

L'HERMÉNEUTIQUE ET SA MATRICE LANGAGIERE: L'EXEMPLE DE MIRCEA ELIADE

Jacques Pierre¹

Introduction

Que doit-on penser d'une théorie phénoménologique ayant vocation de saisir l'essence du phénomène religieux, c'est-à-dire de capter dans sa fugitive émergence l'*eidōs* de la rencontre entre le sujet humain et le sacré, mais qui serait redevable de son savoir à une hérédité discursive, antérieure à la démarche interprétative elle-même, et dictant par avance le contenu de ce savoir? Une théorie donc qui regarderait en elle-même quand elle prétend poser son regard sur les choses; une théorie qui observerait les choses à travers le prisme d'une «scène originelle» insue de son auteur, devançant depuis toujours l'objet dont elle prétend parler, et l'utilisant comme une toile sur laquelle elle dépose les couleurs de son propre drame. L'objet y est alors prétexte à un soliloque qui ne le concerne que de biais mais où l'interprète, lui, se dévoile.

À l'évidence, une telle surdétermination heuristique aurait des conséquences épistémologiques importantes sur cette

¹ L'auteur est professeur de sciences de la religion à l'Université du Québec à Montréal et vient de publier un ouvrage sur Mircea Eliade: *Mircea Eliade. Le jour et la nuit*, Montréal, Hurtubise HMH, 1990, 386 p.

théorie. Il faudrait désormais relativiser son rapport à la vérité ou tout au moins le lire au second degré. Et dans la mesure aussi où cette théorie comporterait une certaine exemplarité et pourrait se comparer *mutatis mutandis* à d'autres démarches interprétatives, c'est tout le champ herméneutique qui de proche en proche serait interrogé.

Or il se trouve pour notre propos que l'oeuvre de Mircea Eliade semble comporter une telle hérédité discursive. Mircea Eliade, on le sait, est largement connu en Occident pour son oeuvre scientifique en histoire des religions. Mais son lecteur fidèle et bibliophile lui connaît aussi une oeuvre littéraire qui l'avait consacré en Roumanie, avant son exil, comme une figure de l'avant-garde artistique. Et il se trouve de surcroît que cette oeuvre littéraire montre une étroite parenté voire même une gémellité avec l'oeuvre scientifique. Il y a de l'une à l'autre des homologues de structure, un même sens de l'urgence, une commune hantise de l'oubli, une semblable gestion de la dramatique du devenir.

On doit dès lors inférer qu'il y a, antérieure à l'écriture littéraire et scientifique chez Mircea Eliade, une structure qui se reproduit intacte à travers la disparité apparente de ces deux modes d'écriture; inférer que l'oeuvre existe en vue d'elle-même et qu'il y a par conséquent dans l'oeuvre scientifique une matrice abstraite et silencieuse qui dicte l'interprétation du phénomène religieux et s'y manifeste. De là, cette interrogation sur l'herméneutique que nous voulons conduire à travers l'examen et l'analyse de cette gémellité dans l'oeuvre de Mircea Eliade.

Si l'on veut juger ce que j'ai écrit, il faut considérer mes livres dans leur totalité (...). On ne pourra saisir le sens de ma vie et de ce que j'ai déjà fait que sur l'ensemble².

² Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe. Entretien avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfond, 1978, p. 213.

L'opposition sacré/profane

On sait que la dialectique sacré/profane est au coeur de la théorie de la religion selon Mircea Eliade. Pour ce dernier, le sacré a sa source dans des archétypes soustraits à l'histoire et qui, par quelque mystérieuse inclination téléologique, tendent à se manifester au coeur du devenir historique. Ce faisant, ces archétypes prennent pied dans l'immanence et altèrent leur intégrité ontologique; c'est-à-dire qu'à travers cette manifestation des archétypes, le profane a prise sur le sacré - non pas complètement puisque le sacré cesserait tout à fait d'être ce qu'il est et ne pourrait plus délivrer son contenu de sens; mais suffisamment, néanmoins, pour être disséminé dans la contingence du quotidien et banalisé. Un archétype épouse en quelque sorte les déterminations socio-historiques du lieu et du moment de sa manifestation. Il se singularise dans une image concrète - objet, lieu, geste, personne - intelligible pour telle culture particulière et sertie dans sa représentation du monde, mais opaque et exotique pour l'observateur occidental.

Lorsque quelque chose de "sacré" se manifeste (hiérophanie), en même temps quelque chose "s'occulte", devient cryptique. Là est la vraie dialectique du sacré: par le seul fait de se *montrer*, le sacré se *cache*³.

Songeons, par exemple, aux innombrables habillages dont on a revêtu l'archétype de l'*axis mundi*: l'arbre, la montagne, le clocher d'église, la colonne vertébrale; toutes ces images, dirait Eliade, sont des variations eidétiques autour d'une même structure essentielle et trans-historique; toutes ces images sont des spécialisations végétale, géologique, architecturale ou somatique d'un schéma abstrait et extrêmement général de pivot vertical, à la fois balise et moyeu autour duquel se dispose

³ Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, 1973, p. 506.

l'organisation du monde. C'est là le premier moment de la dialectique.

"Les formes historico-religieuses" ne sont que les expressions infiniment variées de quelques expériences religieuses fondamentales. Quand il découvre la sacralité du Ciel ou de la Terre, l'homme religieux exprime sa découverte par des "Formes" (figures divines, symboles, mythes, etc) qui ne réussissent jamais à traduire exactement et totalement ce que signifie le sacré céleste ou tellurique. C'est bien pourquoi d'autres expressions les remplacent, tout aussi incomplètes et approximatives et en quelque sorte différentes de celles dont elles ont pris la place⁴.

Mais la dynamique de la révélation commande aussi que par un mouvement de retour cette dissémination rebrousse sa trajectoire, se contracte et retourne à sa transparence initiale dans l'archétype. Sans quoi, cette dissémination confinerait bientôt à l'évanouissement total du sens et à l'insignifiance en promulguant une infinité d'existences singulières irréductibles aux unes et aux autres. Le singulier absolu est en effet ce dont on ne peut rien dire, l'autre, ce qui résiste à la généralité du mot. Le général absolu est au contraire ce qui est transversal aux singularités et ce qui les recoupe. Revenir vers l'archétype c'est donc remonter vers le général. Une figure de divinité particulière, par exemple, va capter et s'assimiler, dans ce mouvement dialectique de reflux vers l'archétype, tous les attributs des divinités voisines jusqu'à couvrir un empan mythologique tellement vaste qu'elle va cesser d'être matériellement circonscriptible ou figurable et devenir purement abstraite. Elle totalise en elle tout le sens que l'histoire avait pour fonction de dérouler hors de l'archétype.

⁴ *Ibid.*, p. 324.

Toute "forme religieuse" est foncièrement «impérialiste» et elle (...) s'assimile continuellement la substance, les attributs et les prestiges d'autres "formes" religieuses même très différentes. N'importe quelle forme religieuse tend à vouloir être tout, à étendre sa juridiction sur l'expérience religieuse toute entière⁵.

Ou encore, une figure symbolique, exhumée d'une civilisation lointaine et oubliée, ne livrera son sens que si son interprète transcende les contingences culturelles et matérielles de sa manifestation pour y saisir ce qu'il y a en elle de proprement an-historique. On ne comprend qu'en retrouvant ce fond commun d'humanité qui transcende les situations historiques et que les archétypes ont en quelque sorte pour fonction de traduire.

C'est cette même tendance vers l'archétype, vers la restauration parfaite - dont un rite, un mythe ou une divinité quelconque ne sont que des variantes souvent assez pâles - qui rend possible l'histoire des religions⁶.

Les archétypes sont l'expression des invariants qui traversent l'être et déterminent par conséquent la condition humaine. Là encore, si la dialectique est poussée à sa limite et s'immobilise dans le voisinage de ces archétypes, le discours s'y abolit et tourne court par saturation. Les archétypes, en épuisant le sens, mettent fin au commentaire. Tout y est dit, tout est évident; et il ne reste plus qu'à se taire pour contempler le plein du sens.

⁵ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 135.

⁶ Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 159.

On peut avoir, à partir de n'importe quel moment culturel, la révélation du sacré la plus complète accessible à la condition humaine⁷.

La dialectique du sacré doit par conséquent osciller entre l'altérité singulière de chaque manifestation et l'identité générale de l'archétype. C'est ainsi que cette dialectique se trouvant au coeur du dispositif théorique éliadien, la catégorie binaire du Même et de l'Autre qui la fonde se trouve du même coup à assumer un rôle absolument primordial dans la structure de son oeuvre scientifique.

*

Or, il se trouve que l'oeuvre littéraire repose sur la même opposition. Le héros éliadien, en effet, est systématiquement engagé entre des alternatives contradictoires: se perdre et se conjuguer à la nuit ou rester soi et coïncider avec l'identité du plein jour: Dionysos ou Apollon. Son héros hésite entre des amours antithétiques. L'un est transparence et familiarité, tendresse fidèle et amène du quotidien, apprivoisement de la durée, certitude paisible de l'identité de toute chose et de soi et participation à l'ordre du monde: celui-là est garant du Même. L'autre, au contraire, est passion et appel au gouffre. Auprès de celui-là, toutes les limites se dissolvent dans le remous d'un devenir sans finalité. L'amour se consume lui-même et aboutit à la mort. Tout y est excès et surcroît, empiètement mutuel des identités. L'amour ici est non pas cérémonial de la distance mais fulgurance de la proximité, capture et dévoration. L'amour ici est dissolution du propre et repose sur la mise en oeuvre de l'Autre.

Toute l'oeuvre littéraire de Mircea Eliade consiste ainsi à produire des variations figuratives sur cette opposition fondamentale du Même et de l'Autre et à aménager des chemins

⁷ Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1974, p. 14.

narratifs entre eux. La seule chose qui la distingue de l'oeuvre scientifique est la singularité et la particularité socio-historique de sa mise en scène dramatique. Devant avoir valeur herméneutique pour un large empan de manifestations religieuses appartenant à diverses civilisations souvent distantes les unes des autres dans le temps et l'espace, l'oeuvre scientifique doit en effet prendre de la hauteur pour dégager ce qui est invariant. L'oeuvre littéraire, au contraire, elle, se comporte comme l'une des variables de cette théorie. Elle occupe alors par rapport à la théorie la même place que les différentes manifestations religieuses que cette théorie a pour fonction d'embrasser. L'oeuvre littéraire singularise et figurativise une structure qui se retrouve dans la théorie à un degré plus grand d'abstraction. C'est pourquoi le destin de ses personnages, les tribulations à travers lesquelles ils sont conduits est conforme à la téléologie de l'histoire des religions telle que la comprend Mircea Eliade. Pour lui, la religion dans l'histoire s'amorce en effet, par une rupture entre le sacré et le profane, par un retrait du sacré dans la sphère de la transcendance; c'est-à-dire par la disjonction dont s'origine la catégorie Même/Autre. Or ce retrait, outre le fait qu'il soit à peu près indémontrable empiriquement, n'est pas innocent.

Je me demande si l'on a compris le message secret du livre, la "théologie" impliquée dans l'histoire des religions comme je la déchiffre et interprète moi-même. (...) les mythes et les "religions", dans toute leur variété, sont le résultat du vide laissé dans le monde par la retraite de Dieu, a transformation en *deus otiosus* et sa disparition de l'actualité religieuse. (...) A-t-on compris que la "vraie" religion ne commence qu'après que Dieu s'est retiré du monde? Que sa "transcendance" se confond et coïncide avec son éclipse?⁸

⁸ Eliade, *Fragments d'un journal*, p. 305.

Cette «théologie», comme Eliade l'appelle, précède et informe son objet dès avant toute légitimation empirique. C'est pourquoi il ne faut pas se surprendre si la fin de l'histoire, pour Eliade, consiste en un remembrement de ce qui fut brisé à l'origine et si le destin de la religion est de faire advenir cette fin.

Si quelqu'un étudie un jour, avec intelligence,
ma théorie (...) il pourra me comparer à
Teilhard de Chardin⁹.

Or l'oeuvre littéraire est systématiquement consacrée à l'avènement de cette fin, à la réalisation paradoxale de cette conjonction entre le sacré et le profane. Le récit éliadien s'achève le plus souvent par une fusion qui suspend l'histoire ou qui tout au moins dérobe définitivement le héros au devenir.

Il l'entendit qui murmurait:

" ... Mon bien aimé!

Je voudrais que tu saches seulement une chose,
dit-il au prix d'un effort. Je voudrais que tu
saches ...".

Mais il l'entendit murmurer:

"Mon bien aimé!"

Il avait aperçu le parapet, et, de l'autre côté, il devinait dans l'obscurité le précipice béant. Il se mit à trembler. "Il faudrait que je lui dise, j'ai encore le temps de lui dire...". Mais les phares d'une auto, surgie brusquement des ténèbres devant eux, l'aveuglèrent et sans comprendre ce qu'il faisait il s'approcha tout près d'Iléana. Il sentit, dans cet unique instant d'une infinie durée, toute la béatitude après laquelle il avait soupiré des années si nombreuses, tout ce bonheur offert à lui dans ce regard baigné de larmes. Il avait su dès le début qu'il en serait ainsi. Il avait su qu'en le

⁹ *Ibid.*, p. 425.

sentant tout près d'elle, Iléana tournerait la tête et le regarderait. Il avait su que ce dernier instant, d'une infinie durée, lui suffirait¹⁰.

Si tant est que l'histoire s'origine d'une scission intervenue dans la totalité réunissant le Même et l'Autre, la fin de l'histoire va voir fusionner la même catégorie dans un paradoxe.

*

Cette même matrice structurelle vaut toujours et encore dans le journal de Mircea Eliade quand ce dernier interprète le rapport entre son oeuvre littéraire et son oeuvre scientifique avec des métaphores dont le noyau est conforme à cette catégorie invariante du Même et de l'Autre. La science y est au jour, à la transparence, à la veille et l'identité ce que la littérature est à la nuit, au rêve et à l'altérité.

Je me voyais travailler d'une façon sérieuse, scientifique, avec la matière; et en même temps j'étais attiré par l'imagination littéraire.
- *La science du côté du jour, la poésie du côté de la nuit.*
- Oui l'imagination littéraire qui est aussi l'imagination mythique et qui découvre les grandes structures de la métaphysique. Nocturne, diurne: les deux... La *coincidentia oppositorum*¹¹.

Dans son journal toujours, le rapport entre la patrie et l'exil est encore fondé sur l'opposition entre le Même et l'Autre. La Roumanie représentait, au moment de son séjour aux Indes, le foyer de son identité, c'est-à-dire le lieu où il pouvait reposer en lui-même sans surplus ni déficit. L'histoire, les lieux, les gens le confirmaient dans ce qu'il était. Alors que l'Inde, au contraire,

¹⁰ Mircea Eliade, *Forêt interdite*, Paris, Gallimard, 1955, p. 640.

¹¹ Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, p. 23.

représentait pour lui la tentation permanente de s'oublier et de se perdre dans la profusion labyrinthique des cultures, des croyances religieuses et de la végétation tropicale. L'Inde était à l'image de ces divinités agraires profuses, généreuses et immenses, mais où toutes les formes, toutes les arêtes et les contours sont vermoulus et happés par la jungle du virtuel.

J'ignorais à l'époque que la maya, dans son impénétrable sagesse, n'avait mis ces deux jeunes femmes (Maitreyi et la Sud-Africaine) sur mon chemin que pour mieux m'aider à retrouver ma voie véritable. Ce n'est pas de mener la vie d'un Bengali d'adoption, ou celle d'un ascète himalayen, qui m'aurait permis de déployer les virtualités avec lesquelles j'étais venu au monde. Tôt ou tard, je me serais débarrassé des liens de mon "indianité" - historique ou trans-historique - et cela m'aurait été d'autant plus pénible que j'aurais eu alors bien plus de vingt-trois ans. Ce que j'avais tenté, dans mon désir de m'arracher à mes racines occidentales pour mieux me fondre dans un univers spirituel exotique, équivalait au fond à renoncer avant terme à ma propre créativité. Pour créer, il faut demeurer dans le monde auquel on appartient, et le mien était celui de la langue et de la culture roumaine¹².

L'Inde s'opposait ainsi à la Roumanie comme ce qui niait la possibilité de circonscrire ou d'établir l'identité et partant, comme ce qui aliénait le Même dans l'Autre.

Conséquences épistémologiques

¹² Mircea Eliade, *Promesses de l'équinoxe*, Paris, Gallimard, 1980, p. 281.

Une même structure devance et informe donc les deux écritures de Mircea Eliade. Il n'y a pas d'apparaître originel et lisse dont Eliade pourrait dire «voilà ce qu'est vraiment le monde; et voilà ensuite ce que j'en dis». Le monde dans l'oeuvre scientifique et dans l'oeuvre littéraire ne se présente qu'en tant qu'il est déjà pris en charge par cette structure qui en pilote le sens. Les faits religieux n'ont de significations que par rapport à celle-ci.

On devine les conséquences d'une telle hérédité discursive sur la neutralité heuristique de la phénoménologie, sur sa vocation à saisir ce qui se montre dans le phénomène: une telle bienveillance à l'égard du sens offert n'existe pas. La théorie est une créature langagière auto-réglée qui s'approprie le monde et le cadastre. Il reste bien quelque chose de l'objet, du phénomène religieux mais ce reste même tient à la nature du processus de décantation et de sélection de la théorie et est de toute façon redisposé et arrangé selon le découpage de celle-ci. Le kaléidoscope, par exemple, retient la couleur des objets et la ligne de leur dessin mais à l'intérieur d'une fenêtre étroite et hautement sélective qui en redistribue ensuite les particularités selon une géométrie caractéristique de sa propre organisation. On peut certes promener la lunette de ce kaléidoscope sur le monde et s'étonner de l'entrelacs indéfini de couleurs qui s'y déploie; mais il ne s'agit en définitive que d'un algorithme stable qui traite une matière variable et changeante.

Prétendre donc que la théorie de Mircea Eliade est une créature langagière ramène le savoir dans l'immanence. La théorie n'est plus cette matière infiniment malléable et lumineuse qui se poserait sur les contours d'un objet inconnu pour le faire luire et apparaître dans l'obscurité; non plus que cette lunette angélique sans épaisseur et transparente qui s'effacerait au-devant de l'objet qu'elle permet d'apercevoir. La lunette est un dispositif optique avec des propriétés qu'il faut scruter pour elles-mêmes. Le savoir a un poids, une généalogie et il est lui-même objet de savoir. Du coup, les concepts de la théorie éliadienne sont des choses immanentes et leur valeur est relative à la position et à la fonction qu'ils occupent à l'intérieur de l'ensemble du dispositif théorique.

C'est dire que le concept de sacré, par exemple, existe moins pour lui-même qu'en tant qu'il constitue une pièce indispensable au fonctionnement de la théorie. Le sacré est une créature langagière dont l'existence dépend des déterminations qui convergent et s'intersectent en elle. Son existence est un faisceau de relations immanentes à la théorie dont il est solidaire.

Supprime-t-on la théorie que le concept de sacré s'évanouit à son tour.

Or ce que l'on peut dire de la théorie de Mircea Eliade vaut de proche en proche pour d'autres auteurs dont les théories sont aussi chose de langage. Ce qui vaut pour Mircea Eliade vaut aussi *a priori* pour les écrits de saint Augustin, ceux de Karl Barth, de Georges Bataille et d'autres encore. Si tant est que ces auteurs aient eu, en sus de leur oeuvre théorique, une production littéraire, on aurait pu détacher aussi la structure théorique de son objet en en montrant l'autonomie et la préexistence. La simple récurrence de cette structure au-delà des objets qu'elle prétend prendre en charge y suffit.

*

Mais que faut-il en conclure? C'est la fin d'une certaine innocence du savoir. Toute théorie construit son objet. Or cette construction de l'objet par la théorie étant admise, il faut désormais veiller à ce que cette construction ne se fasse pas à notre insu, à nos dépens et échappe à notre contrôle. La chose est tout particulièrement vraie dans les sciences humaines pour qui la théorisation intervient dans la langue naturelle. Ce langage n'étant pas institué par définition et convention, comme la logique ou les mathématiques, mais reçu de notre passé et déjà travaillé par la connotation, il est fatal qu'il soit traversé de coulisses idéologiques. C'est dans le clair obscur inanalysé du concept que se jouent les tractations subjectives de l'auteur. Et puis, malgré toutes les recherches effectuées en linguistique et en sémiotique, nous ne sommes pas encore arrivés à ce jour à simuler le fonctionnement du langage. C'est dire que le langage est moins parlé par le locuteur intentionnel, qu'il se parle lui-même à travers le locuteur. Notre position de locuteur est donc pour une part largement instrumentale et dès lors qu'une instance quelconque s'installe par rapport au locuteur intentionnel en position de transcendance - inconscient, superstructure idéologique, règles de la parenté - elle doit pouvoir en infléchir significativement le cours. On l'a vu pour Mircea Eliade.

Si tant est que la théorie du langage puisse progresser, on peut s'attendre à ce que cette évolution passe, du moins en partie, par une forme quelconque de formalisation du discours. Cette dernière permettra en effet de détacher du concept le sémantisme parasitaire et de ne garder de construit que ce qui est heuristiquement opératoire. Il s'agira moins désormais de prétendre à une connaissance de l'objet en tant que tel que de produire des simulacres opératoires et d'examiner si ces simulacres sont cohérents, s'ils rendent exhaustivement compte des variations du phénomène, s'ils ne se prêtent pas à des interférences ou des effets de sens parasites et générateurs de faux problèmes. Toute réflexion sur ces langages devient métalangage. En ce sens, la philosophie analytique est devenue un instrument privilégié de réflexion sur notre objet et notre discipline.

Une deuxième conséquence épistémologique découle de la première. Une notion comme celle de «Dieu» étant aussi un produit de langage, elle reçoit ses déterminations du langage. Réfléchir sur Dieu, c'est donc en quelque sorte explorer les propriétés et la fonction linguistique de ce concept. La réflexion théologique est de la sorte invitée à son tour à descendre dans l'arène du langage. Expulsée peu à peu au cours des derniers siècles de tous les lieux traditionnels de sa réflexion sur Dieu par l'annexion de la cosmologie et de la psychologie au discours proprement scientifique, la théologie avait cru pouvoir se réfugier dans le bastion du langage. Le cosmos était pour la pensée médiévale ce grand livre où Dieu écrivait sa volonté. La psychologie était la scène où s'affrontaient le péché et la grâce. Mais, sous le coup des poussées successives de la science, ces lieux ont été assortis de déterminations entièrement immanentes et soustraites aux impulsions d'une volonté extra-mondaine. Pour la science, Dieu est une hypothèse superflue et invérifiable. Aussi la théologie pensait-elle pouvoir se replier dans le langage où il lui restait la prière et la raison raisonnante. Mais la raison même n'est pas indépendante des formes qui l'expriment ou plutôt, qui l'organisent. Le langage a cessé d'être le lieu neutre d'une médiation avec Dieu et a été capté à son tour par

l'immanence où il est devenu objet de science. En sorte que réfléchir sur Dieu, c'est s'interroger sur le nom de Dieu.

Est-ce à dire, comme les positivistes l'ont longtemps cru que le discours scientifique est destiné à remplacer le discours religieux; que notre argumentation n'est en définitive qu'une forme renouvelée de scientisme où, à la noble ambition de supplanter la «fable religieuse» par la «vérité scientifique», nous substituons celle plus subtile et surtout plus à la mode - si tant est qu'il ne s'agisse que d'un travestissement terminologique - de suppléer à la surdétermination idéologique ou subjective de l'une par la clarté opératoire de l'autre?

Je pense que la seule épreuve des faits suffit à démentir une telle assertion. La science n'a pas remplacé la religion; et même, en Occident, parmi les couches de population les plus scolarisées où nous aurions été en droit d'attendre que la substitution fut achevée sinon largement avancée, nous avons assisté à d'étranges retours des choses. On a vu en effet que de jeunes cadres administratifs formés aux dernières techniques de «management» dans les meilleures facultés d'économie américaines, s'adonnent volontiers à la méditation transcendante et pratiquent l'amalgame le plus étonnant qui soit de la compétitivité des entreprises et du «développement spirituel».

Or nous pensons qu'il s'agit là des effets de certaines propriétés du langage qui sont irréductibles et que la science peut certes expliquer mais qu'elle ne peut satisfaire par la nature même de son langage. Il revient au langage herméneutique et nommément au discours religieux de mettre en oeuvre ses propriétés du langage et de remplir leur indispensable fonction. Quelle est cette fonction; quelles sont ces propriétés? Le cadre exigü de cet article nous interdisant malheureusement de nous y arrêter comme il le faudrait, disons pour faire bref et en empruntant la formule à Heidegger, que le langage doit être «habitable» existentiellement. La science explique certes mais elle ne peut donner abri à l'existence. Si, à la question de celui

qui vient d'apprendre l'imminence de sa mort, le spécialiste répond par les raisons que lui fournit la science, il y a eu malentendu. Il est évident qu'à la question, pourquoi je meurs, on ne saurait répondre par la constatation plate et objective qu'il y a eu prolifération de métastases. Ce n'est pas ce qui est en question ici. Il ne s'agit pas d'expliquer mais de donner un sens. Une intelligence qui s'appuie sur les propriétés formelles du langage, comme je m'en fais ici l'avocat, doit être suppléée par une logique affective qui puisse rendre compte de choses telles que le transfert ou l'identification. Le discours herméneutique aménage en effet des plages de transfert et d'identification que le discours scientifique, quant à lui, par sa vocation, doit supprimer. L'objectivité est corrélative d'un observateur général et quelconque qui est le même partout: quelque chose comme l'ubiquité d'un oeil divin embrassant l'objet depuis tous les points de vue à la fois et saisissant la permanence de son identité. Cette généralité de l'observateur dépouille donc ce dernier de toute singularité affective et l'institue comme la place vide d'une topique abstraite.

On comprend ainsi qu'à moins de se creuser de coulisses idéologiques clandestines, le discours scientifique ne puisse permettre au sujet affectif de s'exprimer et dusse déléguer à d'autres formes de communication le soin d'y suppléer. C'est pourquoi il est inconcevable que l'herméneutique puisse disparaître de nos sociétés. La vacance d'une telle fonction, essentielle dans le langage, est aussi difficilement admissible qu'un décret interdisant la respiration. Il y aura persistance de l'herméneutique sous une forme ou sous une autre; fût-elle explicite et entendue ou travestie dans des formes soi-disant neutres.

Cette délimitation de juridictions discursives étant admise, ce que l'herméneutique gagne en légitimité territoriale dans le langage, elle le perd en recours métaphysique. C'est-à-dire que l'herméneutique ne peut plus asseoir son autorité contre la science en invoquant quelque indicible de la signification, quelque satiété de sens originelle ou an-historique que

l'interprète ne finirait jamais de traduire dans l'histoire. Elle est à son tour chose immanente fondée sur des déterminations du langage et qu'il nous est loisible de scruter comme le reste.