

Relegere et sémiosis : introduction à la pensée de Jacques Pierre

Mohamed Mabrouk RABAH *

Résumé : La pensée de Jacques Pierre est complexe, multiple, interdisciplinaire et vivante. Elle survole un large pan des savoirs et des disciplines. Comment décrire, situer et analyser la trajectoire, les seuils et les finalités de cette pensée ? Dans cet essai, nous tenterons d'aborder la pensée de Jacques Pierre en mobilisant des concepts et des tableaux, non pour la cerner, mais pour la comprendre.

Mots clés : langage, métonymie, métaphore, histoire des idées, religion, épistémologie, philosophie, sémiotique, psychanalyse, religiologie

Que serions-nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas ? Peu de chose, et nos esprits bien innocupés languiraient si les fables, les méprises, les abstractions, les croyances et les monstres, les hypothèses et les prétendus problèmes de la métaphysique ne peuplaient d'êtres et d'images sans objets nos profondeurs et nos ténèbres naturelles. Les mythes sont les âmes de nos actions et de nos amours. Nous ne pouvons agir qu'en nous mouvant vers un fantôme. Nous ne pouvons aimer que ce que nous créons. (Valéry, 1998 [1930] : 295.)

Que serions-nous sans le langage ? Il nous a fait ce que nous sommes. Seul il révèle, à la limite, le moment souverain où il n'a plus cours. Mais à

* Mohamed Mabrouk Rabahi est doctorant en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal.

la fin celui qui parle avoue son impuissance.
(Bataille, 1957 : 304.)

[...] pour la sémiotique actuelle, étudier les significations ce n'est pas construire une doctrine des signes, ce n'est pas s'intéresser aux signes, c'est se libérer du signe. (Hénault et Greimas, 2012 : 9.)

Par convention, l'exergue est en position solitaire en amont par rapport au texte ; elle n'est pas dissoute dans le corps du texte comme citation, mais elle est inévitable typographiquement, même si on la contourne. Elle invite à penser sans savoir à quoi. (Charles, 1977 : 185). Trois exergues citant un poète essayiste, un philosophe anthropologue et finalement une sémioticienne.

Poète, philosophe, sémioticien, religiologue, Jacques Pierre est tout cela et encore plus. *L'encore plus*, on ne le saura jamais, c'est le vécu ou la biographie dont on a appris depuis Descartes que nos écrits abstraits sont nos propres confessions, et notre vécu, le personnage conceptuel en jeu derrière les concepts, les schémas et les définitions. Cette partie barrée, c'est le *Je* comme enjeu dans ce pari qu'est cette aventure improbable qu'on nomme écriture.

Du nombre des exergues, le trois est un quasi-transcendental dans l'histoire de l'Occident ; il vient après le Un et le Deux de la métaphysique qu'il conserve, et précède le quatre du (post)-structuralisme et se dissout dans la variation indéfinie des multiplicités complètement déterritorialisées. La scène de pensée chez Jacques Pierre se joue dans le quaternaire du structuralisme tout en gardant un œil sur le trois, celui du christianisme en tant que culture *in situ* et en tant que système dans lequel s'exécutent tous les logiciels de pensées, même ceux qui ont entamé la sortie vers un *Linux*, ni grec ni chrétien. De la religion, Jacques Pierre a souvent couplé au structuralisme un fonctionnalisme conséquent dans une formulation triangulaire : un matériau, une structure et une fonction (Pierre, 2010a). Il nous a montré le fonctionnement du discours religieux d'un point de vue sémiotique, c'est-à-dire le discours religieux en tant que langage articulant des unités de sens, stratifiées et formant un nœud dans sa forme substantive et restreinte qu'est la *religion*, et dénouées ou découplées avec des trajectoires différentes sous l'impulsion de la modernité avec son

effet de fragmentation et d'éclatement formant un horizon qu'est le *religieux* en tant qu'englobant. C'est la courbe qui retrace le devenir d'un objet confessionnel, son usure ou son entropie, vers un devenir culturel en l'insérant ou en le décontextualisant dans des expressions contemporaines par collage esthétique ou par mémoire.

Pour introduire à la pensée de Jacques Pierre, nous allons en retracer le cheminement depuis sa thèse (1984) devenue un grand livre (Pierre, 1990a) jusqu'à son dernier texte (Pierre, 2020) publié dans un numéro hors-série de la revue *Religiologiques* en guise d'hommage à Guy Ménard. Nous avons sélectionné les textes les plus emblématiques pour notre démarche, qui ne cherche pas à repérer une quelconque *coupure épistémologique* ou un *changement de paradigme* ou un *tournant* dans la pensée de Jacques Pierre. Cependant, nous avançons l'hypothèse que l'évolution de cette pensée s'est faite par boucles imbriquées ayant plus d'un foyer émetteur, de sorte qu'il y a des va-et-vient, des retours en gardant beaucoup d'idées du début jusqu'à présent. Il y a lieu de repérer des moments, des constantes et des variables dans la pensée de Jacques Pierre autour d'une ou deux problématiques.

La pensée se produit à partir du Réel qui lui reste forclus et d'où elle tire sa non-clôture et sa réalité; elle est cette pulsation émettrice qui traverse les monticules des idées, des doctrines et des matériaux quelconques que l'histoire a mis à notre disposition. Elle est cette onde qui traverse, sans être visible, les solides – fondements, concepts – et les liquides – le sans fond ou l'infondé – pour former des vagues faibles et fortes qui finissent sur les plages des contraintes historiques finies et limitées, mais le spectacle de leurs interférences ou superpositions nous donne des cercles ou des boucles, sans foyer unique et fixe, mais multiple et diffus. Ces superpositions ne sont pas continues, mais discrètes dans leurs enchaînements. Citons un poète dramaturge au lieu d'un épistémologue ou d'un philosophe spécialiste et lisons *la pensée* au lieu de *l'être humain* :

L'être humain est une superposition de cercles vicieux. Le grand secret, c'est qu'ils tourment bien d'eux-mêmes. Mais les centres de ces cercles sont eux-mêmes sur un cercle; l'homme sort du dernier pour rentrer dans le premier. (Daumal, 1990 [1936] : 89.)

Pour approcher l'œuvre de Jacques Pierre, nous optons pour la désignation de trois grands moments dans son parcours intellectuel : 1) le moment sémioticien-herméneutique de *Mircea Eliade. Le jour et la nuit : entre la littérature et la science* (Pierre, 1990a) ; 2) le moment wittgensteinien et religiologique de « L'impasse dans la définition de la religion : analyse et dépassement » (Pierre, 1994) ; et 3) le moment anthropologico-sémiotique de l'article « Le langage et le don » (Pierre, 2010a). C'est une périodisation avec des frontières poreuses et les textes choisis non seulement émettent sur les périodes qui les suivent, mais se diffractent sur tout le reste. Dans l'œuvre de Jacques Pierre, d'autres textes fonctionnent comme des récapitulatifs ou des développements naturels de ceux qui les précèdent. Son dernier texte (Pierre, 2020), court mais dense, est presque un hologramme de tout ce qui le précède et il est, sans doute, une pause.

Pour poursuivre, nous utiliserons un métalangage construit à partir de concepts clés repérés dans les textes de Jacques Pierre, sans égard aux trois moments et à leur succession.

Les trois opérateurs sémiotiques et ontologiques.

Il y a trois opérateurs principaux : 1) le langage ; 2) la singularité ; et 3) les vecteurs métaphorique et métonymique. Ce dernier opérateur biface – métaphore et métonymie – est comme un Janus à deux têtes collées à la base et qui bifurquent et s'étendent/s'étirent différemment, mais pas indépendamment. Les trois opérateurs mentionnés sont non localisables et imbriqués, ils sont en perpétuel mouvement et agissent comme des opérateurs ontologiques : ils génèrent leurs propres espaces-temps et ils ne donnent sur aucun dehors¹.

¹ La *pensée du dehors* telle que thématisée par Foucault (1966b) dans les années soixante, un thème voisin aux thèmes d'une constellation d'auteurs tels qu'Artaud, Blanchot, Bataille, Levinas, Sollers, etc. Peut-on écrire sur (barré volontairement) la mort, la folie, le nuit, la fatigue, l'insomnie comme dehors du langage si, dès le départ, la folie, par exemple, est l'absence d'œuvre ?

Le langage

La pensée peut-elle exister et s'exercer en dehors du langage ? C'est un débat ancien et initial et qui n'a jamais cessé d'être relancé et repris à nouveau frais jusqu'à aujourd'hui. Sur cette question, les deux derniers siècles ont accéléré les (re)tranchements, devenus presque définitifs. Il appartient à l'*épistémè* du XIX^e siècle d'avoir ratifié la finitude de l'homme avec la vie, le travail et le langage, mais avec une double dimension pour le langage en tant que constitutif et constituant en voie de se penser lui-même comme sujet et objet (Foucault, 1966a). En un mot, l'âme est *sémiosis* ; c'est le point nodal du bios/du neuronal, de l'Histoire et de la Culture ; il n'y a pas d'*être-au-monde* sans le langage ou pas d'être du tout sans/en dehors le/du langage : « nous sommes des êtres de langage » (Pierre, 2010a : 148).

Le langage comme horizon indépassable pour l'*homo sapiens sapiens* est une constante chez Jacques Pierre, c'est un leitmotiv qui n'a jamais quitté ses textes, qui le montraient par la pratique et par une réflexion permanente sur le langage. Pour Jacques Pierre (1994 : 4) comme :

[...] pour Wittgenstein, on ne peut sortir du langage ; tout au plus peut-on longer l'impossibilité d'y échapper en prenant conscience de la contingence des outils langagiers mis en œuvre dans la description des « états de choses ».

Il est évident que le tout-langage dans sa version forte chez un herméneute/sémioticien comme Jacques Pierre est une quasi-trivialité. En outre, on sait à quel point le langage/la langue est couronné presque d'une aura romantique chez la majorité des poètes.

Le langage n'est pas un médium : il est le *lieu* premier et ultime ; il est le dedans et le dehors ; il est une surface écumeuse sans transcendance et sans immanence. Nous ne sommes pas en train de faire une philosophie du langage négative style *via negativa* des théologiens, mais plutôt une description topologique pour illustrer notre *être de langage*, notre rapport collé et gluant à celui-ci. Comment peut-on représenter le langage ? Un plan à deux dimensions ou trois, quadrillé à l'infini donnerait l'illusion d'avancer vers des contrées inconnues inatteignables alors que le langage vacille entre finitude (batterie de signes finis) et infinitude

(combinaisons de significations illimitées). La description topologique avec des objets voisins comme une sphère nous semble plus adéquate.

Le langage est une sphère *sans bord* avec un horizon comme fausse limite qui n'est ni en deçà, ni au-delà, mais jamais à l'endroit sur la sphère qui n'est ni infinie, ni finie, mais transfinie. Batterie de signes pour un usage illimité à partir de la virtualité métaphorique et de la potentialité métonymique, la sphère du langage ne baigne dans aucun vide. Ce dernier lui est inhérent et intercale chaque segment de sa surface qui semble plus écumeuse que lisse. L'idée de surface donne l'illusion d'une profondeur intuitionnée logiquement, mais au fond, l'idée de profondeur n'est que le résultat d'un grossissement grotesque de la sphère. La profondeur supposée n'est qu'un plissement ou une invagination de la surface. Le vide externe censé entourer la sphère et sa profondeur interne ont un nom dans les sciences qui résistent à ce réductionnisme langagier : le cerveau, la culture, l'histoire, la subjectivité, etc., c'est-à-dire tous les énoncés qui disent ce qu'est l'être humain. Le verdict sémiotique est que tout est langage actualisé dans un discours : l'intériorité, Dieu, le sujet, l'amour, etc. :

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. (Pierre, 1990b : 14.)

La singularité

Un point, une ligne, un orage, une prière ou un baiser sont des singularités en ce qu'ils ont d'irréductible au-delà de leur répétition et de leur récurrence. La différence est dans le semblable au-delà de son apparence identique chaque fois, mais une seule fois comme un hapax. L'univers, les humains et les non-humains sont des singularités comme des points sur des trajectoires aléatoires et stochastiques. Il n'y a pas de singularité dans l'Univers, même pas celle enfouie dans le trou noir comme une perle perdue dans la boue chez les gnostiques : tout est singularité. Chez Jacques Pierre, la singularité comme différence est plus dialectique, plus

hégélienne que nietzschéenne ; elle porte la négation en son sein *a priori* et existe en étalant la négation autour d'elle *a posteriori*. Elle est moins affirmative ; c'est le *oui* qui est l'ombre du *non* comme donnée initiale et congénitale à la singularité : « La singularité étant *pure négativité*, elle suppose le préalable d'un donné à nier, à couper, à interrompre. Il n'y a de négation que de quelque chose qui préexiste à cette opération » (Pierre, 1994 : 14).

Si le langage est comme une sphère *sans bord*, la singularité est l'intensité condensée en un point dans un perpétuel mouvement effervescent sur la surface du langage ; elle est hétéroclite et non localisable sur le plan métrique. Quelque chose se produit comme un flash, une hiérophanie, un dé jeté les yeux fermés, le jour ou la nuit ; la singularité est plus intensive qu'extensive, pas forcément lumineuse. Sa cartographie est plus proche d'une configuration météorologique, mouvante et sans coordonnées fixes, celle des intensités quantifiables et invisibles, que celle de caractère géographique des extensions continentales et étatiques, instables mais visibles. Le langage est traversé en permanence par toutes les perturbations produites par les singularités, et nul repos pour le langage, que ce soit celui des mathématiques et des sciences physiques ou celui des lettres, des arts et des sciences humaines.

Les vecteurs métaphorique et métonymique

La singularité n'advient pas sur la surface du langage sans générer et avancer selon deux vecteurs auxquels elle donne deux amplitudes différentes. La métaphore et la métonymie sont beaucoup plus que deux figures de la rhétorique ; elles ont acquis depuis le dernier siècle une dignité quasi structurale, pas seulement heuristique, mais ontologique : le discours sur l'être ou son retrait est un discours métaphorique. Toute l'histoire a été déterminée par cette métaphoricité² et tout le livre de Jacques Pierre *Mircea Eliade. Le jour et la nuit : entre la littérature et la science* (1990a) est écrit

² Sur cette question, voir le débat/différend entre Ricœur et Derrida autour de la métaphore dans le discours métaphysique et philosophique : « La mythologie blanche », dans *Marges de la philosophie* (Derrida, 1972), la 8^e étude dans *La métaphore vive* (Ricœur, 1975 : chap. 3) et « Le Retrait de la métaphore », dans *Psyché. Invention de l'autre* (Derrida, 1987). Pour une synthèse, voir Amalric (2006).

sous le patronage de cette unique métaphore du retrait de dieu et de ses conséquences en scrutant l'œuvre de Mircea Eliade comme un corpus où se déploie cette métaphore et ce qu'elle permet comme ouvertures.

Dans le Tableau 1 suivant de Joël Dor (1985 : 44), dont nous gardons la forme en ajoutant nos propres exemples, la métaphore et la métonymie, en tant que figures de rhétorique, ont acquis des places structurales déterminantes dans les phrases d'une langue en tant que telle :

Axe syntagmatique Combinaison-Contiguïté- Métonymie	
Axe paradigmatique Sélection-Similitude- Métaphore	<p><u>Exemples</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Les vaccins d'aujourd'hui ne valent pas ceux d'autrefois. - Les expériences en laboratoire d'aujourd'hui ne valent plus celles d'autrefois. - Les rentes financières d'aujourd'hui valent un trillion de fois celles d'autrefois. <p>1. <i>Valoir / ne pas valoir, aujourd'hui / fois / autrefois</i> sont contigus sur les plans morphologique, phonétique, lexical et syntaxique. Les métonymies sont générées à partir de ces propriétés de combinaison et de contiguïté que limite la langue (axe syntagmatique).</p> <p>2. <i>Vaccins, expériences en laboratoire, rentes financières</i> sont forcés aléatoirement d'avoir un rapport de similitude par association comme dans un rêve ou un cauchemar. Les métaphores sont produites par métamorphose à partir des signes du langage (axe paradigmatique) qui n'en limite pas la sélection et l'<i>usage</i> jusqu'à l'<i>usure</i>.</p>

Tableau 1. Les deux axes du langage

Ce schéma est une possibilité parmi d'autres à propos des indicateurs ou des catégories utilisées pour assigner une place à la métaphore ou à la métonymie dans les deux axes, paradigmatique et syntagmatique, et souvent cette dernière est moins hissée au même rang que la première ou l'inverse. Les études sur ces deux

figures sont éléphantines³ et elles ont suscité des hétérodoxies (inter)intradisciplinaires entre linguistes, psychanalystes, rhétoriciens et philosophes. Le schéma utilisé ici, celui du lacanien Joël Dor, est synthétique et fait partie des essais pour rendre accessible l'œuvre absconse du psychanalyste Jacques Lacan, dont l'usage de la linguistique est sujet à polémique (Costes, 2003).

Dans notre approche, ces deux figures ont une valeur heuristique et épistémologique comme métaconcepts, et Jacques Pierre donne une préséance à la métaphore sur la métonymie dans les derniers textes et exceptionnellement dans « Le langage et le don » (Pierre, 2010a : 14) :

La métaphore a ainsi une fonction heuristique et prospective car c'est à travers la virtualité où elle cherche un chemin que la métaphore permet d'appréhender ce qui n'est pas ou ce qui attend de l'être et d'agrandir le domaine du réel.

Dans ce texte mentionné, on retrouve les occurrences suivantes : métaphore (dix fois), métaphorique (cinq fois), métonymique (deux fois).

Les trois moments de la pensée de Jacques Pierre

L'aura de la hiérophanie

Comment son premier geste intellectuel, *Mircea Eliade. Le jour et la nuit : entre la littérature et la science* (Pierre, 1990a), articulait-il les trois opérateurs vus précédemment ? La scène primitive de ce livre est une scène langagière onirique avec sa grammaire, ses métamorphoses, son intrigue, ses substitutions métaphoriques et ses déplacements métonymiques. Sa mise en texte n'en est qu'une extension quantitative et qualitative : « Notre étude s'est construite comme le langage d'un rêve » (Pierre, 1990a : 335).

³ Pour les livres numérisés, édités en français entre 1800 et 2019, l'outil culturomique *Books Ngram Viewer* de Google indique par courbes et pourcentages la fréquence des mots *métaphore* et *métonymie* avec une supériorité arithmétique de dix de la métaphore. Selon ces statistiques, il est remarquable que la phase ascendante pour ces deux figures, par extension la linguistique comme science pilote, soit entre 1920 et 1960 et leur *âge d'or* soit entre 1960 et 2003 (<https://books.google.com/ngrams/>). Le XXI^e siècle tourne-t-il le dos au « *linguistic turn* » ?

Par cet énoncé métaphorique en lui-même, Jacques Pierre pointe sur la nature langagière du rêve d'apparence *scopique* ou cinématographique, mais dont la mécanique est linguistique, fonctionnant selon le schéma vu plus haut. Tout est métaphore et métonymie dans le rêve, voie royale vers l'inconscient selon Freud, qui avait repéré, dès le départ et sans les nommer comme tels, les deux processus dans l'activité onirique : l'association et la condensation.

De la métaphore du rêve comme structure initiale ou primitive, la métaphore maîtresse qui guide tout le livre en est une autre dont le contenu massif provient de loin, à savoir le retrait de dieu ou des dieux. Le retrait de dieu ou le *deus otiosus* chez Eliade (*ibid.* : 172–207), comme son équivalent *la mort de Dieu*, induit comme métaphore une certaine *événementialité* (retrait, occultation ou mort), une inscription dans un espace-temps, mais qui ouvre sur un récit. Il s'agit d'une dramaturgie⁴, c'est-à-dire la présentation d'une idée comme un événement avec le souci d'éviter les discontinuités brusques et dogmatiques tranchées du genre « dieu est x ou y ». Dramaturgique/théâtrale sur le plan de la forme et tragique sur le plan du contenu à la suite du *retrait* d'un personnage important, la mise en scène opérerait pour un déplacement du point de mire sur un autre personnage, à moins que le public⁵ ne décide de ramener un autre acteur *in situ*. En réalité, il ne s'agit pas de dieu ou de son devenir dans de telles métaphores, mais des conséquences qu'elles induisent par dramatisation pour la pensée. Chez Jacques Pierre, Dieu est seulement un Nom et « réfléchir sur Dieu, c'est

⁴ La mort de Dieu chez Nietzsche a suscité des interprétations diverses. Nous emprunterons à Gilles Deleuze (1965) cette idée de dramatisation. Nietzsche est un philosophe qui dramatise les idées, c'est-à-dire qu'il les présente sous forme d'événements.

⁵ Si le public (l'homme moderne depuis Kant) décide de remplacer le personnage du dieu en retrait par un autre personnage, il serait dans l'athéisme imitatif (remplacer dieu par l'être humain ou autre chose), mais s'il décide d'ôter complètement le rôle de ce personnage, il serait dans l'athéisme résiduel (le personnage emporte avec lui les personnages liés à lui comme la Vérité). Encore, s'il (le public) décide qu'il sera le personnage principal, on serait dans l'espace public républicain et rationnel chez Kant. Heidegger et Eliade tel que présenté par Jacques Pierre, semblent sombrer dans la nostalgie du personnage en retrait. Ils paganisent l'athéisme en guettant dans le *Quadriparti* (les hommes, les divins, le ciel et la terre) chez le premier et dans la hiérophanie chez le second, un flash partiel sacré ou un morceau spectral du dieu retiré pour éclairer la nuit sombre du monde.

s'interroger sur le nom de Dieu » (Pierre, 1990b : 15). *Dieu* est un nom propre, un signifiant et tout signifiant vient trop tôt pour un impossible signifié ultime, d'où l'ouverture d'un monde fait de sens et d'orientation, un signifiant dont il faut mesurer les conséquences de son éjection de la chaîne signifiante. Le tissu du langage est marqué par un trou initial comme conséquence du retrait de dieu. L'absence ou la négativité sont initiales, et la place vacante réclame une relève accessible n'importe où, n'importe quand et pour n'importe qui.

C'est là que le concept clé de la « *hiérophanie* » (du grec « *hieros* » / sacré et « *phainein* » / manifester, briller) chez Eliade comme singularité marquée par la négativité initiale du retrait, va assumer la tâche de porter la relève du sacré post-retrait.

La hiérophanie va charrier toutes les contradictions et les antinomies comme le résume Jacques Pierre :

La hiérophanie est le seuil mouvant entre l'universel et l'historique, entre la transcendance et l'immanence.
(Pierre, 1990a : 70.)

La hiérophanie est paradoxale en tant qu'elle est *coincidentia oppositorum*⁶ (coïncidence des opposés) étant donné son rabattement sur l'espace et le temps. Comment vivre ou revivre l'éternité perdue dans le temps mondain et profane ? Comment réhabiliter/habiter le sacré dans un espace mondain et profane ? C'est autour du binôme sacré/profane et des champs lexicaux respectifs que va graviter toute l'œuvre scientifique et littéraire d'Eliade.

Paradoxalement encore, c'est avec la hiérophanie, en tant que singularité, qu'on verra le basculement de la métaphore à la métonymie. De la métaphore du retrait de dieu, la hiérophanie fait

⁶ On doit ce concept et sa description au philosophe et théologien Nicolas de Cues (1401–1464). Contrairement aux spéculations théologiques de la scolastique, Dieu comme « coïncidence des opposés » (*coincidentia oppositorum*) révèle la nature langagière de l'ontologie qui le porte et fait ressortir son rabattement inévitable dans le vécu des mystiques qui portent dans leur chair cette coïncidence des opposés et qui tentent de la nommer. Outre Mircea Eliade, qui a vulgarisé ce concept, Henri Corbin en a fait un concept clé dans son approche du monothéisme (1958) et dans sa lecture de la théosophie du mystique musulman Ibn 'Arabi (1981). Chez Corbin, c'est dans le *mundus imaginalis* que s'opère la transition ou la circulation des deux termes, opposés en apparence, de la *coincidentia oppositorum*.

un déplacement métonymique du tout vers les parties par *fractalisation* de la totalité du dieu qui s'est retiré ou du *deus otiosus* (dieu occulté) vers les lieux communs profanes⁷, mais qui miment la structure initiale de la *religion* dans sa mutation vers le *religieux*.

Le livre de Jacques Pierre est-il une concrétisation de tout cela ? Le livre, comme son sous-titre l'indique – le jour et la nuit –, est une *coincidentia oppositorum*, une tentative de faire coïncider thématiquement littérature et science chez Eliade et, sur les plans théorique et méthodologique, faire coïncider sémiotique et herméneutique, dont les divergences ont été ramassées et définies par Jacques Pierre (1986 : 171) dans la rédaction de l'entrée « Herméneutique » pour le *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* :

L'herméneutique désigne généralement l'interprétation, au sens courant et non pas sémiotique, de textes essentiellement philosophiques et religieux [...]. On remarquera toutefois que le domaine de son exercice est très spécifique et, d'autre part, qu'elle met en jeu le rapport du texte au référent, s'attachant tout particulièrement aux données extralinguistiques des discours et aux conditions de leur production et de leur lecture. À la différence de l'approche sémiotique pour laquelle, par exemple, l'énonciation peut être reconstruite selon un simulacre logico-sémantique élaboré à partir du texte seul, l'herméneutique fait intervenir le contexte socio-historique.

Pour Eliade, tout est parti d'une métaphore du retrait du dieu et de l'insatisfaction tirée de l'état des religions au XX^e siècle. Cette métaphore est pleine de mélancolie et de nostalgie thématiques par une certaine phénoménologie, heideggérienne en particulier, qui a poussé la déconstruction de la métaphysique occidentale à son point ultime et qui s'est retranchée, en même temps, dans le langage comme demeure ultime de l'être. Si Eliade est un mauvais phénoménologue aux yeux de certains⁸, il a été l'un des précurseurs

⁷ C'est toute la problématique du déplacement du religieux qu'a inaugurée Eliade avec les *religious studies* et on constate son écho à l'UQAM au Département de sciences des religions.

⁸ Jean Greisch (2002 : 235) écrivait à propos de Van der Leeuw et Eliade, entre autres : « Il me paraît difficile de s'en tenir à l'hypothèse qu'il s'agirait des derniers Mohicans d'une phénoménologie en perte de vitesse. Si, de fait, la

des études de la religion, les « *religious studies* » avec un objet tout neuf : le déplacement du religieux, une sécularisation post-eliadienne de la hiérophanie en sciences humaines et sociales. Dans deux tiers de son livre, Jacques Pierre a explicité cette position épistémologique en *urbanisant* Eliade par la compensation du déficit en ontologie et en épistémologie chez lui. Jacques Pierre est à Eliade ce que Gadamer est à Heidegger, à la différence que la tâche de Gadamer était d'extraire la méthode herméneutique de l'ontologie très complexe chez son maître, alors que la tâche de Jacques Pierre était double et *more geometrico* : mettre de l'ordre dans la phénoménologie eliadienne éparpillée dans les comparaisons et les typologies, et montrer la continuité entre l'œuvre scientifique et l'œuvre littéraire chez Eliade. Pour cette double tâche, Jacques Pierre mobilise herméneutique et sémiotique conjointement.

En récapitulant avec nos opérateurs vus dans la première partie, nous illustrons comme suit leurs configurations pour ce premier moment de l'œuvre.

Ayant repéré la métaphore maîtresse du retrait de dieu avec son corollaire, l'émergence d'une singularité hiérophanique, qui est traversée par le paradoxe, donc en perpétuelle négation et dépassement, Jacques Pierre fait un dosage équilibré sur le plan de la méthode en fonction de ce qu'impose cette singularité. Si la hiérophanie tire son origine d'une métaphore du retrait de dieu, elle a infléchi l'axe vertical du vecteur métaphorique du langage vers sa matérialité en tant que langue ordinaire, profane ou naturelle, c'est-à-dire vers l'axe des déplacements, des parties, de la syntaxe, de la sémantique et de la morphologie. L'essai, objet de prédilection pour l'herméneutique, et la littérature, objet de prédilection pour la sémiotique, forment une complémentarité. Le livre de Jacques Pierre concrétise cet équilibre en entamant un commencement sur la surface du langage et en assumant une singularité avec sa paradoxalité qui, à son tour, stabilise en même temps les deux vecteurs métaphorique et métonymique, qui sont dénués de toute verticalité (transcendance). L'herméneutique et la sémiotique vont ensemble avec la même amplitude en avançant, sans l'enjamber,

voie qu'ils ont préconisée a connu une certaine éclipse, celle-ci est due aux limites internes de leur conception de la phénoménologie, qui privilégie l'approche comparative et l'étude typologique ».

vers la limite du langage, qui n'est pas une limite, mais seulement un horizon indépassable. Si l'œuvre d'Eliade était purement scientifique ou seulement littéraire, les choses seraient autrement. Le livre s'inaugure par la métaphore du retrait de Dieu, développée plus au milieu (*ibid.* : 172–207), et s'achève sur une réflexion sur Dieu (en retrait) : « Dieu est le séjour du désir et la borne qui conduit le sens vers ce séjour » (*ibid.* : 349). Dieu en tant que Nom propre revient vers la fin après avoir résisté à la signifiant(isation), c'est-à-dire au devenir un *signifiant*⁹, pour remonter au royaume du sens et du désir pour s'approprier en silence le Nom propre déchu.

L'œuvre d'Eliade est derrière, mais la singularité de la hiérophanie est acquise pour longtemps tout en la délestant de sa sacralité. L'identité de la hiérophanie est tiraillée et différentielle ; elle réside ailleurs.

Vers une définition fonctionnelle de la religion

La hiérophanie héritée d'Eliade ne peut pas continuer de bénéficier d'être un fourre-tout en saturant le champ profane comme si la béance qui est à son origine était colmatée pour de bon. La religion persiste et insiste parce que ce à quoi elle répond est indicible, à savoir le fondement forclos au langage. Le fondement émet en amont vers ce qu'il fonde, mais ne se fait pas observer ou repérer en aval par ce qu'il fonde. C'est à la hiérophanie de jouer le rôle de microfondement provisoire, mouvant et évanescent : « Chaque hiérophanie est en elle-même une singularité qui brise l'homogénéité de l'espace profane et qui institue un point de référence » (*ibid.* : 20).

Le deuxième moment wittgensteinien de « L'impasse dans la définition de la religion : analyse et dépassement » (1994) marque une rupture nette avec la phénoménologie qui avait trop adouci les liens entre le dicible et le visible, qui ne se renvoient pas comme deux miroirs l'un en face de l'autre en se miroitant à l'infini. Il y a

⁹ C'est-à-dire : le signifiant (Sa) **d.i.e.u** n'est signifiant en tant que tel que par opposition à d'autres signifiants comme **p.i.e.u** ou **l.i.e.u** ou **vi.e.u.x**, par opposition phonématique du **d** aux **p, l** ou **v**. La question du signifié (Sé : l'image mentale ou l'idée) ou du référent (existence ou pas) est tout à fait autre chose. Quelque part dans le dictionnaire, les mots sont dans l'obscurité et le silence absolu, indistincts, sans aucune pesanteur ou sens. C'est dans la langue qu'ils s'actualisent ensemble par opposition et différenciation.

un aspect repoussant entre ce qui se dit et ce qui se montre ; non seulement le langage n'est pas spéculaire, mais il déforme au fur et à mesure que les choses gravitent autour de lui. En reprenant Wittgenstein, Jacques Pierre renvoie plutôt cette non-coïncidence entre le dire et le montrer au principe que le langage ne pourrait pas exprimer ce qui le fonde. Il y a de l'indicible qui n'est pas interdit au langage, mais fait des trous dans le langage par inadéquation : soit il y a une totalité qui se refuse au dire, soit, tout simplement, il n'y a rien. Cette dimension est mystique parce que ce qui s'éprouve ne se prouve pas, il est indicible.

Cet indicible peut avoir un nom, mais il ne dit rien en dernière instance, à l'image du nom de Dieu qui est le mot qui désigne l'absence de tous les mots possibles. Un nom propre fonctionne de la même façon, il nomme par défaut quelqu'un qui naît et meurt, mais ne dit rien sur les deux bords de cet intervalle qu'est une vie sauf pour les archives de l'état civil ou pour la culture et la religion, identiques *a fortiori*, pour la gestion du sens et des discontinuités inhérentes à chaque passage ou transition à l'intérieur ou aux extrémités de cet intervalle qu'est une vie. Le fondement de la culture est dans les marges et les bords, et il est du ressort d'une topologie de décrire les voisinages et les discontinuités. La culture est fondée sur la négativité d'une singularité insaisissable, indicible qui se montre par ses effets de rupture, et la fonction du langage est de colmater la béance. L'expérience des limites et des excès fait son irruption comme exemple de singularité dans son essence négative. Cependant, le noyau mystique de l'indicibilité chez Wittgenstein demeure silencieux et acosmique en retrait du monde et ne recherche que le salut. Cette mystique ne rôde pas autour des excès et de l'expérience des limites. Jacques Pierre (1994 : 14–15) cherchera une autre version de la mystique en cohérence avec l'idée de la singularité comme matrice transgressive et dionysiaque :

Prenons l'exemple de l'excès, excès de l'ivresse mystique, excès de la dépense dans la cérémonie du potlach ou excès de la transgression. Il s'agit de l'une de ces stratégies permettant de court-circuiter « ce qui se dit » pour faire apparaître la singularité.

Il consacra certaines publications ultérieures à cette mystique de l'excès et de la transgression en creusant ce noyau de thèmes

chers au Collège de sociologie (le corps, l'impur, le jeu, le rite, etc.).

« L'impasse dans la définition de la religion » (1994) va connaître un rétrécissement et un arrêt de tout le foisonnement herméneutique de *Mircea Eliade. Le jour et la nuit* (1990a) et va tendre vers une austérité ou une ascèse fidèle à Wittgenstein. Cela marque le repli de la philosophie de la religion dans son rempart préféré qui est le langage en pleine impasse. Ce dernier est la demeure ultime du pensable et du fait religieux, qui est loin d'être un discours théorique sur des choses transcendantes, mais l'expression d'attitudes existentielles et de formes de vie. Les deux vecteurs métaphorique et métonymique tendent vers zéro à cause de l'absence de détermination du point mobile nommé singularité. La hiérophanie va devenir un point générateur quelconque, mais brut et silencieux, sans épanchement en métaphores et métonymies.

Dès le départ, Jaques Pierre prend ses distances avec l'herméneutique, dont les définitions de la religion ne sont pas satisfaisantes. Elles sont autoréférentielles (*ibid.* : 18), tautologiques et elles tournent en rond : la « religion est x ou y ». Le verbe être et les substantifs deviennent caducs et non adéquats. Cette purification linguistique débouche sur une impasse. Entre-temps, il y a le recours au langage des sciences comme les mathématiques et la physique pour décrire, minimalement, ce qu'est une singularité. Donc, on n'aurait jamais une définition de la religion que par le biais de sa fonction périphérique, locale et pragmatique :

Notre définition de la religion est donc fonctionnelle : elle assure dans la culture la *gestion* des singularités ; ou dans le langage, le passage entre « ce qui se dit » et « ce qui se montre ». (*Ibid.* : 26.) [Nous soulignons.]

Il découle de cette définition que la religion a deux fonctions comme gardienne postée aux frontières extrêmes de la culture et du langage : gérer les nouvelles singularités transgressives, clandestines et limites au seuil d'entrée dans la culture comme milieu et support, et veiller à réduire les excès langagiers de vérité à leurs formes de vie et d'existence. Il y a du sens et des vérités modulées par la culture et le langage. Ce sont les objets des sciences humaines et sociales. Il appartient à la religiologie, étant donné sa vocation interdisciplinaire, de penser par pragmatisme par

le truchement des autres disciplines « les effets de sens » et « les effets de vérité » (*ibid.* : 17) sans se soucier de ce à quoi ils renvoient.

Cette définition est écrite comme tout le reste du texte dans une prose très serrée et austère pour congédier le spectre de l'autoréférentialité, de la substantification et de l'essentialisme. Elle peut être reformulée autrement, et c'est Jacques Pierre qui le fera en 2020, vingt-six ans après :

On peut dire, oui, que la religion a à voir avec la croyance en ce qui concerne son *contenu* ; mais, s'agissant de sa *fonction*, elle sert plutôt à rendre le monde croyable c'est-à-dire à lui donner une limite que l'on peut traverser dans un sens ou dans l'autre selon qu'il faut le garantir ou le réenchanter (p. 6). [Souligné dans le texte.]

Le dernier texte qu'on va discuter ouvre le champ pour un monde tissé d'imaginaire et de virtualité exponentielle et en expansion tout en ne franchissant pas l'horizon infranchissable du langage. Pas de sortie hors du signe.

La sémiotique, la virtualité et le don

Le problème du fondement tel qu'il s'est présenté depuis Eliade (Pierre, 1990a) n'a débouché que sur deux choix. Soit l'évacuer *ontologiquement* en le renvoyant à son indétermination, comme dans le cas du fondement en tant que demi-existence claire/obscur, avec une partie qui ronge l'autre comme *coincidentia oppositorum*, toujours en porte-à-faux avec ses émanations contradictoires (*ibid.*), ou, dans le cas du fondement, comme singularité marquée par la négativité pure et rayonnant du fond de son obscurité par ses effets de marées (Pierre, 1994). Soit évacuer le fondement *méthodologiquement* en s'intéressant uniquement à la pragmatique de ses effets concrets en tant que représentations, postures, vécus, *habitus*, etc. Les sciences humaines en général sont dans le deuxième choix, la religiologie incluse (*ibid.*). Les sciences pures, naturelles ou certaines à cheval sur les humaines comme les neurosciences, ne connaissent pas ce double choix et, quelquefois, envahissent les territoires des sciences humaines et les doublent. Le fondement, sa redéfinition ou sa négation totale, les passionnent, et elles avancent vers lui sans crainte ni tremblement par *vérification*,

expérimentation, prédiction et spéculation/pure théorie. Le statut « ontologique » des objets et les différentes méthodologies des deux familles des sciences, les pures et les humaines, posés en termes quantitatif/qualitatif, outils et observation, éthique et procédures, etc., sont un problème classique, récurrent et épistémologiquement aporétique.

Jacques Pierre poursuit le débat au sein des disciplines et les met à jour chaque fois en les affrontant les unes avec les autres en déployant l'arsenal de leurs thèses et arguments avec une constance, chez lui, de la spécificité langagière ou sémiotique de l'être humain. C'est une autre direction donnée au langage dans ce moment anthropologico-sémiotique de l'article « Le langage et le don » (Pierre, 2010a). Cet article est publié dans la *Revue du Mauss* dans un numéro intitulé « Marcel Mauss vivant », consacré non seulement à l'actualité de Mauss pour les sciences humaines et sociales, mais encore à son rôle oblitéré par la postérité et par ses propres disciples.

Cette contribution de Jacques Pierre vise à montrer l'actualité des travaux de Marcel Mauss sur le don en tant que performance sémiotique et qui débouche sur une praxéologie. Le passage du signe ou du symbole vers l'action avec l'Autre s'effectue dans un circuit qui va de la représentation vers le réel par le don, l'échange et le croire et ce circuit est couplé à la virtualité qui fournit le cadre interprétatif et métaphorique pour empêcher la clôture du réel sur lui-même. Le réel est fermé sur lui-même si le don, l'échange et le croire obéissent à la logique utilitaire où l'Autre serait une simple boîte noire avec *input* et *output* ou comme un échangeur d'informations, identiques à elles-mêmes, sans interprétation ou transformation. Cela ressemblerait au livre destiné à l'Autre comme don de l'œuvre à lire et à interpréter et aussi comme don symbolique de soi en croyant en l'Autre comme donataire et donateur à son tour sans attente ou contre-don. GoogleBooks répond à tous ces critères de circuit de l'œuvre matérielle, mais ne donne que ce qu'il a reçu comme signaux, mais pas comme représentations signifiantes contenues dans l'œuvre : l'*input* est égal à l'*output*, le texte est devenu une compilation d'images figées mises en circulation parmi une infinité en prolifération. Le scanneur de GoogleBooks est un œil sans imagination ou une chambre noire de photographe, auquel il faut ajouter la version audio d'une voix

anonyme, mais sans cognition, donc a-sémiotiques. Le scanneur rate la symbolique de l'œuvre.

Jacques Pierre (2010a : 140) commençait sa réflexion par l'insistance sur l'équivalence sémiotique entre le symbole et le signe qu'il repère chez Mauss :

Au fond, le symbolique n'ajoute rien au langage qui n'y soit déjà inscrit au départ par le fait de ce que, en linguistique, André Martinet appelait la « double articulation » [...] À la différence d'Alain Caillé, pour qui le symbolique surajoute une double articulation à la première [...], nous pensons avec Marcel Mauss que « le signe ou le symbole, c'est la même chose ».

Il y a un enjeu de taille impliqué par une telle réflexion, à savoir que le symbole ou l'image relève de la même structure de signification que celle du signe linguistique. Cet enjeu concerne les anthropologues symbolistes et les herméneutes comme Ricœur, qui est intéressé par une sémiotique non linguistique pour étudier les images ou les symboles¹⁰ comme différents du signe.

Dans le cas de la sémiotique chez Jacques Pierre, l'anthropologie sémiotique demeure linguistique avec ses méthodes qu'elle applique à d'autres performances sémiotiques (symboliques, musicales, cinématographiques, etc.) en établissant leur sémantique selon le modèle de la sémantique linguistique et en décrivant le processus de production du sens selon les opérations sémiotiques connues et appliquées au texte : substitution, déplacement, etc.

Au-delà de ce débat à propos du symbole et de l'image, et de leur sémiotisation par la linguistique, Jacques Pierre tient à démontrer que le don n'est possible que par les dispositions offertes par le langage, qui est foncièrement circulation et échange de signes que permet la virtualité qui lui est inhérente (*ibid.* : 140). Il n'y a pas de don ou d'alliance chez les autres espèces, que la nôtre parce que la virtualité est le propre du langage chez l'*homo sapiens sapiens*.

¹⁰ Ricœur (1975 : 6^e étude), par exemple, reproche à certains sémioticiens de réduire la sémiotique à la linguistique quand il s'agit d'étudier les images ou les symboles comme des signes linguistiques en leur appliquant une sémantique linguistique. L'imaginaire est un langage qui a sa propre spécificité sémiotique.

Jacques Pierre (2010a : 140–145) consacre une partie de l'article à la phylogenèse de l'espèce humaine autour de deux éléments intriqués : la *semiosis* et la *poïesis*, mais qu'il nomme autrement : la double articulation¹¹ et la virtualité¹². Dans les deux cas, selon la terminologie, il s'agit de produire une signification en combinant arbitrairement un signifiant produit par double articulation et un signifié, et de créer, de produire, de fabriquer et d'agir dans le monde, et de le peupler avec de nouveaux agrégats. Sans les unités minimales produites par la double articulation (un phonème, un sème et le signe), il n'y aurait pas de virtualité qui opérerait respectivement sur un signifiant, un signifié et un discours.

Il n'y a pas lieu chez Jacques Pierre de *fonder la singularité humaine* sur ce qui la distingue du règne animal en général et de la famille des hominidés en particulier (chimpanzés et bonobos). L'espèce humaine n'est pas une « exception » élue par les cieux (l'âme) ou par la nature (le cerveau le plus gros chez les mammifères). La phylogenèse de l'espèce humaine n'est qu'un récit parmi d'autres, qui nous décrit par nos traces physiques et par le concept de « culture » comme compromis minimal entre disciplines en sciences humaines et sociales. Et ce récit est appelé à affronter d'autres récits dans l'espace public au lieu de les refouler tous.

Mais pourquoi s'intéresse-t-on tant au règne animal et à la famille des hominidés en particulier ? Tant qu'ils ne nous montrent pas à travers l'éthologie qu'on leur consacre, qu'ils sont capables de religion et de culture, nous n'apprenons rien sur nous-mêmes. Et tant qu'ils ne nous montrent pas qu'ils sont *capax dei* et *capax hominis* (éthologie inverse et symétrique dont on serait l'objet), on ne fait que se retrancher dogmatiquement dans notre « anthropocentrisme sémiotique », selon lequel nous sommes les seuls capables d'inventer le sens, le poème, le croire, le don et l'action, et encore capables d'inventer toutes les choses qui n'existent pas par la virtualité métaphorique et ses actualisations ; cependant, « les choses sont ce qu'elles sont mais nous pressentons

¹¹ Voir la note 10.

¹² Voir le Tableau 1. La virtualité, paradigmatique et métaphorique, est le réservoir de toutes les latences et des possibilités de sens, qui, pour se déployer, se concrétisent sur l'axe syntagmatique et métonymique.

qu'elles auraient pu être autrement » (*ibid.* : 142). Et plus encore : on est des êtres de langage par excellence, sinon la religion, la culture avec leurs corrélats, le poème, le don, le croire et l'action n'existeraient pas, et en outre, nous sommes des êtres donateurs et donataires selon les structures d'échange que permet la virtualité langagière qui nous constitue dans le rapport éthique et dialogique avec/entre nous-mêmes.

Si le langage et la virtualité sont le propre de l'être humain, la sémiotique insistera sur le fait qu'il y ait une équivalence de taille au sein de la manipulation/transformation de ce qui existe et de ce qui n'existe pas, c'est-à-dire existant virtuellement. Il y a deux activités similaires par leur morphologie et qui opèrent efficacement sur le réel. La poésie et la magie sont deux activités qui court-circuitent le principe de causalité et de localité et font advenir, par actualisation dans le réel, le virtuel dont elles manipulent les deux fonctionnements, c'est-à-dire sémiotique et poétique¹³. Jacques Pierre maintient la dichotomie classique ou l'opposition nette entre le virtuel et le réel¹⁴ : c'est le cas si la poésie surplombe par son modèle sémiotique auto-opérant et autoréférentiel les autres modes d'actualisation des (in)existences virtuelles, et cela en face d'un monde (le réel) à supporter, à interpréter et à transformer par l'action. La polarisation réel/virtuel est en face d'une autre polarisation poésie/action (croire et don) qui communiquent par le biais des représentations. Quel serait l'apport de la sémiotique pour l'étude du don si la « virtualité introduite par la double articulation est essentielle dans la compréhension du paradigme du don » (*ibid.* : 147) ? Les représentations ont-elles le même statut chez un sémioticien et un anthropologue ou un sociologue ?

¹³ Voir la citation de Paul Valéry (1998) mise en exergue.

¹⁴ Le *virtuel* ne s'oppose pas au *réel*, mais à l'*actuel*. Le *virtuel* et l'*actuel* sont *réels* avec deux statuts différents, le *virtuel* n'est qu'un *actuel* au futur (djà là ou pas, c'est un autre problème). Une autre distinction à faire est entre le *réel* et la *réalité* d'une part, et entre le *virtuel* et le *potentiel* d'autre part. La *réalité* relève de l'*actuel* ; le *réel* y est, mais avec une part de *virtuel* qui attend d'être *actualisé*. Le *potentiel* est un *virtuel* trop conditionné par le présent et de l'état des choses alors que le *virtuel* est un pur futur. Exister ou pas, on dira que le *virtuel* est à l'*actuel* ce que l'*être* est à l'*existence*. Une chose peut *être* sans *exister* comme une chose peut être virtuelle sans être actuelle, mais réelle dans les deux cas. Ces thèmes sont récurrents dans les sciences pures et certaines philosophies contemporaines.

Jacques Pierre cite Durkheim (*ibid.* : 142), qui affirmait que les représentations sociales ont un statut ontologique de faits objectifs comme une mesure de température prélevée sur un liquide chaud. Mais Jacques Pierre le fera d'un point de vue sémiotique et l'approche est presque à l'inverse de la sociologie. Elle sera herméneutique-sémiotique et le don relèvera d'une attitude existentielle encadrée par le langage qu'il faut expliciter.

Jacques Pierre réitère (*ibid.* : 147–148) la différence entre une « sémiotique monoplane » et une « sémiotique biplane ». Dans la première, l'animal ou l'enfant (du latin *infans* : celui qui ne parle pas encore) sont prisonniers d'un circuit fermé régi par les besoins (instincts ou pulsions) où l'autre animal ou le parent n'est qu'un débiteur qui n'a de valeur que signalétique de nourriture : un autre animal n'est que la proie à manger ou, dans le cas de l'enfant, le sein de la mère n'est qu'un réservoir de lait. La communication est signalétique et le cadre de connexion animal ou enfantin est synonyme de monde en tant que disposition indéfinie de choses a-signifiantes. Dans une *sémiotique biplane*, les êtres humains signifient les uns pour les autres ; ils sont dotés d'intentions, d'attentes, de désirs et de demandes, etc. La sémiotique est doublée et articulée, le langage est ambigu, et les signes sont équivoques et ne ressemblent pas aux signaux qui sont univoques et unilatéraux comme chez l'animal et l'enfant.

Le don chez Jacques Pierre est cette situation d'interlocution ouverte, minimalement dialogique où deux êtres humains ou plus décident de faire de la parole un médium et non un enjeu. Le don est une mise de soi-même dans une situation d'interlocution où on fait crédit à l'autre qu'il a déjà engagé son pari interprétatif en admettant la non-clôture du monde et en assumant l'ambiguïté radicale du langage. Prendre l'autre uniquement pour ses intentions comme un morceau du tout, c'est court-circuiter la donation de son pari interprétatif. Par le don, les structures langagières qui ont fait de nous ce que nous sommes libèrent ce dont on parle, c'est-à-dire les deux sujets de l'énonciation engagés dans le don coïncident avec ce dont ils parlent et acceptent de payer de leurs propres personnes (*ibid.* : 150). Le don ressemblerait à un jeu sans règles préétablies, affirmant le hasard, sans enjeu où la pensée coïncide avec l'action. Munis d'une « espérance praxéologique » (*ibid.*) quasi messianique, nous risquons et misons nos propres vies avec l'autre dans l'action et nous lui signifions que nous croyons en lui

et « que nous prenons le risque d’habiter avec lui un espace où le réel n’est pas assuré » (*ibid.*).

En définitive, le don est d’essence sémiotique-praxéologique : il effectue le passage du langage à l’action selon les cadres réflexifs et pragmatiques d’une quelconque situation d’interlocution donnée, mais ouverte, actualisée par deux personnes au minimum. Y a-t-il une antériorité temporelle entre les deux personnes, c’est-à-dire entre le sujet et son autre par la mise de soi-même comme pari lancé en premier ? Un lecteur est là avant même que l’œuvre émane de son auteur ; la dualité sujet-autre est structurale : elle est donnée *a priori* par la *nature* langagière qui inaugure le don.

Le langage dans « Le langage et le don » (Pierre, 2010a) a requis tous les langages des sciences humaines pour aborder le don d’un point de vue sémiotique. Il est métalangage dans le sens où il aborde les sciences humaines en tant qu’auto-réflexives et pragmatiques. C’est un texte sur le don à partir de Marcel Mauss, mais ouvert sur un champ qui croise éthologie, anthropologie sémiotique, linguistique, poétique et praxéologie. Le don occupe les dernières pages du texte et il faut remarquer que par rapport au titre, la sémiotique occupe l’intégralité de la réflexion : elle doit tester ses cadres théoriques et méthodologiques pour aborder le don, objet anthropologique et sociologique par excellence.

La nouvelle singularité ontologiquement circonscrite dans ce texte est la singularité contenant toutes les autres singularités, à savoir : la virtualité. C’est un concept polysémique utilisé en linguistique, en philosophie et en toute science ou pratique acquise à la reconnaissance du statut ontologique de ce qui n’existe pas en tant que mode plus complexe que l’imaginaire et plus consistant par ses effets. Sur la surface écumeuse du langage, la virtualité en tant que singularité peut surgir de nulle part :

Avec cette conséquence pour notre espèce que cette virtualité doit aussi être prise en compte pour elle-même. Dès lors que notre expérience est entrelardée de virtualité, les choses sont ce qu’elles sont mais nous pressentons qu’elles auraient pu être autrement. Elles sont arbitraires et il faut en fonder la facticité dans des mythes d’origine. Plus encore, elles ne sont pas seulement arbitraires par les bifurcations qui ont affecté les commencements ; elles le sont dans le tissu du présent où la virtualité affecte toutes les identités d’un coefficient de labilité et de porosité qui

les rend disponibles à tous les glissements métonymiques et à toutes les transmutations métaphoriques. (Pierre, 2010a : 142.)

Un quart du texte est consacré à l'identité foncièrement métaphorique de la virtualité ; le vecteur métaphorique est d'une amplitude supérieure au vecteur métonymique, et il prolifère indéfiniment et s'accélère exponentiellement au point qu'il ne subit pas les limitations voisines que lui impose son jumeau métonymique, étant rivés et connexes à la base à cause du réel. Une idée a toujours besoin d'une phrase d'une langue donnée et même la poésie en subit les limitations. Le vecteur métaphorique bute sur l'horizon indépassable du langage qui le fait tourner et le fait revenir sur lui-même dans un geste ultime de se penser soi-même et de saisir l'être du langage¹⁵.

Si la poésie est l'incarnation parfaite du vecteur métaphorique, le vecteur métonymique au sein de la virtualité est du côté des pratiques qui manipulent un matériau fini et limité (la langue, les images, les représentations, etc.) qu'elles délocalisent et qu'elles arrachent relativement au principe de causalité sous l'effet de la virtualité. La magie, le chamanisme, Internet et la religion sont des pratiques métonymiques par excellence.

Qu'advient-il de la religion dans cette nouvelle configuration ?
Lisons Jacques Pierre :

Il faut donc non seulement pouvoir manier les choses, mais manier la virtualité qui est en elles sous peine de voir se défaire à mesure ce que l'on a fait l'instant d'avant. C'est pourquoi une opération technique est indissolublement aussi une opération magique. La magie est simplement ici un opérateur sémiotique qui, tour à tour, met en œuvre cette virtualité ou la confine selon que l'on veuille en tirer profit ou s'en garder. Et *la religion, à son tour, n'est que la déclinaison systématique de cette possibilité métaphorique et métonymique ouverte par la virtualité.* (Pierre, 2010a : 142.) [Nous soulignons.]

¹⁵ L'objet de la poésie pensante est l'être du langage lui-même ; elle est un processus sans objet avec un sujet absent ou pluralisé. C'est le cas aussi de la littérature contemporaine avec le Nouveau Roman et les écrivains atypiques comme Bataille, Blanchot, Jabès, etc.

Si la religion se décline selon cette possibilité métaphorique et métonymique, elle se présenterait comme plus proche de la poésie et de la magie en tant qu'elle opère métaphoriquement sur le monde et métonymiquement sur les matériaux de ce monde. Cette façon de définir ou de présenter la religion chez Jacques Pierre est plus systématisée dans le texte de la même année (Pierre, 2010b) que nous avons évoqué dans l'introduction. Le discours religieux articule trois strates ou registres : un matériau, une structure et une fonction. L'analyse sémiotique repère ces trois registres dans une œuvre de fiction, un film ou une pièce de théâtre, et montre comment des objets culturels, séculiers et fictionnels, obéissent aux mêmes lois signifiantes d'un discours religieux.

Si le matériau est une variable culturelle *diachronique* et une *actualisation* contingente, la structure est un système autorégulé invariant et *virtuel*, un réseau de relations *synchrones* avec sa causalité structurale propre, circulaire ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$) en tant que cause et effet en même temps. Elle fait monde en l'encadrant et en distribuant des places *a priori* que le matériau actualise selon les contextes. La structure n'est religieuse que couplée à un matériau et dotée d'une fonction dans le *religieux* qui refunctionalise/relance la *religion* dans les objets partiels de la culture et l'inverse, c'est-à-dire le devenir culturel d'un objet confessionnel s'insérant dans des expressions contemporaines par collage esthétique ou par mémoire.

Conclusion

Quels sont les idées et concepts principaux accumulés et gardés chez Jacques Pierre depuis *Eliade* (1990a) à nos jours ? Le dernier texte (Pierre, 2020) est décisif et fonctionne comme un rétroviseur où l'on voit seulement quelques reliefs saillants et quelques lignes gardées des paysages traversés et des routes sillonnées. À ses collègues du Département de sciences des religions de l'UQAM, il a signifié qu'il reste un classique pour ce qui est de l'aporie ou du Janus à deux têtes de la nature/culture. Entre, d'une part, les études culturelles ou *Cultural Studies* et le « tournant ontologique » ou l'*Ontological Turn*, qui se situent du côté de la variation des perspectives et des postures entre pouvoir et savoir, de l'ontologie comme structurante de notre monde, du côté des sujets et de l'histoire, et, d'autre part, le naturalisme pur et dur du cognitivisme, des neurosciences et des sciences sociales à forte dominance

scientifique et réaliste, Jacques Pierre reste un classique durkheimien de l'*homo duplex*. Cette position clôt encore son aventure phénoménologique qui ne reconnaissait pas l'objectivité des représentations sociales comme du réel autonome et objectif sans corrélation avec un sujet, impliqué par son vécu et son interprétation *in situ*.

Entretiens, le concept de sacré a perdu son aura chez Jacques Pierre pour lui préférer celui de *liminarité*. Un adieu à la phénoménologie s'accompagne toujours d'un désenchantement du monde et des idées, déplacement inauguré par le retrait des dieux à celui des hiérophanies qui se sont éteintes pour enfin pouvoir les *vivre* et les *penser* dans le liminaire des transitions, des *no man's land*, des *checkpoints*, des ponts entre rives, des zones internationales apatrides ou des aéroports, des passages à niveau et de leurs feux signalétiques, des rites de passages, des limites mathématiques et des horizons d'événement des trous noirs, etc. Le liminaire est-il « *hétérophanique* » ? Mais ce ne sont pas tous les seuils, les limites, les ponts et les *checkpoints* qui se manifestent et qui brillent comme des lanternes (*phanos*).

Du côté anthropologique, Jacques Pierre résiste aux chants des Sirènes des tournants animaliste et sémiotique issus du tournant ontologique, c'est-à-dire à reconnaître une sémiotique non humaine ou non linguistique. Ces courants ont leur propre filiation philosophico-sémiotique et leur parti pris principal est métonymique et antimétaphorique¹⁶.

L'éthologie le fascine toujours et l'argument de la double articulation demeure la seule démonstration pour raffermir la *culturalité* de l'humanité de l'être humain par sa transposition en anthropologie sémiotique à dominance linguistique. La culture et le culturel sont à comprendre, ici, au sens que leur donne François Rastier et al. (2002 : 9) :

Le culturel s'identifie ici à l'humain, car la médiation sémiotique reste caractéristique de la cognition humaine et la définit sans doute comme telle. Ainsi s'ouvre l'espace d'une réflexion sur la genèse des cultures, liées

¹⁶ Pour le tournant animaliste et sémiotique, issu du tournant ontologique en anthropologie, les énoncés amazoniens suivants : « Le jaguar est un humain pour le jaguar » et « Les forêts pensent » ne sont pas des métaphores ; en revanche, le nôtre « L'homme est un loup pour l'homme », si.

évidemment à la phylogénèse, mais échappant à des descriptions de type néo-darwinien. La distinction des formes symboliques, la diversification des langues, celle des pratiques sociales, celle des arts, tous ces processus poursuivent l'hominisation par l'humanisation, mais s'autonomisent à l'égard du temps et de l'espace et conditionnent la formation du temps historique sans pourtant se laisser rapporter à ses simples scansion.

La linguistique est-elle, aujourd'hui et pour longtemps, l'unique fer de lance du sémiotisme pour avoir été le noyau dur de la plaque tournante postkantienne avec toutes ses ramifications continentales et analytiques ?

Bibliographie

- AMALRIC, Jean-Luc. 2006. *Ricœur, Derrida : l'enjeu de la métaphore*. Paris : Presses universitaires de France.
- BATAILLE, Georges. 1957. *L'érotisme*. Paris : Éditions de Minuit.
- CHARLES, Michel. 1977. *Rhétorique de la lecture*. Paris : Seuil.
- CORBIN, Henry. 1958. *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris : Flammarion.
- . 1981. *Le paradoxe du monothéisme*. Paris : L'Herne.
- COSTES, Alain. 2003. *Lacan : le fourvoiement linguistique. La métaphore introuvable*. Paris : Presses universitaires de France.
- DAUMAL, René. 1990 (1936). *Le contre-ciel, suivi de Les dernières paroles du poète*. Paris : Gallimard.
- DELEUZE, Gilles. 1965. *Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris : Éditions de Minuit.
- . 1987. *Psychè : inventions de l'autre*. Paris : Galilée.
- DOR, Joël. 1985. *Introduction à la lecture de Lacan*. Volume 1, *L'inconscient structuré comme un langage*. Paris : Denoël.
- FOUCAULT, Michel. 1966a. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- . 1966b. « La pensée du dehors ». *Critique*, no 229 (juin), p. 523–546.
- GREISCH, Jean. 2002. *Le buisson ardent et les lumières de la raison : l'invention de la philosophie de la religion*. Volume 2, *Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris : Cerf.
- HENAULT, Anne et Algirdas J. GREIMAS. 2012. *Les enjeux de la sémiotique*. Paris : Presses universitaires de France.
- PIERRE, Jacques. 1986. « Herméneutique ». Dans *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, sous la dir. d'Algirdas J. GREIMAS, vol. 2, p. 107. Paris : Hachette.
- . 1990a. *Mircea Eliade. Le jour et la nuit : entre la littérature et la science*. Montréal : Hurtubise H.M.H.
- . 1990b. « L'herméneutique et sa matrice langagière : l'exemple de Mircea Eliade ». *Religiologiques*, no 2 (hiver), p. 97–110.
- . 1994. « L'impasse dans la définition de la religion : analyse et dépassement ». *Religiologiques*, no 9 (hiver), p. 15–29.
- . 2010a. « Le langage et le don ». *Revue du Mauss : Mauss vivant*, no 36, p. 139–154.

- . 2010b. « La stratification du discours religieux et la modernité ». Dans *Modernité et religion au Québec*, sous la dir. de Robert MAGER et Serge CANTIN, p. 323–339. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2020. « L'infondé de la culture ». *Religiologiques*, Hors-série No 1, p. 291–299.
- RASTIER, François et al. 2002. *Une introduction aux sciences de la culture*. Paris : Presses universitaires de France.
- RICŒUR, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Paris : Seuil.
- VALÉRY, Paul. 1998 [1930]. *Variétés I et II, La petite lettre sur les mythes*. Paris : Gallimard.

Abstract : Jacques Pierre's thought is complex, interdisciplinary, multiple and living. It hoovers over a whole array of knowledge and disciplines. How can one describe, locate, and analyze the trajectory, the thresholds, and the finalities of his thought ? In this essay, we will endeavor to grasp Jacques Pierre's thought enlisting concepts, and tables, not to circumscribe it, but to understand it.

Keywords : language, metonymy, metaphor, history of ideas, religion, epistemology, philosophy, semiotics, psychoanalysis, religiology
