

Sens de la transcendance Sémiotique et spiritualité

Conscience de tout et du signe de tout

Illustration de Evripides Zantides

Colloque international

1^{er}-3, 8-10,15 et 16 juin 2021

Sur la plateforme Zoom [ici](#)

Organisateurs et contacts

Louis Hébert (Université du Québec à Rimouski)
(louis_hebert@uqar.ca)

Étienne Pouliot (Université Laval)
(etienne.pouliot@fts.ulaval.ca)

Éric Trudel (Université de Moncton)
(eric.trudel@umoncton.ca)

George Vasilakis (Université catholique de Lyon /
CADIR)
(gvasilakis@univ-catholyon.fr)

Conférencier invité

Jacques Fontanille
Université de Limoges



UNIVERSITÉ
LAVAL

Faculté de théologie et
de sciences religieuses



CADIR

UQAR

Université du Québec
à Rimouski



UNIVERSITÉ DE MONCTON
CAMPUS D'EDMUNDSTON



Ce colloque est financé par le
Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada.



Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada

Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Canada

Sommaire

Thème du colloque (version brève).....	3
Programme	4
Liste des colloquantes et colloquants	8
Résumés des communications	9
Thème du colloque (version intégrale).....	33
Champ du spirituel.....	33
Champ du sémiotique.....	35
Réductions du / au sémiotique	35
Transcendance spirituelle et transcendance autre	35
Les zones anthropiques et la transcendance	36
Des niveaux de la pratique sociale aux niveaux anthropiques.....	37
Sémiotique et spiritualité	38
Ouvrages cités.....	41
Informations pratiques.....	42
Instructions pour l'utilisation de Zoom.....	42
Codes de connexion Zoom (version au long plus loin).....	42
Préparation au colloque et fonctionnement du colloque.....	43
Codes de connexion Zoom (version longue)	44

*[T]out ce qui peut être dit peut être dit clairement,
et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.*

Wittgenstein

Thème du colloque (version brève)

Au premier abord, on pourrait voir dans le thème proposé une exploitation mécanique de la capacité du « et » de conjoindre toutes choses. Mais la spiritualité et la sémiotique se relient de plusieurs manières fortes, parfois inattendues. Et si certains de ces liens pertinents ont commencé d'être explorés, la plupart restent encore à dégager.

Gay et Patte (2010) proposent les catégories suivantes pour rendre compte des relations entre sémiotique et études religieuses : (1) les théories de la religion qui utilisent une théorie sémiotique implicite (comme le fait Durkheim) ; (2) les théories de la religion qui utilisent une théorie sémiotique explicite (comme le fait Lévi-Strauss) ; (3) les études de produits¹ religieux qui utilisent des méthodes sémiotiques (comme dans l'application des méthodes greimassiennes à l'étude de la Bible). Il va de soi que toute religion conçoit et utilise une théorie sémiotique, plus ou moins importante, plus ou moins raffinée, plus ou moins explicite. Gay et Patte (2010 : 823) considèrent même que la sémiotique est au cœur de la religion : « since religion is fundamentally semiotic, any study of it uses or entails either an implicit or an explicit theory of semiosis. »

Nous ajouterons encore que la perspective peut être inversée : quelle est la part du religieux dans les théories et les méthodes sémiotiques ? À tout le moins, il semble bien que les deux théories fondatrices de la sémiotique, celle de Saussure et celle de Peirce, entretiennent des liens étroits avec la spiritualité. On sait que Saussure connaissait, en bon sanskritiste, la philosophie indienne, et son concept de valeur est proche de la notion d'interdépendance (ou vacuité) bouddhiste ; mais, comme le mentionne Rastier (2006), on ne sait pas si la notion de valeur est un emprunt à la philosophie indienne ou simplement est en coïncidence avec celle-ci. Par ailleurs, Keane a proposé une étude « des présupposés chrétiens-protestants de l'idéologie saussurienne du signe. » (Leone, 2018a : 310). On sait que Peirce a écrit sur la théologie et sur la religion, si bien que l'on peut parler d'une « théologie de Peirce » (Leone, 2018a : 312). On peut même considérer que la critique a produit « une laïcisation de Peirce dans la construction de la sémiotique moderne. » (Leone, 2018a : 312) Leone (2018a : 312) va jusqu'à demander : « peut-on vraiment comprendre le modèle peircien de la sémiosis sans tenir compte de ses ambitions théologiques ? »

La matière sémiotique des spiritualités peut être organisée grossièrement de la manière suivante, qui dégage autant d'axes du colloque, axes qui peuvent se croiser :

1. Axes épistémologiques : théories sémiotiques de la spiritualité ; méthodes sémiotiques pour analyser le spirituel ; spiritualité (implicite ou explicite, consciente ou inconsciente) dans les théories et méthodes sémiotiques ; théories et méthodes sémiotiques dans les spiritualités ; applications sémiotiques à des objets spirituels par la sémiotique et par les spiritualités.

2. Axes « confessionnaux » et « supraconfessionnaux » (liste non exhaustive, ordre alphabétique) : agnosticisme ; arts martiaux ; athéisme ; bouddhisme ; chamanismes ; christianisme ; fondamentalismes / non-fondamentalismes ; franc-maçonnerie ; hindouisme ; islam ; judaïsme ; mysticismes / non-mysticismes ; *new age* ; sectes ; spiritualités non instituées ; taoïsme.

3. Axes objectaux : produits sémiotiques spirituels (par exemple, textes, images, rituels, analyses de produits spirituels, etc.) ; théories spirituelles (salut, cosmogonie, théorie du sens, de l'interprétation, etc.) ; méthodes spirituelles (prière, méditation, etc.) ; concepts spirituels (foi, grâce, etc.). L'étude des spiritualités peut donc porter sur les objets qu'elles produisent – théories, concepts, méthodes, produits sémiotiques (textes, images, sculptures, monuments, livres, rituels, etc.), etc. – ; sur les performances et performeurs qui les concrétisent ; sur les réceptions et récepteurs qui leur donnent sens.

¹ Les auteurs parlent de « texte », mot que nous généralisons avec « produit sémiotique ».

Programme

Mardi 1^{er} juin – Séance 1

Heure de Montréal	Heure de Paris	
8 h 30	14 h 30	Accueil / Vérification et assistance techniques
9 h	15 h	Mot de bienvenue et introduction du colloque
Théories et théorisation de la transcendance et du spirituel		
<i>Présidence de séance : Massimo Leone</i>		
9 h 15	15 h 15	Louis HÉBERT (Université du Québec à Rimouski, Canada) – <i>Petite sémiotique de l'immanence et de la transcendance</i>
10 h	16 h	Stéphanie WALSH MATTHEWS (Ryerson University, Canada) – <i>Superstition et sémiotique : la pensée superstitieuse est-elle « raisonnable ? »</i>
10 h 45	16 h 45	Pause
11 h	17 h	François RASTIER (CNRS, France) – <i>L'absence, le propre de l'homme ?</i>
11 h 45	17 h 45	Fin de la demi-journée

Mercredi 2 juin – Séance 2

Heure de Montréal	Heure de Paris	
8 h 15	14 h 15	Accueil / Vérification et assistance techniques
Pratiques et objets spirituels		
<i>Présidence de séance : Stéphanie Walsh Matthews</i>		
8 h 45	14 h 45	George VASILAKIS (Université catholique de Lyon, France) – <i>Dire l'indicible : le pouvoir des signes dans la Bible</i>
9 h 30	15 h 30	Jenny PONZO (Université de Turin, Italie) – <i>La codification de la sainteté catholique dans les causes de canonisation</i>
10 h 15	16 h 15	Pause
Transcendance et spiritualité dans les œuvres		
<i>Présidence de séance : Étienne Pouliot</i>		
10 h 30	16 h 30	Massimo LEONE (Université de Turin, Italie) – <i>La vera icona numérique : l'énonciation du visage divin à l'ère des algorithmes</i>
11 h 15	17 h 15	Discussion-synthèse
11 h 30	17 h 30	Fin de la demi-journée

Jeudi 3 juin – Séance 3

Heure de Montréal	Heure de Paris	
8 h 15	14 h 15	Accueil / Vérification et assistance techniques
Théories et théorisation de la transcendance et du spirituel / Transcendance et spiritualité dans les œuvres		
<i>Présidence de séance : Éric Trudel</i>		
8 h 45	14 h 45	Thomas VERCRUYSSSE (Université du Luxembourg) – <i>La forme axiologique : la transcendance par les valeurs</i>
9 h 30	15 h 30	Pierre OUELLET (Université du Québec à Montréal, Canada) – <i>Le signe comme forme de l'« apparaître »</i>
10 h 15	16 h 15	Ludovic MASSY-RAOULT (Université du Québec à Rimouski, Canada) – <i>La symbolique du baptême dans le conte L'hôte à Valiquet de Joseph-Charles Taché</i>
11 h	17 h	Discussion-synthèse
11 h 15	17 h 15	Fin de la demi-journée

Mardi 8 juin – Séance 4

Heure de Montréal	Heure de Paris	
8 h 15	14 h 15	Accueil / Vérification et assistance techniques
Pratiques et objets spirituels		
<i>Présidence de séance : George Vasilakis</i>		
8 h 45	14 h 45	Noël SANOU (Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso) – <i>Rituel et cosmogénèse du masque bobo : pour une théorie sémiotique post-anthropologique d'une structure cosmogonique africaine</i>
9 h 30	15 h 30	Jean Emmanuel ETEGLE MEKA (Université de Douala, Cameroun) – <i>La convergence des contenus culturels dans les pratiques religieuses des africains : une lecture sémiotique des objets de la foi chez les catholiques camerounais</i>
10 h 15	16 h 15	Pause
Théories et théorisation de la transcendance et du spirituel		
<i>Présidence de séance : Jacques Fontanille</i>		
10 h 30	16 h 30	Marc ANGENOT (Université McGill, Canada) – <i>L'inventivité religieuse du 19^e siècle : contribution sémiotique</i>
11 h 15	17 h 15	Béhdâd OSTOWÂN (Université du Québec à Rimouski, Canada) – <i>La spiritualité et la fonction de la symbolique</i>
Midi	18 h	Discussion-synthèse
12 h 15	18 h 15	Fin de la demi-journée

Mercredi 9 juin – Séance 5

Heure de Montréal	Heure de Paris	
8 h 15	14 h 15	Accueil / Vérification et assistance techniques
Théories et théorisation de la transcendance et du spirituel		
<i>Présidence de séance : Marc Angenot</i>		
8 h 45	14 h 45	Grande conférence : Jacques FONTANILLE (Université de Limoges, France) – <i>Le spirituel entre immanence et transcendance. Pour une topologie anthroposémiotique</i>
10 h 15	16 h 15	Pause
Transcendance et spiritualité dans les œuvres		
<i>Présidence de séance : Valérie Angenot</i>		
10 h 30	16 h 30	Mahamadou Lamine OUEDRAOGO (Université Norbert Zongo, Burkina Faso) – <i>Le sens au-delà des sens : la sémiotique transcendantale de Cheikh Ahmad Tidjani</i>
11 h 15	17 h 15	Romain GAUDREAUULT (chercheur indépendant, Canada) – <i>Étude sémiotique du sujet qui joue le rôle principal dans le Pentateuque, fondement de la religion juive</i>
Midi	18 h	Discussion-synthèse
12 h 15	18 h 15	Fin de la demi-journée

Jeudi 10 juin – Séance 6

Heure de Montréal	Heure de Paris	
8 h 15	14 h 15	Accueil / Vérification et assistance techniques
Transcendance et spiritualité dans les œuvres		
<i>Présidence de séance : Mahamadou Lamine Ouedraogo</i>		
8 h 45	14 h 45	Nour ELSOBKY et Raghda SAAD (Université de Menoufia, Égypte) – <i>La trinité sacrée des hiéroglyphes : idéogramme – logogramme – pictogramme</i>
9 h 30	15 h 30	Amir Artaban SEDAGHAT (University of Toronto, Canada) – <i>Poésie mystique persane : une symphonie poly-sémiotique de la transcendance</i>
10 h 15	16 h 15	Pause
Pratiques et objets spirituels		
<i>Présidence de séance : à confirmer</i>		
10 h 30	16 h 30	Mouna MOHAMADI (Université de Mohamed Boudiaf, Algérie) – <i>Vers une analyse sémiotique de l'exorcisme en Islam : appropriation spirituelle, sacralisation ou sorcellerie</i>
11 h 15	17 h 15	Discussion-synthèse
11 h 30	17 h 30	Fin de la demi-journée

Mardi 15 juin – Séance 7

Heure de Montréal	Heure de Paris	
8 h 15	14 h 15	Accueil / Vérification et assistance techniques
Transcendance et spiritualité dans les œuvres		
<i>Présidence de séance : Nicolas Couégnas</i>		
8 h 45	14 h 45	Éric TRUDEL (Université de Moncton, Canada) – <i>Les figures de la transcendance et du spirituel chez Magritte</i>
9 h 30	15 h 30	Valérie ANGENOT (Université du Québec à Montréal, Canada) – <i>Sémiotique visuelle de l'incarnation. Le cas de la réforme religieuse atoniste (-1371-1337 BC)</i>
10 h 15	16 h 15	Pause
Théories et théorisation de la transcendance et du spirituel		
<i>Présidence de séance : à confirmer</i>		
10 h 30	16 h 30	Étienne POULIOT (Université Laval, Canada) – <i>Au re-commencement : la spiritualité</i>
11 h 15	17 h 15	André MINEAU (Université du Québec à Rimouski, Canada) – <i>Le nazisme et la transcendance</i>
Midi	18 h	Discussion-synthèse
12 h 15	18 h 15	Fin de la demi-journée

Mercredi 16 juin – Séance 8

Heure de Montréal	Heure de Paris	
8 h 15	14 h 15	Accueil / Vérification et assistance techniques
Pratiques et objets spirituels		
<i>Présidence de séance : Valérie Angenot</i>		
8 h 45	14 h 45	Lionel OBADIA (Université Lyon 2, France) – <i>Signes du religieux dans le spirituel : la sportification de l'ascèse méditative</i>
9 h 30	15 h 30	Dolorès CONTRÉ (Université de Montréal, Canada) – <i>Le rôle du symbole dans l'univers spirituel autochtone</i>
10 h 15	16 h 15	Pause
10 h 30	16 h 30	Daniel HARRISSON-DUGAS (Université du Québec à Trois-Rivières, Canada) – <i>Le non-agir agissant : carré sémiotique et taoïsme</i>
11 h 15	17 h 15	Nicolas COUÉGNAS (Université de Limoges, France) – <i>Transcendance et responsabilité : du temps paysan aux temps écologiques</i>
Midi	18 h	Vote pour la meilleure communication d'étudiant.e et remise du prix. Mot de clôture
12 h 15	18 h 15	Fin du colloque

Liste des colloquantes et colloquants

Marc ANGENOT	19
Valérie ANGENOT	27
Angela ANZELMO	11
Dolorès CONTRÉ	30
Nicolas COUÉGNAS	31
Nour ELSOBKY et Raghda SAAD	23
Jean Emmanuel ETEGLE MEKA	18
Jacques FONTANILLE	20
Romain GAUDREULT	22
Daniel HARRISSON-DUGAS	31
Louis HÉBERT	9
Massimo LEONE	13
André MINEAU	29
Mouna MOHAMADI	24
Ludovic MASSY-RAOULT	16
Lionel OBADIA	29
Béhdâd OSTOWÂN	20
Mahamadou Lamine OUEDRAOGO	21
Pierre OUELLET	15
Jenny PONZO	12
Étienne POULIOT	28
François RASTIER	10
Noël SANOU	17
Amir Artaban SEDAGHAT	24
Éric TRUDEL	26
George VASILAKIS	13
Thomas VERCROYSSSE	14
Stéphanie WALSH MATTHEWS	9

Résumés des communications

Dans l'ordre des interventions dans le programme

Louis HÉBERT

Université du Québec à Rimouski, Canada

louis.hebert@uqar.ca

Petite sémiotique de l'immanence et de la transcendance

Nous aborderons quelques aspects de l'immanence et de la transcendance d'un point de vue théorique, notamment en relation avec le sémiotique. Nous situerons la transcendance dans une typologie « exhaustive » des niveaux anthropiques qui intègre notamment le sémiotique et les zones anthropiques (Rastier). Nous distinguerons les noumènes (les objets en soi) et les phénomènes (les objets tels que perçus, interprétés) et appliquerons cette distinction aux différents niveaux. Ainsi, nous aurons une nouméo- et une phéno-immanence et une nouméo- et une phéno-transcendance. Le nouméo- et le phéno-, en particulier pour ce qui est du transcendant, possèdent-ils des caractéristiques, sont-ils cogitables (caractérisables), sont-ils sémiotisables (dont dicibles), sont-ils (uniquement) expérimentables ? Par qui, à quelles conditions, comment ? Le transcendant n'est-il que le nouméo- ? Y a-t-il même du nouméo- ou n'est-il qu'une couche plus profonde de phéno- ? Voilà quelques-unes des questions qui seront abordées.

L'auteur

Louis Hébert est professeur au Département des lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski (UQAR). Ses recherches portent principalement sur la sémiotique (textuelle et visuelle), la sémantique interprétative, la méthodologie de l'analyse littéraire, l'onomastique, Magritte, le bouddhisme et la spiritualité. En plus d'environ 80 articles et chapitres de collectifs, il a fait paraître une dizaine de livres à titre d'auteur ou de directeur dont : (1) *An Introduction to Applied Semiotics* (Abingdon, Routledge) ; (2) *Cours de sémiotique* (Paris, Classiques Garnier) ; (3) *L'analyse des textes littéraires : une méthodologie complète* (Paris, Classiques Garnier) ; (4) *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images. Introduction à la sémiotique appliquée* (Limoges, Presses de l'Université de Limoges). Il a placé dans Internet un (5) *Dictionnaire de sémiotique* (<http://www.signosemio.com/documents/dictionnaire-semiotique-generale.pdf>). Sont en préparation les livres (6) *L'onomastique littéraire. Théorie et méthode pour les noms propres* (Paris, Classiques Garnier, avec Éric Trudel) ; (7) *Introduction à l'analyse des textes littéraires* (Classiques Garnier) ; (8) *Sens de la transcendance. Sémiotique et spiritualité* (Classiques Garnier, avec Étienne Pouliot, Éric Trudel et George Vasilakis, dir.) ; (9) *Literary Analysis: a Complete Methodology* (Routledge) ; (10) *Dieu et les Bouddhas. Une analyse comparée neutre*. Enfin, il est directeur de (11) *Signo – Site Internet bilingue de théories sémiotiques* (www.signosemio.com ; plus de 20 000 visites par mois) et (12) d'une base de données Internet sur la quasi-totalité des œuvres et thèmes de Magritte (www.magrittedb.com). <https://orcid.org/0000-0002-8991-5316>

Stéphanie WALSH MATTHEWS

Ryerson University, Canada

swalsh@arts.ryerson.ca

Superstition et sémiotique : la pensée superstitieuse est-elle « raisonnable ? »

Dans un colloque sur la spiritualité, on insistera sur le fait que la superstition lie le mondain au sacré et qu'elle est une « croyance plus ou moins formalisée qui associe un objet à un effet. » (Obadia, 2016 : 501.) Cette communication s'interroge sur la place de la superstition vis-à-vis la spiritualité, mais surtout, elle veut en reconnaître le sens (c'est-à-dire le comment et le pourquoi de sa production de sens). Mais avant d'étayer cette relation, quelle sémiotique pour étudier la superstition ?

Les historiens, anthropologues, linguistes et ethnographes, surtout depuis le 20^e siècle, étudient la superstition en référence oppositionnelle à la raison ou dans le but de découvrir des universaux. À la

différence des croyances religieuses, les superstitions se réfèrent à une force imaginaire non institutionnalisée. Comme le note Benveniste, la superstition est « le contremodèle stigmatisé d'une religion officielle » (Benveniste, 1969 : 265, dans Obadia, 2016 : 504). Surtout, on le sait, superstition et raison s'opposent. Ainsi, ce que *veut dire* la superstition a souvent été réduit au soubassement du rite. Elle échappe toujours aux observations du sens et des signes. On reconnaît que la superstition et sa singulière pérennité – surtout dans l'ère moderne – désormais requiert que la science du sens s'attarde à l'évaluer. Comment diffère-t-elle des autres modes de pensée ?

Selon Peirce, si nous sommes superstitieux, c'est que nous ne sommes pas monologiques (Eraly, 2011 : 169). À la lumière de la sémiotique peircienne, nous nous attarderons sur le relationnel plutôt que l'universel ou l'institutionnel. La sémiotique peircienne, échappant au dualisme, souligne le rôle de la communauté, élément fondateur et fondamental de toute superstition. Bien que les superstitions constituent un univers symbolique, elles ne sont pourtant pas des symboles (au sens pur du *signe*). Au contraire, la sémiotique peircienne donne à comprendre que la superstition renvoie aux rapports de sens et non pas au produit du sens. C'est le rapport entre les signes, tout en étant témoin d'un passé et forçant l'action dans l'immédiat. À l'aide d'exemples, nous verrons le rapport sémiotique tout particulier que nous offre l'étude de la superstition.

L'autrice

Stéphanie Walsh Matthews est professeure à l'Université Ryerson, Toronto, Canada. Ses recherches portent sur la littérature, la langue et la sémiotique. Elle est rédactrice en chef de la revue internationale *Semiotica* et dirige un projet de recherche sur les troubles du spectre de l'autisme. Elle est rédactrice du volume *Semiotics in the Natural and Technical Sciences* de la série de *Bloomsbury Semiotics* co-éditée avec Jamin Pelkey, Paul Cobley et Susanne Petrilli (2022.). Elle dirige aussi un numéro spécial du *Handbook of Cognitive Mathematics* chez Springer. Elle est cochercheuse dans le projet *Steps to a Grammar of Embodied Symmetry* financé par CRSHC (2015-2018) ainsi que dans le projet *Dictionnaire de sémiotique en ligne*, également financé par le CRSHC (2017-2022). Son article « Biosémiose vs. Robosémiose » vient de paraître dans *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry* (2021).

François RASTIER

CNRS, France

frastier@gmail.com

L'absence, le propre de l'homme ?

Dans le cadre d'une anthropologie sémiotique, la théorie des zones anthropiques (identitaire, proximale, distale — cf. *Faire sens*, 2018) participe d'une réflexion sur la structure propre de l'environnement humain, non seulement spatio-temporel mais aussi cognitif. La définition de ces zones, des médiations et des hiérarchies entre elles échappe évidemment à l'empirisme écologique et à la logique de l'adaptation, ce qui limite l'extension des modèles biologisants.

Une réflexion sur les institutions symboliques (les formes symboliques au sens de Cassirer) conduit à revisiter de ce point de vue le mythe, le rite et la religion ; cela, d'une manière indépendante de la spiritualité proprement dite qui supposerait un accès non médiatisé de la zone identitaire à la zone distale.

Le point de vue objectivant d'une sémiotique des cultures assume ici ses limites nécessaires ; mais il pourrait cependant permettre de préciser — pour ainsi dire en creux — les conditions d'une expérience subjective.

L'auteur

François Rastier, directeur de recherche honoraire au CNRS, est linguiste spécialisé en sémantique des textes. Son projet intellectuel se situe dans le cadre général d'une sémiotique des cultures. Il a publié notamment *Sémantique interprétative* (PUF, 1987) ; *Arts et sciences du texte* (PUF, 2001) ; *La mesure et le grain. Sémantique de corpus* (Paris, Champion, 2011) ; *Saussure au futur* (Les Belles-Lettres, 2015) ; *Naufrage d'un prophète. Heidegger aujourd'hui* (PUF, 2015) ; *Créer : image, langage, virtuel* (Casimiro, 2016) ; *Heidegger, messie antisémite. Ce que révèlent les cahiers noirs* (Le Bord de l'Eau, 2018) ; *Faire sens*.

De la cognition à la culture (Classiques Garnier, 2018) ; *Mondes à l'envers. De Chamfort à Samuel Beckett* (Classiques Garnier, 2018) ; *Exterminations et littérature* (PUF, 2019).

Angela ANZELMO

Université de Limoges, France, et Università degli Studi di Roma « La Sapienza », Italie
angelanzlm@gmail.com

L'appropriation technologique pour le discours religieux : une approche sémiotique de la communication vaticane moderne

L'Église catholique s'appuie sur un puissant appareil communicationnel qui contribue à répandre massivement son contenu médiatique et plus spécifiquement son discours religieux. La communication vaticane moderne (gérée par le Dicastère pour la Communication du Vatican) privilégie des dispositifs tels que les technologies informatisées pour relier le public à la spiritualité catholique. Selon l'historien des religions Milad Doueïhi, le numérique constitue une véritable culture (*La grande conversion numérique*, 2011) à laquelle l'Église semble adapter son image institutionnelle pour se conformer aux attentes d'un contexte culturel *différent*. À la lumière des travaux de Youri Lotman (*La Sémiosphère*, 1999) et de Gianfranco Bettetini (*Semiotica della comunicazione d'impresa*, 2003), il s'agit d'étudier le *contact culturel* s'accomplissant lorsque l'Église catholique transmet ses valeurs dans le cadre de son action missionnaire. Dans le prolongement de la notion lotmanienne, nous souhaitons réactualiser, en l'appliquant à la sphère numérique, la pensée de Massimo Leone (2018) quant au *rapprochement culturel* opéré de la part du missionnaire lorsque ce dernier se rapproche « des coutumes et des rites des missionnés » (Leone, « La rhétorique visuelle du prosélytisme » pour le séminaire de sémiotique de l'Université de Liège). La recherche d'un *langage commun* – impératif au contact culturel (Lotman, p. 42) – motive, à notre sens, l'appropriation technologique constituant alors le parcours narratif de compétence (Courtès, *De l'énoncé à l'énonciation*, 1995, p. 83) que présuppose l'évangélisation en tant que visée globale.

L'objectif d'un tel travail est de voir dans quelle mesure les acteurs institutionnels adoptent des codes (au sens d'Umberto Eco, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, 1985) acceptés par des publics connectés. Nous verrons notamment comment ces derniers se réapproprient certaines fonctions technologiques, voire, opèrent des renégociations des usages des réseaux sociaux pour transmettre leur message religieux.

L'autrice

Angela Anzelmo est docteure en Sémiotique & Communication en France et en Italie. Elle est qualifiée en Sciences de l'information et de la communication et membre du *Centre de Recherches Sémiotiques* (Limoges) et du *Laboratorio Romano di Semiotica* (Rome, Italie). Formée à la linguistique depuis 2012, elle a exercé en tant que professeure de Français Langue Étrangère à Bordeaux et à Rimini avant de se spécialiser dans la sémiotique des médias. Sa thèse de doctorat, réalisée en cotutelle entre l'Université de Limoges (France) et l'Università degli Studi di Roma « La Sapienza » (Italie) porte sur les pratiques politico-religieuses de l'Église catholique dans les médiations technologiques. Elle a dispensé des cours à l'Université de Limoges qui s'inscrivent, tout comme ses recherches, dans l'étude des dispositifs médiatiques où elle interroge notamment la fonction de support des interfaces et l'incidence du web sur les énoncés et les usages. Ses travaux sont publiés en France, en Italie au Portugal et au Brésil.

Jenny PONZO

Université de Turin, Italie

jenny.ponzo@unito.it

La codification de la sainteté catholique dans les causes de canonisation

Dans la tradition Catholique, les saints représentent des modèles de perfection de vie dont l'imitation dans l'immanence du monde peut conduire à gagner le salut éternel et la maxime proximité avec Dieu après la mort. Ce qui distingue la notion de sainteté Catholique des modèles de perfection d'autres traditions religieuses est qu'elle est, d'un côté, élaborée par une pluralité de sujets et exprimée dans un complexe réseau intertextuel et, de l'autre côté, codifiée et réglée soigneusement par l'Église en tant qu'autorité non seulement spirituelle, mais juridique. Ce double caractère de la modélisation catholique de la sainteté – polyphonique et institutionnel, transcendant et immanent – est évident dans les causes de canonisation, qui sont des véritables enquêtes judiciaires *post-mortem* pour déterminer la sainteté de personnes qui se sont distinguées pour avoir vécu selon les valeurs chrétiennes (Dalla Torre 1999).

Mon intervention porte donc sur l'analyse sémiotique des actes des causes de canonisation, et plus spécifiquement des *Positiones super Vita et Virtutibus*, c'est-à-dire la section des actes qui contient les témoignages des personnes – souvent nombreuses et représentatives des plus divers milieux socio-culturels – qui ont eu un rapport direct avec le/la candidat/e à la sainteté, mais aussi un compte rendu des « juges », qui motivent les raisons pour lesquelles, selon eux, l'individu en question peut ou ne peut pas être considéré saint. En effet, l'analyse des témoignages produits par une gamme si différenciée de sujets peut conduire à identifier les valeurs (Greimas) et les « grounds » (Peirce, Eco) que chaque catégorie socio-culturelle de témoins attribue à la notion de sainteté. L'analyse tient compte de l'étude de Bokobza-Kahan (2015) sur le genre du témoignage du miracle au XVIII^e siècle, mais elle se concentre sur un exemple beaucoup plus récent, voir la *Positio* de Gianna Beretta Molla (canonisée en 2004), qui représente un modèle de sainteté féminine et laïque, conforme aux innovations introduites par le Concile Vatican II (Yelle 2018 ; Ponzo 2019) et qui est devenue une icône du mouvement *pro-life*. L'analyse des témoignages et des comptes rendus mettra en évidence les critères selon lesquels les épisodes de la vie de Sainte Gianna sont sélectionnés et interprétés et comment son personnage est représenté comme réalisation immanente (située dans un particulier moment historique) de l'idéal transcendant de la sainteté.

L'autrice

Jenny Ponzo est Professeure associée en sémiotique à l'Université de Turin (Italie). Elle dirige un projet de recherche intitulé « NeMoSancti. New Models of Sanctity in Italy (1960s-2010s): A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiographies, and Narratives » financé par le European Research Council (ERC StG, grant agreement 757314 ; nemosancti.eu) et réalisé par une équipe interdisciplinaire de chercheurs en sémiotique, philosophie et histoire du Christianisme. Elle est la présidente du Cours de Master en Communication et Cultures des médias de l'Université de Turin. Après avoir obtenu un doctorat en Sciences du Langage (Université de Turin) et un doctorat en Lettres (Université de Lausanne, Suisse) en 2014, elle a été chercheuse à l'Université Ludwig- Maximilians de Munich (Allemagne) pendant deux ans. Ses intérêts de recherche portent surtout sur la sémiotique de la religion et de la littérature, sur la narration et la construction de l'identité, sur les valeurs et les styles interprétatifs. Elle est l'auteur de trois monographies, dont la plus récente s'intitule *Religious Narratives in Italian Literature after the Second Vatican Council : a Semiotic Analysis* (De Gruyter, 2019). Parmi ses publications : « [The debate over glossolalia between Conservative Evangelicals and Charismatics: A question of semiotic style](#) » (Yelle, Handman, Lehigh eds., *Language and Religion*, De Gruyter, 2019) ; « [Procession as a literary motif: the intersection of Religious and National symbolism in Italian narrative \(19th-20th centuries\)](#) » (*Journal of Religion in Europe*, 2017) ; « *Genius loci* et identité nationale : représentations de l'espace dans la narrative italienne sur le Risorgimento » (Polito et Roncaccia eds., *Entre espace et paysage. Pour une approche interdisciplinaire*, Etudes de Lettres, 2013) ; « Upsetting National Events and Conspiracy Narratives in Contemporary Italian Literature » (*Lexia*, 2016).

Massimo LEONE

Université de Turin, Italie

massimo.leone@unito.it

La vera icona numérique : l'énonciation du visage divin à l'ère des algorithmes

La production automatique d'images numériques connaît une évolution technologique rapide, qui permet d'atteindre des niveaux de réalisme impressionnants. Dans ce contexte, le visage humain a toujours été un défi. Cependant, après l'invention, en 2014, des « réseaux génératifs antagonistes » (en anglais, "Generative Adversarial Networks", GAN) – c'est-à-dire de réseaux neuronaux qui apprennent grâce à la concurrence mutuelle – même la production automatique d'images numériques très réalistes de visages – qui ne correspondent à aucun visage existant en dehors de la représentation – a fait de grands pas en avant. À présent, seuls les experts peuvent distinguer la photographie numérique d'un visage humain de l'image numérique d'un visage humain produite artificiellement et automatiquement. Cette technologie a trouvé un domaine d'application original dans la reconstruction artificielle et automatique du visage du Christ, tirée des indices supposés contenus dans le Suaire de Turin : la production algorithmique de l'image numérique du visage du Christ acquiert alors une aura semblable à celle des anciennes images achéiropoïètes (non faites par la main [d'homme]).

Les développements technologiques et communicatifs de ce type ont des implications d'un intérêt profond pour la sémiotique, en particulier en ce qui concerne l'énonciation visuelle de visages fictifs, soulevant des problèmes qui, en même temps, nécessitent de compétences sémiotiques et représentent une occasion de les améliorer : 1) Les cultures humaines ont souvent produit des images de visages qui ne correspondent à aucun visage biologique existant : comment l'effet de réalité et la dynamique énonciative de ces représentations changent-ils avec le progrès technologique ? 2) Un cas particulier dans cette évolution est la représentation de visages que certaines cultures considèrent comme « divins » ; par exemple, quelle relation existe-t-il entre les images acheiropoïètes traditionnelles du visage du Christ et celles actuellement produites par l'intelligence artificielle ? 3) Plus généralement, quelle est la relation entre l'effet de réalité, l'énonciation, les croyances religieuses et l'élimination de tout agent humain dans la création d'images ?

L'intervention fait partie du projet ERC (European Research Grant) 2019 FACETS : Esthétiques du visage dans les sociétés télématiques contemporaines.

L'auteur

Ancien élève de l'École Normale Supérieure et de l'École Française à Rome ; Doctorat auprès de l'EPHE-Sorbonne ; Professeur ordinaire de Sémiotique, Sémiotique visuelle, Sémiotique de la Culture et Philosophie de la Communication auprès du Département de Philosophie et Sciences de l'Éducation de l'Université de Turin, Italie ; Professeur à temps partiel de Sémiotique auprès du Département de Langue et Littérature Chinoises, Université de Shanghai, Chine. Auteur d'une quinzaine de volumes, éditeur d'une quarantaine d'ouvrages collectifs, auteur de près de cinq cents articles dans des revues scientifiques, professeur invité dans les cinq continents (en France, Professeur invité à la Sorbonne, au Collegium de Lyon, au Centre d'Études Avancées de Paris-Seine). Bénéficiaire d'un financement ERC « Consolidator » (2019-2024) ; rédacteur en chef des revues *Lexia* (Aracne) et *Semiotica* (De Gruyter) ; directeur des séries « I saggi di Lexia » (Aracne), « Semiotics of Religion » (De Gruyter) et « Advances in Face Studies » (Routledge).

George VASILAKIS

Université catholique de Lyon, France

gvasilakis@univ-catholyon.fr

Dire l'indicible : le pouvoir des signes dans la Bible

À partir de la distinction fondamentale, proposée par la théologie orthodoxe, entre l'Incréé qui est Dieu seul, et le Créé qui correspond à l'ensemble de la création, visible et invisible, on posera la question de ce qui permet de dire un Dieu qui, parce qu'il échappe au Créé, est de l'ordre de l'indicible. Se pose ici la

question de l'apophatisme chrétien qui a pris de formes différentes entre l'Occident et l'Orient. En Occident, la *via negationis* passe par le refus des assertions affirmatives concernant les qualités attribuées à Dieu. Dans l'Orient orthodoxe l'apophatisme est une caractéristique fondamentale de la tradition théologique et ecclésiale, et non une méthode particulière. Il s'agit de « nier l'appauvrissement de la vérité à sa formulation » (Giannaras 1988). Les évangiles, et notamment celui de Jean, proposent à leurs lecteurs des signes dont les deux faces articulent non seulement deux natures, mais deux réalités radicalement différentes, le signifiant reposant sur le Créé et le signifié désignant l'Incréé. Une analyse énonciative du prologue de l'évangile de Jean examinera les conditions de ce que la théologie orthodoxe nomme « transcendantal absolu », notamment en montrant comment le sens émerge à l'impossible point de rencontre de deux « mondes » radicalement autres.

L'auteur

Le **Père Georges Vasilakis** est enseignant de la Sémiotique et du grec biblique de la Faculté de Théologie à l'Université Catholique de Lyon. Chercheur associé à l'UR Confluence Sciences et Humanités - Pôle « Bible, littératures et cultures antiques » en tant que membre du Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR). Titulaire d'un Master I en Patristique et d'un Master II en Sémiotique et Exégèse, il est doctorant à la Faculté de Théologie à Thessalonique où il prépare une thèse intitulée « Analyse sémiotique des Prologues des Épîtres Pauliniennes. L'herméneutique de la sémiotique ». Il organise depuis sept ans le séminaire multidisciplinaire « Sémiotique et Bible » à l'Université Aristote de Thessalonique et assume la responsabilité éditoriale de la revue « Sémiotique et Bible ».

Thomas VERCRUYSSSE

Université du Luxembourg

tvercruysse63@gmail.com

La forme axiologique : la transcendance par les valeurs

Même si la *doxa* utilitariste a eu tendance à rabattre le darwinisme sur la fonctionnalité, Darwin lui-même a donné à la beauté une place non négligeable dans son œuvre. Ainsi, avec *La Descendance de l'Homme* (1871), il introduit une base esthétique dans l'évolution, une beauté non fonctionnelle, un *pattern* visuel qui suppose quelqu'un de l'autre côté pour le contempler.

La question de savoir qui est de l'autre côté se complexifie avec les travaux du zoologiste bâlois Adolf Portmann parus dans *La Forme animale* (1961). En développant le concept-clé de manifestation de soi, d'auto-manifestation, Portmann montre que l'animal cherche avant tout, par son apparence, à manifester sa singularité. Cette approche finalement phénoménologique ne s'oppose pas à l'approche fonctionnaliste, utilitariste, mais l'inclut et la transcende. Néanmoins, le plus troublant chez Portmann, c'est que le cœur de son concept d'auto-manifestation nous est d'après lui livré dans un contexte spécifique qu'il nomme « le monde des apparences inadressées ». Par cette magnifique expression, Portmann désigne par exemple les profondeurs des abysses où les poissons sont aveugles et pourtant arborent des ornements morphologiques aussi superbes qu'invisibles pour les autres membres du biotope. La question déjà soulevée par Darwin – qui est de l'autre côté ? – devient aiguë et suppose une transcendance, un regard qui dépasse le monde de la phénoménalité pour pouvoir savourer cette phénoménalité.

Plusieurs hypothèses se posent pour caractériser cette transcendance et elles ne sont pas forcément exclusives les unes des autres : le Dieu du judéo-christianisme et de l'Islam, le Dieu du néoplatonisme, le Cosmos des Stoïciens, la nature de Bouddha... Pour des raisons de cohérence, des contraintes de temps inhérentes à cette communication qui ne vise qu'à refléter une facette de l'imaginaire occidental (et proche-oriental), nous nous limiterons au Dieu du judéo-christianisme et de l'Islam.

Nous poserons l'hypothèse que la relecture par le sémiologue Roland Barthes de la théosophie de Jakob Böhme (1575-1624) pourrait permettre de répondre à cette question. À travers la beauté, y compris celle qui s'éploie au sein du « monde des apparences inadressées », Dieu voudrait contempler son visage. Cette beauté, pour l'être humain, ne saurait se contenter d'être esthétique. *La Forme animale* de Portmann doit donc être complétée par une réflexion sur « *La Forme anthropologique* » entendue comme une *Forme axiologique*. En effet, la dimension esthétique de la forme anthropologique, de la forme propre à l'animal humain, s'inscrit dans une base axiologique où la manifestation de soi au regard de la transcendance suppose d'actualiser des valeurs. La manifestation de soi, du et au Dieu transcendant, impliquerait l'actualisation de

valeurs manifestant ce que l'Analyse existentielle du psychiatre et neurologue Viktor Frankl nomme le *Dieu inconscient*. En réunissant le Beau et le Bien par le truchement d'une conjonction qui nous livrerait leur vérité, notre intervention entendrait redonner une actualité à ce que la scolastique médiévale nommait *la convertibilité des transcendants* où le vrai, le beau et le bien déclinaient leur équivalence.

Notre geste ne serait pas réductionniste, contrairement à celui du neurobiologiste Jean-Pierre Changeux qui, dans sa somme intitulée *Du vrai, du beau, du bien*, réduisait le mental au neural, écartant l'esprit et donc la transcendance. Notre approche s'ancre dans le neurologique et le biologique tout en maintenant une voie pour le spirituel et la transcendance.

L'auteur

Thomas Vercruysse est Docteur en Littérature française, docteur en philosophie et certifié en Analyse existentielle et en Logothérapie. Il a eu la chance de bénéficier d'une Bourse du Fonds Européens Marie Curie et du FNR lui ayant permis d'effectuer, sous la supervision de Nathalie Roelens, un post-doctorat à l'Université du Luxembourg de 2013 à 2015, Université où il est toujours vacataire. Sa thèse en littérature française, *La Cartographie poétique (Valéry, Mallarmé, Artaud, Michaux, Segalen, Bataille)*, publiée chez Droz en 2014, esquissait une logique de l'espace tracé. Sa thèse en philosophie, *La Kairologie*, publiée chez Droz en 2019, tentait de poser les jalons d'une doctrine de la circonstance. Ses travaux essaient d'articuler esthétique et épistémologie afin de proposer une poétique du sens.

Pierre OUELLET

Université du Québec à Montréal, Canada

ouellet.pierre@uqam.ca

Le signe comme forme de l'« apparaître »

Le signe ne se présente ou ne se manifeste que pour faire « apparaître » quelque chose d'absent ou de latent, à quoi il doit d'exister, même si cette latence peut ne pas avoir d'existence au sens propre, de consistance en tant qu'être ou étant, comme c'est le cas dans la fiction ou dans les systèmes de croyances, mythiques ou religieux, mystiques ou métaphysiques. C'est sans doute pourquoi l'évanescence de telles « entités » ne peut se ressentir ou se pressentir qu'à travers des « signes », indices, symboles ou icônes, dans lesquels elle « prend forme », même si le sens qu'elle recèle ne s'y réduit pas, ne s'y identifie jamais.

Il y a une forme de transcendance dans toute sémiologie, où « ce qui signifie » fait apparaître « ce qui est signifié » sans que ce dernier ne se réduise à une quelconque « apparence », dont on peut dire qu'elle « est » ou qu'elle « existe » : c'est le propre du signifiant *Dieu* de renvoyer à un « sens » irréductible à tout étant, qui fait qu'un Lévinas (2000) parle du *Dieu qui vient à l'idée*, non pas au monde ou au réel, qu'un Marion (2013) évoque un *Dieu sans l'être*, qui n'a pas besoin d'exister pour signifier, ou qu'un Lacoste (2008) réfléchit à *La phénoménalité de Dieu* plutôt qu'à sa réalité. Il y a donc un lien intrinsèque entre la nature du signe, dont la présence ne tient pas en elle-même mais en ce qu'elle désigne comme absent, irréductible à tout présent, qu'elle fait toutefois apparaître en une épiphanie, et celle des entités métaphysiques ou spirituelles sur lesquelles s'appuient les mythes et les religions, mais aussi les arts et la littérature, dont les formes de manifestation relèvent de la « fiction » au sens fort, soit d'un « façonnement » en « figures », d'un « faire figure » ou d'une figuration qu'on peut considérer comme une authentique « transfiguration », dans laquelle l'immanence du signe ne vaut que pour la transcendance d'un sens qui ne s'y réduit nullement, même s'il peut s'y induire ou s'en déduire, se traduire ou apparaître en lui sans jamais être ou exister.

Je vais analyser à travers quelques fictions littéraires qui en appellent au monde de la « spiritualité » (René Daumal, Claude Louis-Combet, Valère Novarina, Sylvie Germain...), comment la fiction qui sous-tend l'expérience mystique ou métaphysique met en lumière les mécanismes mêmes de la *semiosis*, où l'immanence du signe ne s'éprouve que dans la transfiguration d'un sens qui lui échappe, la signification relevant de l'« apparaître » plutôt que de l'être et du non-être, de l'essence et de l'existence, de l'apparent et de l'inapparent.

L'auteur

Pierre Ouellet a été professeur titulaire à la Chaire de recherche du Canada en esthétique et poétique de l'UQAM, où il est toujours professeur associé (à la retraite). Il a publié plus d'une quarantaine de livres, dont une vingtaine d'essais, parmi lesquels *À force de voir* (Le Noroît, 2005) et *Hors-temps* (VLB éditeur, 2008) qui lui ont tous deux valu le Prix du Gouverneur général, et *Où suis-je ? Paroles des Égarés* (VLB éditeur, 2010), pour lequel il a reçu le prix Spirale de l'essai. On compte parmi ses essais récents *Testaments. Le témoignage et le sacré* (Liber, 2012), *Sacrifiction. Profanation et sacralisation dans l'art et la littérature* (VLB, 2012) et *La pensée hèle. Autopsie de l'esprit* (Nota bene, 2018). Récipiendaire du prix du roman de l'Académie des lettres du Québec pour *Légende dorée* (L'instant même, 1997) et du Prix du Festival international de poésie de Trois-Rivières pour *Dépositions* (Le Noroît, 2007), il est membre de l'Académie des lettres du Québec et de la Société Royale du Canada. Il a reçu en 2015 le prix Athanase-David pour l'ensemble de son œuvre.

Ludovic MASSY-RAOULT

Université du Québec à Rimouski, Canada

Ludovic.Massy-Raoult@uqar.ca

La symbolique du baptême dans le conte L'hôte à Valiquet de Joseph-Charles Taché

Cette communication propose l'analyse du conte québécois *L'hôte à Valiquet* de Joseph-Charles Taché initialement publié en 1863 dans le recueil de textes *Forestiers et voyageurs*. L'analyse, que l'on pourrait qualifier d'ethnocritique – approche critique du texte littéraire qui sera brièvement présentée au cours de la communication – fait l'hypothèse d'une homologie structurelle entre le schéma triadique des rites de passage tel que conçu par l'ethnologue A. Van Gennep qui comporte une séparation, une phase de marge et une agrégation (Van Gennep, 1981 [1909]) et le genre du conte. Structure identique à celle du rite de passage donc, le conte ferait état, par le parcours d'un héros, de « tous les bienfaits que l'on retire à suivre ce que les rites édictent » (Fabre-Vassas et Fabre, 1995 : 30).

Dans *L'hôte à Valiquet*, c'est le rite du baptême catholique qui est mis en jeu. Ce premier sacrement de l'initiation chrétienne représente l'entrée de celui qui le reçoit dans la communauté catholique, c'est-à-dire la paroisse qui étymologiquement signifie colonie d'étrangers en ce que ses membres, appartenant au royaume de Dieu, sont « étrangers » à la cité terrestre. Or, cette entrée implique également une adhésion aux valeurs et à la cosmologie qui constitue les termes de la communauté catholique, cosmologie qui est notamment symbolisée dans ce rite. Car le baptême scelle la foi au mystère pascal, à la résurrection du Christ, et fait naître *une seconde fois* le baptisé qui a désormais accès à la vie éternelle, celle que le Christ, en rachetant les péchés de l'humanité, a offerte à tous les chrétiens (*Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec*, 1976 [1944]) (Odette Sarda, 2009). Il sera alors question de retracer ces concepts et théories spirituels que l'on retrouve dans le baptême catholique – principalement sous forme de symboles – au travers de ce conte, mais aussi, et surtout d'y voir comment ces divers éléments en affectent le sens tant au niveau de l'espace diégétique, de la dénomination des personnages qu'au niveau de l'action (telle qu'elle peut, par exemple, être représentée par un modèle actantiel). Les résultats de l'analyse révéleront les dialectiques entre la mort et la naissance, entre la vie temporelle et la vie éternelle, présentes au sein de ce rite. Ils montreront également la manière dont le conte de *L'hôte à Valiquet* reprend ces dialectiques pour les « concrétiser » sur le plan fictionnel ; le rôle joué par le personnage du pendu, la faute commise par le héros Valiquet et la résolution de cette faute seront autant d'éléments qui permettront d'établir – pour reprendre les termes de l'argument du colloque – une « concrétisation » des concepts spirituels issus du produit sémiotique du baptême catholique par un autre produit sémiotique. Il y a donc à la fois symbolisation de l'un par l'autre et adaptation sémiotique. L'objectif de cette communication sera alors de montrer comment un produit sémiotique profane (qui est en marge de l'institution ecclésiastique et officielle de l'Église) reprend un produit sémiotique spirituel de la théologie catholique pour en faire une œuvre de fiction qui tend à penser la transcendance d'un point de vue populaire.

L'auteur

Ludovic Massy-Raoult est étudiant à la maîtrise en lettres à l'Université du Québec à Rimouski. Il prépare présentement un mémoire de maîtrise qui porte sur la réception critique des *Pamphlets de Valdombre*.

Noël SANOU

Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso

korossah@yahoo.fr

Rituel et cosmogénèse du masque bobo : pour une théorie sémiotique post-anthropologique d'une structure cosmogonique africaine

La démarche sémiotique classique pose la question de l'analyse des structures qui rendent compte de la cohésion d'un texte comme un processus abstrait ou compréhensif de construction d'un sens. Si cette option épistémologique semble suffisante pour des œuvres de l'esprit comme les créations littéraires et artistiques, produits de l'imagination dont le support est un livre ou une toile, il n'en va de même pour un être vivant, un être d'art rituel. En effet dans le cadre de l'observation d'une situation rituelle, nous postulons à vue d'œil, en première approximation, que le masque est plus un être attributaire d'un potentiel psychosomatique et d'une expressivité indéniable, doué d'une vie neurovégétative, d'une existence sensible au croisement du naturel biologique, psychologique, physiologique et du transcendant immatériel, immuable et immarcescible. Premier paradigme épistémologique sur le mascaire, l'anthropologie sur les sociétés africaines égrenant une suite d'énoncés partant de l'idolâtrie et du paganisme et son corollaire le polythéisme, au fétichisme, le vitalisme, le totémisme et l'ancestralisme en passant par l'animisme et la religion traditionnelle, est établi depuis « The legacy of the Navigator » pour caractériser le domaine, dit-on encore, des « croyances ancestrales » réduisant le transcendant mascaire à la visée théologique positive de la « glose des mythes ». Dans notre projet de communication sur le Sens africain de la Transcendance, nous viserons à cerner la configuration discursive articulée du rituel et de la cosmogénèse du masque *bobo* au croisement de la communication interspécifique, intraspécifique et transspécifique en nous appuyant sur ses différentes rhétoriques hyperonymiques (*sin-yo* « le double de l'homme », *kan-fra* « la chose de la brouse », *wuro-non* « l'enfant de *Wuro* ») dans la perspective ultime de l'élaboration d'une théorie sémiotique post-anthropologique de la structure cosmogonique africaine « universelle », transcendantale, nécessité isotopique de cohérence et de cohésion civilisationnelles. La sémiosphère *bobo*, en Afrique de l'Ouest, au croisement des cultures *mande* et *gur*, qui nous servira de terrain d'investigation, se compose de la société humaine comme englobé et de l'univers cosmique comme englobant. Par ailleurs tout comme la société humaine englobée circulant entre l'humanité et l'ancestralité, l'englobant cosmique peut être représenté sous la forme d'une pyramide de fonctions-interactions ayant à sa base tous les existants sensibles par essence et au sommet le Suprême invisible, entre les deux, des êtres tenant des deux dimensions tels *Sogo*, *Kwere* et *Do* : l'ensemble forme une généalogie de l'Étant *Wuro* par phylogénèse et ontogénèse par subsumation et hypostase.

L'auteur

Noël Sanou est maître de conférences de sciences du langage au département de lettres modernes de l'Université Joseph Ki-Zerbo. Il interroge le statut anthroposémiotique des objets, des pratiques, des formes dites de l'oralité et des textes francophones qui structurent une écriture de la construction de l'entendement africain du sens. Il s'intéresse au régime sémiotique des expressions africaines comme « sémature », qui subsument dans la tradition de l'esthétique africaine la césure entre l'art et la ritualité dans une perspective pluridisciplinaire. Il s'intéresse au statut épistémologique et poétique du conte et du roman africains. Noël Sanou se spécialise à travers ses enseignements et ses recherches dans la critique d'art et les modes africains de médiation. Il est chef de l'équipe Discours et pratiques artistiques au sein du laboratoire Langues, discours et pratiques artistiques (LADIPA) et membre du laboratoire pluridisciplinaire Groupe de recherche sur les initiatives locales (GRIL), chercheur associé de l'équipe Manuscrits Modernes de l'Institut des textes et manuscrits modernes (ITEM) CNRS/ENS Paris. Il est fondateur de l'Institut Africain des Industries Culturelles (Ouagadougou). Il a publié entre autres un recueil de poèmes *La clameur des cymbales* (Editions Sankofa, 2001) et des articles : « Cadre structural pour la sémiotique du masque : fondations de la langagité », *Cahiers du Cerleshs*, 57 (2018) ; « Poétique et sémiotique : configurations de la langagité du masque », *Signata* [en ligne] (2019) ; « Les chansons de masques comme lieux d'éducation à la complexité dialectale du boboda », *Langues, éducation et démocratie en Afrique*, actes du premier colloque international de linguistique de l'Université Norbert Zongo du 2 au 4 mai 2018, revue *Wiire*.

Jean Emmanuel ETEGLE MEKA

Université de Douala, Cameroun

ivanesky1984@yahoo.fr

La convergence des contenus culturels dans les pratiques religieuses des africains : une lecture sémiotique des objets de la foi chez les catholiques camerounais

S'il est un continent qui a le plus souffert, certainement souffre encore de la rencontre avec l'Autre c'est bien l'Afrique. Un continent divers à plus d'un égard, mais que l'imaginaire occidental appréhende encore comme un ensemble uniforme, peuplé par une masse humaine indifférenciée. Qu'on le veuille ou non, la description que Hegel en a faite irradie encore significativement les imaginaires :

Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. [...] Ce qui caractérise en effet le nègre, c'est précisément que leur conscience n'est pas parvenue à la contemplation d'une quelconque objectivité solide, **comme par exemple Dieu**, [...] d'où il suit que la connaissance d'un être absolu, qui ne serait autre que le moi et supérieur à lui, manque absolument. (<https://www.monde-diplomatique.fr/2007/11/HEGEL/15275>)

Il va ainsi sans dire, la rencontre avec l'Autre a été le prétexte de violents traumatismes à la fois anhistorisants et prosaïquement anthropologiques. L'effondrement des codes spirituels des Africains figure pourtant en bonne place parmi ces traumatismes, affectant par la même occasion leur *weltanschauung*, l'exercice *sui generis* de la récursivité transcendantale. Toutefois, et cela Massimo Leone trouve la formule heureuse pour le signifier, « les êtres humains peuvent construire des simulacres grâce à des dispositifs symboliques complexes, enracinés dans la dotation cognitive de l'espèce ». C'est dire que la tragédie de l'histoire qui s'est jouée en Afrique – la colonisation, avec son pendant naturel, son adjuvant actantiel : le christianisme – a contraint les Africains à vivre leur spiritualité primaire dans une quasi-clandestinité. Toute ayant laissé la place à une configuration étrange, la cohabitation délictuelle de deux systèmes de croyance aux amours interdites, les christianismes d'une part et les survivances des religions traditionnelles africaines d'autre part. Ce que Louis Hébert classe dans l'ordre des spiritualités syncrétiques.

Dans le cadre de cette étude, nous allons spécifiquement porter notre attention aux pratiques religieuses catholiques et africaines au Cameroun. Qu'il suffise de le relever, sans conciliabule ni convention, ces deux spiritualités ont trouvé des points de convergence : les objets de la foi. Cette convergence a amené certains Africains à faire contre mauvaise fortune bon cœur, témoins espiègles de la résurgence des codes de leur foi originelle dans la médiation iconographique des catholiques. *Croix, chapelets, statues* constituent ainsi à leurs yeux le prolongement des spiritualités des origines, bien loin des suspicions d'un cataphatisme animiste. Véritable célébration d'une épiphanie locale et multimillénaire.

L'ambivalence des sens produits par ces objets de culte constitue le fil d'Ariane de la présente communication. Elle rejoint l'un des axes épistémologiques de notre thématique centrale : l'application sémiotique à des objets spirituels. À terme, nous devrions voir comment les Africains, en situation post-coloniale, articulent leur « grammaire de l'infini », pour parler comme Leone, au confluent des spiritualités, certaines jadis prescrites mais désormais souscrites en toute âme et conscience, d'autres immanentes, originelles et les rattachant à leur plus intime ontologie.

Pour mener à bien cette étude, nous mobiliserons les ressources transdisciplinaires : les axes d'analyse sémiotique de Louis Hébert, la sémiotique religieuse de Massimo Leone, les théories iconologiques de Panofsky et les ressources historiques inspirées des travaux de Cheick Anta Diop.

L'auteur

Jean Emmanuel Etegle Meka est enseignant chercheur au Département de Français et d'Études Francophones, FLSH, Université de Douala. Il est doctorant en Littérature comparée et sa thèse en cours de finalisation porte sur *L'utopie post- raciale dans le roman de Calixthe Beyala*. Il manifeste également un intérêt particulier pour les disciplines du sens : sémiotique, analyse du discours, dans leurs rapports avec les domaines tels que la communication, la politique et la spiritualité. Ses centres d'intérêts scientifiques sont les

suivants : l'imaginaire interculturel ; l'imagologie ; les théories littéraires et les approches critiques ; les pratiques discursives.

Marc ANGENOT

Université McGill, Canada

marc.angenot@mcgill.ca

L'inventivité religieuse du 19^e siècle : contribution sémiotique

Le 19^e siècle français a vu se bricoler des religions dites *naturelles*, *rationnelles*, et même *scientifiques* et à ces deux titres *universelles*. Mentionnons parmi les moins oubliées des historiens, la Théophilanthropie, qui connaît un certain succès aux temps du Directoire, la Religion saint-simonienne ou « Nouveau christianisme », la Religion de l'Humanité d'Auguste Comte, exposée dans le *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle*², la « Religion rationnelle » de Colins de Ham. D'autres encore – François Guillaume Coëssin, Constantin Pecqueur, Éliphas Lévi (Abbé Constant)... – prophétisèrent l'avènement prochain d'une « religion rationnelle » inséparable d'un socialisme humanitaire, tandis que le Polonais Hoëné Wronski travaillait dans un galetas à Paris à une « Union finale » de la science et de la religion et que Louis de Turreil fondait la « Religion démocratique universelle » – avatar de la « Religion évadienne » de Ganneau et du culte du *Mapah*.

La seule doctrine méta-physique qui a connu alors une forte expansion internationale est le spiritisme, théorisé à titre de « religion scientifique » par un instituteur socialiste, Hyppolite Rivail, qui prit le pseudonyme d'Allan Kardec³.

Toutes ces religions *fabriquées*, contradictoires entre elles, issues des spéculations déistes des Lumières, ont en commun d'éliminer du christianisme dont elles partent, du catholicisme en fait, la Révélation, les fables, les miracles, les dogmes irrationnels, les peines éternelles et les feux de l'enfer, les fastes des clergés et le baroque théâtral des cérémonies pour censément obtenir un *précipité* de principes moraux et de certitudes méta-physiques rationnellement démontrables.

Je propose de m'arrêter à ces opérations de rationalisation partielle pour les confronter et en sonder la ou les logiques à la lumière de la sémiotique.

L'auteur

« **Marc Angenot** est historien des idées et théoricien de la rhétorique. Il est docteur en philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles. Il est depuis 1967 professeur à l'Université McGill de Montréal et depuis 2013 professeur émérite. Il est l'auteur de plus de 175 livres, cahiers de recherche et contributions à des ouvrages collectifs. Il a été nommé en 2001 à une chaire de recherche, le James McGill Professorship d'étude du discours social. Il est membre de l'Académie des arts, des lettres et des sciences humaines, une des composantes de la Société Royale du Canada. Il est le seul prof de lettres à avoir jamais reçu le Prix du Québec Léon-Gérin en 2005 pour l'ensemble de son œuvre. Il était le titulaire en 2012 de la Chaire Chaïm-Perelman de rhétorique et d'histoire des idées à l'Université Libre de Bruxelles. Son livre *1889 : un état du discours social* vient d'être intégralement numérisé et mis en ligne sur le site de Médias19. *L'histoire des idées* est paru en novembre 2014 aux Presses universitaires de Liège. » (tiré du site personnel de l'auteur, <http://marcangenot.com>). Marc Angenot a également publié *Robespierre et l'art du portrait* (Discours social, 2018).

² Paris : Leroux, 1870. [première éd.: 1852.]

³ Le *Livre des Esprits* paraît le 18 avril 1857. Le succès de librairie est immédiat et retentissant. Allan Kardec profite de cette dynamique pour fonder la *Revue spirite* au succès immense et dont la publication perdure encore aujourd'hui. A la première page : « Ceci a été écrit sous la dictée d'êtres invisibles qui se sont dit appartenir au monde des esprits et avoir naguère ou jadis habité la terre oit d'autres globes. »

Béhdâd OSTOWÂN

Université du Québec à Rimouski, Canada

bostowan@yahoo.com

La spiritualité et la fonction de la symbolique

L'étude proposée est une réflexion sur la symbolique, ou plus exactement sur la logique des symboles. Nous examinons la fonction des symboles dans le processus de transcendance, car la transcendance n'est pas un état ou une situation à atteindre, mais l'action de dépasser, par conséquent c'est un processus. Notre objectif est de montrer comment les symboles parviennent à fonctionner comme une sorte d'intermédiaire entre présence et absence, entre accessible et inaccessible, entre connu et inconnu, entre l'univers physique et spirituel ou entre l'immanence et la transcendance, car la transcendance, comme le préfixe « trans » le souligne, est un dépassement, et le symbole peut l'entreprendre. Nous illustrerons également comment un symbole peut colorer la conception que l'on a du transcendant.

Pour réaliser cette analyse, nous faisons appel aux études de Durand sur la symbolique dans *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* ainsi que dans son article « Les Trois niveaux de formation du symbolisme ». Nous proposons également des critiques et des compléments, apportés par nous-mêmes et par d'autres. Notamment, nous croiserons notre étude avec la théorie des zones anthropiques de François Rastier.

L'auteur

Béhdâd Ostowân est doctorant à l'Université du Québec à Rimouski. Ses recherches portent essentiellement sur l'imaginaire. Son doctorat en cours, sous la direction de Louis Hébert, a pour objectif de formuler les structures anthropologiques de l'imaginaire du mouvement par une approche sémiotique. Il a publié plusieurs articles dans le champ de recherche de l'imaginaire.

Jacques FONTANILLE

Université de Limoges, France

jacques.fontanille@unilim.fr

Le spirituel entre immanence et transcendance. Pour une topologie anthroposémiotique

Tout commence avec un cadrage énigmatique dans deux films d'Idrissa Ouedraogo, qui saisit dans l'axe, en quelques plans qui sont d'évidentes démarcations dans la chaîne du montage, le mouvement de rapprochement ou d'éloignement d'un personnage, sur le fond d'un horizon très lointain. Par ailleurs, ces films comportent bien d'autres types de zones lointaines, fortement dissociées du village où l'essentiel de l'action se déroule, mais qui sont saisies et montées de toute autre manière.

Pour traiter ce point d'analyse spécifique, il fallait élaborer une topologie sémiotique clairement apparentée à celle des zones anthropiques de François Rastier (2001), telle que rappelée dans le texte d'orientation de ce colloque, mais permettant de distinguer sans ambiguïté deux types de « distance », une *immanente*, et appartenant aux mêmes conditions existentielles que les zones du centre et de l'entour, et une autre *transcendante*, appartenant à un autre mode d'existence. C'est à partir de cette distinction que se posera alors la question du statut anthropo-sémiotique de la spiritualité.

Pour élaborer la topologie anthropo-sémiotique dont nous avons besoin, nous partirons de Jacob Von Uexküll (2015 [1934]), et plus particulièrement de la topologie de l'*Umwelt* qu'il a peu à peu élaborée : cette topologie des mondes animaux (et donc humains) est constituée d'une zone centrale, la *demeure*, d'une zone extensive construite par les chemins familiers, le *territoire*, d'une zone intermédiaire de neutralisation des pratiques relevant des deux premières, la *zone neutre*, et d'une étrange zone dite « magique », où les couplages entre perception et action, entre anasémiose et catasémiose, sont suspendus, et que nous appellerons la zone *imaginaire*.

À partir de cet arrière-plan étho-sémiotique, nous pourrions alors très concrètement envisager une répartition des schèmes pratiques intégrateurs de relation et d'identification, tels que proposés par Philippe Descola (2005), notamment ceux qui impliquent des basculements entre modes d'existence, et des transitions entre immanence et transcendance. Car la spiritualité est aussi une affaire de pratiques sémiotiques.

Enfin, et seulement enfin, nous pourrions évoquer et analyser une polémique suscitée, au tout début du XX^e siècle, par une encyclique du pape Pie X (*Pascendi Dominici Grégis*, 9 septembre 1907), où il fustige brutalement tous les penseurs et croyants qui imaginent pouvoir accéder à Dieu et à la foi en *immanence*. Bien entendu, Pie X est entièrement convaincu qu'on ne peut accéder à la foi en Dieu que par la voie de la *transcendance*. On s'aperçoit alors qu'immanence et transcendance fonctionnent comme des stratégies de parcours spirituels entre les zones anthropiques.

L'auteur

Jacques Fontanille, professeur émérite de sémiotique à l'Université de Limoges, est membre honoraire de l'Institut Universitaire de France. Il a été président de l'Association Internationale de Sémiotique Visuelle, de l'Association Française de Sémiotique, et de la Fédération Romane de Sémiotique, ainsi que de l'Université de Limoges. Il a occupé les fonctions de Directeur de Cabinet de la Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. Il est chevalier de la Légion d'Honneur, et Professeur Honorario de l'Université de Lima. Jacques Fontanille a publié quinze livres, notamment : *Les espaces subjectifs* ; *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, avec A.J. Greimas ; *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière* ; *Tension et signification*, avec Cl. Zilberberg ; *Sémiotique et littérature : essais de méthode* ; *Sémiotique du discours* ; *Pratiques Sémiotiques* ; *Corps et Sens* ; *Des images à problèmes. Le sens du visuel à l'épreuve de l'imagerie scientifique*, avec Maria Giulia Dondero ; *Formes de vie* ; et *Terres de sens. Essai d'antroposémiotique*, avec Nicolas Couegnas. Ses recherches les plus récentes portent sur les phénomènes et actants collectifs, avec un livre à paraître, *Ensemble. Pour une sémiotique du politique*. Jacques Fontanille a abordé les domaines de la sémiotique théorique, de la sémiotique littéraire et de la sémiotique visuelle, de la rhétorique et de la linguistique générale, et plus récemment les aspects sémiotiques de l'ethnologie et de l'anthropologie contemporaines. Il a dirigé et fait soutenir une cinquantaine de thèses de doctorat ; ses anciens doctorants occupent aujourd'hui des postes d'enseignants-chercheurs dans les universités d'Europe, d'Asie, d'Afrique, et d'Amérique du Sud.

Mahamadou Lamine OUEDRAOGO

Université Norbert Zongo, Burkina Faso

ouedlam2000@gmail.com

Le sens au-delà des sens : la sémiotique transcendantale de Cheikh Ahmad Tidjani

L'univers du sens a fait l'objet d'importantes explorations qui ont débouché le siècle dernier sur la formulation d'une science du sens : la sémiotique. Celle de l'École de Paris comporte une teinte linguistique voulue par A. J. Greimas, car d'inspiration saussuro-hjelmslevienne, mais qui vire peu à peu vers la pensée philosophique eu égard à la prégnance des postulats phénoménologiques dans la réflexion sémiotique post-greimassienne, notamment fontanillienne. Disciple de Greimas, Jacques Fontanille distingue trois rationalités sémiotiques à même de conduire à la construction de la signification : la programmation, l'événement et la découverte ; qui informent respectivement les dimensions pragmatique, passionnelle et cognitive.

Cheikh Ahmad Tidjani (1737-1815), dans *Jawâhir Al maâni (La perle des significations)* pose l'existence d'un univers sensé au-delà des sens. Selon ses enseignements, la saisie de la signification exige une plongée dans la théophanie de la seigneurie mohammadienne. En nous fondant sur cette posture épistémologique, la sémiotique se déclinerait désormais en deux versants : l'un réflexif, qui s'ancre dans le logicisme et le cartésianisme, et l'autre impressif, dont les sources sont à rechercher dans le cœur. L'on pourrait donc postuler que la saisie du sens au terme de cette reconfiguration de la sémiotique commande une prise en considération des trois rationalités (de J. Fontanille) et de l'irrationalité (de A. Tidjani). Si l'irrationnel constitue les bornes inférieure et supérieure de la raison et que cette dernière en est un moment, l'irrationalité s'offre à l'analyse comme l'océan qui porte la perle des significations. La présente communication veut décrire les conditions et le mode opératoire de la sémiotique transcendantale de ce

savant musulman (fondateur de la tariqa tidjaniya), à travers l'intégration dans le dispositif sémiotique de la dimension gnostique de la signification. Il s'agira de voir comment la philosophie islamique et la pensée soufie pensent la quête du sens au-delà des sens.

L'auteur

Mahamadou Lamine Ouedraogo est maître de conférences CAMES en Sciences du langage. Il enseigne la poétique et la sémiotique à l'Université Norbert Zongo (Koudougou, Burkina Faso) où il est actuellement le Directeur de la Valorisation des résultats de la recherche. Ses domaines de recherche sont la poétique des textes verbaux et non verbaux, la sémiotique du texte (littéraire), du cinéma, du corps, des cultures et du sensible. Il a dirigé deux ouvrages collectifs : *Langage(s) : encodages et décodages*, 2019, Saint-Denis, Publibook ; et *Sciences du langage : Articulations, désarticulations et réarticulations* (en collaboration avec Justin T. Ouoro), 2017, Saint-Denis, Publibook.

Romain GAUDREULT

Chercheur indépendant, Canada

romain.gaudreault@videotron.ca

Étude sémiotique du sujet qui joue le rôle principal dans le Pentateuque, fondement de la religion juive

Le sujet qui joue le rôle principal dans le *Pentateuque* accomplit des actions surnaturelles. Cependant, il possède la parole, une caractéristique qui l'apparente à un être humain. La question à laquelle nous voulons répondre est la suivante : que dit le narrateur du *Pentateuque* à propos des besoins, de l'avoir et des actions de ce sujet et jusqu'où cette description reflète-t-elle les caractéristiques habituelles des êtres humains ? Comme traduction française de référence, nous utiliserons la plus récente publiée aux Éditions du Cerf en 2000 et, comme traductions françaises de contrôle, celle publiée dans la Bibliothèque de la Pléiade chez Gallimard en 1956, ainsi que celle publiée la première fois aux Éditions du Cerf en 1961. De plus, nous recourrons à toute étude qui apportera un nouvel éclairage sur des points précis de traduction. Pour classer et analyser les éléments d'information relatifs au sujet étudié, nous appliquerons un cadre théorique issu de la fusion du schéma narratif de Greimas, de la théorie cybernétique de Wiener et de la théorie des besoins de Maslow. Cette nouvelle théorie a été présentée au colloque international *Points aveugles et points borgnes en sémiotique : concepts impensés ou à repenser* qui s'est tenu à Toronto en août 2018. Outre l'intérêt que représente l'inventaire et l'analyse des éléments d'information à propos du personnage fondamental de la religion juive représenté dans le *Pentateuque*, l'étude projetée constitue la première mise à l'épreuve d'un cadre théorique apte à décrire aussi bien des sujets réels que fictifs.

L'auteur

Romain Gaudreault est chercheur indépendant. Il vit à Montréal et a fait carrière dans la traduction. Il a suivi le séminaire d'A. J. Greimas à Paris pendant deux ans et a obtenu par la suite un doctorat de l'Université Laval, Québec (thèse intitulée *Jalons pour une sémiotique fondamentale*, 1991). Ses principales publications sont les suivantes : « Renouveau du modèle actantiel », *Poétique*, 1996 ; « Valeurs, émotions, sentiments et crise », *Semiotica*, 1998 ; « Source du plaisir et sémiotique », dans Hébert, Louis, Rioux, François (dir.), *Le plaisir des sens. Euphories et dysphories des signes*, 2007 ; « Reflet des tensions nationales dans l'art public de Montréal », dans Hébert, Louis, Guillemette, Lucie (dir.), *Performances et objets culturels. Nouvelles perspectives*, 2010 ; « Création et utilisation de bases de données pour l'enseignement de la théorie du récit et de la sémiotique », *Applied Semiotics / Sémiotique appliquée*, 2018 ; « Cybernétique et schéma narratif : jalons pour une nouvelle théorie sémiotique », *Semiotica*, 2020.

Nour ELSOBKY et Raghda SAAD

Université de Menoufia, Égypte

nour_elsobky@hotmail.com, Raghda-saad@hotmail.com

La trinité sacrée des hiéroglyphes : idéogramme – logogramme – pictogramme

L'aventure humaine repose sur son appréhension de l'univers et son interaction avec lui. Pour ce faire, l'homme dut recourir au *signe* pour communiquer, ordonner et régulariser son existence. Le mot *signe* procède d'acceptions extrêmement variables selon qu'il est traité par la philosophie, la linguistique ou la sémiotique.

Historiquement parlant, la philosophie médiévale a désigné le « mot » en tant que signe verbal comme le prototype du signe. Aujourd'hui, la sémiotique moderne en tant que science des systèmes de signes dans la vie sociale, considère que bien de choses peuvent être traitées comme des signes dans la mesure où ces choses portent une signification : comme le bouton d'acné est *signe* de jeunesse, la tête de mort surmontant deux os croisés signifie le danger de mort ; au même titre, un panneau représentant une fourchette et une cuillère ou une fourchette et un couteau croisés est aussi *signe* de restaurant. Le *signe* manifeste donc d'une vérité quelconque, soit par un indice (le bouton d'acné), soit par une représentation matérielle de réalités simples ou complexes (pictogramme du danger ou du restaurant). La vie sociale offre donc une grande gamme de signes pouvant être abordés en tant que systèmes de représentation et où tout peut être signe.

Sémiotiquement parlant, le sémiologue américain Charles Peirce catégorise les signes en trois classes : icône (un signe par ressemblance avec l'objet [fourchette et cuillère pour le restaurant]), indice (un signe relié comme un symptôme à son objet [bouton d'acné et jeunesse]) et symbole (un signe doté d'une signification abstraite [le crâne du mort symbole de danger]).

Je me propose dans la présente étude d'allier l'approche philosophique à celle sémiotique pour l'étude du signe. Si le mot verbal est signe d'une chose ou représente une chose, le mot écrit a pour double intérêt d'interpréter un sens et de le donner à voir par des signes graphiques conventionnels destinés à durer. L'écriture hiéroglyphique s'adonne le mieux à une telle étude : écrire à l'aide des images tirées d'un contexte culturel pour traduire l'univers pose bon nombre de questionnements. D'abord, on peut interroger la valeur figurative des hiéroglyphes dans ses différents niveaux : le niveau primitif où la représentation d'objets concrets est transculturellement identifiable n'est point problématique. Le second niveau, celui de l'usage figuré de ces images (par exemple le signe qui signifiait « soleil » exprime par la suite « brillant, blancheur, jour », etc.) pose la question suivante : l'altération figurative due à l'extension de la représentation primitive ne la prive-t-elle pas de son universalité primitive et l'assigne à une subjectivité culturelle ? Peut-on identifier la classification par Peirce des signes dans les hiéroglyphes ? Dans quelle mesure, l'écriture figurative des hiéroglyphes reflète-t-elle la conception du monde par les anciens Égyptiens ? Et quel est le message que ces images de cette écriture tentent de transmettre ?

À travers une lecture sémiotique du livre des morts, il s'agit de rouleaux de papyrus, recouverts de formules funéraires, placés à proximité de la momie ou contre celle-ci, dans les bandelettes.

Nous essayerons de détecter les différentes fonctions de cette écriture figurative dans le livre des morts au service d'un pouvoir où le religieux et le politique sont indissociables et qui a pour vocation de garantir l'ordre du monde.

L'auteur et l'autrice

Nour Elsobky est professeur égyptien de civilisation française. Il est spécialiste de l'histoire coloniale de la France et des colonies françaises d'Outre-mer au XVIII^e siècle d'après les récits de voyage. Il occupe maintenant le poste de Conseiller Culturel près l'Ambassade d'Égypte à Paris.

Raghda Saad est professeure adjointe égyptienne de littérature et de civilisation françaises au département de Français à la Faculté des Lettres Université de Ménoufia. Elle est spécialiste de la littérature de voyage et se penche sur les questions de l'identité aux XVIII^e et XX^e siècles.

Amir Artaban SEDAGHAT
University of Toronto, Canada
sedaghat.amir@gmail.com

Poésie mystique persane : une symphonie poly-sémiotique de la transcendance

La musique classique iranienne et la poésie médiévale persane, considérées comme deux systèmes sémiotiques *a priori* séparés, sont en réalité interdépendantes avec des éléments structurels communs. D'une part, la versification persane, grâce à sa structure métrique quantitative, *aruz*, imite de très près le schéma chronémique des phrases musicales ; d'autre part, la forme cantabile (*sāz o avāzi*) de la musique classique du monde iranien consiste en une succession de phrases musicales dont la structure rythmique n'est autre que celle de la prosodie persane. La musicalité du vers persan atteint son apogée dans l'œuvre poétique de Mowlānā Jalāleddin Mohammad Balxi (Roumi), poète mystique du XIII^e siècle, dont les ghazals notamment forment un système sémiotique hybride composé de signes à la fois linguistiques et musicaux. En effet, la sémiotisation du contenu du message mystique de la poésie roumienne ne s'appuie pas seulement sur la double-signifiante du langage naturel ; le sens est mis en discours dans un système de signes connotatifs dont le fonctionnement est assuré par des mots, des notes, et le rythme. Comment peut-on expliquer ce mélange dans le cadre des théories sémiotiques modernes, notamment les principes de la *non-redondance* et la *non-synonymie* des systèmes sémiotiques de Benveniste ? C'est en nous appuyant sur les travaux de Hjelmslev et de l'école de Copenhague, notamment sur la sémiotique connotative, que nous cherchons à examiner le fonctionnement technique de cette hybridité. Ensuite, nous expliquerons la raison d'être d'un tel processus chez les poètes soufis, lesquels considéraient le langage humain foncièrement inadéquat pour communiquer l'essence du Vrai. Comme Henry Corbin le montre, l'essence du Vrai ne peut être objet d'une connaissance dialectique, mais bien d'une prise de conscience ontologique laquelle entraîne l'union entre l'objet et le sujet de la connaissance. C'est dans cette optique qu'un mystique comme Roumi entreprend de pousser les limites formelles des langages divers pour parvenir à un système sémiotique *transcendantal* qui n'appelle plus uniquement à l'intellect mais à l'ensemble des sens. Ce nouveau système ne servira plus à *dire* la vérité ineffable de l'Absolue mais à la faire *sentir* dans un état d'*ectase* (l'état de se tenir hors de soi), un état dans lequel le destinataire est censé *vivre* le sens dans sa propre existence.

L'auteur

Amir Artaban Sedaghat a fait une maîtrise en littérature française et comparée à l'Université de Téhéran et un master en sciences du langage, option traductologie, à l'Université Sorbonne Nouvelle, Paris III. Sa thèse de doctorat, soutenue sous la codirection des équipes de recherche de *TRACT (Traduction et communication transculturelle)* et *Mondes iranien et indien*, porte sur l'ensemble des enjeux textuel, sémiotique, poétique, rhétorique, herméneutique, éthique, et sociolinguistique de la réception de l'œuvre et de la pensée de Roumi dans les mondes francophone et anglophone. Enseignant à l'Université de Toronto, il a publié plusieurs articles liés aux aspects sémiotiques de la réception de la poésie mystique persane et de la musique iranienne, ainsi qu'aux dimensions éthiques et sociolinguistiques de la traduction des textes mystiques islamiques. Il a traduit une anthologie musicale de Roumi en français et en espagnol, et prépare une monographie sur la réception de la pensée soufie en Occident.

Mouna MOHAMADI

Université de Mohamed Boudiaf, Algérie
mohamadi.mouna@yahoo.fr

Vers une analyse sémiotique de l'exorcisme en Islam : appropriation spirituelle, sacralisation ou sorcellerie

Notre communication vise à explorer le phénomène spirituel de l'exorcisme du Coran (*ruqiya*) en Algérie en tant que processus signifiant. Ce mouvement soufi de guérison contre la sorcellerie consiste à remédier aux malades habités par des entités divines surnaturelles (possession démoniaque) en récitant des

versets coraniques (les sourates protectrices) ou en utilisant des substances de bénédiction. En revanche, ces cas de figures occultes hautement structurés et standardisés par les raqui et largement mobilisés par la population algérienne musulmane, sont pratiqués par d'autres personnes appelées « les marabouts ou les charlatans », à qui la société prête des pouvoirs de magie et de voyance, en faisant appel à d'autres démarches et à d'autres matières.

De ce fait, nous allons nous interroger, dans une perspective sémiotique selon laquelle nous nous servons d'un va-et-vient entre deux horizons qui intègrent des adaptations gestuelles et discursives et des idéologies sur la religion tout à fait contradictoires (au regard d'une divinité supérieure et l'impossibilité d'une remise en question d'une reconnaissance suprasensible), sur la présence de la part de la spiritualité et le sens qu'elle remplit dans les différents aspects adoptés par les exorcistes dits guérisseurs ou sorciers, que ce soit le système de valeurs et de croyances. Ce qui revient à dire que nous sommes intéressées à étudier comment l'idéalisation spatio-temporelle de l'exorcisme (création d'une rencontre imaginaire) et les représentations de la sacralisation se manifestent selon la sublimation de l'identité des actants intervenants. Notre enquête sur ces problématiques nous permet de défendre une double hypothèse : d'une part, la présence de la spiritualité qui dépend d'une puissance divine ou surnaturelle enchaîne une série de dispositifs stratégiques figurés par un glissement (modulable et analysable) supérieur et mystérieux du sacré (par rapport aux révélations du visible ordinaire) transformé, par la suite, à un produit sémantique ; d'autre part, les adaptations et les discours mis en œuvre par les actants servent à authentifier la sacralisation de l'exorcisme et à l'identifier comme objet original et irréfutable, mais d'un point de vue représentationnel différent (d'un raqui guérisseur à un autre ensorceleur), ce qui va nous permettre de convoquer les théories de la sémiotique, de l'intermédialité et de l'expérience interprétative.

En effet, il nous paraît pertinent d'appuyer notre travail sur deux champs complémentaires et combinatoires :

- a) Le champ de l'engagement des acteurs (raqui et marabout), qui implique un encadrement, parfois déterminé, parfois ambigu et indécidable, d'une valorisation du sacré tout en identifiant les étapes de leurs pratiques physiques et communicationnelles, provenant de jugements constituant une caractérisation particulière représentationnelle et cognitive.
- b) Le champ sémiotique de l'analyse des pratiques, qui constitue notre référence essentielle pour rendre compte d'une théorisation valable, apte à redéfinir et à relire l'objet de l'exorcisme comme produit de transcendance (formulations et ritualités de moralité religieuse (le Saint-Livre), formes de dévotions et de témoignages symboliques (prières).

Dans notre travail, la conception significative et descriptive de l'exorcisme sera essentiellement analysée et interprétée selon les théories sémiotiques de tradition greimassienne (signifier ce qu'il est impossible de « capturer » directement) et la sémiotique des cultures de Rastier.

L'autrice

Mouna Mohamadi est maître-assistant (A) à l'Université de Mohamed Boudiaf, M'sila (Algérie). Ses recherches portent essentiellement sur la sémantique lexicale, la sémantique interprétative et la sociolinguistique urbaine. Dans son travail de doctorat (finalisé, non soutenu), elle s'est intéressée à l'analyse des traits caractéristiques particuliers de l'ambiguïté linguistique présents dans l'écriture djaoutienne (autrement dit de Tahar Djaout, écrivain algérien), dans une perspective liée d'une part à l'hétérogénéité interprétative et d'autre part aux différents phénomènes apparentés tels que l'implicite, la métaphore, la connotation, l'argumentation et la polysémie.

Éric TRUDEL

Université de Moncton, Canada

eric.trudel@umoncton.ca

Les figures de la transcendance et du spirituel chez Magritte

Comment s'actualisent la figure de la transcendance et celle du spirituel dans les peintures de Magritte et ses écrits ? Même si, selon Meuris (1994 : 68), l'illustre peintre belge était athée et donnait peu dans le mysticisme, on peut observer un certain nombre de peintures, de titres de toiles et de passages dans ses écrits qui témoignent d'une thématization de la transcendance et de la spiritualité. Par exemple, Dieu est explicitement évoqué dans le titre des toiles *Dieu n'est pas un saint* (1935 ou 1936) et *Le salon de Dieu* (1958) et dans l'image de la toile *Rossignol* (1962). Les *Écrits complets* abordent la vision de Magritte sur Dieu, soit directement par rapport à l'être transcendant lui-même, soit par la « glose » qu'il donne des titres et des images des œuvres mentionnées. Par le visuel ou le textuel, d'autres œuvres récupèrent des concepts spirituels ou des figures du christianisme : *Le démon de la perversité* (1927) ; *La tentation* (1929) ; *L'annonciation* (1930) ; *L'éternité* (1935) (qui comprend notamment la représentation d'une tête du Christ) ; *L'au-delà* (1938) ; *Le mal du pays* (1940) (qui montre un homme avec des ailes d'ange) ; *Le fils de l'homme* (1964) (nom attribué fréquemment au Christ dans les évangiles) ; etc. La peinture *La légende dorée* (1958) reprend le titre d'un livre chrétien célèbre et représente des pains en lévitation, faisant ainsi allusion aux miracles de la multiplication et de la transsubstantiation. En rassemblant un corpus de telles œuvres aussi exhaustif que possible grâce à la base Internet *Magritte. Toutes les œuvres, tous les thèmes* (www.magrittedb.com), nous souhaitons donc analyser la thématization de la transcendance et du spirituel chez Magritte, pour en préciser les formes et le sens particuliers sous lesquels ils se manifestent dans l'« idiolecte » du peintre. Pour ce faire, nous nous intéresserons aux conflits perceptivo-cognitifs (Granjon, 2018) que le propos visuel ou textuel magrittien provoque dans l'interprétation par rapport à la représentation de la transcendance et du spirituel dans la doxa commune. Ultiment, il s'agira d'examiner comment ces œuvres et ces titres rendent compte du Mystère, la grande figure de la transcendance chez Magritte.

L'auteur

Éric Trudel est professeur à l'Université de Moncton, campus d'Edmundston (Canada). Ses recherches portent principalement sur la sémiotique des produits multimédias, la sémantique interprétative, la sémiotique visuelle et Magritte. Dans sa thèse de doctorat, soutenue en 2013, il s'est intéressé à l'analyse sémiotique des sites web de restaurants. De ces travaux sont issues diverses publications et communications arbitrées. Il est coauteur, avec Louis Hébert (Université du Québec à Rimouski), de la base de données Internet *Magritte : tous les thèmes, toutes les œuvres* (www.magrittedb.com), projet financé entre 2003 et 2014 par le Conseil de recherches des Sciences humaines du Canada (CRSH). Il a publié, avec ces mêmes chercheurs, le livre *Magritte : perspectives nouvelles, nouveaux regards* (Québec, Nota Bene). Il est coorganisateur de quatre colloques internationaux en sémiotique (2012, 2015, 2018 et 2021). Il est cochercheur dans le projet du *Dictionnaire de sémiotique en ligne*, financé par le CRSH (2017-2022). En coactariat avec Louis Hébert, il publiera en 2021 chez Classiques Garnier le livre *Onomastique textuelle. Théories et méthodes pour l'analyse des noms propres*.

Valérie ANGENOT

Université du Québec à Montréal, Canada

angenot.valerie@uqam.ca

Sémiotique visuelle de l'incarnation. Le cas de la réforme religieuse atoniste (-1371-1337 BC)

L'avènement de l'atonisme a bouleversé l'Égypte dans ses fondements épistémologiques les plus profonds au XIV^e siècle avant notre ère. Il marque le passage d'une religion polythéiste établie sur les mythes et les mystères de la transcendance à une religion que l'on peut qualifier, *mutatis mutandis*, de monothéiste (Volkhine, 2008 ; Assmann, 2001, 2007), axée sur l'immanence et la phénoménologie.

La religion d'Akhenaton s'affranchit des spéculations sur l'au-delà, de la mythologie et de toute une symbolique divine dans un effort de rationalisation du monde sensible. Elle se caractérise par conséquent par un brouillage et un déplacement des zones liminales distinguant généralement immanence et transcendance.

La réforme religieuse atoniste s'accompagne de l'émergence d'un art nouveau aux formes qui ne laissèrent pas de confondre les égyptologues et qui ont dû tout autant surprendre les Égyptiens de l'Antiquité. L'art d'Akhenaton semble privilégier une mimesis accrue qui contrasterait avec les formes conceptuelles canoniques. Mais si cet art varie dans sa forme et son rapport à l'iconicité, il demeure, dans sa substance, soumis à une même nécessité herméneutique (Angenot, 2010).

Le point de fusion entre immanence et transcendance s'exprime en Égypte par le concept d'*akhet* (Englund, 1984 ; Janák, 2013) qui se trouve au cœur de la genèse de l'atonisme. Cet *akhet* jusqu'alors inabordable, sacré ou lointain semble désormais investir la sphère de l'intime à l'époque amarnienne.

Le premier « portrait » atoniste est celui du chef sculpteur Bak, concepteur des formes de l'art nouveau, qui fut instruit dans sa tâche par le pharaon en personne (Angenot, 2016). Sa stèle à la forme insolite dissimule en fait une nouveauté dans la micro-sémiosphère du portrait privé : l'expression de l'incarnation divine chez un particulier. Cette incarnation est traduite en image par la fusion d'espaces visuels (*blended spaces*, Fauconnier et Turner, 2008) en surimpression gestaltienne (Saint-Martin, 1990). Le corps transfiguré du fidèle zélateur d'Aton se trouve ainsi le support de métaphores visuelles portant à la fois sur l'*akhet* et sur l'image sémiotisée de la divinité épiphane (Angenot, 2018 ; Groupe μ , 2018, 1976).

Partant d'une analyse des formes d'expression de l'incarnation à l'époque amarnienne, nous essayerons de déterminer ce que la fusion du corps humain et de l'image divine pouvait signifier, à la fois pour l'instigateur de la réforme religieuse atoniste et pour l'inventeur de l'iconographie et de l'esthétique qui en ont supporté la propagande.

L'autrice

Valérie Angenot est égyptologue, professeure au département d'Histoire de l'Art de l'Université du Québec à Montréal où elle enseigne l'histoire de la sémiotique, la sémiotique de l'art et les théories de la représentation. Ses recherches portent sur l'herméneutique de l'image égyptienne et, en particulier, sur l'usage des tropes comme mécanismes cognitifs fondateurs dans la construction de la langue et de l'image égyptiennes. Elle rédige actuellement un ouvrage sur la sémiotique visuelle à l'époque amarnienne, qui l'a menée à la découverte d'une nouvelle reine égyptienne. Elle développe, en parallèle, un projet en oculométrie sondant les processus cognitifs impliqués dans la lecture de séquences spatio-temporelles propres à l'imagerie funéraire égyptienne.

Étienne POULIOT

Université Laval, Canada

etienne.pouliot@ftsr.ulaval.ca

Au re-commencement : la spiritualité

Diverses approches – métaphysiques, psychologiques, phénoménologiques, incluant celles relevant d'un matérialisme « clos et plat » – sont couramment utilisées pour traiter de la spiritualité. D'où des stratégies tantôt pour la confondre avec la religion, tantôt pour la séparer ou du moins la distinguer de la religion. Quoiqu'il en soit, les enjeux de sens et de transcendance dévolus à la spiritualité aux côtés de la religion sont alors établis certes de façons variées mais toujours de manière binaire, c'est-à-dire à partir d'un objet ou encore d'un sujet de spiritualité.

Or que signifie au juste le spirituel ? Non pas – encore une fois : qu'est-ce qui est signifié, à titre d'objet ou de sujet, avec la spiritualité mais, plutôt, en quoi consiste le fonctionnement signifiant engagé dans et par ce qu'on appelle « le/du spirituel » ? Bien entendu, il ne s'agit pas en cela d'une alternative, comme s'il fallait choisir entre la première de ces questions – sur le signifié – ou bien la seconde – sur le signifiant. Il en va, à vrai dire, d'un retournement du questionnement, qui n'a rien à voir avec un renversement par l'exact contraire comme cela s'opère en régime binaire. Spiritualité et sémiotique ont donc avantage à s'inscrire dans le sillon d'un (post)structuralisme encore à définir, précisément pour ne pas nous retrouver tout/tous enfermés dans la binarité.

Par le fait même, en quoi un tel fonctionnement, qualifié pratiquement de « signifiant », (se) constitue-t-il (en) *de la transcendance* ou fait-il justement œuvre *en ce sens* ? Le défi consiste alors à décrire la signifiante d'un matérialisme « ouvert et béant », selon lequel « com-prendre le/du spirituel ». Et pour rendre compte en conséquence de la signification même de notre existence dans le monde (y inclus de nos discours et de nos pensées), une perspective radicalement autre ou plus exactement une pratique de réflexivité et de distanciation, que nous dirons « ternaire », doit être sollicitée.

Mon propos reprendra donc à nouveaux frais le problème de la spiritualité pour l'inscrire dans l'horizon de l'herméneutique (philosophie de l'interprétation et non simplement théorie de l'interprétation ni simple herméneutique régionale auxiliaire) et d'une philosophie du langage. Pour ce faire, j'adopterai la perspective d'une sémiotique du discontinu axée sur l'énonciation (voir travaux du CADIR). Je montrerai ainsi en quoi la démarche sémiotique en conséquence, c'est-à-dire la pratique réglée de lecture sémiotique des textes (bibliques, notamment) du CADIR, permet d'élucider la spiritualité en ses conditions épistémiques et pratiques : par quoi s'atteste l'œuvre *du sens* et *de la transcendance*.

L'auteur

Étienne Pouliot détient un doctorat (Ph. D.) en éthique et en spiritualité. Chargé de cours depuis 2003 et chargé d'enseignement depuis 2011 à la FTSR (ULaval), il y offre des cours en théologie systématique/réflexive, en philosophie et en sciences des religions. Il a été directeur de la revue *Cahiers de spiritualité ignatienne* (2003-2011) et a réalisé un parcours de formation en pastorale clinique. Membre du groupe ASTER (Atelier de sémiotique du texte religieux, Québec), il s'intéresse à la sémiotique développée au CADIR (Centre d'analyse du discours religieux, Lyon, France) et à la manière dont celle-ci s'articule pertinemment aux problématiques de la spiritualité et de l'herméneutique moderne – herméneutique au sens de philosophie de l'interprétation et non de simple théorie de l'interprétation. Il est coauteur de l'ouvrage *Recueillir la Parole. Une lecture sémiotique de récits évangéliques* (Montréal, Novalis, 2009).

André MINEAU

Université du Québec à Rimouski, Canada)

andre_mineau@uqar.ca

Le nazisme et la transcendance

Le nazisme s'articulait autour d'une vision globale du monde qui comportait une mise en situation par rapport à la transcendance. La présente communication aura pour objectif d'analyser ce rapport. Il s'agira de voir sur quelle sorte d'ontologie se fondait la Weltanschauung nazie. On décrira comment la pensée nazie posait le problème de Dieu et de la transcendance. À cet égard, il conviendra de mettre en lumière certaines différences chez les penseurs les plus importants (Eckart, Hitler, Darré, Himmler), concernant le sens et la portée des concepts. On discutera également des conséquences de cette approche eu égard à un positionnement concernant les formes traditionnelles du christianisme (luthérianisme et catholicisme) en Allemagne. La présentation se basera sur des sources premières issues des Archives fédérales allemandes.

L'auteur

André Mineau détient un doctorat en philosophie de l'Université de Montréal. Il enseigne l'histoire et la philosophie à l'Université du Québec à Rimouski (Canada). Il a publié notamment *Operation Barbarossa : Ideology and Ethics Against Human Dignity* (Amsterdam et New York, Rodopi, 2004) et *SS Thinking and the Holocaust* (Amsterdam et New York, Rodopi, 2012).

Lionel OBADIA

Université Lyon 2, France

lionel.obadia@univ-lyon2.fr

Signes du religieux dans le spirituel : la sportification de l'ascèse méditative

Cette proposition propose l'analyse d'un corpus de littérature publiée (francophone et anglophone), d'une netnographie des sites relatifs à la thématique de la spiritualité, adossée à un matériau empirique recueilli dans des sites (Europe, Asie, Amériques) où se déploient des pratiques « spirituelles » ascétiques ou introspectives de type yoga (communautés de bouddhistes ou néo-bouddhistes, centres de méditation et cercles de yoga, espaces associatifs de pratique). Dans la mesure où certains de ces sites (et les populations qui les fréquentent) sont rattachés à des traditions religieuses et d'autres plus prosaïquement inscrits dans des dispositifs para-sportifs ou de bien-être physique, il s'agit de questionner les logiques de rupture et de continuité entre une spiritualité traditionnelle encore attachée à ses racines religieuses (comme chez de Certeau, 2003) et une spiritualité moderne qui s'en serait détachée (Teasdale, 1993). Si les toujours plus nombreux auteurs à s'être emparés de ce qui semble être une « révolution » idéologique (Heelas et Woodhead, 2005) estiment que la spiritualité moderne se constitue de manière autonome de la religion, en n'en conservant que certains aspects (psycho-émotionnels par ex.) mais en ayant gommé les formes distinctives les plus saillantes (attachement à une tradition, sens de la transcendance, figure anthropomorphe du divin...). il reste que, malgré l'insistance des chercheurs de tous horizons intellectuels pour souligner l'originalité et l'autonomie de la spiritualité moderne, la frontière épistémologique et empirique reste floue (Hill, Pargament, Wood et al. 2006) et qu'aux logiques de rupture il faut ajouter les logiques de continuité, un peu rapidement exclues de l'analyse. Finalement, jusqu'à quel point une spiritualité moderne peut-elle exister de manière entièrement distincte de toute base religieuse, c.-à-d. se constituer comme une modalité séculière voire athée (Conte-Sponville, 2015) du rapport au monde ? Si quantité de signes, symboles, idées, pratiques, sentiments ou objets sont regroupés sous le terme générique de « spiritualité » quels sont les éléments qui semblent attester la thèse des continuités avec la religion ou, au contraire, ceux qui confirmeraient plutôt la thèse d'une rupture du spirituel avec le religieux ? À cette fin, cette communication explorera de manière critique la possibilité d'une cartographie des éléments sémiotiques du religieux dans le spirituel à travers l'analyse des continuités/ruptures du spirituel dans le mouvement de « sportification » de la méditation et du yoga. Parce que les domaines qualifiés de spirituels sont nombreux et variés, et afin de

circonscire l'analyse à un matériau représentatif traité via une méthodologie éprouvée, cette contribution se limitera à un corpus textuel et sémiotique relatif au domaine des sports modernes, qui figure actuellement l'un des domaines de pratiques sécularisées où se réinvente, de manière souvent analogique, la spiritualité.

L'auteur

Lionel Obadia est professeur en anthropologie à l'Université de Lyon 2 depuis 2004 et responsable du département des SHS de l'Agence Nationale de la Recherche depuis janvier 2017). Docteur en sociologie de l'Université Lille 1 (1997), il a été maître de conférences en ethnologie à l'Université Lille 3 entre 1998 et 2004. Ayant obtenu son HDR en ethnologie à l'Université de Nice en 2003, il est spécialisé en sociologie et anthropologie des religions en contexte de modernité et de mondialisation. Il a enseigné à l'INALCO (1996-1997), à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE, 2001-2005), à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, 2013-2014) et à Sciences Po Paris (depuis 2016). Il a été professeur invité à Louvain-la-Neuve (chaire « Baron Satusma » d'Études Bouddhiques, Belgique, 2000), à la MSH de l'Université libre de Bruxelles (Belgique, 2017) et fellow de l'Institut d'Études Avancées de Strasbourg (chaire « Diversité religieuse », 2014-2016). Il a été directeur du Centre de recherche et d'Études anthropologiques de Lyon 2 (2007-2009), directeur de l'École Doctorale des Sciences humaines et sociales du PRES Lyon – Saint-Etienne (2009-2014). Il compte plus de 170 publications scientifiques, dont une grande partie en anglais (8 livres en nom propre, 7 édités, 12 numéros spéciaux de revue, 60 articles dans des revues peer-reviewed) et près de 100 participations à des colloques internationaux.

Dolorès CONTRÉ

Université de Montréal, Canada

docomi9@gmail.com

Le rôle du symbole dans l'univers spirituel autochtone

Dans la culture autochtone des Amériques, le symbole sert de support mnémorique pour se rappeler des enseignements séculaires transmis de génération en génération. Ainsi, le symbole ou le pictogramme, formes d'écriture, se retrouve préservé sur plusieurs types de supports matériels (peaux de bison, rouleaux d'écorce de bouleau, pétroglyphes, *wampum*, etc.), accompagne le récit oral et vice-versa.

Prolongeant Contré (2013), je propose d'explorer la signification de quelques symboles anciens qui sont à l'origine de la constitution d'une cosmovision chez les Autochtones. À partir du récit de l'Arbre de Vie, nous découvrons l'importance du cercle qui représente l'univers dans son infini avec les quatre directions de la Terre incluant d'autres éléments biomorphiques. Leurs usages sont répandus parmi de nombreux peuples dont certains rituels qui y sont interreliés, sont encore pratiqués de nos jours.

Ces signes autochtones sont, selon la typologie de Peirce, des icônes (par exemple, pour le soleil), des indices (par exemple, la trace d'une patte d'ours) ou des symboles (par exemple, le cercle pour symboliser le monde). Comme toujours ces natures de signes, qui sont en fait des fonctions, peuvent être cumulatives et, par exemple, un indice peut fonctionner aussi comme un symbole (la trace d'une patte d'ours comme bon présage).

Je vous invite avant ma présentation à écouter le récit de l'Arbre de Vie, dont voici le lien sur ma chaîne YouTube :

<https://www.youtube.com/watch?v=xoahpOjtE3E&list=PLMRIFXvL67ygk4N6VzayHtd04vRH0PLPq>

L'autrice

Titulaire d'une maîtrise en études des pratiques psycho-sociales (Université du Québec à Rimouski), **Dolorès Contré** est artiste pédagogue et chargée de cours à l'Université de Montréal, où elle donne depuis 2008 un cours sur les traditions spirituelles autochtones. Elle a publié un livre sur sa démarche de transmission de ces connaissances en utilisant une pédagogie par symboles : *Une pédagogie de la spiritualité amérindienne NAA-KA-NAH-GAY-WIN* (L'Harmattan, 2013). Elle a produit *Traditions spirituelles autochtones racontées en symboles* (2019), un coffret pédagogique médiatique sur clé USB, comprenant 3 000 pages de documentation, 17 vidéos et plus (disponible à la boutique en ligne *Le 4673* : <https://tinyurl.com/y9995lv7>).

Elle anime une chaîne YouTube, *Cercle d'apprentissage Docomig Learning Circle*, sur la transmission des savoirs et savoir-faire autochtones.

Daniel HARRISSON-DUGAS

Université du Québec à Trois-Rivières, Canada

daniel.harrisson-dugas@uqtr.ca

Le non-agir agissant : carré sémiotique et taoïsme

La Voie représente une vérité insaisissable par les sens et la pensée conceptuelle. Le sage, par le non-agir, guide les humains vers elle. Chacun est pour lui constitué d'oppositions, lesquelles traversent le *Tao Te King* et pourraient loger dans le carré sémiotique, modèle développé par Greimas et Rastier (1968), et repris par Hébert (2010, 2020, 2021).

L'action et l'inaction formeront l'opposition fondatrice du carré. Leur combinaison avec leur contradictoire (la non-action et la non-inaction) produira six métatermes. Il restera à signaler les occurrences du *Tao Te King* (traduit du chinois au français par le pratiquant taoïste Ma Kou) qui correspondent à la lexicalisation française d'une ou de plusieurs de ces dix positions.

L'analyse par carré sémiotique de la spiritualité taoïste montrera que le schéma positif, soit A (action) + non-A (non-action), y a plusieurs occurrences, alors qu'il résiste souvent à la lexicalisation. Le carré sémiotique éclairera ainsi un des aspects centraux du taoïsme.

L'auteur

Détenant deux baccalauréats (études littéraires et philosophie) et une maîtrise en philosophie, **Daniel H. Dugas** rédige actuellement un second mémoire dans le cadre d'une maîtrise en lettres à l'Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR). Depuis 2012, il enseigne le français, langue première et seconde. À l'hiver 2019, il assume sa première charge de cours (*Philosophie et littérature*) pour le département de philosophie de l'UQTR. À l'été 2019, en collaboration avec les Services aux étudiants de l'UQTR, il élabore un service d'aide à la rédaction scientifique pour les étudiants des cycles supérieurs. Il a publié les articles suivants dans la revue *Le Logos* : « L'apollinien et le dionysiaque : deux tendances opposées participant à l'évolution de l'art », « La substance aristotélicienne concrète et quelques incongruités », « Perception, synesthésie et hallucination chez Maurice Merleau-Ponty » et « La signification chez le second Wittgenstein ». Dans la revue *Tangence*, il a récemment publié « L'actualisation de la valence verbale par un modèle de lecteur apprenant, francophone et coopérant ».

Nicolas COUÉGNAS

Université de Limoges, France

nicolas.couegnas@unilim.fr

Deux formes de temporalités en apparence fort lointaines seront mises en perspective, qui toutes deux mobilisent un rapport particulier à la transcendance. D'un côté, un temps paysan, saisi, par l'intermédiaire d'une légende limousine qui met en scène un moment très particulier : le passage du monde païen au monde chrétien. De l'autre, les formes temporelles qui accompagnent le nouvel ordre symbolique du « moment écologique » (Micoud A., 2016) en train de prendre consistance. Du temps paysan aux temps écologiques se joue une dialectique entre transcendance et immanence, et entre totalité et infini (Levinas 1961) qui détermine en profondeur le sens de nos responsabilités.

L'auteur

Nicolas Couégnas est professeur de sémiotique à l'Université de Limoges. Il co-dirige le Département des Sciences du langage et est responsable du Master *Culture et Communication - Sémiotique et Stratégie* de Limoges. Ses recherches portent à la fois sur la sémiotique textuelle (*Du genre à l'œuvre*, Lambert-Lucas,

2014) et sur la sémiotique des pratiques et l'anthroposémiotique (*Terres de sens. Essai d'anthroposémiotique*, avec J. Fontanille, 2018 ; *Le sens du terrain. Ethnosémiotiques*, avec A. Famy, 2021).

Thème du colloque (version intégrale)

Au premier abord, on pourrait voir dans le thème proposé une exploitation mécanique de la capacité du « et » de conjoindre toutes choses. Mais la spiritualité et la sémiotique se relient de plusieurs manières fortes, parfois inattendues. Et si certains de ces liens pertinents ont commencé d'être explorés, la plupart restent encore à dégager.

Le texte qui suit n'a pour fonction que de lancer la discussion, et les propositions de communication peuvent évidemment emprunter des chemins différents. Notamment, le sens de la transcendance spirituelle peut être à la fois celui, ceux qu'on lui donne et celui, ceux qu'elle produit, comme le sous-entend, dans le titre même de notre colloque, le « de » à la fois génitif objectif et génitif subjectif.

Champ du spirituel

Nous devons dresser ici un portrait très schématique des « croyances » et de leurs corrélats. En toute rigueur, il faudrait distinguer les sens de : « croyance », « religion », « idéologie », « philosophie », « vision du monde », « spiritualité », « sagesse », « système de valeurs », « culte », « secte », etc.

Appelons ici « croyances » les systèmes de croyances spirituelles, institués ou non, traditionnels ou non. Par extension sera appelé « croyance » tout concept (instance, relation, qualité, processus, etc.) et toute prédication (par exemple, « Dieu est éternel ») définis dans le cadre d'une croyance système. Un système sera dit spirituel seulement s'il implique une forme de transcendance (laquelle notion reste à définir ; nous y reviendrons). Une spiritualité implique nécessairement une sagesse, mais une sagesse n'est pas nécessairement spirituelle (dans le cas, notamment, de ce que l'on pourrait appeler les sagesse sécularisées). Une religion est nécessairement une spiritualité, mais toute spiritualité n'est pas nécessairement une religion (par exemple, les spiritualités syncrétiques, « à la carte »).

On aborde ainsi la spiritualité précisément et exclusivement à partir de ses objets ou, si l'on préfère, en termes de contenus du croire ; on tient quelque chose – une réalité ou entité d'ordre spirituel – comme un organe préparant ou présupposé à une fonction dite spirituelle.

La croyance peut suivre deux grandes modalités : par la positive (ou catophasme au sens large), par la négative (apophasme au sens large, par exemple en établissant non pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas). Le catophasme symbolique, dirons-nous, considère que la transcendance ne peut être abordée, par la positive du moins, qu'à travers des symboles.

Bien entendu, les croyances sont susceptibles de varier en fonction des instances (personnes, institutions, produits sémiotiques), alors l'hétérocroyance sera vue comme le fait de croire à une autre ou à plusieurs autres croyances qu'une croyance donnée. Comme pour toute croyance au sens large (par exemple, croire que la terre est ronde ou pas), des consensus de croyances et des conflits de croyances sont susceptibles d'intervenir.

Appelons « incroyances » les systèmes (par exemple, le matérialisme⁴) qui réfutent l'existence de toute transcendance ou, dans un sens restreint, d'une transcendance ou d'un groupe de transcendances en particulier. On peut distinguer l'incroyance passive, qui n'opère pas de négation explicite et soutenue d'une croyance donnée ou de toute croyance et l'incroyance active, qui repose sur une critique explicite et soutenue (voire acerbe, par exemple dans l'athéisme agressif) d'une croyance donnée ou de toute croyance. L'incroyance n'équivaut pas nécessairement à l'absence de toute croyance – au sens d'entité (par exemple, Dieu), d'énoncé (par exemple, « Dieu existe ») ou de systèmes spirituels. Elle équivaut encore moins à l'absence de toute croyance, au sens de système totalisant explicatif et organisateur du monde et non nécessairement spirituel. Bien sûr tout sujet possède de nombreuses croyances non totalisantes (que le feu brûle, pour donner un exemple grossier). L'incroyance se manifeste notamment dans le thème ou la situation

⁴ Mark, Hegel ou Nietzsche revendiquent aussi une transcendance ; mais nous considérerons qu'il ne s'agit pas de la transcendance au sens où on la définit ici, soit comme l'objet au cœur de la spiritualité.

de l'athéisme, qui définit ou explicite cette incroyance comme opérant par négation ou par refus d'une transcendance théiste donnée – de ce Dieu-là du christianisme, par exemple (Nietzsche, 1978) – ou de toute transcendance théiste.

Appelons « acroyances » (agnosticismes) les systèmes où l'on estime ne pas pouvoir prendre position sur l'existence ou non de toute transcendance ou, dans un sens restreint, d'une transcendance ou d'un groupe de transcendances en particulier. Cela correspond à la situation de celui ou celle qui reconnaît ou s'impose une absence de savoir sur des objets transcendants ou sur la condition même de transcendance ; l'agnosticisme renonce voire s'oppose à la (con)quête d'un savoir, en particulier un savoir dépassant des objets de notre monde, y inclus la condition de notre existence. C'est précisément le croire en tant que savoir qui se trouve mis à l'épreuve et finalement dénié comme tel. Dans cette exacte mesure, on peut parler d'acroyance de sorte que c'est bien la privation d'une dimension du croire qui devient tout l'enjeu : puisque le croire est alors totalement réduit à un savoir, à une connaissance.

Enfin, appelons « non-croyances » les systèmes pour qui la question de l'existence ou non de la transcendance ne se pose même pas. Un non-croyant est donc à distinguer d'un acroyant. L'acroyant a pris position sur le fait qu'il ne peut prendre position sur l'existence ou non d'une transcendance. Il est dans l'indécidable (nous verrons plus loin qu'il y a aussi de l'acroyance indécidée). Le non-croyant ne se pose même pas la question de la croyance ou non en la transcendance ; sa posture équivaut à celle d'une incroyance passive ou par défaut. Il est dans l'« aposé », en ce sens que l'hypothèse en jeu n'est même pas posée. Le terme de non-croyance s'applique ici à l'absence d'interrogation sur l'existence ou non du spirituel ; il n'implique pas que le non-croyant n'a aucune croyance au sens large. On peut d'ailleurs postuler sans grand risque que tout humain possède des croyances organisant, expliquant le monde dans lequel il évolue et la vie qu'il vit. La posture dite de non-croyance équivaut à celle d'une passivité ou d'un déni quant au croire, ainsi tenu pour absent, ou d'une situation de savoir par défaut, sans croire et un croire lui-même tenu comme défaut. C'est dire que la non-croyance n'existe pas comme telle, comme l'a démontré Nietzsche (1978) en parlant d'un positionnement athée religieux par quoi s'expose « une volonté de puissance », un monde de valeur qui est toujours ce monde-là par défaut, un vouloir-croire présidant à tout – y compris la science.

On peut distinguer deux formes d'acroyance : l'agnosticisme au sens large estime ne pas pouvoir prendre position sur l'existence ou non d'une transcendance (ou d'un groupe de transcendances) ; l'agnosticisme au sens restreint et habituel estime ne pas pouvoir prendre position sur l'existence ou non de Dieu. On peut distinguer encore deux sortes d'agnosticisme : l'agnosticisme non conjoncturel est celui pour lequel aucun être en aucun temps ne pourra légitimement prendre position ; l'agnosticisme conjoncturel est celui pour lequel les conditions adverses à la prise de position sont pour certains êtres levées ou pourront être levées un jour pour certains êtres voire pour tous les êtres (par exemple, s'il y a un après-vie, ceux qui l'expérimentent peuvent savoir si Dieu existe, mais les encore vivants ne le peuvent pas encore). L'agnosticisme conjoncturel se situe donc dans l'indécidé, et non dans l'indécidable comme l'agnosticisme non conjoncturel : l'hypothèse en jeu est posée mais n'est pas encore évaluée.

L'athéisme n'est pas équivalent à l'incroyance totale, puisqu'il existe deux spiritualités instituées et traditionnelles qui ne sont pas théistes et qui sont donc athées : le bouddhisme et le jaïnisme. Cependant, comme on ignore ou néglige souvent l'existence de spiritualités non théistes : en parlant d'athéisme, on croit avoir évacué toutes les croyances ; ce qui n'est pas le cas.

Un argument pour soutenir l'acroyance est celui qui veut qu'il soit essentiellement impossible pour l'être, par exemple un humain et à plus forte raison un animal, de même concevoir ce que serait une transcendance. De toute façon, toute croyance, toute acroyance, toute incroyance et toute non-croyance est immanquablement empreinte d'anthropomorphisme, horizon épistémologique indépassable sans doute (sauf peut-être dans l'expérience de la transcendance justement). Dans le meilleur des cas, l'anthropomorphisme peut relever d'un catophasme symbolique : par exemple, une conception donnée de Dieu, même la plus élevée, ne serait en définitive qu'un symbole pointant vers le vrai Dieu.

Pour ce qui est de la véracité de l'existence des différentes transcendances, quatre grandes postures sont possibles. (1) Toutes les transcendances, même si leurs formes sont toutes différentes, existent bien. (2)

Toutes les transcendances ou certaines transcendances sont en fait « identiques » (par exemple, ce sera un chrétien affirmant que le Dieu des monothéismes est en fait le même, sous des noms et des apparences différents) et cette architranscendance existe. (3) Une ou plusieurs transcendances existent, tandis qu'une ou plusieurs transcendances n'existent pas ; c'est la posture trop habituelle et si courante du croyant, du monocroyant en effet, qui croit en la transcendance décrite ou vécue dans sa foi et pas en celle des autres fois⁵. (4) Toutes les transcendances n'existent pas ; c'est la posture de l'incroyant total et, indirectement, celle du non-croyant.

Champ du sémiotique

Le colloque s'adresse à toute personne, experte ou non en sémiotique, désireuse d'utiliser la sémiotique comme voie d'approche pour le spirituel. Sont susceptibles d'être convoquées lors du colloque des sémiotiques existantes ou inédites, qu'elles s'arriment à une conception du signe, du texte (au sens large de produit sémiotique « empirique ») ou du discours (qui, par rapport aux conceptions du texte, « ajoute » une composante énonciative au texte).

Réductions du / au sémiotique

Le champ du sémiotique peut être conçu de manière plus ou moins large ou restreinte et comme plus ou moins autonome ou dépendant. Distinguons pour l'instant trois niveaux anthropiques (c'est-à-dire relatifs à l'humain) seulement : physique, sémiotique, cognitif.

Du point de vue de cette tripartition, diverses réductions sont possibles. On peut physicaliser (au phénophysique ou au nouménophysique, nous y reviendrons) plus ou moins le sémiotique (par exemple, en considérant que le signifiant est un stimulus physique). On peut cognitiviser plus ou moins le sémiotique (par exemple, en considérant que le signifié est un concept ou une image mentale). Inversement, on peut sémiotiser le physique ; c'est ce qu'a fait Greimas avec son hypothèse de la sémiotique du monde naturel : le monde physique serait un plan de l'expression ou comporterait, comme un texte par exemple, un plan de l'expression (des signifiants) et un plan du contenu (des signifiés). Le corolaire que Greimas ne semble pas avoir considéré ou voulu considérer est que l'on peut sémiotiser le cognitif, par exemple en lui reconnaissant un plan de l'expression et un plan du contenu. Bref, on peut « réduire », selon le cas, au physique, au cognitif ou au sémiotique et reconnaître plus ou moins de niveaux parmi les trois possibles. Ainsi le dualisme classique ne retiendra que le physique et le cognitif. Le monisme physicaliste est bien connu, mais il existe des monismes cognitifs (par exemple, le courant bouddhiste du *yogācāra* ou « esprit seulement », pour qui tout est projection de l'esprit). Pour des précisions sur le champ du sémiotique et les réductions, voir Hébert, à paraître.

Transcendance spirituelle et transcendance autre

Nous avons parlé de transcendance spirituelle. C'est pour la distinguer des formes autres – aucunement spirituelles ou non directement ou non uniquement spirituelles – de la transcendance dans plusieurs systèmes philosophiques. Cela n'exclut pas que des systèmes philosophiques ont pu, puissent aborder – pour l'invalider ou la défendre – la transcendance spirituelle (voire les deux formes de transcendance en même temps). Il s'agit alors de savoir si la transcendance spirituelle (ou telle transcendance spirituelle) et la transcendance « autre » (ou telle transcendance autre), d'abord, s'excluent mutuellement et, dans un cas ou dans l'autre, ensuite, peuvent être abordées de manière unifiée. Répondre à ces questions ne sera pas notre objectif ici. Disons seulement que les deux transcendances reposent sur l'idée commune d'un « dépassement » – déjà existant mais inaperçu ou possible à atteindre ou simple horizon se défilant qu'il est utile malgré tout de poursuivre – de l'immanence, la condition « normale », usuelle, spontanée ou apparente du monde et des êtres. Évidemment, des systèmes philosophiques considèrent qu'il n'existe que l'immanence (ou qu'elle seule mérite notre attention). Nous reviendrons plus loin sur les postures possibles quant aux relations entre l'immanence et la transcendance, pour l'instant soulignons que des théories considèrent qu'il n'y a que de

⁵ Ce pourra être aussi le cas de l'athée, comme en témoignent Feuerbach (1992) et Marx (1972) : leur critique du christianisme est directe pour le premier et indirecte pour le second ; mais cela n'empêche pas leur matérialisme de proclamer et de défendre une transcendance de l'Homme.

l'immanence, d'autres qu'il y a immanence et transcendance en même temps et d'autres, enfin, que tout est (en définitive) transcendance.

Bien que le colloque vise la transcendance spirituelle, la transcendance autre peut être abordée dans les communications. Notamment en tant qu'elle essaie de remplacer la transcendance spirituelle ou de s'ajouter à elle (sur un pied d'égalité ou non).

Les zones anthropiques et la transcendance

Gay et Patte (2010 : 823) écrivent : « The ideal text on semiotics and religious studies would use a general and crossculturally valid theory of semiosis to compare systematically distinct religious traditions in term of their respective perception of the nature of religious semiosis. But there is, as of this writing, no theory that would permit a group of scholar to compare widely diverse traditions against one another. » (Gay et Patte, 2010 : 823) Nous essaierons bien humblement de combler partiellement cette lacune, en proposant l'emploi des zones anthropiques de Rastier et en élargissant la typologie dans laquelle elles sont incluses.

Présentons une théorie sémiotique qui situe la transcendance (plus exactement, la transcendance thématifiée et la transcendance représentée, comme nous le verrons). Rastier distingue trois niveaux d'une pratique sociale : le niveau phénophysique (le monde tel que perçu par nos sens), le niveau sémiotique et le niveau représentationnel⁶. Considérons que ce dernier niveau implique les « images mentales », au sens large du terme, et les concepts (comme contenus logiques et/ou psychologiques). Les niveaux sémiotique et représentationnel des cultures se caractérisent, selon Rastier, par une articulation en trois zones anthropiques (relatif à l'homme, du grec *anthropos* : homme) : « une de coïncidence, la zone identitaire [par exemple, dont relève le « je »] ; une d'adjacence, la zone proximale [par exemple, dont relève le « tu »] ; une d'étrangeté, la zone distale [par exemple, dont relève le « il »]. [...] Ainsi se distinguent un monde obvie (formé des zones identitaire et proximale) et un monde absent (établi par la zone distale). » (Rastier, 2010 : 19-20)

Entre les trois zones se posent deux frontières : « la frontière *empirique* s'établit entre la zone identitaire et la zone proximale, et la frontière *transcendante* entre ces deux premières zones et la zone distale. Nous avons proposé, continue Rastier, de nommer – sans nuance péjorative – *fétiches* les objets de la frontière empirique, et *idoles* ceux de la frontière transcendante. » (Rastier, 2010 : 22)

Rastier, dans sa théorie des zones anthropiques (voir notamment Rastier, 2010 et 2018), considère bien que le niveau sémiotique (et le niveau des représentations) contient une zone pour traiter de l'absent, de l'impossible, de l'inconcevable, etc., et donc notamment de la transcendance ; mais nous dirons qu'il s'agit alors d'une transcendance thématifiée (ou représentée, pour le niveau des représentations), c'est-à-dire inscrite dans les signifiés (les concepts et images mentales, pour le niveau des représentations). Il faut compléter le tout avec un lieu de transcendance « réelle », à moins de supposer que la transcendance réelle ne serait qu'une projection/construction produite à partir des thématifications (et représentations) transcendantes. De plus, il faut distinguer la transcendance thématifiée (ou représentée), qui se trouve dans la zone distale, et l'idole, qui est une manifestation, une symbolisation, une médiation d'un élément transcendant de la zone distale. Pour donner un exemple simple, il faut distinguer : (1) la notion de Dieu, qui est une idole et est concevable, représentable et donc dicible (et plus généralement, sémiotisable) ; (2) le Dieu réel thématifié (ou représenté), qui se trouve dans la zone distale et qui possède comme propriétés thématifiées (ou représentées) d'être, par exemple, inconcevable, inconceptualisable, irreprésentable et donc indicible (insémiotisable) ; (3) le Dieu réel qui, s'il existe, habite la transcendance réelle, extrasémiotique et extrareprésentationnelle, et possède, pour certains, la propriété réelle d'être inconcevable, inconceptualisable, irreprésentable et donc indicible (insémiotisable). Notons que le transcendant réel est, selon les mystiques du moins, expérimentable, à défaut d'être concevable, conceptualisable, représentable et dicible (sémiotisable).

Dans le mysticisme, l'une des modalités que peut prendre la spiritualité, un être immanent vise ou obtient l'expérience directe ou considérée comme directe de la transcendance. De plus cette expérience est jugée

⁶ Rastier parle de « (re)présentations », mais pour alléger nous parlerons de « représentations ».

comme parfaite (du moins du plus haut niveau possible avant l'éventuelle expérience une fois désincarné). Considérée comme directe : en effet, on peut postuler que l'expérience de la transcendance dans ce corps (disons la transcendance immanente) n'est pas nécessairement la même expérience que celle de la transcendance sans ce corps (par exemple, celle que l'âme, selon les monothéismes, vit une fois séparée du corps et de la condition humaine).

Des niveaux de la pratique sociale aux niveaux anthropiques

Mais allons plus loin. Notre compréhension de la théorie des niveaux de la pratique sociale de Rastier est que cette typologie ne prétend pas présenter l'entièreté du monde humain et de l'expérience humaine, seulement les parties de ceux-ci directement ou par corrélation (pour le stimulus physique et le concept périsémiotiques) impliqués dans la pratique.

Par exemple, du cognitif Rastier, tout en autonomisant le sémiotique, ne retient que les représentations, alors que d'autres phénomènes cognitifs existent. Nous interpréterons les représentations comme des « images mentales » (Rastier (1991) parle aussi ailleurs de « simulacres multimodaux »), dans le sens non uniquement visuel et non uniquement sensoriel du terme. On peut leur ajouter les concepts, qui seront entendus ici comme des paquets de propositions logiques tournant autour d'un même sujet ; rappelons qu'une proposition logique est faite d'un sujet – ce dont on parle – et d'un prédicat – ce qu'on en dit. Or, le cognitif ne se limite pas à des contenus, ne serait-ce que parce qu'il est aussi le lieu de processus non encore stabilisés en contenus ou qui ne le seront jamais ou ne peuvent pas l'être.

On pourrait penser que, du physique, Rastier n'aurait pu retenir que les stimuli physiques corrélés aux signifiants (par exemple, les phones corrélés aux phonèmes) ; il aurait ainsi respecté le même principe que pour les représentations, parties parmi d'autres du cognitif (il existe à l'évidence des représentations autonomes, non directement corrélées à des signifiés ou du moins suscitées par eux, mais peut-être alors il faudrait leur réserver une appellation différente). Cependant, nous considérerons qu'une pratique sociale (au moins certaines d'entre elles) implique des éléments physiques qui ne remplissent pas ce rôle périsémiotique.

Nous proposerons de partir de cette théorie rastiérienne pour déployer une typologie qui voudrait rendre compte, même si cavalièrement, de la totalité du monde et de l'expérience anthropique. Tout d'abord, il faut ajouter au phénophysique – le monde tel que perçu par nos sens – le nouménophysique – le monde en soi, tel qu'il existe ou existerait indépendamment de toute perception donnée ou en l'absence de toute perception.

Ensuite, il faut ajouter un niveau transcendant, pour y situer les actants (patients, agissants, caractérisants, caractérisés, processuels, etc.) transcendants.

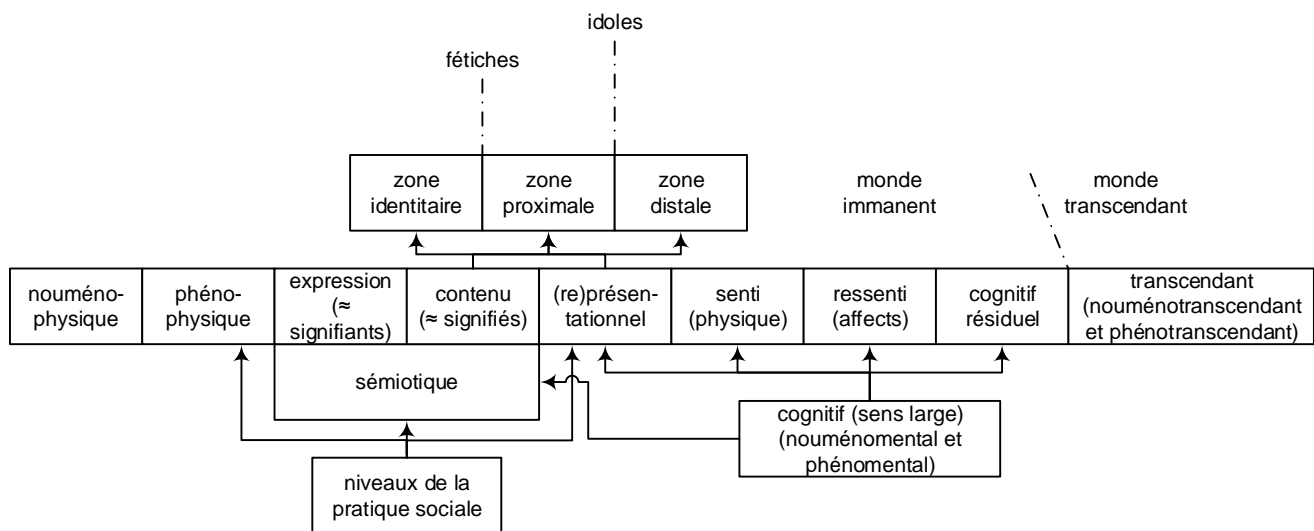
Même un incroyant total a besoin de ce niveau pour y loger – même si, personnellement, il n'y croit pas – les entités comme Dieu ou les bouddhas ou, plus « humaines », les expériences mystiques. Selon les croyants, les actants transcendants sont nettement différents des actants immanents, et il convient de refléter cette différence dans la typologie. En effet, l'analyste se doit de décrire non seulement ce en quoi il croit mais ce en quoi beaucoup d'autres croient. Similairement, le littéraire doit pouvoir décrire sereinement les vampires de ses romans, même s'il n'y croit pas et même si ceux-ci n'existent pas du tout en fait.

Enfin, il faut élargir le représentationnel vers le cognitif au sens large. Ce cognitif au sens large intégrera tous les phénomènes mentaux – incluant les représentations mais ne s'y limitant pas. Peut-on, faut-il distinguer le phénoménal (les phénomènes mentaux tels qu'ils nous apparaissent) et le nouménal (les « phénomènes » mentaux tels qu'ils sont, par exemple pour une supraconscience transcendante) ? Quoi qu'il en soit, le cognitif au sens restreint est obtenu en soustrayant des secteurs qui seront autonomisés en niveaux. Ainsi, le sémiotique est une forme particulière et autonomisée du cognitif. Rappelons qu'un signifiant n'est pas un stimulus physique (par exemple, un phonème n'est pas un phone), même s'il est associé à de tels stimuli en tant que type de ceux-ci ; type, il est donc chose mentale. Nous soustrairons également du cognitif au sens restreint les phénomènes mentaux qui relèvent de la transcendance, tant leurs caractéristiques sont particulières. Dans ces phénomènes mentaux particuliers se trouve notamment la

pensée qui est à la fois non duelle⁷ (non oppositionnelle : ici / là, passé / présent / futur, etc.) et réflexive (consciente d'elle-même). En si bon chemin, nous reconnaissons leur autonomie aux phénomènes cognitifs que sont le senti – la perception physique, comme processus et produit – et le ressenti – les affects (émotions, sentiments, humeurs, pulsions, désirs, etc.), comme processus et produits. Précisons que le monde phénoménophysique est le monde physique tel qu'il est perçu par nos sens : le versant « interne » de cette perception relève du senti ; le versant « externe », l'objet de cette perception est le monde phénoménophysique. Enfin, préservons l'autonomie du représentationnel et de plus ajoutons une classe « cognitif autre » (ou cognitif résiduel) pour loger les phénomènes cognitifs qui ne relèvent d'aucune des autonomisations reconnues.

Le schéma ci-dessous présente notre typologie des niveaux anthropiques. À noter que le niveau nouménophysique, contrairement aux autres, n'est pas directement expérimentable.

Typologie des niveaux anthropiques, des niveaux de la pratique sociale et des zones anthropiques



Simplifiant les choses, nous avons placé la transcendance en dehors de l'immanence. En réalité, on peut prendre principalement l'une ou l'autre des postures suivantes à propos de la transcendance : (1) elle est dans le monde (animisme, panthéisme, etc.) ; (2) elle est en dehors du monde (par exemple, elle constitue un autre monde) ; (3) elle est à la fois dans le monde et en dehors de lui (par exemple, elle peut se manifester (seulement) « à travers » lui ou (seulement) « à partir » de lui) ; (4) elle n'est ni dans le monde ni en dehors du monde ; (5) aucune des quatre postures précédentes n'est en définitive adéquate (emploi négatif du tétralemme logique : c'est la posture du bouddhisme quand il se place du point de vue de la vérité absolue) ; (6) toutes les quatre premières postures sont adéquates (emploi positif du tétralemme logique) ; (7) on ne saurait dire si une ou plusieurs de ces postures sont adéquates ou non (soit on convient qu'au moins une posture doit être adéquate, mais on ne saurait dire laquelle ; soit on ne peut même pas convenir qu'au moins une posture doit être adéquate).

Sémiotique et spiritualité

Une analyse d'un phénomène spirituel donné (ou du spirituel en général) peut se faire par (1) un croyant de la spiritualité à laquelle appartient le phénomène ; (2) par un croyant d'une spiritualité autre que celle à laquelle ce phénomène appartient (l'approche est alors, selon le cas : polémique ; neutre ou objectivante ; ou irénique, par exemple œcuménique) ; (3) par un incroyant (qui n'épouse aucune des postures spirituelles) ; (4) par un acroyant (un agnostique qui considère la question spirituelle comme indécidable ou indécidée). En théorie,

⁷ Le bouddhisme appelle aussi la pensée non duelle « pensée non conceptuelle ». Mais dans notre texte, le mot « conceptuel » prend une autre signification. Pour éviter l'ambiguïté, nous parlerons donc de pensée non duelle. Dans la vie ordinaire, la pensée non duelle est fréquente (par exemple, dans la surprise), mais elle n'est pas consciente d'elle-même. Lorsque le bouddhisme parle de « pensée non duelle », il entend généralement par là une pensée qui est également réflexive.

un non-croyant (qui ne se pose pas vraiment la question du spirituel) peut procéder à l'analyse d'un phénomène spirituel donné ; dans les faits, cela revient à diminuer l'intensité de sa non-croyance.

Toutes ces postures sont évidemment possibles dans notre colloque. Le colloque et les communications se dérouleront dans le respect des différentes spiritualités. L'étude de spiritualités controversées est possible pour autant qu'elle soit faite de manière descriptive (neutre) ou critique mais non apologétique.

De plus, dans une posture *emic* (qui prend ses catégories d'analyse à l'interne), on peut donner le point de vue explicite ou implicite d'une spiritualité sur elle-même ou encore, dans une posture *etic* (qui prend ses catégories d'analyse à l'externe), donner le point de vue explicite ou implicite d'une spiritualité sur une autre spiritualité – ou d'une discipline, ici la sémiotique, sur une spiritualité.

La matière sémiotique des spiritualités peut être organisée grossièrement de la manière suivante, qui dégage autant d'axes du colloque, axes qui peuvent se croiser :

1. Axes épistémologiques : théories sémiotiques de la spiritualité ; méthodes sémiotiques pour analyser le spirituel ; spiritualité (implicite ou explicite, consciente ou inconsciente) dans les théories et méthodes sémiotiques ; théories et méthodes sémiotiques dans les spiritualités ; applications sémiotiques à des objets spirituels par la sémiotique et par les spiritualités.

2. Axes « confessionnaires » et « supraconfessionnaires » (liste non exhaustive, ordre alphabétique) : agnosticisme ; arts martiaux ; athéisme ; bouddhisme ; chamanismes ; christianisme ; fondamentalismes / non-fondamentalismes ; franc-maçonnerie ; hindouisme ; islam ; judaïsme ; mysticismes / intercessionnismes (non-mysticismes) ; *new age* ; sectes ; spiritualités non instituées ; taoïsme.

3. Axes objectaux : produits sémiotiques spirituels (par exemple, textes, images, rituels, analyses de produits spirituels, etc.) ; théories spirituelles (salut, cosmogonie, théorie du sens, de l'interprétation, etc.) ; méthodes spirituelles (prière, méditation, etc.) ; concepts spirituels (foi, grâce, etc.). L'étude des spiritualités peut donc porter sur les objets qu'elles produisent – théories, concepts, méthodes, applications, produits sémiotiques (textes, images, sculptures, monuments, livres, rituels, etc.), etc. – ; sur les performances et performeurs qui les concrétisent ; sur les réceptions et récepteurs (individuels ou collectifs) qui leur donnent sens.

Gay et Patte (2010) proposent les catégories suivantes pour rendre compte des relations entre sémiotique et études religieuses : (1) les théories de la religion qui utilisent une théorie sémiotique implicite (comme le fait Durkheim) ; (2) les théories de la religion qui utilisent une théorie sémiotique explicite (comme le fait Lévi-Strauss) ; (3) les études de produits⁸ religieux qui utilisent des méthodes sémiotiques (comme dans l'application des méthodes greimassiennes à l'étude de la Bible). Faisons remarquer que l'opposition implicite / explicite est graduelle. Il va de soi que toute religion conçoit et utilise une théorie sémiotique, plus ou moins importante, plus ou moins raffinée, plus ou moins explicite. Gay et Patte (2010 : 823) considèrent même que la sémiotique est au cœur de la religion : « since religion is fundamentally semiotic, any study of it uses or entails either an implicit or an explicit theory of semiosis. » Dans le cas des grandes religions traditionnelles du moins, cette sémiotique intégrée ne peut être qu'avant la lettre (avant l'arrivée des fondateurs Saussure et Peirce) ; au surplus nous ne connaissons pas de religion nouvelle ayant intégré nommément la sémiotique.

Nous ajouterons encore que la perspective peut être inversée : quelle est la part du religieux dans les théories et les méthodes sémiotiques ? À tout le moins, il semble bien que les deux théories fondatrices de la sémiotique, celle de Saussure et celle de Peirce, entretiennent des liens étroits avec la spiritualité. On sait que Saussure connaissait, en bon sanskritiste, la philosophie indienne, et son concept de valeur est proche de la notion d'interdépendance (ou vacuité) bouddhiste ; mais, comme le mentionne Rastier (2006), on ne sait pas si la notion de valeur est un emprunt à la philosophie indienne ou simplement est en coïncidence avec celle-ci. Par ailleurs, Keane a proposé une étude « des présupposés chrétiens-protestants de l'idéologie saussurienne du signe. » (Leone, 2018a : 310). On sait que Peirce a écrit sur la théologie et sur la religion, si bien que l'on peut parler d'une « théologie de Peirce » (Leone, 2018a : 312). On peut même considérer que

⁸ Les auteurs parlent de « texte », mot que nous généralisons avec « produit sémiotique ».

la critique a produit « une laïcisation de Peirce dans la construction de la sémiotique moderne. » (Leone, 2018a : 312) Leone (2018a : 312) va jusqu'à demander : « peut-on vraiment comprendre le modèle peircien de la sémosis sans tenir compte de ses ambitions théologiques ? »

Gay et Patte (2010 : 823) considèrent que le sémiotique est le lien entre les mondes autrement séparés que sont l'immanence et la transcendance : « We suggest that this linking must always be a process of semiosis, since it's only a sign that can cross the ontologic gap that separates one realm from another. » Nous précisons que ces signes passeurs sont ce que Rastier appelle des idoles. Une religion étant elle-même globalement une idole. Cependant le mysticisme considère que l'on peut expérimenter directement la transcendance et que cette expérience est indicible ; ce que nous interpréterons comme l'indication qu'elle est extrasémiotique (à moins de donner une définition très basique de la sémosis qui intégrerait la perception de tout phénomène, par exemple dans les sensations physiques). De plus, au moins une religion, le bouddhisme, considère que, du point de vue de la vérité absolue (par opposition à la vérité relative), il n'y a pas la moindre séparation et différence entre mondes immanent (en l'occurrence, le *samsāra*) et transcendant (en l'occurrence, le *nirvāṇa* dynamique).

Plus loin, les mêmes auteurs ajoutent : « We suggested that religion always entails an account of how human beings attempt to link together two unlinkable realms, the sacred and the profane⁹. [...] Since it is only a semiosis that may link what is unlinkable in reality, theories of religion must include an implicit theory of semiotic relationships. » (Gay et Patte, 2010 : 827) En fait, nous ajouterons que les théories de la religion peuvent utiliser une approche *emic* (interne : employant les catégories sémiotiques mêmes de la religion étudiée) et/ou *etic* (externe : employant des catégories sémiotiques éventuellement a priori étrangères, mais adéquates, à la religion étudiée). Ajoutons encore que ce ne sont pas seulement les relations sémiotiques qui sont en cause, mais les deux autres sortes de facteurs de toute structure : les termes (unis par des relations) et les opérations.

Parmi les axes que nous avons présentés, l'étude sémiotique des textes spirituels est assurément la plus répandue et la plus avancée, mais l'étude sémiotique d'autres produits spirituels existe, ainsi l'architecture (par exemple, Levy, 2003), l'iconographie (par exemple, Marin, 1971 ; Floch et Collin, 2009 ; Hébert, 2011b).

L'étude sémiotique des textes chrétiens est courante et est pratiquée depuis plusieurs décennies¹⁰. Il n'est qu'à penser aux travaux du Cadir (Centre pour l'analyse du discours religieux, Université de Lyon), qui s'intéresse exclusivement aux lectures sémiotiques de la *Bible* et de sa littérature connexe. La revue qu'il anime, *Sémiotique et Bible* (1975-), est publiée depuis 1975. Au Québec, pensons au groupe Aster (Atelier de sémiotique du texte religieux ; 1987, 2005), qui a publié, le plus souvent dans le sillage du CADIR, des travaux sur diverses thématiques chrétiennes et leur reprise dans la littérature populaire et classique. Parmi les ouvrages pionniers en ce domaine, mentionnons celui de Chabrol et Marin (1971) et celui du Groupe d'Entrevernes (1977). Parmi les autres ouvrages sur le sujet, mentionnons : Delorme, 2007/2008 ; Delorme et Thériault, 2012 ; Fortin, 2005 ; Genuyt, 2008 ; Martin, 2002 et 2004 ; Panier 1991, 1993 et 1999.

L'étude sémiotique d'autres spiritualités que le christianisme en est aux balbutiements. Par exemple, l'étude sémiotique des textes bouddhistes et, même plus largement, du bouddhisme sous quelque aspect que ce soit, reste, quant à elle, embryonnaire. Parmi les chercheurs qui ont publié dans le domaine, on trouve Roland Barthes (2014 [1970]), François Rastier (2015 [2006 en article]), Gill (2008), Louis Hébert (2011b) et, surtout, Fabio Rambelli (2013). Ce dernier s'avère, à notre connaissance, le seul sémioticien qui se consacre essentiellement à l'étude du bouddhisme (et du shintoïsme). On doit à Ugo Volli et à Bernard Jackson des études sur la sémiotique de la culture juive et à Mohamed Bernoussi des études sémiotiques sur la culture islamique.

Dans une perspective interspirituelle sémiotique, nous devons à Leone (2014) une étude du fondamentalisme religieux et à Hébert (2017a et 2017b) des comparaisons entre bouddhisme et christianisme.

⁹ Gay et Patte, on le voit, donnent implicitement pour équivalentes les oppositions immanent / transcendant et profane / sacré. Nous croyons qu'il vaut mieux les distinguer a priori quitte en seconde analyse à en stipuler les relations exactes.

¹⁰ La première analyse d'ensemble sur les études en sémiotique et Bible (malgré son titre qui parle plus largement de discours religieux) est sans doute celle de Delorme et Geoltrain (1982).

Les ouvrages de Robert Yelle (2012), de Massimo Leone (2018b) et d'Étienne Pouliot (2010) constituent des exemples d'études sémiotiques approfondies du spirituel en général. De telles études du spirituel en général – qui semblent rares en l'état actuel – relèvent d'une perspective que l'on peut dire archispirituelle, perspective dans laquelle voulait aussi se placer le présent texte en tentant de situer le transcendant spirituel.

C'est dire que le thème que nous proposons pour notre colloque permettra d'approfondir des terres connues mais aussi de baliser des terres vierges ou quasi vierges et de comparer ces différentes terres voire d'en induire des généralisations pertinentes.

Louis Hébert, Étienne Pouliot, Éric Trudel et Georges Vasilakis

Ouvrages cités

- ASTER (1987), *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques*, Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf.
- ASTER (1999), *Quand l'appel se fait récit. Lectures sémiotiques de textes de vocations littéraires et religieuses*, Montréal / Paris, Médiaspaul.
- ASTER (2005), *Le déluge et ses récits. Points de vue sémiotiques*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- BARTHES, R. (2014) [1970], *L'empire des signes*, Paris, Seuil.
- CADIR (1975-), *Sémiotique et Bible*, Cadir, Lyon.
- CHABROL, C. et L. MARIN (1971) (dir.), *Sémiotique narrative : récits bibliques*, Langages, 22.
- DELORME, J. (2007/2008), *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2^e évangile*, tomes 1 et 2, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul.
- DELORME, J. et J.-Y. THÉRIAULT (2012), *Pour lire les paraboles*, Montréal / Paris, Médiaspaul / Cerf.
- DELORME, J. et P. GEOLTRAN (1982), « Le discours religieux », *Sémiotique. L'école de Paris*, Paris, Hachette, p. 103-126.
- FEUERBACH, L. (1992) [1841], *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard.
- FLOCH, J.-M. et J. COLLIN (2009), *Lecture de la Trinité d'Andrei Roublev*, Paris, Presses universitaires de France.
- FORTIN, A. (2005), *L'Annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal / Paris, Médiaspaul.
- GAY, V. P et D. PATTE (2010), « Religious Studies », dans T. A. Sebeok et M. Danesi (dir.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, troisième édition, vol. 2, Berlin / New York, De Gruyter Mouton, p. 822-832.
- GENUYT, F. (2008), *L'épître aux Romains. L'instauration du sujet. Lecture sémiotique*, Paris, Cerf.
- GILL, H. S. (2008), *Signification in Buddhist and French Traditions*, New Delhi, Harman.
- GREIMAS, A. J. et J. COURTÈS (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- GROUPE D'ENTREVERNES (1977), *Signes et Paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil.
- HÉBERT, L. (2011a) (dir.), *Sémiotique et bouddhisme*, *Protée*, 39, 2, automne. (<http://www.erudit.org/revue/pr/2011/v39/n2/index.html>)
- HÉBERT, L. (2011b), « Opérations de transformation dans l'iconographie du bouddhisme tibétain », dans L. Hébert (dir.), *Sémiotique et bouddhisme*, *Protée*, 39, 2, p. 81-94. (<http://www.erudit.org/revue/pr/2011/v39/n2/1007171ar.html>)
- HÉBERT, L. (2017a), « The Semiotics of Nirvāṇa : Salvation in Buddhism », dans T. Broden et S. Walsh Matthews (dir.), *A. J. Greimas – Life and Semiotics*, *Semiotica*, 214, p. 331-350.
- HÉBERT, L. (2017b), « Analyse comparée d'attributs de Dieu et des bouddhas », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, 37, 1-2, p. 111–139.
- HÉBERT, L. (à paraître), *Cours de sémiotique*, Paris, Classiques Garnier.
- LEONE, M. (2014), *Sémiotique du fondamentalisme religieux*, Paris, L'Harmattan.
- LEONE, M. (2018a), « Sémiotique et sciences des religions », dans A. Biglari (dir.), *Sémiotique en interface*, Paris, Kimé, p. 307-321.
- LEONE, M. (2018b), *A Cultural Semiotics of Religion* [livre en mandarin], Chengdu (Chine), University of Sichuan Press.
- LEVY, A. (2003), *Les machines à faire-croire. I. Formes et fonctionnements de la spatialité religieuse*, Paris, Anthropos.

- MARIN, L. (1971), *Études sémiologiques. Écritures et peinture*, Paris, Klincksieck.
- MARK, K. et F. ENGEL (1972), *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales.
- MARTIN, F. (2002), *Actes des Apôtres. Lecture sémiotique*, Lyon, Profac / CADIR.
- MARTIN, F. (2004), *L'apocalypse. Lecture sémiotique*, Lyon, Profac / CADIR.
- NIETZSCHE, F. (1978), *Le gai savoir*, Paris, Gallimard.
- PANIER, L. (1991), *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Paris, Cerf.
- PANIER, L. (1996), *Le péché original. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf.
- PANIER, L. (dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme*, Paris, Cerf, 1993.
- POULIOT, É. (2010), « Par ici la sortie. Ce qu'il advient de la spiritualité dans l'horizon du langage », *Théologiques*, 18, 2, p. 121-142.
- RAMBELLI, F. (2013), *A Buddhist Theory of Semiotics*, New York, Bloomsbury.
- RASTIER, F. (2006), « Saussure, la pensée indienne et la critique de l'ontologie », *Texto!* [en ligne], http://www.revue-texto.net/Saussure/Sur_Saussure/Rastier_Inde.html, consulté le 18-3-2018.
- RASTIER, F. (2010), « Objets culturels et performances sémiotiques. L'objectivation critique dans les sciences de la culture », dans L. Hébert et L. Guillemette, *Performances et objets culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 15-58.
- RASTIER, F. (2015), *Saussure au futur*, s.l., Les Belles Lettres.
- RASTIER, F. (2018), *Faire sens*, Paris, Classiques Garnier.
- YELLE, R. (2012), *Semiotics of Religion : Signs of the Sacred in History*, New York, Bloomsbury.

Informations pratiques

Organisateurs : Louis Hébert (U. du Québec à Rimouski), Étienne Pouliot (U. Laval), Éric Trudel (U. de Moncton, campus d'Edmundston), Georges Vasilakis (Cadir, U. de Lyon).

Comité de soutien : Behdad Ostowan (U. du Québec à Rimouski), Mahamadou Lamine Ouedraogo (U. Norbert Zongo).

Contacts : Louis Hébert (louis_hebert@ugar.ca) ou Étienne Pouliot (etienne.pouliot@ftsr.ulaval.ca) ou Éric Trudel (eric.trudel@umoncton.ca) ou Georges Vasilakis (vasilakis.giorgos@hotmail.gr).

Durée des communications : 45 minutes (dont 10 de discussion).

Prix décerné : prix de la meilleure communication d'un étudiant / d'une étudiante (si les conditions pour la tenue du concours sont réunies : au moins trois communications d'étudiants n'ayant jamais obtenu un doctorat).

Actes : les actes du colloque seront publiés en livre chez Classiques Garnier (accord de principe).

Instructions pour l'utilisation de Zoom

Codes de connexion Zoom (version au long plus loin)

Colloque Transcendance 1, 2, 3, 8, 9, 10, 15, 16 juin 8h15 - 12h (h. Montréal) / 14h15 - 18h (h. Paris)

Rejoignez la réunion à partir d'un PC ou d'un Mac, ou d'un système Linux, iOS ou Android : <https://ugar.zoom.us/j/88264607330?pwd=c2kzTVdVZDE5Z28ya0NGU0YzejBJUT09>

Mot de passe : 665146

Préparation au colloque et fonctionnement du colloque

1. Installez Zoom dans votre ordinateur. Si déjà installé, assurez-vous d'avoir la version la plus à jour (une fois dans Zoom, cliquez sur la pastille en haut à droite avec votre nom ; sélectionnez Vérifier les mises à jour).
2. Vérifiez les aspects techniques avant la journée du colloque (vérifiez votre capacité à vous rendre dans Zoom, à activer vos micro et caméra). En cas de problème, nous contacter par courriel.
3. Vérifiez votre capacité à utiliser les fonctionnalités dont nous aurons besoin pour le colloque (fermer/ouvrir caméra et micro, lever la main, utiliser le clavardage). En cas de problème, nous contacter par courriel.
4. Le jour du colloque, évitez d'arriver pile, mais arrivez plutôt plusieurs minutes à l'avance, pour pouvoir régler les éventuels problèmes techniques. Si vous êtes déjà dans Zoom, vous pourrez demander notre aide à l'oral ou par le clavardage. Si vous ne réussissez pas à entrer dans Zoom ou à activer votre micro, vous pourrez nous contacter par téléphone au 1-418-732-2873.
5. Le jour avant votre présentation au plus tard, envoyez-nous l'éventuel document que vous voulez partager durant votre présentation (par exemple, un PowerPoint). Cela nous permettra de le partager pour vous si jamais, de votre côté, vous n'arrivez pas à le faire au moment de votre présentation.
6. Le jour de votre présentation, arrivez tôt le matin pour pouvoir tester avant le début de la séance votre partage d'écran (rien ne vous empêche de faire le test durant une journée de colloque précédant votre journée de présentation). Un assistant sera dans la séance Zoom pour vous y accueillir dès 8 h 15 (heure de Montréal) / 14 h 15 (heure de Paris) chaque journée de colloque.
7. Pour poser des questions après la présentation, vous devrez obligatoirement utiliser la fonction de « main levée ». Dans la version la plus récente de Zoom, elle se trouve dans le menu « réactions » dans le bandeau au bas de l'écran. Dans les versions antérieures, il faut cliquer sur le menu participant et sélectionner « Lever la main » au bas du panneau Participants. Zoom indique automatiquement l'ordre des mains levées en fonction de l'ordre chronologique de l'activation de la main ; nous suivrons cet ordre pour les tours de questions. Aucun tour de parole demandé à l'oral ne sera considéré.
8. Pour éviter les effets larsen (« *feedbacks* ») et autres problèmes sonores, nous vous demanderons de toujours garder votre micro fermé et de ne l'ouvrir que durant votre présentation ou quand vous posez une question après une présentation, une fois avoir obtenu la parole. Ne soyez pas surpris si nous fermons votre micro à distance.
9. Nous vous invitons à partager des documents durant votre présentation, pour faciliter l'assimilation de votre présentation. Pour partager un document, ouvrez votre fichier, cliquez sur Partager l'écran (dans le bandeau Zoom au bas de l'écran), puis sélectionnez votre fenêtre et cliquez sur Partager en bas à droite.
10. Si vous partagez un PowerPoint, vous pouvez utiliser la fonction qui permet de superposer votre visage à vos diapositives. Cliquez sur Écran partagé puis sur Avancé puis sur PowerPoint comme fond virtuel puis sur Partager en bas à droite. Ainsi, votre visage sera projeté en même temps que votre PowerPoint, ce qui rend la présentation plus « humaine ». Vous pouvez déplacer ou agrandir la fenêtre de votre image si elle cache des mots de votre diapositive. Cependant, dans cette modalité de présentation, vous n'aurez pas accès aux fonctions du partage ordinaire (par exemple, votre curseur ne pourra servir à pointer les items, car il ne sera pas visible aux autres) ni aux outils PowerPoint (par exemple, le « pointeur laser »).
11. Si vous voulez écrire ou dessiner en temps réel durant votre présentation, utilisez le tableau blanc (Écran partagé, puis Tableau blanc, puis sur Partager en bas à droite) ou partagez un document Word (Écran partagé, puis sélectionnez la fenêtre Word que vous aurez auparavant ouverte) et écrivez dedans.

12. Un maître du temps contrôlera de manière très stricte la durée des interventions. Il vous avisera à l'oral durant votre présentation du fait qu'il vous reste quelques minutes ou que votre temps est écoulé. Vous devrez vous conformer à ses injonctions.

13. Prière de faire afficher dans Zoom vos noms et prénoms (pour que chacun puisse savoir qui vous êtes). Autrement dit, si vous êtes affiché.e par exemple comme « Participant Zoom », vous devrez remplacer cette désignation par votre nom. Pour ce faire, cliquer sur Participant en bas dans le bandeau Zoom. Un panneau s'ouvrira. Placez votre curseur sur votre nom dans le panneau. L'option Plus... apparaîtra, cliquez et puis sélectionnez Renommer, etc.

14. Les instructions de connexion sont indiquées ci-dessous. Les instructions sont les mêmes pour toutes les séances du colloque (par exemple, le lien de connexion et le mot de passe seront toujours les mêmes). Vous devez donc garder ces instructions par devers vous durant tout le colloque. Le colloque est ouvert à tous. Vous pouvez donc transmettre ces instructions de connexion à toute personne intéressée.

15. Le colloque est entièrement synchrone. Autrement dit, toutes les présentations doivent se faire en temps réel et aucune présentation ne sera enregistrée pour être diffusée par la suite.

Codes de connexion Zoom (version longue)

Sujet : Colloque Transcendance 1, 2, 3, 8, 9, 10, 15, 16 juin 8h15 - 12h (h. Montréal) / 14h15 - 18h (h. Paris)
Validité des liens de connexion : pour toutes les séances du colloque, du 1^{er} au 16 juin 2021.

Rejoignez la réunion à partir d'un PC ou d'un Mac, ou d'un système Linux, iOS ou Android :
<https://uqar.zoom.us/j/88264607330?pwd=c2kzTVdVZDE5Z28ya0NGU0YzejBJUT09>

Mot de passe : 665146

Ou touchez l'écran une fois sur votre iPhone :

Canada : +14388097799,,88264607330# or +15873281099,,88264607330#

Ou par téléphone :

Composez le :

Canada : +1 438 809 7799 or +1 587 328 1099 or +1 647 374 4685 or +1 647 558 0588 or +1 778 907 2071 or 855 703 8985 (Appel sans frais)

Belgique : +32 1579 5132 or +32 2 290 9360 or +32 2 588 4188 or +32 2 788 0172 or +32 2 788 0173

Espagne : +34 91 787 0058 or +34 917 873 431 or +34 84 368 5025

France : +33 1 7037 2246 or +33 1 7037 9729 or +33 1 7095 0103 or +33 1 7095 0350 or +33 1 8699 5831

États-Unis d'Amérique : +1 669 900 6833 or +1 929 436 2866 or +1 253 215 8782 or +1 301 715 8592 or +1 312 626 6799 or +1 346 248 7799

N° de réunion : 882 6460 7330

Mot de passe : 665146

Numéros internationaux accessibles : <https://uqar.zoom.us/j/88264607330>

Ou Skype Entreprise (Lync) :

<https://uqar.zoom.us/skype/88264607330> ou [MeetingID@lync.zoom.us](https://uqar.zoom.us/j/88264607330) si Skype Entreprise est déjà installé sur votre appareil (sans les espaces dans le numéro d'invitation).