).

⁴ Jacques Derrida, „La vérité blessante“, in *Europe: J. Derrida*, 901 (2004): 24.

⁵ Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan* (Paris: Éditions Galilée, 1986), 66-67.

⁶ Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, 54.

⁷ La dissémination est un autre quasi-concept introduit par Derrida pour nous argumenter l'impossibilité de limiter un texte au contenu signifié par la réduction des formes signifiantes parce qu'on découvre plutôt un excès débordant du signifiant sur le signifié, du texte sur le sens : „L'une des thèses inscrites dans la dissémination est l'impossibilité de réduire un texte comme tel à ses effets de sens, de contenu ou de thème“; „les marques de la dissémination (...) ne se laissent en aucun point épinglez par le concept ou la teneur d'un signifié“ - Jacques Derrida, *La dissémination* (Paris: Editions du Seuil, 1972), 14 et 35.

- ⁸ Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (Paris: Éditions Galilée, 2003), 57.
- ⁹ Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu*, 72 et 76.
- ¹⁰ Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu*, 77.
- ¹¹ Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu*, 47.
- ¹² Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu*, 76.
- ¹³ Derrida, "La vérité blessante" 18.
- ¹⁴ Jacques Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Éditions Flammarion, 1980), 51.
- ¹⁵ Derrida, "La vérité blessante" 19-20.
- ¹⁶ Derrida, "La vérité blessante" 24.
- ¹⁷ „Ne m'intéresse au fond que ce qui ne s'expédie pas“, déclare Derrida, mais toutefois ajoute-il, „je t'écris des lettres de voyageur de commerce en espérant que tu entends le rire et le chant – les seuls (les seuls quoi?) qui ne s'envoient pas, ni les larmes“, Jacques Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Éditions Flammarion, 1980), 19.
- ¹⁸ Derrida, *La carte postale*, 34 et 41.
- ¹⁹ Derrida, *La carte postale*, 37-38.
- ²⁰ Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Éditions Galilée, 1987), 102.
- ²¹ Jacques Derrida, *Passions* (Paris: Editions Galilée, 1993), 38.

Bibliographie

- Derrida, Jacques. *Apories. Mourir – s'attendre aux <limites de la vérité>*. Paris : Éditions Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques. *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris : Éditions Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Éditions Flammarion, 1980.
- Derrida, Jacques. *La dissémination*. Paris : Editions du Seuil, 1972.
- Derrida, Jacques, "La vérité blessante", in *Europe: J. Derrida*, 901 (2004) : 8-28.
- Derrida, Jacques. *Passions*. Paris : Éditions Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris : Éditions Galilée, 1987.
- Derrida, Jacques. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris : Éditions Galilée, 1986.
- Derrida, Jacques. *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris : Éditions Galilée, 1987.

Derrida, Jacques. *Ou-est-ce que la déconstruction?*, in *Le monde*, Paris, 12 octobre 2004. <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/deconstruction.htm>

Greisch, Jean. *Herméneutique et Grammatologie*. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.

Grondin, Jean. *L'universalité de l'herméneutique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1993.

Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.

Jankovic, Zoran. *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*. Paris : L'Harmattan, 2003.