

## Signes humains : ce qui nous partage

### Introduction au 13<sup>e</sup> numéro du *Cygne noir*

Simon Levesque

Numéro 13, 2025

Signes humains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1116790ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1116790ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Levesque, S. (2025). Signes humains : ce qui nous partage : introduction au 13<sup>e</sup> numéro du *Cygne noir*. *Cygne noir*, (13), 1–13. <https://doi.org/10.7202/1116790ar>

Résumé de l'article

Introduction au 13<sup>e</sup> numéro de la revue *Cygne noir*, sous le thème « Signes humains », dirigé par Simon Levesque & Félix Danos. Ce numéro est le deuxième de deux rapprochant le champ de l'anthropologie à celui des études sémiotiques. Ici, il est surtout question d'anthropologie et de sémiotique culturelles. L'introduction développe une conception paradoxale de la sémiotique appliquée à l'étude des sociétés humaines : les signes y apparaissent autant comme des vecteurs d'organisation sociale que de division. Les articles composant le dossier sont présentés un à un. L'introduction montre comment chacun d'eux participe d'un même questionnement sur les signes humains et leurs limites.

© Simon Levesque, 2025



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## **SIGNES HUMAINS : CE QUI NOUS PARTAGE**

### Introduction au 13<sup>e</sup> numéro du *Cygne noir*

Ce treizième numéro du *Cygne noir* est organisé autour du concept de « signe humain ». Il constitue le second volet d'une série de deux dossiers consacrés aux rapports entre les études sémiotiques et l'anthropologie. Le premier, paru l'année dernière, portait plus spécifiquement sur l'anthropologie sémiotique<sup>1</sup>.

Les études sémiotiques et l'anthropologie connaissent des recouvrements disciplinaires évidents, qui ne sont toutefois pas toujours reconnus ou travaillés comme tels. Toutes deux constituent des champs de recherche très vastes, qui comprennent des sous-domaines d'études relativement autonomes. Elles ont en partage d'avoir un objet aux contours indéfinis : l'humain, les signes. Si l'anthropologie étudie l'humain, les sociétés et les cultures humaines, elle multiplie pour ce faire ses focales, ses méthodes, ses approches et ses visées, se penchant tant sur le processus biologique d'hominisation et les vestiges archéologiques des sociétés passées que sur la dimension symbolique et les diverses pratiques inhérentes aux cultures et aux sous-cultures contemporaines. De leur côté, les études sémiotiques traitent des signes et des médiations au moyen desquels les êtres vivants communiquent, interprètent et organisent le monde symbolique et pratique dans lequel ils évoluent depuis des millénaires au quotidien.

En restreignant délibérément l'objet de la sémiotique à la sphère d'influence de l'activité humaine<sup>2</sup> et en considérant l'activité signifiante comme base de toute interaction humaine, signe et sens commun paraissent alors former un seuil pour l'étude des pratiques et des cultures humaines. Le signe fournit un principe communément reconnu de médiation à partir duquel peut s'instituer un sens partagé à l'échelle de la communauté. Cette propension à la reconnaissance d'un sens en partage, qui forme la base des communautés humaines, est due, comme Whorf l'a bien remarqué dès le premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle, à l'habitude langagière<sup>3</sup>. Au milieu des années 1960, Margaret Mead a suggéré que l'anthropologie avait un rôle essentiel à jouer dans le développement de la sémiotique comprise comme l'étude de la tendance naturelle de la communication à s'organiser en modèles d'action et de reproduction sociale<sup>4</sup>. Autrement dit, les modèles sémiotiques et les habitudes communicationnelles vont de pair dans l'organisation et le développement des sociétés humaines. Comment les signes humains sont-ils à la base de l'instauration d'un sens commun, d'habitudes en partage, de modèles d'action et de reproduction sociale? C'est ce que cette introduction et ce numéro suggèrent d'explorer.

## Signes humains

Qu'est-ce qu'un signe humain? Une façon de définir les signes humains serait de dire qu'ils sont l'expression de l'activité humaine. Les humains n'existent jamais qu'en interagissant (avec autrui, avec des machines, avec leur environnement, avec leur propre conscience, voire avec leur inconscient), et cette interaction s'effectue forcément au moyen de signes, mais aussi à travers des schèmes de représentation – qui vont de la cosmologie au diagramme technique, de l'égoportrait à l'imaginaire national, du système de la langue à la mémoire de l'expérience, des lois édictées aux tabous tus. Ces schèmes de représentation, que l'on pourrait aussi appeler *interprétants* ou *cadres de référence*, sont des interfaces entre le monde sensible, perceptible subjectivement, et le monde pratique, entendu au sens commun ; ils rendent possible leur superposition en normalisant les signes qui se présentent à l'entendement. Toute l'activité humaine, individuelle et collective, est régie par de tels schèmes de représentation (d'ailleurs pas toujours cohérents entre eux) qui fournissent à l'agentivité les points de repère dont elle ne saurait se passer.

De façon générale, dans les sociétés humaines, on considérera que l'ensemble de la production sémiotique, dont la forme archétypale est l'échange, participe d'une dynamique culturelle située et découle d'une certaine disposition à l'action, ou *habitus*<sup>5</sup>, et qu'en ce sens elle est l'expression d'une sémiose complexe et générative de sens (parfois cohérente et parfois déroutante) pour la communauté. Ainsi conçus, les signes apparaissent autant comme des vecteurs d'organisation sociale que de division, d'affrontement et de délitement possible des groupes. Le partage implique un fractionnement et produit du commun, mais l'égalité des parts n'est pas un principe essentiel à la communication.

Définir les signes humains comme l'expression de l'activité humaine permet d'indexer la production signifiante à l'ensemble des activités ou opérations ayant pour objet la production et l'échange, libres ou contraints, mais aussi l'alignement des conduites et la coercition au sein des sociétés et des groupes. En outre, s'ils ont souvent une visée performative immédiate, les signes humains ont aussi un effet délayé et diffus : celui d'exprimer une raison ou une identité sociale (situant les individus dans le groupe et participant à la segmentation et à la hiérarchisation de celui-ci)<sup>6</sup>, un positionnement politique<sup>7</sup>, voire un ethos historique<sup>8</sup>.

Les signes humains sont omniprésents et peuvent être appréhendés de diverses manières. Peut-être faut-il insister sur la relative indiscernabilité de l'objet « signe » pour rappeler la nécessité d'opérer par croisements ou par rapprochements : entre les champs d'études, entre les méthodes et au confluent de divers courants de pensée.

La reconnaissance et la catégorisation de cas, de faits ou de phénomènes sociaux, historiques, ethnologiques, médiatiques ou artistiques requièrent la mise en place de méthodes d'enquête particulières et l'élaboration ou l'appropriation de théories issues de divers horizons aux fins de l'interprétation. À la vaste catégorie des signes humains s'arrime un domaine pratique, réflexif et critique qui, de l'enquête à l'analyse, mobilise un appareillage conceptuel qui ne va pas de soi et qui doit être interrogé pour ne pas sombrer dans l'indifférence de l'habitude méthodologique.

### Sémiosphère

Ce numéro s'ouvre sur la traduction d'un article de Juri Lotman par Nikolai Vokuev<sup>9</sup> publié à l'origine en russe, en 1984. Lotman y développe en profondeur le concept, devenu célèbre depuis, de *sémiosphère*<sup>10</sup>. La *sémiosphère* décrit l'espace sémiotique, dont le moteur et le résultat sont la *sémiose*, et à l'extérieur duquel celle-ci n'a pas de prise. Hors *sémiosphère*, nul sens n'advient qui ne se reconnaisse de l'intérieur sans qu'au préalable des opérations de traduction aient pris place pour rendre les matières étrangères signifiantes. De façon surprenante, Lotman personnalise la *sémiosphère* et lui attribue une conscience. Avec elle vient une capacité réflexive qu'il appelle *auto-conscience*. Les interrogations de l'auteur sur la nature désobjectivée de la conscience débouchent sur une compréhension singulière des processus de formation du sens. Cette théorisation est fondamentale pour la sémiotique culturelle postlotmanienne, dont on sait qu'elle permet de penser les rapports de domination, de résistance, d'hybridation, de reprise et de remixage entre deux zones ou pôles inhérents à toute *sémiosphère* : le centre et la périphérie.

La pertinence de traduire cet article fondateur aujourd'hui apparaît évidente au moment de considérer les mécanismes d'autodescription que Lotman a bien saisis, soit la capacité du centre à produire lentement des grammaires organisatrices s'appliquant à l'ensemble de l'espace culturel, tandis que dans les marges, en périphérie, se développe rapidement une grande variété de codes qui, cependant, peinent à s'instituer à l'échelle globale, à moins d'être récupérés et normalisés par le centre. De même, la mémoire de la *sémiosphère*, c'est-à-dire des sociétés humaines, apparaît principalement contrôlée par les organes d'institution et de consécration centraux. Le modèle de la *sémiosphère* est particulièrement adapté à l'étude des réalités subalternes, minorées, dominées, aux rapports coloniaux historiques et contemporains, ainsi qu'aux « guerres culturelles » qui marquent notre époque, tandis que la *médiasphère* se morcelle et que le principe même de vérité est remis en cause.

## Lignes de partage

L'anthropologie a pour objet général l'humain, ses interactions et l'organisation de son activité sociale, de même que sa production matérielle et symbolique (au passé ou au présent). L'étude de cet objet, ou de ces objets, a pour particularité d'indiquer plus ou moins sourdement, bien que constamment, les limites de ce qu'est l'humain. Comme des plaques tectoniques qui se frottent, l'espace entre l'humain et le non-humain, ou l'autre qu'humain, constitue une limite transformante. Les rapports de l'humain à son environnement (vivant ou inerte, avec le flou que certaines zones impliquent), s'ils sont beaucoup étudiés, ne cessent pourtant pas d'interroger la pertinence des catégories en vertu desquelles peut être définie la ligne de partage entre l'anthropologique, voire l'anthropique, et le reste. La question même de la ligne, en tant que figure graphique et logique appliquée au raisonnement anthropologique, a fait l'objet d'une réflexion approfondie chez Tim Ingold, par exemple<sup>21</sup>.

En reprenant à son compte la question du partage entre nature et culture, Jordan Diaz-Brosseau se penche sur l'imaginaire sémiotique des surfaces graphiques pour penser profondément les rapports unissant le trait, la lettre et le texte à nos représentations usitées du monde<sup>22</sup>. En marge des débats sur les rapports originels entre l'oral et l'écrit se pose la question de la place que peut prendre l'écriture dans une anthropologie de la nature qui priorise un décentrement par rapport aux approches culturalistes. Tout l'enjeu est de parvenir à décrire le rôle et l'importance des signes graphiques dans les ontologies dominantes d'une cosmologie donnée, soit la part sémiotisante qui leur revient.

L'étude réalisée par l'auteur porte sur un monde fictionnel, celui du roman *L'homme qui rit* de Victor Hugo. Diaz-Brosseau examine comment certaines techniques *linéarisent* le monde représenté et mettent en lumière sa nature sémiotique. Ces techniques sont nombreuses : découpage, tissage, marche, gravure, écriture. Ultimement, les lignes ont toujours un résultat ambivalent : elles divisent et conjoignent, mais elles orientent aussi notre expérience du monde. En le découpant, en le striant, en le fléchant, elles le rendent signifiant. L'auteur trouve chez les Grecs anciens une figure qui concentre en elle les principales caractéristiques propres au jeu du partage et de la recomposition : le symbole fait de deux moitiés dont l'une atteste la vérité de l'autre. À la fois corps divisé et savoir reconstitué, il figure aussi en quelque sorte le mécanisme de l'écriture qu'il compose, l'inertie du texte qui attend son lecteur pour être animé.

## Savoirs sensibles

Les mondes humains sont des niches écologiques constituées par consensus à partir de données sensibles sur la composition et les usages possibles et effectifs de tout ce qui se trouve au-dehors de soi, mais au-dedans d'une certaine limite au-delà de laquelle le sens, pour le groupe, s'efface. L'histoire globale de l'humanité peut être vue comme celle d'une expansion croissante des limites du sensé. C'est ainsi que nous avons approfondi, avec une accélération fulgurante au cours des dernières décennies, notre compréhension de l'atome et de l'espace interstellaire, et sans doute aussi, mais de façon plus lente et plus diffuse, celle des profondeurs de la psychologie. Bien sûr, on peut rester sceptiques quant aux usages qui découlent des découvertes liées au repoussement des frontières de l'insensé. De même, on peut se demander si un tel mouvement de conquête des espaces auparavant non sémiotisés (matériels, sensibles, intelligibles) est consubstantiel à notre espèce<sup>33</sup>, et s'il est rédhitoire devant l'ampleur des changements climatiques annoncés par l'Anthropocène.

Les groupes humains ne sont pas homogènes. En leur sein se trouvent des individus que l'on caractérise aujourd'hui de neurodivergents. Leur compréhension du monde semble différer de celle que les forces symboliques dominantes imposent à la majorité. À cet égard, ils échappent en partie à l'ordre social, bien malgré eux. Des foyers spéciaux existent pour permettre à ces personnes de vivre, selon leurs moyens, un rapport au monde qui leur convienne. Marta Kucza travaille dans un tel foyer à Maarja Küla, en Estonie, où elle organise des ateliers avec des personnes neurodivergentes, dont elle tire des enseignements profonds. Ces ateliers sont autant d'expérimentations sensibles conçues pour déclencher une activité iconique et indicielle par une pratique artistique qui repose sur des techniques médiatiques où dominent l'image et le son (plutôt que l'énonciation verbale). Par leur entremise, elle mène ce qu'elle appelle des « enquêtes » sur les savoirs sensibles en milieu naturel, à l'écoute d'une *écologie affective*<sup>34</sup>. En effet, ces activités ont lieu en forêt, où les sens sont sollicités principalement par la faune et la flore.

Dans son article, Kucza s'appuie sur l'écosémiotique et sur les études sur le handicap pour développer une compréhension de l'anthropologie au-delà de l'humain ancrée dans son expérience sur le terrain et les dispositifs d'interaction thérapeutique qu'elle construit. Selon elle, « les modes d'existence et d'expression singulière des personnes neurodivergentes invitent à cultiver une sensibilité à l'égard du vivant qui s'oppose à la logique normative et dépasse la poétique neurotypique<sup>35</sup> ». Rendre visible ce qui autrement resterait imperceptible, suivre les chemins singuliers par lesquels circule le savoir sensible, tel est l'objectif de Kucza, qui trouve dans la théorie écosémiotique le moyen

de mieux exprimer la poéticité des savoirs véhiculés par le corps dans son interaction sensible avec l'environnement.

### Interpréter l'ambiance

En espagnol, environnement se dit *medio ambiente*. L'ambiance, c'est l'air ou l'atmosphère du milieu. Peut-on tirer un savoir de l'ambiance? Au Japon, il semble que oui. C'est ce que montre Mathieu Gaulène en se penchant sur l'expression japonaise *kuki wo yomu*, qui signifie « lire dans l'air »<sup>16</sup>. À cette pratique interprétative s'articulerait un savoir tacite, mais certains parmi les anciens croient que la jeune génération ne sait plus y faire. Comment transmettre un tel savoir intuitif, dont les bases – et les résultats – peuvent paraître bancals au regard des méthodes éprouvées des sciences empiriques? L'auteur s'est rendu sur le terrain, au Japon, pour étudier les dispositifs mis en place par Hatamura Yotaro, ex-président de la Commission d'enquête sur l'accident de Fukushima Daiichi et professeur émérite de l'université de Tokyo. Pour lui, la capacité à saisir l'atmosphère d'un lieu par une sensation immédiate des choses ne fait pas de doute. Le lieu en question, une zone contaminée à la suite d'un accident nucléaire, apparaît particulièrement propice à une telle « lecture », puisque la radioactivité est un phénomène que nos sens ne savent en principe pas percevoir, sinon par ses effets délayés sur les corps affectés.

Se peut-il que la pratique japonaise qui consiste à lire dans l'air s'avère proche de la logique de l'abduction théorisée par Charles Peirce? C'est ce que suggère Gaulène. L'abduction est une forme de raisonnement qui survient de façon essentiellement inconsciente et relativement constante; elle accompagne notre action ordinaire et l'oriente en discrétisant, dans la masse informationnelle que nous fournit notre environnement, les données pertinentes de celles qui peuvent être ignorées. Mais elle est aussi à l'œuvre là où l'information manque, pour combler les interstices et organiser notre compréhension du monde par-delà les indéterminations inhérentes à l'incomplétude de nos schémas mentaux ou aux limites de notre expérience subjective. Là où l'information fait défaut, l'abduction pallie la carence en court-circuitant la logique stricte; elle s'appuie sur l'imagination rationnelle pour formuler une hypothèse suffisamment vraisemblable et probable pour justifier l'action. En tout état de cause, cela requiert de porter une « attention priméale » à l'indicible, à toute la gamme des signes, même les plus fugaces, qu'offre l'environnement. Il faut « se laiss[er] saisir de manière inconsciente par des indices propres au lieu<sup>17</sup> », comme l'explique Gaulène, qui voit dans cette pratique attentionnée du chercheur immergé dans l'ambiance de son terrain le fondement d'une anthropologie de l'atmosphère.

## Communiquer avec la mort

Au-delà du dicible, des croyances en partage déterminent des pratiques et organisent les rapports unissant des plans de réalité aux contours incertains. Si la mort est une constante à travers toutes les cultures humaines, en revanche, les conceptions sur l'au-delà varient beaucoup. Dans son article « Passages clandestins entre les vivants et les morts », Simon Levesque questionne ce qu'il perçoit comme un écrasement historique de la frontière entre la vie et la mort en Occident depuis la modernité<sup>18</sup>. Au cours de sa réflexion sur cette mutation historique, l'auteur postule la possibilité d'un étrécissement de la conscience de l'au-delà corrélative au déclin généralisé des mœurs mortuaires, et avec elles des signes dits « sépulcraux » inhérents à leur performance. À l'appui de cette hypothèse, un corpus ethnographique et littéraire est rassemblé et analysé pour offrir une vision comparative et contrastée des rapports institués entre le monde des morts et celui des vivants dans divers contextes culturels.

Beaucoup croient que l'humain est un être composite fait d'un corps et d'une âme, dont l'unité se défait au moment du décès (ou à d'autres moments de la vie, sous diverses circonstances propices : rêves, transes, etc.). Plusieurs cultures ont une conception quant au lieu de migration des âmes des défunts et croient qu'au monde des vivants correspond un monde des morts, généralement situé géographiquement par rapport au premier, où subsistent des êtres plus ou moins menaçants pour les vivants, car entre les deux, des points de passage existent qui autorisent une forme de communication avec l'au-delà (et vice versa). Cette syntaxe des mondes, appelée *cosmosémiotique* par l'auteur, commande une interrogation sur l'idéologie sémiotique la sous-tendant, de même que sur les signes d'un genre particulier rendant cette réalité magico-religieuse manifeste. En dernière analyse, la mort et les signes sépulcraux sont assimilés par l'auteur au concept lotmanien de frontière (théorisé dans le cadre de la sémiosphère) : ils forment une région partagée entre deux mondes dont l'épaisseur est générative de sens.

## Retracer la préhistoire

Les artefacts débusqués par les fouilles anthropologiques nous renseignent sur les sociétés passées, mais leur interprétation peut être hasardeuse, a fortiori pour les non-initiés. La fascination que suscitent de tels objets peut facilement faire basculer la pensée dans le fantasme et l'éloigner de l'enquête rigoureuse. En contexte muséal, l'objet matériel

inerte a besoin d'être mis en récit pour guider l'interprétation et divulguer un sens probant ; il acquiert alors une fonction véridictoire dans une histoire qui met en lumière sa valeur indicielle. Le musée anthropologique d'Iwajuku, au Japon, fait ici l'objet d'un rapport d'expérience détaillé par Yoshiko Suto et Frédéric Weigel<sup>19</sup>. Leur article étudie les stratégies de représentation médiatiques de l'institution muséale en vue de créer un récit sur la préhistoire de l'archipel nippon. Les chercheurs montrent comment l'exposition permanente du musée tire profit de la rêverie que suscitent les artefacts, les mondes passés, mais aussi les figures héroïques capables de bouleverser nos connaissances – en l'occurrence un archéologue amateur découvreur d'une obsidienne taillée à l'origine d'une véritable révolution archéologique au Japon – pour capter l'attention des visiteurs et les inscrire dans un récit archéologique les impliquant.

Une des forces de cet article est de distinguer deux parcours possibles dans l'exposition, l'un synthétique et l'autre labyrinthique. Si le premier favorise l'assimilation d'une connaissance scientifique sur l'archéologie japonaise, le second incite plutôt le visiteur à laisser libre cours à son imagination pour construire une vision utopique de l'évolution humaine, depuis les confins de la préhistoire jusqu'au Japon moderne. Dans cette longue temporalité, les visiteurs sont encouragés à imaginer une communauté de sens entre les sociétés ancestrales et la leur. Entre ces deux points temporels que des lignes narratives rattachent, un corridor métaphorique est aménagé qui crée un récit normatif sur les origines obscures du Japon moderne, dans lequel les visiteurs circulent plus ou moins librement. À Iwajuku, des traces venues du passé permettent de retracer une histoire consensuelle au service d'un imaginaire local ou global, scientifique ou ludique : il revient au visiteur de le départager.

### **Métasémiose**

Toute interaction humaine est faite de signes, pour ne pas dire *en signes*. « Les systèmes de signes servent de médiateurs à la reproduction sociale, rendant tout comportement humain signifiant dans la mesure où il est lui-même fait de signes sociaux et qu'il fait partie de la sociosémiose », écrit Susan Petrilli<sup>20</sup>. Nous sommes des animaux sémiotiques, et en tant que tels, non seulement nous manipulons des signes (et sommes manipulés par eux), mais nous pouvons aussi comprendre leur nature, leur fonctionnement, leurs conséquences. Cette faculté est décrite par le concept de métasémiose, soit la connaissance des signes et de leur action au moyen des signes – une faculté dont on mesure mal l'ampleur de la maîtrise chez les animaux non humains, comme nous le rappelle Pauline Suzanne Delahaye à l'occasion de sa recension de l'ouvrage *Unbecoming*

*Human* de Felice Cimatti, qui clôt le numéro<sup>21</sup>. En tant que faculté autoréflexive et critique, la métasémiose implique une grande responsabilité. Puisqu'elle concerne les mécanismes de l'institution du sens, elle est liée à la fixation des habitudes, à la normativisation des conduites et à l'idéologie.

Qu'elle soit comprise comme un message surcodé<sup>22</sup>, comme une axiomatisation de l'imaginaire<sup>23</sup> ou comme exprimée par des signes en usage indexant une strate de normativité culturelle, une légalité séculière ou théologique<sup>24</sup>, l'idéologie est intrinsèquement liée à l'éthique dans la mesure où elle justifie l'action sociale. Dans une perspective sociosémiotique, l'idéologie s'imprime sur les conduites (comportementales, communicationnelles) et en transpire. En suivant en particulier Volochinov et Bakhtine, l'idéologie ne peut être distinguée de la réalité matérielle des signes, qui eux-mêmes sont inséparables des formes de l'interaction sociale. La communication située est constituée à la fois de sa base matérielle concrète et de l'ordre social qui informe son usage<sup>25</sup>. Les signes en usage sont pétris d'idéologie ; ils forment le socle pratique habituel et quotidien par lequel la société se reproduit.

Si la métasémiose permet de reconnaître les habitudes qui guident notre action, est-elle pour autant une force émancipatrice, capable de nous faire prendre conscience des limites historiques de notre conscience? Au contraire, la conscience n'est-elle pas limitée par le contexte de l'idéologie sociale d'une communauté, d'un groupe ou d'une classe sociale donnée? Les limites de la conscience, à l'échelle de la sémiosphère, apparaissent effectivement déterminées et bornées par l'ordre social, que la sémiosphère s'efforce de reproduire pour maximiser sa stabilité. Il s'ensuit que les signes humains sont irrémédiablement subordonnés au sens commun, qu'ils participent eux-mêmes à consolider tout en le mutant peu à peu, de même qu'à un certain partage du sensible en un temps donné<sup>26</sup>.

Qui perçoit quels signes et qui ne les perçoit pas, cela dépend généralement de la situation de l'observateur, des biais et des privilèges de chacun. Du découpage du social, politique, esthétique, temporel et spatial, procède le partage entre le sensé et l'inintelligible. Les lignes de démarcation ne sont pas toutes également visibles. Les signes humains, sans lesquels nous ne pourrions communiquer, sont donc aussi, paradoxalement, ce qui nous sépare : telle est la réalité inéluctable de la médiation.

## Bibliographie

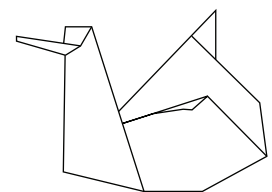
- BAKHTINE, Mikhaïl (VOLOCHINOV, Nikolai Valentin), *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, trad. du russe par M. Yaguello, préface de R. Jakobson, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1977.
- BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- DANOS, Félix & Simon LEVESQUE, « Anthropologie sémiotique : interlocution transatlantique », *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 1-10. DOI : 10.7202/1112619ar.
- DELAHAYE, Pauline Suzanne, « *Unbecoming Human* de Felice Cimatti », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 185-192.
- DIAZ-BROSSEAU, Jordan, « Des signes et des lignes, ou l'art de la texturation : anthropologie des surfaces graphiques dans *L'homme qui rit* de Victor Hugo », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 36-55.
- ECHEVERRÍA, Bolivar, « L'ethos baroque », *Période*, trad. de l'espagnol par S. Alexander, 8 février 2016 [1996]. URL : <http://revueperiode.net/lethos-baroque/>.
- ECO, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.
- GAL, Susan & Judith T. IRVINE, *Signs of Difference. Language and Ideology in Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- GAULÈNE, Mathieu, « Saisir l'atmosphère du lieu au Japon. Vers une sémiotique de l'indicible », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 81-108.
- HODGE, Bob & Gunther R. KRESS, *Social Semiotics*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- HUSTAK, Carla & Natasha MYERS, « Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters », *Differences*, vol. 23, no 3, 2012, p. 74-118. DOI : 10.1215/10407391-1892907.
- INGOLD, Tim, *Une brève histoire des lignes*, trad. de l'anglais par S. Renaut, Bruxelles, Zones sensibles, 2018 [2007].
- JAMESON, Fredric, *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique*, trad. de l'anglais (États-Unis) par N. Vieillescazes, Paris, Questions théoriques, coll. « Saggio Casino », 2012 [1982].
- KEANE, Webb, « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024 [2018], p. 77-106. DOI : 10.7202/1112622ar.
- KUCZA, Marta, « Apprendre à connaître la forêt avec les personnes neurodivergentes : les concepts sémiotiques comme dispositif de l'enquête anthropologique », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 56-80.

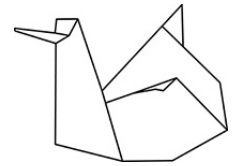
- LEVESQUE, Simon, « Passages clandestins entre les vivants et les morts : idéologies sémiotiques, syntaxe des mondes et signes sépulcraux », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 109-153.
- LEVESQUE, Simon & Pascale BÉDARD, « Pour une reconnaissance des signes éthiques : les formes de l'ethos et ses implications sociologiques », *Semiotica*, no 259, 2024, p. 1-29. DOI : 10.1515/sem-2023-0136.
- LOTMAN, Youri, *La sémiosphère*, trad. du russe par A. Ledenko, Limoges, PULIM, coll. « Nouveaux actes sémiotiques », 1999.
- LOTMAN, Yuri M., *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, trad. du russe par A. Skukman, préface par U. Eco, Londres, I. B. Tauris, 2001 [1990].
- LOTMAN, Juri, « Sur la sémiosphère », trad. du russe par N. Vokuev, *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 14-35.
- LUCY, John A., « Whorf's View of the Linguistic Mediation of Thought », dans E. Mertz & R. J. Parmentier (dir.), *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives*, New York, Academic Press, 1985, p. 73-97.
- MARAN, Timo, « La sémiotisation de la matière. Une zone hybride entre l'écocritique matérialiste et la biosémiotique », *Cygne noir*, no 5, 2017, p. 37-67. DOI : 10.7202/1089938ar.
- MEAD, Margaret, « Vicissitudes of the Study of the Total Communication Process », dans T. A. Sebeok et al. (dir.), *Approaches to Semiotics: Cultural Anthropology, Educations, Linguistics, Psychiatry, Psychology. Transactions of the Indiana University Conference on Paralinguistics and Kinesics*, La Haye, Mouton & Co., 1972 [1964], p. 277-287.
- PETRILLI, Susan, « Semiotics as semioethics in the era of global communication », *Semiotica*, no 173, 2009, p. 343-367. DOI : 10.1515/SEMI.2009.015.
- RANCIÈRE, Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.
- SHAW, Thomas A., « The Semiotic Mediation of Identity », *Ethos*, vol. 22, no 1, 1994, p. 83-119.
- SUTO, Yoshiko & Frédéric WEIGEL, « Le musée d'Iwajuku et ses stratégies de représentations anthropologiques : l'Iwajuku jin, le mammoth, l'archéologue et la mascotte », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 154-184.
- WHORF, Benjamin Lee, *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, éd. J. B. Carroll, Cambridge (MA), MIT Press, 1956.

## Notes

- 1 Voir F. DANOS & S. LEVESQUE, « Anthropologie sémiotique : interlocution transatlantique », *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 1-10.
- 2 Mais bien sûr la sémiotique s'intéresse depuis longtemps à la production sémiotique et à ses effets au-delà de l'humain, dans ses branches éco- et biosémiotiques notamment. Comme l'écrivent Bob Hodge et Gunther Kress, « la sociosémiotique étudie tous les systèmes sémiotiques humains, dans la mesure où ils sont tous intrinsèquement sociaux dans leurs conditions et leur contenu. La sémiotique au-delà du social inclurait la communication entre des entités complètement inanimées (p. ex. l'étude du code génétique, ou l'échange d'énergie dans un système physique). Toutefois, les échanges communicationnels entre machines (p. ex. la communication entre ordinateurs) tomberaient sous la coupe de la sociosémiotique puisque les machines sont des produits de l'intentionnalité humaine et qu'elles servent des fonctions sociales ». B. HODGE & G. R. KRESS, *Social Semiotics*, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 261, trad. libre.
- 3 B. L. WHORF, *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, éd. J. B. Carroll, Cambridge (MA), MIT Press, 1956 ; voir aussi J. A. LUCY, « Whorf's View of the Linguistic Mediation of Thought », dans E. Mertz & R. J. Parmentier (dir.), *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives*, New York, Academic Press, 1985, p. 73-97.
- 4 M. MEAD, « Vicissitudes of the Study of the Total Communication Process », dans T. A. Sebeok et al. (dir.), *Approaches to Semiotics: Cultural Anthropology, Educations, Linguistics, Psychiatry, Psychology*, La Haye, Mouton & Co., 1972 [1964], p. 277-287.
- 5 P. BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- 6 T. A. SHAW, « The Semiotic Mediation of Identity », *Ethos*, vol. 22, no 1, 1994, p. 83-119 ; S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference. Language and Ideology in Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- 7 S. LEVESQUE & P. BÉDARD, « Pour une reconnaissance des signes éthiques : les formes de l'ethos et ses implications sociologiques », *Semiotica*, no 259, 2024, p. 1-29.
- 8 Sur cette question, voir B. ECHEVERRÍA, « L'ethos baroque », *Période*, trad. de l'espagnol par S. Alexander, 8 février 2016 [1996]. URL : <http://revueperiode.net/lethos-baroque/>.
- 9 J. LOTMAN, « Sur la sémiosphère », trad. du russe par N. Vokuev, *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 14-35.
- 10 Il est à noter qu'une traduction française existe déjà sous le titre *La sémiosphère*, mais elle reprend la deuxième partie d'un livre écrit en russe par Lotman paru en 1966. (Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, trad. du russe par A. Ledenko, Limoges, PULIM, coll. « Nouveaux actes sémiotiques », 1999.) La traduction anglaise intégrale du livre de Lotman, parue en 1990 avec une préface d'Umberto Eco, a beaucoup contribué au succès de ce concept dans notre champ. Y. M. LOTMAN, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, trad. du russe par A. Skukman, Londres, I. B. Tauris, 2001 [1990].
- 11 T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, trad. de l'anglais par S. Renaut, Bruxelles, Zones sensibles, 2018 [2007].
- 12 J. DIAZ-BROSSEAU, « Des signes et des lignes, ou l'art de la texturation : anthropologie des surfaces graphiques dans *L'homme qui rit* de Victor Hugo », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 36-55.
- 13 Voir à ce sujet T. MARAN, « La sémiotisation de la matière. Une zone hybride entre l'écocritique matérialiste et la biosémiotique », *Cygne noir*, no 5, 2017, p. 37-67.
- 14 C. HUSTAK & N. MYERS, « Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters », *Differences*, vol. 23, no 3, 2012, p. 74-118.
- 15 M. KUCZA, « Apprendre à connaître la forêt avec les personnes neurodivergentes : les concepts sémiotiques comme dispositif de l'enquête anthropologique », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 62.

- 16 M. GAULÈNE, « Saisir l'atmosphère du lieu au Japon. Vers une sémiotique de l'indicible », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 81-108.
- 17 *Ibid.*, p. 99.
- 18 S. LEVESQUE, « Passages clandestins entre les vivants et les morts : idéologies sémiotiques, syntaxe des mondes et signes sépulcraux », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 109-153.
- 19 Y. SUTO & F. WEIGEL, « Le musée d'Iwajuku et ses stratégies de représentations anthropologiques : l'Iwajuku jin, le mammoth, l'archéologue et la mascotte », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 154-184.
- 20 S. PETRILLI, « Semiotics as semioethics in the era of global communication », *Semiotica*, no 173, 2009, p. 360, trad. libre.
- 21 P. S. DELAHAYE, « *Unbecoming Human* de Felice Cimatti », *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 185-192.
- 22 E. ECO, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.
- 23 F. JAMESON, *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique*, trad. de l'anglais (États-Unis) par N. Vieillescazes, Paris, Questions théoriques, coll. « Saggio Casino », 2012 [1982].
- 24 W. KEANE, « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024 [2018], p. 77-106.
- 25 M. BAKHTINE (N. V. VOLOCHINOV), *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, trad. du russe par M. Yaguello, préface de R. Jakobson, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1977.
- 26 J. RANCIÈRE, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.





## Sur la sémiosphère

Juri Lotman

Numéro 13, 2025

Signes humains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1116791ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1116791ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lotman, J. (2025). Sur la sémiosphère. *Cygne noir*, (13), 14–35.  
<https://doi.org/10.7202/1116791ar>

### Résumé de l'article

Cet article, d'abord publié en russe en 1984, introduit le concept de sémiosphère et décrit ses principaux attributs. Si Lotman parle de sémiose, en revanche, il n'emploie pas le concept de signe, lui préférant les notions de texte, de message, de dialogue et de système, s'inspirant en cela des travaux de Roman Jakobson et du Cercle linguistique de Prague. La sémiosphère est l'espace sémiotique à l'extérieur duquel la sémiose ne peut exister. Elle est une condition nécessaire à l'apparition de tout langage singulier, qu'elle précède fonctionnellement. Lotman personnalise la sémiosphère et lui reconnaît une capacité réflexive qu'il appelle autoconscience. Les interrogations de l'auteur sur la conscience ont des conséquences majeures en ce qui a trait à la compréhension des processus de formation du sens. La sémiosphère se caractérise par ses principaux attributs : l'hétérogénéité et la délimitation, ou frontière entre une sphère interne et une sphère externe, un centre organisateur et une périphérie recombinaute ; l'autodescription, soit la capacité du centre à produire lentement des grammaires organisatrices s'appliquant à l'ensemble de l'espace culturel *versus* le développement rapide de la périphérie, où le sens est généré en marge des grammaires dominantes ; l'isomorphisme vertical, en vertu duquel la sémiosphère réplique à différents niveaux hiérarchiques internes l'image de sa totalité ; une mémoire, lui conférant une profondeur diachronique corrélative à son historicité ; la chiralité, ou différenciation symétrique – ce que révèle ici l'analyse de plusieurs objets (textuels ou visuels) présentant une structure de composition énantiomorphe.

© Juri Lotman, 2025



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## SUR LA SÉMIOSPHÈRE\*

*En mémoire de Roman Ossipovitch Jakobson*

La sémiotique contemporaine est en train de réviser certains de ses concepts de base. Il est notoire que les origines de la sémiotique reposent sur deux traditions scientifiques. L'une d'entre elles remonte à Charles Peirce et Charles Morris et prend pour point de départ la notion de signe comme premier élément de tout système sémiotique. La seconde s'appuie sur les thèses de Ferdinand de Saussure et de l'école de Prague et se fonde sur l'antinomie de la langue et de la parole (texte). Cependant, ces approches, si différentes soient-elles, partagent un point commun important : elles prennent pour base l'élément le plus simple, atomique, et considèrent tout ce qui suit du point de vue de la similitude avec celui-ci. Ainsi, le signe isolé constitue la base de l'analyse dans le premier cas, et tous les phénomènes sémiotiques suivants sont considérés comme des séquences de signes. Le second point de vue, en particulier, s'est exprimé par la tendance à considérer un acte communicatif séparé – l'échange d'un message entre le destinataire et le destinataire – comme le premier élément et le modèle de tout acte sémiotique. En conséquence, l'acte individuel d'échange de signes en est venu à être considéré comme un modèle de langue naturelle, et les modèles de langues naturelles comme des modèles sémiotiques universels. La sémiotique elle-même a été interprétée comme une extension des méthodes linguistiques à des objets exclus de la linguistique traditionnelle. Ce point de vue remontant à Saussure a été exprimé de façon très précise par le regretté Isaak Iosifovič Revzine, qui a proposé, lors des débats de la deuxième école d'été à Kääriku (1966), la définition suivante : « L'objet de la sémiotique est tout objet ouvert aux moyens de description linguistique. »

Cette approche répondait à la règle bien connue de la pensée scientifique consistant à aller du simple au complexe, et, dans un premier temps, elle était certainement justifiée. Cependant, elle comporte le danger de commencer à prendre l'utilité heuristique (la commodité de l'analyse) pour une propriété ontologique de l'objet et d'attribuer à celui-ci une structure remontant des éléments atomiques simples et clairement déli-

---

\* Publication originale russe (République socialiste soviétique d'Estonie) : Ю. М. Лотман, « О семиосфере », *Труды по знаковым системам (Signs Systems Studies)*, vol. 17, 1984, p. 5-23. Traduction : Nikolai Vokuev.

mités à leur complication graduelle. Un objet complexe est ainsi réduit à la somme des objets simples qui le composent.

L'évolution de la recherche sémiotique au cours des vingt dernières années permet d'envisager beaucoup de choses différemment. Il est désormais possible de supposer que, dans la réalité, les systèmes clairs et fonctionnellement non ambigus n'existent pas de manière isolée. Seule la nécessité heuristique permet de les distinguer. Aucun d'entre eux, pris séparément, n'est véritablement opérationnel. Ils ne fonctionnent que lorsqu'ils sont immergés dans un continuum sémiotique constitué de formations sémiotiques de différents types et à différents niveaux hiérarchiques d'organisation. Nous appelons ce continuum *la sémiosphère*, par analogie avec le concept de biosphère introduit par Vladimir Vernadsky. Il faut toutefois éviter de confondre le terme *noosphère*, utilisé par Vernadsky, avec le concept de sémiosphère que nous proposons. La noosphère correspond à un certain stade dans le développement de la biosphère, stade associé à l'activité intellectuelle des êtres humains. La biosphère de Vernadsky est un mécanisme cosmique occupant une place structurelle dans l'unité planétaire. Située à la surface de notre planète et comprenant l'ensemble de la matière vivante, la biosphère transforme l'énergie rayonnante du soleil en énergie chimique et physique, laquelle vise à son tour à transformer la matière non vivante « inerte » de notre planète. La noosphère se forme lorsque l'esprit humain devient dominant dans ce processus<sup>1</sup>. Si la noosphère a une existence matérielle et spatiale, couvrant une partie de notre planète, l'espace de la sémiosphère a quant à lui un caractère abstrait. Cela ne signifie toutefois pas que le concept d'espace est utilisé ici dans un sens métaphorique. Il s'agit d'une sphère définie possédant les caractéristiques que l'on attribue à un espace clos. Ce n'est qu'à l'intérieur d'un tel espace que les processus de communication et la production de nouvelles informations peuvent se réaliser.

La manière dont Vernadsky comprend la nature de la biosphère peut être utile pour définir le concept que nous introduisons, c'est pourquoi il est important de l'examiner plus en détail. Vernadsky a défini la biosphère comme un espace rempli de matière vivante. « La matière vivante, écrivait-il, c'est l'ensemble des organismes vivants<sup>2</sup>. » Une telle définition semble suggérer que le fait atomique d'un organisme vivant individuel, dont la somme forme la biosphère, est pris comme base. En réalité, ce n'est pas le cas. Le fait même que la matière vivante soit considérée comme une unité organique – une pellicule à la surface de la planète – et que la diversité de son organisation interne soit reléguée au second plan devant l'unité de sa fonction cosmique – être un mécanisme de transformation de l'énergie rayonnée par le soleil en énergie chimique et physique de la terre – témoigne de la primauté, pour Vernadsky, de la biosphère par rapport à l'organisme individuel.

Tous ces agrégats de la vie sont étroitement liés. L'un ne peut exister sans l'autre. Cette liaison entre les différentes pellicules et agrégats vivants, et leur caractère invariable, est un trait permanent du mécanisme de la croûte terrestre, qui s'y manifeste à travers les temps géologiques<sup>3</sup>.

Cette idée est exprimée avec une certitude particulière dans la formule suivante : « La biosphère a une structure bien définie déterminant tout ce qui s'y passe sans exception [...] L'être humain, tel qu'il est observé dans la nature, comme tous les organismes vivants, comme tout être vivant, est une fonction de la biosphère, dans son espace-temps défini<sup>4</sup>. »

Une approche similaire est possible en matière de sémiotique. On peut considérer l'univers sémiotique comme un ensemble de textes et de langages distincts et fermés les uns par rapport aux autres. Tout l'édifice se présenterait alors comme composé de briques individuelles. Cependant, l'approche inverse semble plus fructueuse : tout l'espace sémiotique peut être considéré comme un mécanisme unique (sinon un organisme). Dans ce cas, ce n'est pas l'une ou l'autre brique, mais un « grand système », appelé sémiosphère, qui sera primordial. La sémiosphère est l'espace sémiotique en dehors duquel l'existence même de la sémiose est impossible.

Tout comme le collage de biftecks individuels ne produira pas un veau, mais que la découpe d'un veau peut produire des biftecks, la sommation d'actes sémiotiques individuels ne produira pas un univers sémiotique. Au contraire, seule l'existence d'un tel univers – la sémiosphère – fait d'un acte sémiotique individuel une réalité.

### **La frontière comme dispositif générateur de sens<sup>5</sup>**

Le concept de sémiosphère est lié à une certaine homogénéité et individualité sémiotique. Nous verrons que ces deux notions (homogénéité et individualité) sont difficiles à définir de façon formelle et dépendent du système de description, ce qui ne les rend pas moins réelles et distinguables intuitivement. Ces deux notions supposent la délimitation de la sémiosphère par rapport à l'espace extra- ou hétérosémiotique qui l'entoure.

L'une des notions fondamentales de la délimitation sémiotique est celle de frontière. L'espace de la sémiosphère ayant un caractère abstrait, ses limites ne doivent pas être conçues au moyen de l'imagination concrète. De même qu'en mathématiques une ligne correspond à un ensemble de points appartenant simultanément à l'espace interne et externe, la frontière sémiotique correspond à la somme des « filtres » bilingues qui traduisent dans un ou plusieurs langages – situés *en dehors* de la sémiosphère en question – les textes qui les traversent. La nature « fermée » de la sémiosphère se manifeste dans le fait qu'elle ne peut être contiguë à des textes hétérosémiotiques ou à des non-

textes. Pour les intégrer à sa réalité, elle doit les traduire dans l'un des langages de son espace interne ou sémiotiser des faits non sémiotiques. Ainsi, les points frontaliers de la sémiosphère peuvent être comparés aux récepteurs sensoriels qui traduisent les stimuli externes dans le langage de notre système nerveux, ou à des unités de traduction qui adaptent le monde extérieur à la réalité de la sphère sémiotique en question.

De ce qui précède, il ressort clairement que la notion de frontière est corrélative à celle d'individualité sémiotique. En ce sens, on peut dire que la sémiosphère est une « personnalité sémiotique » et qu'elle combine dans cette propriété de la personnalité l'empiricité indiscutable et la manifestation intuitive de ce concept, en même temps que l'extrême difficulté de sa définition formelle. On sait que la frontière de la personnalité, en tant que phénomène inhérent à la sémiotique historique et culturelle, dépend de la méthode de codage. Par exemple, dans certains systèmes, la femme, les enfants, les serviteurs non libres et les vassaux peuvent être inclus dans la personnalité du mari, du maître ou du patron sans avoir une individualité indépendante, tandis que dans d'autres, ils sont considérés comme des personnalités distinctes. La relativité de la sémiotique juridique le montre clairement. Lorsque Ivan le Terrible exécutait, avec un boyard déshonoré, non seulement sa famille, mais aussi tous ses serviteurs, ce n'était pas par crainte d'une vengeance imaginaire (comme si un *kholop* provincial pouvait être dangereux pour le tsar!), mais parce que, juridiquement, ils formaient une seule personne avec le chef de la maison et que, par conséquent, l'exécution s'étendait naturellement à eux. Les Russes voyaient la « terreur » – la cruauté du tsar – dans le fait qu'il exécutait beaucoup de ses propres gens, mais l'inclusion de tous les membres de la famille dans une unité déshonorée leur paraissait naturelle. Les étrangers, en revanche, s'indignaient que la culpabilité des uns entraîne la souffrance des autres. Déjà en 1732, l'épouse de l'ambassadeur anglais, Lady Rondo (qui n'était pas du tout hostile à la cour de Russie et décrivait dans ses lettres la gentillesse et la sensibilité d'Anna Ivanovna et la noblesse de Biron), informant sa correspondante européenne de l'exil de la famille Dolgoroukov, écrivait : « L'exil des femmes et des enfants peut vous étonner ; mais ici, quand le chef de famille tombe en disgrâce, toute la famille est persécutée<sup>6</sup>. » La même notion de personnalité collective (dans ce cas, patrimoniale) plutôt qu'individuelle sous-tend, par exemple, les vendettas, lorsque tout le clan du meurtrier est perçu comme juridiquement responsable. Sergueï Soloviov a associé de manière convaincante le *mestnichestvo* à cette idée d'une personnalité collective patrimoniale :

Il est évident qu'avec une union patrimoniale aussi forte, avec une telle responsabilité de tous les membres de la famille les uns envers les autres, la valeur d'une personne individuelle disparaissait devant la valeur de la famille ; une personne était impensable sans la famille : un tel Ivan Petrov n'était pas concevable comme un seul Ivan Petrov,

mais comme Ivan Petrov avec ses frères et ses neveux. Avec une telle fusion de la personne et de la famille, si une personne montait en grade, toute la famille montait ; si un membre de la famille descendait, toute la famille descendait<sup>7</sup>.

La frontière de l'espace sémiotique n'est pas une notion artificielle. Elle est la position fonctionnelle et structurelle la plus importante, car elle définit l'essence du mécanisme sémiotique de la sémiosphère. La frontière est un mécanisme bilingue qui traduit les messages externes dans le langage interne de la sémiosphère et *vice versa*. C'est uniquement grâce à elle que la sémiosphère peut entrer en contact avec l'espace non sémiotique et hétérosémiotique. Dès qu'on passe au domaine de la sémantique, on doit faire appel à la réalité extra-sémiotique. Mais il ne faut pas oublier que cette réalité ne devient une « réalité pour soi », pour une sémiosphère donnée, que dans la mesure où elle peut être traduite dans son langage (de même que les substances chimiques extérieures ne peuvent être assimilées par une cellule que si elles sont traduites en structures biochimiques qui lui sont propres – les deux cas sont des expressions particulières de la même loi).

La fonction de toute frontière et de tout film – la membrane d'une cellule vivante, la biosphère en tant que pellicule recouvrant notre planète (selon Vernadsky), la frontière de la sémiosphère – se réduit à la restriction de la pénétration, au filtrage et à la transformation adaptative de l'externe vers l'interne. À différents niveaux hiérarchiques, cette fonction invariante se réalise différemment. Au niveau de la sémiosphère, elle consiste à séparer le soi de l'autre, à filtrer les messages extérieurs et à les traduire dans son propre langage, ainsi qu'à transformer les non-messages en messages, c'est-à-dire à sémiotiser ce qui vient de l'extérieur et à le transformer en information.

De ce point de vue, tous les mécanismes de traduction au service des contacts extérieurs appartiennent à la structure frontalière de la sémiosphère. Sa frontière générale est recoupée par les frontières des espaces culturels particuliers.

Dans les cas où l'espace culturel possède un caractère territorial, la frontière acquiert une signification spatiale concrète. Cependant, même dans ce cas, elle continue d'agir comme un mécanisme tampon, comme une sorte d'unité de traduction qui transforme l'information. Ainsi, par exemple, lorsque la sémiosphère est identifiée à l'espace « culturel » maîtrisé et que le monde extérieur est identifié au règne des éléments chaotiques et désordonnés, alors la disposition spatiale des formations sémiotiques, dans certains cas, prend la forme suivante : les personnes qui, en vertu d'un don particulier (sorciers) ou d'un type d'occupation (forgeron, meunier, bourreau), appartiennent à deux mondes et sont en quelque sorte des interprètes, s'installent à la périphérie territoriale, à la frontière des espaces culturels et mythologique, tandis qu'au centre se trouve le sanctuaire des

divinités « culturelles » organisatrices du monde. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la zone « destructrice » des banlieues périphériques s'opposait directement à la ville qu'elle ceinturait, qui incarnait la structure sociale dominante. Une telle périphérie est décrite, par exemple, dans « Le poème de la barrière » (« Поэма заставы ») de Marina Tsvetaïeva comme faisant partie de la ville, et pourtant elle appartient aussi au monde qui la détruit. Sa nature est bilingue.

Tous les grands empires qui bordaient des nomades, de la « steppe » ou « barbares », installaient des membres de ces tribus à leurs frontières et les engageaient pour les garder. Ces peuplements formaient une zone de bilinguisme culturel, assurant des contacts sémiotiques entre les deux mondes. Cette fonction frontalière de la sémiosphère est assurée par des aires de mélanges culturels divers : villes, routes commerciales et autres lieux de formation de *koinè* et de structures sémiotiques créolisées.

Les « romans frontaliers » comme l'épopée byzantine de Digénis ou le *Dit de la Campagne d'Igor* constituent des exemples typiques du mécanisme frontalier. De même, un récit comme *Roméo et Juliette*, qui raconte une union amoureuse reliant deux espaces culturels hostiles, révèle clairement l'essence du mécanisme frontalier.

Il faut cependant garder à l'esprit que si, du point de vue de son mécanisme immanent, la frontière relie les deux sphères de la sémiose, en revanche elle les sépare du point de vue de l'autoconscience (ou réflexivité) sémiotique (autodescription à un métaniveau) d'une sémiosphère donnée. Prendre conscience de soi au sens culturel et sémiotique, c'est prendre conscience de sa spécificité, de son opposition à d'autres sphères. Cela nous oblige à souligner le caractère absolu de la ligne par laquelle cette sphère est délimitée.

À différents moments historiques du développement de la sémiosphère, l'un ou l'autre aspect des fonctions de la frontière peut dominer, noyant ou supprimant complètement l'autre.

La frontière a encore une autre fonction dans la sémiosphère : c'est une zone de processus sémiotiques accélérés, qui sont toujours plus actifs à la périphérie de l'écoumène culturelle, pour s'engouffrer, depuis cette position excentrée, dans les structures nucléaires et les déplacer.

L'histoire de la Rome antique est une bonne illustration de ce modèle plus général : un espace culturel en pleine expansion (l'Empire romain) absorbe dans son orbite des collectifs (des structures) extérieurs et les transforme en sa périphérie (ses provinces). Cela stimule la croissance culturelle-sémiotique et économique rapide de la périphérie, qui transmet ses structures sémiotiques au centre, fournit des leaders culturels et, en fin de compte, conquiert littéralement la sphère du centre culturel. Dans la foulée, cela engendre (généralement sous le slogan d'un retour « aux sources ») le développement

sémiotique du noyau culturel, mais il s'agit en fait d'une nouvelle structure apparue au cours du développement historique, et ce, bien qu'elle s'inscrive dans les métacatégories des anciennes structures. L'opposition *centre/périphérie* cède sa place à l'opposition *hier/aujourd'hui*.

Puisque la frontière est une partie nécessaire de la sémiosphère, la sémiosphère a aussi besoin d'un environnement extérieur « inorganisé », qu'elle construit elle-même en son absence. La culture crée non seulement sa propre organisation interne, mais aussi son propre type de désorganisation externe. L'Antiquité construit ses « barbares », et la « conscience », sa « subconscience ». Peu importe que ces « barbares », d'une part, aient pu posséder une culture beaucoup plus ancienne et que, d'autre part, ils ne formaient pas un tout unique, mais une gamme culturelle incluant aussi bien les plus hautes civilisations de l'Antiquité que des tribus à un stade de développement très primitif. Néanmoins, la civilisation antique n'a pu se reconnaître comme un tout culturel qu'en construisant ce monde « barbare » prétendument unifié, dont la caractéristique principale était l'absence de langue commune avec la culture antique. Les structures externes, situées de l'autre côté de la frontière sémiotique, sont considérées comme des non-structures.

L'évaluation de l'espace interne et externe est sans importance. Ce qui est significatif, c'est *le fait même de la frontière*. Ainsi, dans les Robinsonades du XVIII<sup>e</sup> siècle, le monde des « sauvages », extérieur à la sémiotique de la société civilisée (on peut aussi l'assimiler aux mondes également artificiellement construits des animaux ou des enfants – en fonction de sa situation étrangère aux « conventions » de la culture, c'est-à-dire à ses mécanismes sémiotiques), est évalué positivement.

### **L'hétérogénéité de l'espace sémiotique**

Il ressort de ce qui précède que l'espace « non sémiotique » peut, en fait, s'avérer l'espace d'autres sémiotiques. Ce qui, du point de vue interne d'une culture donnée, ressemble à un monde externe non sémiotique, peut apparaître à un observateur extérieur comme sa périphérie sémiotique. Ainsi, l'endroit où se situe la frontière d'une culture donnée dépend de la position de l'observateur.

Cette question est compliquée en raison de l'irrégularité interne inévitable, qui est une loi d'organisation de la sémiosphère. L'espace sémiotique se caractérise par l'existence de structures nucléaires (généralement plusieurs) à l'organisation explicite et d'un monde sémiotique plus amorphe, gravitant vers la périphérie, où les structures nucléaires sont immergées. Si l'une des structures nucléaires non seulement occupe une position

dominante, mais s'élève également au stade de l'autodescription et, par conséquent, élabore un système de métalangages à l'aide duquel elle se décrit elle-même, mais aussi l'espace périphérique de la sémiosphère donnée, alors elle crée une superstructure au niveau de son unité idéale, qui se superpose à l'irrégularité de la carte sémiotique réelle. L'interaction active entre ces niveaux – superstructure unitaire idéale, carte sémiotique réelle – devient l'une des sources des processus dynamiques au sein de la sémiosphère.

L'irrégularité d'un niveau structurel est compensée par le mélange des niveaux. Dans la réalité de la sémiosphère, la hiérarchie des langages et des textes est alors perturbée : ils se heurtent comme s'ils étaient au même niveau. Des textes se retrouvent immergés dans des langages qui ne leur correspondent pas, et les codes permettant de les déchiffrer peuvent être complètement absents. Imaginons une salle de musée où sont présentés, dans différentes vitrines, des pièces d'exposition de différents siècles, des inscriptions dans des langues connues et inconnues, des instructions de décodage, des textes explicatifs de l'exposition rédigés par les conservateurs du musée, des schémas d'itinéraires et des règles de conduite pour les visiteurs. Si l'on ajoute à tout cela les visiteurs eux-mêmes, avec leur monde sémiotique, alors on obtient quelque chose ressemblant à une image de la sémiosphère.

L'hétérogénéité structurelle de l'espace sémiotique constitue une réserve de processus dynamiques et l'un des mécanismes de production de nouvelles informations au sein de la sphère. Dans les zones périphériques, moins rigidement organisées et dotées de structures flexibles et « glissantes », les processus dynamiques rencontrent moins de résistance et, par conséquent, se développent plus rapidement. La création d'auto-descriptions métastructurelles (grammaires) est un facteur qui augmente considérablement la rigidité de la structure et ralentit son développement. Cependant, les parties non décrites ou décrites dans les catégories d'une grammaire « étrangère » clairement inadéquate se développent plus rapidement. Cela prépare le déplacement futur de la fonction du noyau structurel vers ce qui était jusque-là la périphérie, et la transformation de l'ancien centre en périphérie. Ce processus est retraceable dans la permutation géographique des centres et des « faubourgs » des civilisations du monde.

La division en noyau et périphérie est la loi d'organisation interne de la sémiosphère. Les systèmes sémiotiques dominants se situent dans le noyau. Cependant, si cette division est un fait absolu, les formes qu'elle prend sont sémiotiquement relatives et dépendent en grande partie du métalangage de description choisi. Soit il s'agit d'une autodescription (description d'un point de vue interne en des termes développés dans le processus d'autodéveloppement d'une sémiosphère donnée) ; soit la description est effectuée par un observateur externe dans les catégories d'un autre système.

Les formations sémiotiques périphériques peuvent être représentées non pas par des structures closes (langages), mais par leurs fragments ou même par des textes individuels. Agissant comme des « étrangers » vis-à-vis du système duquel ils sont à la périphérie, ces textes remplissent la fonction de catalyseurs dans l'ensemble du mécanisme de la sémiosphère. D'une part, la frontière avec un texte étranger est toujours une zone de génération intensive de sens. D'autre part, tout fragment de structure sémiotique, ou texte séparé, conserve les mécanismes de reconstruction de l'ensemble du système. C'est la destruction de cette intégrité qui provoque un processus accéléré de « remémoration », c'est-à-dire la reconstruction de l'ensemble sémiotique à partir de ses parties. Cette reconstruction d'un langage déjà perdu, dont le système procurerait un sens au texte séparé, s'avère toujours être pratiquement la création d'un nouveau langage plutôt que la recréation de l'ancien, comme cela apparaît du point de vue de l'autoconscience culturelle.

La présence constante dans la culture d'une certaine réserve de textes aux codes perdus conduit au fait que le processus de création de nouveaux codes est souvent perçu subjectivement comme une reconstruction (« remémoration ») des anciens codes.

L'irrégularité structurelle de l'organisation interne de la sémiosphère est notamment déterminée par le fait que, étant de nature hétérogène, elle se développe à des vitesses différentes dans ses différents secteurs. Différents langages ont des durées et des cycles d'ampleur variées : les langues naturelles se développent beaucoup plus lentement que les structures mentales-idéologiques. Par conséquent, tous les processus prenant place dans la sémiosphère ne peuvent être synchrones.

Ainsi, la sémiosphère est traversée à maints endroits par des frontières internes qui spécialisent ses secteurs sémiotiquement. La diffusion d'informations à travers ces frontières, le jeu entre différentes structures et sous-structures, les « invasions » sémiotiques continues et dirigées, depuis l'une ou l'autre structure vers un « territoire » « étranger » ; tout cela participe de la production de sens, génère de nouvelles informations.

La diversité interne de la sémiosphère implique son intégrité. Les parties sont incluses dans le tout non pas comme des pièces mécaniques, mais comme des organes dans un organisme. La construction structurelle des mécanismes nucléaires de la sémiosphère présente une caractéristique essentielle : chaque partie est elle-même un tout, isolé dans son autonomie structurelle. Ses connexions avec les autres parties sont complexes et fortement désautomatisées. De plus, aux niveaux supérieurs, elles acquièrent le caractère de comportement, c'est-à-dire la capacité de choisir de façon autonome un programme d'activité. Par rapport au tout, les parties révèlent, à d'autres niveaux de la hiérarchie structurelle, la propriété d'isomorphisme. Ainsi, elles sont à la fois une partie du tout et sa ressemblance – chaque partie est à l'image de la totalité.

Pour expliquer cette relation, on peut recourir à une image que l'écrivain tchèque Tomáš Štítný a utilisée dans un autre contexte à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle. Tout comme un visage, entièrement reflété dans un miroir, se reflète également dans n'importe lequel de ses fragments, qui se révèlent ainsi être à la fois une partie et la ressemblance du miroir tout entier, dans le mécanisme sémiotique intégral, un texte individuel est à certains égards isomorphe au monde textuel intégral, et il existe un parallélisme évident entre la conscience individuelle, le texte et la culture dans son ensemble. L'isomorphisme vertical qui existe entre des structures situées à différents niveaux hiérarchiques génère une croissance quantitative des messages. De même qu'un objet reflété dans un miroir génère des centaines de reflets dans ses fragments, un message introduit dans une structure sémiotique holistique est répliqué aux niveaux inférieurs. Le système est capable de transformer un texte en une avalanche de textes.

Cependant, l'élaboration de textes fondamentalement nouveaux requiert un autre mécanisme. Pour cela, des contacts d'un type fondamentalement différent sont nécessaires. Dans ce cas, le mécanisme de l'isomorphisme se construit d'une autre manière. Puisqu'il ne s'agit pas d'un simple acte de transmission, mais d'un *échange*, la relation de ressemblance entre ses participants doit être couplée à une certaine différence. La condition la plus simple pour ce type de sémiose pourrait être formulée comme suit : les sous-structures impliquées ne doivent pas être isomorphes entre elles, mais séparément isomorphes à un troisième élément d'un niveau supérieur dans le système dont elles font partie. Ainsi, par exemple, le langage verbal et le langage iconique des formes graphiques ne sont pas isomorphes l'un par rapport à l'autre. Mais chacun d'entre eux, à différents égards, est isomorphe au monde extrasémiotique de la réalité qu'ils représentent dans un certain langage. Cela rend possible, d'une part, l'échange de messages entre ces systèmes et, d'autre part, la transformation non triviale des messages dans le processus de leur circulation.

La présence de deux partenaires de communication similaires et en même temps différents n'est pas la seule condition pour l'émergence d'un système dialogique, bien qu'elle soit la plus importante. Le dialogue inclut la réciprocité et la mutualité dans l'échange d'informations. Mais pour cela, il faut que le temps de l'émission cède la place au temps de la réception<sup>8</sup>. Et cela implique que le système soit discret ou discontinu, c'est-à-dire capable de faire des pauses dans l'émission de l'information. Cette capacité à délivrer l'information par portions est une loi universelle des systèmes dialogiques – de la sécrétion de substances odorantes dans l'urine chez les chiens à l'échange de textes dans la communication humaine. Il faut garder à l'esprit que cette capacité de discontinuité peut se manifester au niveau de la structure et que, dans sa réalisation matérielle, elle peut présenter d'importantes variations, oscillant cycliquement entre des périodes de

forte activité et des périodes de quasi inaction. En fait, on peut dire que la discontinuité des systèmes sémiotiques se manifeste lorsque des processus cycliques sont décrits dans le langage d'une structure discontinue. Par exemple, dans l'histoire de la culture, on distingue des périodes où telle ou telle forme d'art, étant au sommet de son activité, traduit ses textes dans d'autres systèmes sémiotiques. Cependant, ces périodes cèdent leur place à d'autres lorsque la forme d'art en question passe, pour ainsi dire, du côté de la « réception ». Cela ne signifie pas qu'en décrivant l'histoire isolée de cette forme d'art on rencontrera nécessairement une rupture : étudiée de manière immanente, elle apparaîtra comme continue. Mais dès lors que l'on se donne pour objectif de décrire un ensemble d'arts à l'intérieur d'une époque, on décèle clairement une expansion des uns et une « sorte de rupture » dans l'histoire des autres. Ce phénomène peut en expliquer un autre, bien connu des historiens de la culture, mais non compris théoriquement : selon la plupart des théories culturelles, puisque des phénomènes tels que la Renaissance, le baroque, le classicisme ou le romantisme sont générés par des facteurs universels pour une culture donnée, alors ils devraient être diagnostiqués de manière synchrone dans d'autres aires artistiques et, plus largement, intellectuelles. Cependant, l'histoire réelle de la culture offre une vision complètement différente : la synchronisation de tels phénomènes historiques entre différents types d'art ne se produit qu'au métaniveau de l'autoconscience culturelle, qui se transforme ensuite en concepts de recherche. Dans le tissu culturel réel, la non-synchronie n'apparaît pas comme une déviation accidentelle, mais comme une loi régulière. À l'apogée de son activité, l'art émetteur présente simultanément des traits d'innovation et de dynamisme. En règle générale, les destinataires vivent encore l'étape culturelle précédente. D'autres relations plus complexes existent aussi, mais l'irrégularité a le caractère d'un modèle universel. C'est grâce à elle que les processus de développement continus, du point de vue immanent, apparaissent comme discontinus du point de vue de la culture dans son ensemble.

La même chose peut être observée en ce qui concerne les contacts culturels à grande échelle : le processus d'influence de l'Est culturel sur l'Ouest et de l'Ouest sur l'Est est associé à l'asynchronie des sinusoides de leur développement immanent. À l'observateur extérieur, ce processus apparaît comme un changement défini dans leurs activités multidirectionnelles.

On retrouve le même système de relations dans d'autres dialogues divers, par exemple entre le centre et la périphérie de la culture, entre son haut et son bas.

Le fait que la pulsation de l'activité apparaisse, à un niveau structurel supérieur, comme discontinue ne devrait pas nous surprendre si nous nous rappelons que les frontières entre les phonèmes n'existent que sur le plan phonologique, mais pas du tout sur

le plan phonétique, et qu'elles n'existent pas sur l'oscillogramme sonore de la parole. La même chose est vraie pour d'autres frontières structurelles, par exemple entre les mots.

Enfin, le dialogue doit avoir encore une autre propriété : puisque le texte émis et la réponse reçue doivent former, d'un troisième point de vue, un *texte unitaire*, et puisque chacun d'eux, de son propre point de vue, non seulement représente un texte distinct, mais tend à être un texte dans un autre langage, alors, en anticipant la réponse à venir, le texte émis doit contenir en lui des éléments de passage d'un langage à l'autre. Sinon, le dialogue est impossible. Dans l'article cité plus haut, John Newson a montré comment, dans le dialogue entre une mère allaitante et un enfant allaité, une traduction réciproque entre le langage des expressions faciales de l'un et les signaux vocaux de l'autre a lieu. C'est d'ailleurs ce qui différencie le dialogue du dressage à sens unique.

Le même phénomène nous permet de comprendre pourquoi la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, une fois qu'elle eut incorporé des éléments pittoresques dans son langage, put influencer puissamment la peinture. Des phénomènes similaires se produisent lors des contacts culturels régionaux.

L'échange dialogique (au sens large) de textes n'est pas un phénomène facultatif du processus sémiotique. L'utopie du Robinson isolé, créée par la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, contredit l'idée contemporaine selon laquelle la conscience est un échange de messages – de l'échange entre les hémisphères du cerveau humain à l'échange entre les cultures. Sans communication, la conscience est impossible. En ce sens, on peut dire que le dialogue précède et engendre le langage.

C'est précisément ce qui sous-tend le concept de *sémiosphère* : l'ensemble des formations sémiotiques précède (non pas heuristiquement, mais fonctionnellement) un langage isolé particulier et constitue la condition d'existence de ce dernier. Sans la *sémiosphère*, non seulement le langage ne fonctionne pas, mais il n'existe pas. Les différentes sous-structures de la *sémiosphère* sont interconnectées et ne peuvent fonctionner sans s'appuyer les unes sur les autres. En ce sens, après s'être progressivement étendue au fil des siècles, la *sémiosphère* du monde contemporain a désormais acquis un caractère mondial ; elle comprend tout à la fois les signaux d'appel des satellites, les vers des poètes et les cris des animaux. L'interconnexion de tous les éléments de l'espace sémiotique n'est pas une métaphore, mais une réalité.

La *sémiosphère* a une profondeur diachronique, car elle est dotée d'un système complexe de mémoire sans laquelle elle ne peut fonctionner. Les mécanismes de mémoire existent non seulement dans les sous-structures sémiotiques individuelles, mais aussi dans la *sémiosphère* dans son ensemble. Bien que pour nous, qui sommes immergés dans la *sémiosphère*, celle-ci puisse apparaître comme un objet chaotiquement instable, comme un assemblage d'éléments autonomes, nous devrions supposer que ses

parties sont intérieurement régulées et fonctionnellement liées, et que leur corrélation dynamique constitue le *comportement* de la sémiosphère. Cette hypothèse répond au principe d'économie, car sans elle, le fait évident des communications séparées devient difficile à expliquer.

Le développement dynamique des éléments de la sémiosphère (sous-structures) est orienté vers leur spécification et, par conséquent, vers l'augmentation de sa diversité interne. Cependant, son intégrité n'est pas détruite, car tous les processus communicatifs reposent sur un principe invariant qui les rend similaires les uns aux autres. Ce principe repose sur la combinaison de la symétrie-asymétrie (décrivant la langue, Saussure a caractérisé ce trait structurel comme un mécanisme de ressemblances et de différences<sup>9</sup>), avec le changement périodique de l'accroissement et du décroissement de tous les processus vitaux sous toutes leurs formes. En fait, ces deux principes peuvent être réduits à une unité plus générale : la symétrie-asymétrie peut être considérée comme la décomposition d'une certaine unité par un plan de symétrie, à la suite de laquelle apparaissent des structures miroirs réfléchissant la totalité fragmentée et formant la base d'une croissance ultérieure de diversité et de spécification fonctionnelle. Quant à la cyclicité, elle repose sur un mouvement de rotation autour de l'axe de symétrie.

La combinaison de ces deux principes s'observe aux niveaux les plus divers – dans l'opposition entre la cyclicité (symétrie axiale) dans le cosmos et le noyau atomique ; dans le mouvement unidirectionnel qui domine dans le monde animal et qui résulte de la symétrie plane ; dans l'antithèse du temps mythologique (cyclique) et du temps historique (directionnel).

Dans la mesure où la combinaison de ces principes a un caractère structurel qui transcende non seulement la société humaine, mais aussi le monde du vivant, et dans la mesure où elle permet d'établir une ressemblance entre les structures les plus générales et, par exemple, une œuvre poétique, la question se pose naturellement : l'univers tout entier n'est-il pas un message compris dans une sémiosphère encore plus générale ? L'univers ne devrait-il pas être lu ? Il est peu probable que nous puissions un jour répondre à cette question. La possibilité du dialogue implique à la fois l'hétérogénéité et l'homogénéité des éléments. L'hétérogénéité sémiotique implique l'hétérogénéité structurelle. À cet égard, la diversité structurelle de la sémiosphère constitue la base de son mécanisme. C'est peut-être de cette manière, en relation avec les problèmes qui nous intéressent, qu'il faut interpréter le principe que Vernadsky a appelé « le principe de Pierre Curie – Pasteur » et qu'il considérait comme l'un « des principes de base de la logique de la science, à savoir : la compréhension de la nature » : « La dissymétrie ne peut résulter que d'une cause possédant déjà elle-même cette dissymétrie<sup>10</sup>. »

Le cas le plus simple et, en même temps, le plus courant de combinaison de l'identité et de la différence structurelles est l'énantiomorphisme, soit la symétrie miroir, ou chiralité, qui décrit les cas où deux parties sont équivalentes dans leur réflexion, mais non équivalentes dans leur superposition. En clair : elles se rapportent l'une à l'autre comme la droite et la gauche. Une telle relation crée une différence corrélative qui se distingue à la fois de l'identité – qui rend le dialogue inutile – et de la différence non corrélative – qui rend le dialogue impossible. Si les communications dialogiques sont à la base de la production de sens, alors les divisions énantiomorphes de l'unité et la convergence des différences forment la base de la corrélation structurelle des parties dans le dispositif producteur de sens<sup>11</sup>.

### **La chiralité comme révélateur des éléments structurels du sens**

La symétrie miroir crée les relations nécessaires de diversité et de similarité structurelles qui permettent la construction de relations dialogiques. D'une part, les systèmes ne sont pas identiques et produisent des textes différents, mais de l'autre, ils sont facilement convertibles, ce qui garantit la traductibilité réciproque des textes. On peut donc dire que pour qu'un dialogue soit possible, ses participants doivent à la fois être différents et avoir dans leur structure une image sémiotique de la contrepartie<sup>12</sup>, ainsi l'énantiomorphisme est-il la « machine » élémentaire idéale du dialogue.

La preuve qu'une simple symétrie miroir modifie fondamentalement le fonctionnement du mécanisme sémiotique est le palindrome. Ce phénomène est peu étudié, car il a été considéré comme un amusement poétique, un produit de « l'art verbal ludique<sup>13</sup> », parfois ouvertement péjoré en tant que « jonglerie de mots<sup>14</sup> ». Cependant, même un examen superficiel de ce phénomène révèle des problèmes très sérieux. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la propriété du palindrome de préserver le sens d'un mot ou d'un groupe de mots lors d'une lecture à l'endroit et à l'envers, mais la façon dont cette lecture modifie les mécanismes de formation des textes et, par conséquent, de la conscience.

Rappelons l'analyse du palindrome chinois réalisée par l'académicien Basile Alexéiev. Après avoir souligné que le sinogramme, pris isolément, ne donne qu'une idée d'une famille conceptuelle de mots, que ses caractéristiques spécifiquement sémantiques et grammaticales ne se révèlent qu'en relation avec la chaîne textuelle, et que, sans connaître l'ordre des signes-mots, on ne peut déterminer ni leurs catégories grammaticales ni leur contenu sémantique réel, explicitant ainsi la sémantique généralement abstraite d'un sinogramme isolé, Alexéiev montre les changements grammaticaux et

sémantiques étonnants qui se produisent dans un palindrome chinois en fonction du sens de la lecture. Dans le « palindrome chinois (dont les caractères peuvent se lire à l'envers par rapport à l'orientation normale de la lecture), tous les mots-syllabes chinois, restant ponctuellement à leur place, sont appelées à jouer d'autres rôles, à la fois syntaxiques et sémantiques<sup>15</sup> ». Alexéiev en tire une conclusion méthodologique intéressante. Selon lui, le palindrome représente un matériau inestimable pour l'étude de la grammaire chinoise.

Les conclusions sont claires : 1. Le palindrome est le meilleur moyen à disposition pour illustrer l'interdépendance entre les mots-syllabes chinois sans recourir à la méthode artificielle, utile mais grossière, employée en classe pour former les étudiants à la syntaxe chinoise, qui consiste à déplacer des syllabes et à insister sur celles-ci dans l'énonciation. 2. Le palindrome est [...] le meilleur matériau chinois pour construire une théorie des mots et des phrases simples de la langue chinoise (et peut-être pas seulement chinoise)<sup>16</sup>.

Les observations sur le palindrome russe conduisent à d'autres conclusions. Semion Kirsanov, dans une courte notice, partage une réflexion extrêmement intéressante sur la psychologie d'un auteur de palindromes russes. Il raconte comment, alors qu'il était « encore étudiant au gymnase », il « s'est dit involontairement » :

« Тюлень не лют » [Le phoque n'est pas féroce] – et soudain j'ai remarqué que cette phrase se lisait aussi à l'envers. Après cela, je me suis souvent surpris à lire les mots à l'envers [...] Avec le temps, j'ai commencé à voir des mots « entièrement », et de tels mots, rimant en eux-mêmes, ainsi que leurs combinaisons, m'apparaissaient involontairement<sup>17</sup>.

Le mécanisme du palindrome russe consiste donc à *voir* le mot. Cela permet ensuite de le lire à l'envers. Une chose très curieuse se produit : en chinois, où le sinogramme semble cacher sa structure morphogrammaticale, la lecture dans l'ordre inverse contribue à révéler cette structure cachée ; elle donne à voir, au-delà du tout visible, le choix séquentiel caché des *éléments structurels*. En revanche, dans la langue russe, le palindrome exige la capacité de « voir les mots entièrement », c'est-à-dire de les percevoir comme un *dessin intégral*, une sorte de caractère en soi. Le palindrome chinois rend le visible et l'intégral discontinu et analytiquement différencié, tandis que le palindrome russe active carrément l'inverse : la visibilité et l'intégrité. Autrement dit, *lire à l'envers active le mécanisme de l'autre hémisphère de la conscience*. De toute évidence, la transformation énantiomorphe d'un texte change le type de conscience qui lui est associé.

Ainsi, la perception du palindrome comme une « jonglerie » inutile, un truc dénué de sens, rappelle l'opinion du coq dans la fable de Krylov sur la perle. Il convient aussi

de rappeler la morale de cette fable : « Les ignorants jugent ainsi : ce qu'ils ne comprennent pas n'est rien pour eux<sup>18</sup>. » Le palindrome active des couches cachées de la conscience linguistique et constitue un matériau d'une valeur exceptionnelle pour les expériences sur l'asymétrie fonctionnelle du cerveau. Le palindrome n'est pas dénué de sens<sup>19</sup>, il est polysémique. À des niveaux supérieurs, la lecture inversée se voit attribuer une signification magique, sacrée, secrète. Lorsque le texte est lu à l'endroit, son sens s'assimile à l'« ouvert », au sens commun, mais lorsqu'il est lu à l'envers, son sens se rapporte à la sphère ésotérique de la culture. L'utilisation de palindromes dans les sorts, les formules magiques, les inscriptions sur les portes et les tombes, c'est-à-dire dans les lieux liminaux et magiquement actifs de l'espace culturel – les zones de collision entre les forces terrestres (normales) et infernales (inverses) –, en est une illustration. Il en va ainsi du célèbre palindrome latin dont la paternité a été attribuée au diable lui-même par l'évêque et poète Sidoine Apollinaire :

*Signa te signa, temere men tangis et angis.  
Roma tibi subito motibus ibit amor.*

(Signe-toi, signe-toi, tu m'affliges et me tourmentes sans nécessité.  
À Rome, l'amour ira aussitôt vers toi.)

Le mécanisme miroir formant des paires symétriques-asymétriques est si répandu dans tous les mécanismes générateurs de sens qu'il peut être qualifié d'universel, couvrant le niveau moléculaire et les structures générales de l'univers, d'une part, et les créations globales de l'esprit humain, de l'autre. Pour tous les phénomènes se rapportant à la notion de « texte », elle est sans doute universelle. Chez Dante, l'antithèse de la construction sacrée (directe) et infernale (inverse) présente, en plus, une réflexivité spatiale caractérisée par un purgatoire convexe et un enfer concave, configuration qui leur est commune en tant que forme et son contenu. L'intrigue d'*Eugène Onéguine* d'Alexandre Pouchkine peut être considérée comme une construction palindromique. Dans un sens, « elle » aime « lui », elle lui exprime son amour dans une lettre, mais se heurte à une froide réprimande de sa part ; dans l'autre sens, « il » aime « elle », il lui exprime son amour dans une lettre et se heurte, à son tour, à une réprimande de sa part. Cette façon de construire l'intrigue est caractéristique de Pouchkine<sup>20</sup>. Ainsi, dans *La fille du capitaine*, l'intrigue consiste en deux voyages : Griniov se rend chez un tsar moujik pour sauver Macha, qui est en difficulté, puis Macha se rend chez la tsarine noble pour sauver Griniov<sup>21</sup>. Ces mécanismes liés aux personnages ont par la suite inondé la littérature romantique et postromantique de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle sous la forme de doubles souvent directement liés au thème du miroir et du reflet.

Bien sûr, toutes ces symétries-asymétries ne sont que des mécanismes de génération de sens. Comme l'asymétrie bilatérale du cerveau humain, caractéristique du mécanisme de la pensée, ne prédétermine pas son contenu, elles déterminent la situation sémiotique, mais pas le contenu d'un message particulier.

Prenons un autre exemple de la façon dont la symétrie miroir modifie la nature d'un texte. Nikolaï Taraboukine a découvert la loi de la composition picturale selon laquelle l'axe diagonal allant du coin inférieur droit au coin supérieur gauche du tableau crée un effet de passivité, tandis que l'axe opposé, du coin inférieur gauche au coin supérieur droit, crée un effet d'activité et de tension.

Le célèbre tableau de Géricault *Le radeau de la Méduse* est intéressant de ce point de vue. Sa composition repose sur deux diagonales alternées, l'une passive et l'autre active. La ligne de mouvement du radeau poussé par le vent se dessine de droite à gauche dans les profondeurs. Elle symbolise les forces élémentaires de la nature qui emportent un groupe de naufragés sans défense. Sur la ligne active opposée, l'artiste a disposé plusieurs figures humaines qui rassemblent leurs derniers efforts pour sortir de cette situation tragique. Ces personnes n'ont pas cessé de lutter. Élevant un homme au-dessus d'elles, elles lui font agiter un mouchoir afin d'attirer l'attention d'un navire qui passe au loin à l'horizon<sup>22</sup>.

Un fait confirmé expérimentalement découle de cela : la même image, traduite par l'impression de la gravure en symétrie miroir, change d'accent émotionnel et sémantique une fois symétrisée.

Ces phénomènes s'expliquent par le fait que les objets réfléchis comportent des plans de symétrie et d'asymétrie dans leur structure interne. Lors de la transformation énantiomorphe, les plans de symétrie sont neutralisés et ne se manifestent d'aucune manière, tandis que les asymétries deviennent la principale caractéristique structurelle. C'est pourquoi l'appariement miroir-symétrique, ou chiral, est la base structurelle élémentaire de la relation dialogique.

La loi de la chiralité est l'un des principes structurels de base de l'organisation interne du dispositif générateur de sens. Sur le plan de l'intrigue, elle inclut des phénomènes tels que le parallélisme des personnages « élevé » et comique, l'apparition de doubles, le déroulement d'intrigues parallèles et d'autres phénomènes bien étudiés de dédoublement des structures intratextuelles. La fonction magique du miroir et le rôle du motif du miroir dans la littérature et la peinture y sont aussi liés. Le phénomène du « texte dans le texte » est de même nature<sup>23</sup>. Nous pouvons également comparer ce phénomène à celui que nous avons examiné ailleurs, observé au niveau des ensembles culturels nationaux : le processus de connaissance mutuelle et d'inclusion dans un monde culturel commun entraîne non seulement la convergence des cultures particulières, mais aussi

leur spécialisation. Une fois entrée dans une communauté culturelle définie, la culture particulière commence à cultiver plus intensément son identité. D'autres cultures la considèrent à leur tour comme « spéciale », « inhabituelle ». De l'intérieur, une culture particulière apparaît toujours « naturelle » et « ordinaire ». Ce n'est qu'en devenant la partie d'un tout plus vaste qu'elle assimile le point de vue extérieur sur elle-même et se perçoit comme spécifique. Ainsi les communautés culturelles de type « Ouest » et « Est » apparaissent-elles dans leur appariement énantiomorphe comme parties d'une asymétrie fonctionnelle « opérante ».

Puisque tous les niveaux de la sémiosphère – depuis une personne ou un texte individuel jusqu'aux unités sémiotiques globales – représentent des sémiosphères pour ainsi dire imbriquées les unes dans les autres, chacune d'elles est à la fois un participant au dialogue (une partie de la sémiosphère) et un espace de dialogue (la sémiosphère entière) ; chacune manifeste des propriétés de droite et de gauche ; chacune, à un niveau inférieur, comprend des structures dextrogynes et lévogyres.

Nous avons défini ci-dessus la base de la construction structurelle de la sémiosphère comme l'intersection de la symétrie-asymétrie spatiale et des changements sinusoïdaux d'intensité et d'atténuation des processus temporels, qui produisent la discontinuité. En fin de compte, nous pouvons réduire ces deux axes à un seul : le développement de la chiralité et, avec elle, la manifestation de la droite et de la gauche, qui, depuis le niveau génétique et moléculaire jusqu'aux processus informationnels les plus complexes, sont à la base du dialogue – à la base de tous les processus générateurs de sens.

## Bibliographie

- ALEXÉIEV, Basile, « Китайский палиндром в его научно-педагогическом использовании » [« Le palindrome chinois dans son utilisation scientifique et pédagogique »], dans В. А. Ларине (dir.), *Памяти академика Льва Владимировича Щербы* [En mémoire de l'académicien Lev Vladimirovitch Chtcherba], Leningrad, LGU, 1951, p. 95-102.
- BLAGOY, Dmitri, *Мастерство Пушкина (Maîtrise de Pouchkine)*, Moscou, Sovetskii pisatel, 1955.
- CHOUBINSKI, Sergueï N. (dir.), *Письма леди Рондо, жены английского резидента при русском дворе в царствование имп. Анны Ивановны* [Lettres de Lady Rondo, épouse du résident anglais à la cour de Russie sous le règne d'Anna Ivanovna], Saint-Pétersbourg, Y. A. Isakov, 1874.

- IVANOV, Viatcheslav I., *Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем* [*Pair et impair. Asymétrie du cerveau et des systèmes de signes*], Moscou, Sovetskoe radio, 1978.
- KIRSANOV, Semion, « Поэзия и палиндромон » [« Poésie et palindrome »], *Наука и жизнь* [*Science et vie*], no 7, 1966, p. 75-77.
- KRYLOV, Ivan, *Полное собрание сочинений*, [Œuvres complètes], vol. 3, Moscou, OGIZ, 1946.
- KVYATKOVSKI, Alexandre, *Поэтический словарь* [*Dictionnaire poétique*], Moscou, Sovetskaïa entsiklopediïa, 1966
- LOTMAN, Juri M., « Идейная структура “Капитанской дочери” » [« La structure idéologique de *La fille du capitaine* »], *Пушкинский сборник* [*Recueil pouchkinien*], Pskov, Institut С. М. Kirov, 1962, p. 3-20.
- LOTMAN, Juri M. (dir.), *Труды по знаковым системам* (*Signs Systems Studies*), vol. 14 : « Текст в тексте » [« Texte dans le texte »], 1981.
- MINTS, Zinaïda & Elena MELNIKOVA, « Симметрия – асимметрия в композиции “III симфонии” Андрея Белого » [« Symétrie – asymétrie dans la composition de la “3<sup>e</sup> symphonie” d’Andrei Biély »], *Труды по знаковым системам* (*Signs Systems Studies*), vol. 17, 1984, p. 84-92.
- NEWSON, John, « Dialogue and Development », dans A. Lock (dir.), *Action, Gesture and Symbol. The Emergence of Language*, Londres, Academic Press, 1978, p. 31-42.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, texte établi par C. Bailly & A. Riedlinger, éd. critique par T. de Mauro, Paris, Payot, 1967 [1916].
- SOLOVIOV, Sergueï M., *История России с древнейших времен* [*Histoire de Russie depuis ses origines*], vol. 3, Saint-Petersbourg, Bien public, 1853.
- TARABOUKINE, Nikolaï, « Смысловое значение диагональных композиций в живописи » [« La signification sémantique des compositions diagonales en peinture »], *Труды по знаковым системам* (*Signs Systems Studies*), vol. 6, 1973, p. 472-481.
- TIMOFÉEV, Leonid I. & Sergueï V. TOURAÏEV (dir.), *Словарь литературоведческих терминов* [*Dictionnaire des termes littéraires*], Moscou, Prosvestchenie, 1974.
- VERNADSKY, Vladimir V., *Избранные сочинения* [Œuvres choisies], vol. 5, Moscou, Maison d’édition de l’Académie des sciences de l’URSS, 1960.
- , *Биосфера: избранные труды по биогеохимии* [*La biosphère : sélection d’écrits sur la biogéochimie*], Moscou, Pensée, 1967.
- , *Научная мысль как планетарное явление: Размышления натуралиста, кн. 2* [*La pensée scientifique comme phénomène planétaire. Réflexions d’un naturaliste, 2*], Moscou, Sciences, 1977.

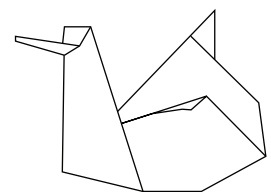
## Notes

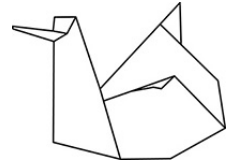
- 1 « L'histoire de la pensée scientifique, de la connaissance scientifique [...] est en même temps l'histoire de la création d'une nouvelle force géologique dans la biosphère – de la pensée scientifique, jusqu'alors absente de la biosphère. » Texte original : « История научной мысли, научного знания <...> есть одновременно история создания в биосфере новой геологической силы – научной мысли, раньше в биосфере отсутствовавшей. » V. VERNADSKY, *Научная мысль как планетарное явление: Размышления натуралиста, кн. 2* [*La pensée scientifique comme phénomène planétaire. Réflexions d'un naturaliste, 2*], Moscou, Sciences, 1977, p. 22.
- 2 Texte original : « Живое вещество есть совокупность живых организмов. » V. VERNADSKY, *Биосфера: избранные труды по биогеохимии* [*La biosphère: sélection d'écrits sur la biogéochimie*], Moscou, Pensée, 1967, p. 350.
- 3 Texte original : « Все эти сгущения жизни теснейшим образом между собою связаны. Одно не может существовать без другого. Эта связь между разными живыми пленками и сгущениями, и неизменный их характер есть извечная черта механизма земной коры, проявляющаяся в ней в течение всего геологического времени. » V. VERNADSKY, *Избранные сочинения [Œuvres choisies]*, vol. 5, Moscou, Maison d'édition de l'Académie des sciences de l'URSS, 1960, p. 101.
- 4 Texte original : « Биосфера – имеет совершенно определенное строение, определяющее все без исключения в ней происходящее <...> Человек, как он наблюдается в природе, как и все живые организмы, как всякое живое существо, есть функция биосферы, в определенном ее пространстве-времени. » V. VERNADSKY, *Биосфера, op. cit.*, p. 32.
- 5 [Note de l'éditeur] Cet intertitre et les suivants ont été ajouté afin d'améliorer la lisibilité du texte.
- 6 Texte original : « Вас, может быть, удивит ссылка женщин и детей; но здесь, когда глава семейства впадает в немилость, то все семейство подвергается преследованию. » S. N. CHOUBINSKI (dir.), *Письма леди Рондо, жены английского резидента при русском дворе в царствование имп. Анны Ивановны* [*Lettres de Lady Rondo, épouse du résident anglais à la cour de Russie sous le règne d'Anna Ivanovna*], Saint-Pétersbourg, Y. A. Isakov, 1874, p. 46.
- 7 Texte original : « Понятно, что при такой крепости родового союза, при такой ответственности всех членов рода один за другого, значение отдельного лица необходимо исчезало пред значением рода; одно лицо было немислимо без рода: известный Иван Петров не был мыслим как один Иван Петров, а был мыслим как только Иван Петров с братьями и племянниками. При таком слиянии лица с родом, возвышалось по службе одно лицо – возвышался целый род, с понижением одного члена рода – понижался целый род. » S. SOLOVIOV, *История России с древнейших времен* [*Histoire de Russie depuis ses origines*], vol. 3, Saint-Pétersbourg, Bien public, 1853, p. 679.
- 8 J. NEWSON, « Dialogue and Development », dans A. Lock (dir.), *Action, Gesture and Symbol. The Emergence of Language*, Londres, Academic Press, 1978, p. 33.
- 9 « Le mécanisme linguistique roule tout entier sur des identités et des différences, celles-ci n'étant que la contre-partie de celles-là. Le problème des identités se retrouve donc partout ; mais d'autre part, il se confond en partie avec celui des entités et des unités, dont il n'est qu'une complication, d'ailleurs féconde. » F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, texte établi par C. Bailly & A. Riedlinger, éd. critique par T. de Mauro, Paris, Payot, 1967 [1916], p. 151. [Note de l'éditeur.]
- 10 Texte original : « Диссимметрия может вызываться только причиной, которая сама уже обладает этой диссимметрией. » V. VERNADSKY, « Правизна и левизна » [« Droite et gauche »], *Научная мысль как планетарное явление, op. cit.*, p. 149.
- 11 Voir V. V. IVANOV, *Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем* [*Pair et impair. Asymétrie du cerveau et des systèmes de signes*], Moscou, Sovetskoe radio, 1978.

- 12 Voir à ce sujet Z. G. MINTS & E. G. MELNIKOVA, « Симметрия – асимметрия в композиции “III симфонии” Андрея Белого » [« Symétrie – asymétrie dans la composition de la “3<sup>e</sup> symphonie” d’Andrei Biély »], *Труды по знаковым системам (Signs Systems Studies)*, vol. 17, 1984, p. 84-92.
- 13 Texte original : « Игрового словесного искусства. » А. KUYATKOVSKI, *Поэтический словарь [Dictionnaire poétique]*, Moscou, Sovetskaïa entsiklopediïa, 1966, p. 190.
- 14 Texte original : « Жонглирование словом. » L. I. TIMOFÉEV & S. V. TOURAÏEV (dir.), *Словарь литературоведческих терминов [Dictionnaire des termes littéraires]*, Moscou, Prosveshtchenie, 1974, p. 257.
- 15 Texte original : « палиндроме (т. е. обратном порядке слов нормального стиха) все китайские слого-слова, оставаясь пунктуально на своих местах, призваны играть уже другие роли, как синтаксические, так и семантические. » В. ALEXÉIEV, « Китайский палиндром в его научно-педагогическом использовании » [« Le palindrome chinois dans son utilisation scientifique et pédagogique »], dans В. А. Larine (dir.), *Памяти академика Льва Владимировича Щербы [En mémoire de l’académicien Lev Vladimirovitch Chtcherba]*, Léningrad, LGU, 1951, p. 95.
- 16 Texte original : « Выводы ясны: 1). Палиндром есть наилучшее из возможных средств иллюстрировать взаимосвязь китайских слого-слов, не прибегая к искусственному же, но не искусному, бездарному, грубо аудиторному опыту перемещений для упражнения учащихся в китайском синтаксисе. 2). Палиндром является <...> наилучшим китайским материалом для построения теории китайского (а может быть, и не только китайского) слова и простого предложения. » *Ibid.*, p. 102.
- 17 Texte original : « непроизвольно сказал про себя: “Тюлень не лют” – вдруг заметил, что эта фраза читается и в обратном порядке. С тех пор я часто стал ловить себя на обратном чтении слов [...] Со временем я стал видеть слова “целиком”, и такие саморифмующиеся слова и их сочетания возникали непроизвольно. » S. KIRSANOV, « Поэзия и палиндромон » [« Poésie et palindrome »], *Наука и жизнь [Science et vie]*, no 7, 1966, p. 76.
- 18 Texte original : « Невежи судят точно так: В чем толку не поймут, то все у них пустяк. » I. KRYLOV, *Полное собрание сочинений [Œuvres complètes]*, vol. 3, Moscou, OGIZ, 1946, p. 51.
- 19 Dans une notice écrite du point de vue du personnage de Krylov, Svetlana Kalacheva commente le poème « Razine » de Khlebnikov ainsi : « Le sens, la signification des mots et des phrases cessent d’intéresser l’auteur [...] L’ensemble de ces vers n’est motivé que par le fait qu’il peut être lu de droite à gauche et de gauche à droite avec le même succès. » Texte original : « Значение, смысл слов и словосочетаний перестают интересовать автора <...> Набор этих строк мотивирован лишь тем, что его можно с одинаковым успехом читать справа налево и слева направо. » L. I. TIMOFÉEV & S. V. TOURAÏEV (dir.), *Словарь литературоведческих терминов, op. cit.*, p. 441.
- 20 Voir D. BLAGOY, *Мастерство Пушкина [Maîtrise de Pouchkine]*, Moscou, Sovetskii pisatel, 1955, p. 101 sqq.
- 21 Voir J. M. LOTMAN, « Идейная структура “Капитанской дочки” » [« La structure idéologique de *La fille du capitaine* »], *Пушкинский сборник [Recueil pouchkinien]*, Pskov, Institut C. M. Kirov, 1962, p. 3-20.
- 22 Texte original : « Интересна с рассматриваемой точки зрения общеизвестная картина Жерико “Плот Медузы”. Композиция ее построена на двух перемежающихся диагоналях — пассивной и активной. Линия движения плота, гонимого ветром, намечена справа налево в глубину. Она олицетворяет стихийные силы природы, которые увлекают горсточку беспомощных людей, потерпевших кораблекрушение. По противоположной, активной линии, художник расставил несколько человеческих фигур, которые собирают последние усилия, чтобы выбраться из трагического положения. Они не прекратили борьбы. Подняв

высоко над собой одного человека, они заставляют его размахивать платком, чтобы привлечь к себе внимание корабля, проходящего вдали на горизонте. » N. TARABOUKINE, « Смысловое значение диагональных композиций в живописи » [« La signification sémantique des compositions diagonales en peinture »], *Труды по знаковым системам (Signs Systems Studies)*, vol. 6, 1973, p. 479.

- 23 Voir les articles de Viatcheslav Ivanov, Peeter Torop, Juri Levin, Roman Timenchik et de l'auteur de ces lignes dans J. M. LOTMAN (dir.), *Труды по знаковым системам (Signs Systems Studies)*, vol. 14 « Текст в тексте » [« Texte dans le texte »], 1981.





# Des signes et des lignes, ou l'art de la texturation : anthropologie des surfaces graphiques dans *L'homme qui rit* de Victor Hugo

Jordan Diaz-Brosseau

Numéro 13, 2025

Signes humains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1116792ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1116792ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Diaz-Brosseau, J. (2025). Des signes et des lignes, ou l'art de la texturation : anthropologie des surfaces graphiques dans *L'homme qui rit* de Victor Hugo. *Cygne noir*, (13), 36–55. <https://doi.org/10.7202/1116792ar>

Résumé de l'article

Dans le cadre de cet article, je cherche à comprendre les implications d'un débat récent ouvert par l'anthropologie moderne autour de la dualité nature/culture, dans la lignée des travaux de Philippe Descola et de Tim Ingold. Partant de leurs propositions, je réfléchis à une méthode permettant d'arrimer une anthropologie de la nature à une anthropologie de la culture et d'en proposer une application littéraire. Je suggère ici des pistes permettant de repenser l'imaginaire sémiotique des surfaces graphiques dans *L'homme qui rit* de Victor Hugo. L'objectif est de montrer comment Hugo, qui déploie justement son imaginaire romanesque sur l'échelle nature/culture, joue sur les limites et les combinatoires de ces deux régimes en multipliant les conjonctions entre les modalités du faire, du dire et de l'être. À partir d'une étude sur les personnages, la narration et l'espace, je démontre que le romancier propose toute une réflexion sur les symboles, leur inscription dans la matière et les manières de constituer un monde-livre à partir de l'écologie de ces relations.

© Jordan Diaz-Brosseau, 2025



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## **DES SIGNES ET DES LIGNES, OU L'ART DE LA TEXTURATION : ANTHROPOLOGIE DES SURFACES GRAPHIQUES DANS *L'HOMME QUI RIT* DE VICTOR HUGO**

Tim Ingold et Philippe Descola ont la particularité d'avoir rouvert un débat fondamental en anthropologie : celui de la division presque étanche entre nature et culture. Cette dichotomie entre l'*anthropos* et le non-*anthropos* fut, historiquement, « un instrument important dans la construction de la philosophie européenne, surtout à partir du xviii<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> ». Par conséquent, celle-ci a pu servir de soubassement à tout un ensemble d'oppositions, métaphoriques ou non, comme celles entre l'écrit et l'oral, entre la technologie et la technique, entre l'esprit et le corps, ou encore entre la surface et la profondeur (ou la hauteur), pour ne nommer que celles-là<sup>2</sup>.

Descola appelle pourtant l'anthropologie à reconsidérer cette dualité sous peine de disparaître :

L'anthropologie est confrontée à un défi formidable : soit disparaître avec une forme épuisée d'humanisme, soit se métamorphoser en repensant son domaine et ses outils de manière à inclure dans son objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage. Ou, pour le dire en termes plus conventionnels, l'anthropologie de la culture doit se doubler d'une anthropologie de la nature, ouverte à cette partie d'eux-mêmes et du monde que les humains actualisent et au moyen de laquelle ils s'actualisent<sup>3</sup>.

Avec *Par-delà nature et culture*, l'anthropologue français entreprend de repenser le fameux « grand partage », dont il nie le caractère universel, avec l'objectif d'étudier les multiples coalescences des deux régimes. Il relève quatre combinatoires différentes – l'animisme, le totémisme, le naturalisme, l'analogisme –, qu'il présente comme des figures du continu<sup>4</sup> entre la culture et la nature. Il s'approprie aussi la notion d'écologie afin de mettre en lumière comment les usages du monde agencent des relations plus ou moins distantes, physiquement et conceptuellement, entre l'humain et son environnement. Cette typologie permettrait ainsi d'évaluer le degré d'autonomisation de la culture face à la nature, la distribution et les dispositions de l'être et du non-être au sein des ontologies étudiées.

Respectivement, l'animisme présenterait le prolongement le plus prononcé entre les deux, admettant un partage de spiritualité entre les différentes choses, vivantes ou non, qui composent le monde. L'ontologie totémiste admet tout autant ce lien, mais le restreint à un groupe très précis, souvent circonscrit par des caractéristiques physiques

ou héréditaires. Le naturalisme représente le régime occidental moderne, dans lequel la culture se définit entièrement en opposition à la nature, qu'elle invente essentiellement pour s'en affranchir ou la maîtriser. Finalement, l'analogisme est une ontologie assez unique, puisqu'il ne s'agit plus de prolonger, mais de trouver ce qui, dans chacun des régimes, fonctionne comme son contraire. C'est la recherche d'une altérité pure à l'intérieur de ce qui se présente comme une unité. Descola définit l'analogisme comme

un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnés dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système de contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées<sup>5</sup>.

Ce changement paradigmatique est important dans la mesure où il touche directement aux notions d'*écriture* et de *texte*. L'anthropologie rousseauiste a depuis longtemps consolidé l'idée que la parole était le langage naturel de l'humanité et que l'écriture aurait inversement impliqué un long processus de civilisation et d'apprentissage. Il semble donc contre-intuitif d'inscrire l'objet textuel dans une anthropologie de la nature, puisqu'il est par défaut ce qui fait entrer dans le domaine de la culture. L'écriture serait par essence naturaliste suivant la catégorisation descolienne. Pourtant, même pour Rousseau, il existe différents régimes ontologiques d'écriture en dehors de ceux induits par l'écriture alphabétique. Il suggère, entre autres, que

depuis que nous avons appris à gesticuler nous avons oublié l'art des pantomimes, par la même raison qu'avec beaucoup de belles grammaires nous n'entendons plus les symboles des Égyptiens. Ce que les anciens disoient le plus vivement, ils ne l'esprimoient pas par des mots, mais par des signes ; ils ne le disoient pas, ils le montroient<sup>6</sup>.

Cette idée, plus nuancée qu'elle n'y paraît, est étonnamment proche de ce que proposera, bien après lui, Tim Ingold, qui invite à ne plus classer les régimes de la communication humaine selon deux formes de perception, l'ouïe et la vue, mais plutôt selon quatre combinaisons : « 1. Auditif-gestuel ; 2. Visuel-inscriptionnel ; 3. Auditif-inscriptionnel ; 4. Visuel-gestuel<sup>7</sup>. » Les deux premiers renvoient à la parole orale et à l'écriture, mais les deux autres tissent des rapports étonnants entre une parole différée (l'enregistrement par exemple) et une littératie immédiate (le braille, la langue des signes, le diagramme, etc.). Ce changement paradigmatique invite à repenser le lien entre oralité et techniques de communication immédiate, et entre écriture et technologies médiatiques. Considérant que ces oppositions sont centrales dans la dualité nature/culture<sup>8</sup>, il me semble que les coefficients de leurs couplages, visibles dans leur usage, pourraient plutôt

servir d'indicateur de la distance que les sujets entretiennent avec la nature ou avec les ontologies dominantes d'une cosmologie donnée.

Je postule donc qu'il existe, même en ce qui a trait aux signes graphiques, des relations similaires à celles décrites par Descola. Les distances, physique et symbolique, entre les graphies et le monde, même si elles sont historiquement construites, ne sont pas homogènes. Il existerait un lien écologique entre les façons de dire, d'être et de faire. L'anthropologue Clarisse Herrens Schmidt confirme cette idée lorsqu'elle compare les écritures cunéiforme, sémitique et grecque. Elle remarque notamment que « les différentes écritures n'établissent pas le même rapport entre les choses du langage et les choses du monde<sup>9</sup> » et que

le déploiement de l'écriture dans la région du monde qui nous concerne revient à dire un mouvement de décontextualisation progressive, qui va des signes proto-élamites et sumériens pour un mot à la division syllabique que préfèrent les Akkadiens, de l'alphabet consonantique sémitique à l'alphabet grec. Autrement dit, à partir de l'union entre le signe, le langage et le monde que réalise le premier univers cunéiforme, en passant par l'énigme du mot dans les alphabets consonantiques, puis par l'illusion sonore de l'alphabet grec, l'écriture s'est lentement introduite dans le contexte et l'a entamé, pointant la distance qui sépare les choses du langage et les choses du monde. [...] La distanciation instaurée par les signes d'écriture en vint, avec l'alphabet grec complet, à rendre visible le fait que sont *presque* séparées les choses du langage et les choses du monde. Presque! Car le fil qui relie les langues, les signes d'écriture et le corps des vivants ne s'est point rompu<sup>10</sup>.

C'est dire que le passage de l'oralité à l'écriture n'est pas téléologique et suppose qu'il y a eu diverses inventions ou réinventions de l'écriture au cours de l'histoire, comme le suggère Silvia Ferrara :

pour répondre à la question « combien de fois? », il faut avoir une vue d'ensemble, tout en tenant compte des contextes et des données locales. Inventer une écriture implique des passages obligés qui – comme nous le verrons – présentent des contraintes structurelles et un certain nombre de convergences, qu'il s'agisse d'une invention créée *ex nihilo* ou non. Les inventions, en d'autres termes, évoluent sur des voies parallèles et distinctes, mais suivent des parcours se ressemblant dans leurs aspects fondateurs et structurels, sans que cela n'enlève rien à l'éclat de leurs différences. Par conséquent, non seulement il est possible que l'écriture ait été inventée à plusieurs reprises dans l'histoire de l'humanité, mais c'est également fort probable<sup>11</sup>.

Ces recherches permettent de réévaluer ce qu'implique, dans sa singularité, chaque conquête du signe graphique et ses modes de production, car elles ne participent pas de la même distanciation de l'humain avec la nature.

Je propose cependant de nuancer les ontologies de Descola, que je vois comme des combinaisons possibles d'ontogenèse<sup>12</sup>, c'est-à-dire des orientations potentielles de développement de l'être, et non comme une fin en soi. D'où l'intérêt des recherches d'Ingold, qui propose complémentirement d'étudier les processus éducationnels, et plus précisément ceux liés à l'acculturation aux *lignes*. Lui aussi se penche sur ce qu'il nomme « l'enchevêtrement des existences<sup>13</sup> » et propose sa version du concept d'écologie, même s'il s'agit d'un processus perpétuel qui ne prend jamais de forme définitive. L'existence se nouerait plutôt en maillage rhizomatique où les choses constituent « des nexus composés de fils noués dont les extrémités détendues se répandent dans toutes les directions en se mêlant à d'autres fils dans d'autres nœuds<sup>14</sup> ». Une telle logique le pousse à considérer les lignes non pas « comme ce qui entoure – ce qui est “là dehors” et non “ici dedans” –, mais comme une zone d'interpénétration à l'intérieur de laquelle nos vies et celles des autres s'entremêlent en un ensemble homogène<sup>15</sup> ». Cette étude de « la vie des lignes<sup>16</sup> » passe alors par l'observation de l'effet des techniques et des technologies sur le monde. Celles-ci *linéarisent* le monde et le transforment en signes, que ce soit par le tissage, la marche, la gravure ou, bien sûr, l'écriture.

Avec ce modèle d'analyse, il n'est question ni d'opposer ni de présupposer de lien entre le son et la lettre, entre la lecture et le texte ou entre les techniques du corps et les technologies de l'intellect ; bien plutôt, il s'agit d'en observer les coexistences singulières et leur complexification en fonction d'habitus culturels propres à chaque tendance ontologique<sup>17</sup>. L'expérience humaine et la culture nécessitant une mise en narration pour se constituer, les récits littéraires sont des réserves de gestes traditionnels singulièrement retravaillés par le prisme de l'art. Ils sont conséquemment des objets propices à l'étude d'ontogenèses. Ce faisant, du point de vue de la narratologie, je pense, comme Marie Scarpa, qu'il est possible de lire les récits comme des formes d'initiation, « à condition de donner à cette notion le sens strict que lui donnent les ethnologues du symbolique (dans les sociétés européennes en particulier) et qui correspond au processus de socialisation des individus en termes d'apprentissage des différences de sexe et d'état<sup>18</sup> ». J'ajouterais que parmi les différentes constituantes de l'état d'un individu, il est possible d'inclure sa socialisation aux techniques et aux technologies, bien souvent au cœur de son développement socioprofessionnel<sup>19</sup>.

Cette posture ouvre la voie à une anthropologie de la nature du texte puisqu'elle engage une étude sur sa nature non pas simplement de médium, mais de milieu dans lequel se déploient des sujets, des cultures et des réseaux de relations parfois uniques entre les mots, les techniques et les choses. Partant, je déplace mon regard de la signification pour le porter sur les usages, les institutions et les appareils de production des symboles : c'est pourquoi, dans cet article, il est question de *lignes* plus souvent que de

*lettres* (qui ne sont qu'un usage particulier de lignes suivant cette perspective). Je m'intéresse ainsi aux lignes du destin autant qu'aux lignes de fuite, à la géométrie autant qu'à la graphie. Je pense qu'en regardant le texte comme un réseau de relations qui construisent un récit tout en multipliant les pratiques symboliques, il devient possible de le lire comme *une zone d'interpénétration* où les relations aux signes orientent les lecteurs – réels ou fictionnels – et les manières de lire le monde. J'adhère au postulat de Véronique Cnockaert, pour qui le réel et le textuel sont profondément structurés par un imaginaire et une culture graphique « qui pétrissent notre imaginaire et s'actualisent dans l'œuvre<sup>20</sup> ». Il s'agit donc de retrouver ce processus réciproque entre la nature et la culture avec lequel les humains actualisent et au moyen duquel ils s'actualisent.

### Le monde-livre

Une fois ceci posé, j'aimerais développer un peu plus l'idée que la nature et la culture forment – en fonction de ce que ces concepts regroupent et du coefficient de leur pairage au sein d'écologies multiples – des couplages singuliers. Pour ce faire, je travaillerai sur *L'homme qui rit* (1869) de Victor Hugo, qui me servira de terrain de recherche. Le romancier, à plusieurs reprises au sein de son œuvre, insiste sur le fait que l'esthétique romantique procède par des combinaisons monstrueuses opérées entre la nature et la culture, qu'il nomme le *grotesque*<sup>21</sup>. Suivant cette perspective, il place ses romans d'exil (1851-1870) sous l'égide du concept d'*anankè*, la « nécessité », qu'il distribue sur l'échelle nature/culture. Hugo écrit, au début des *Travailleurs de la mer* (1866), qu'il y a « la religion, la société, la nature ; telles sont les trois luttes de l'homme. Ces trois luttes sont en même temps ses trois besoins ; il faut qu'il croie, de là le temple ; il faut qu'il crée, de là la cité ; il faut qu'il vive, de là la charrue et le navire<sup>22</sup> ». Il en déduit alors qu'une « triple anankè pèse sur nous : l'anankè des dogmes, l'anankè des lois et l'anankè des choses<sup>23</sup> ». À cela s'ajoute une anankè secrète, celle du cœur, qui annonce à ce moment-là *L'homme qui rit*, qui fait la synthèse des trois nécessités précédentes. Le héros de ce récit, dit le narrateur, met « en regard ce que la société lui avait fait et ce que lui avait fait la nature<sup>24</sup> ». En prenant au pied de la lettre l'incipit du roman, je dirais que l'intérêt de ce texte, c'est précisément qu'il nous fait « regarder défilier toutes les variétés de la domestication » (HQR : 55).

L'idée du grotesque se traduit d'ailleurs sur le plan de la technique. Comme l'explique David Charles, « une "synergie opératoire" lui fait associer [à Hugo] le corps et l'esprit, l'objet et le sujet, la nature et la culture. "L'outillage est un organisme", écrit le narrateur [des *Travailleurs de la mer*]. Idée de l'organon, qui a survécu jusqu'au xviii<sup>e</sup>

avant d'être définitivement congédiée par la machine<sup>25</sup> ». Partant de ce constat, je démontrerai que *L'homme qui rit* se construit autour d'une même logique de couplage entre les différentes constituantes techniques et ontologiques des personnages. Ce faisant, mon hypothèse est que les diverses accointances entre la culture et la nature se lisent dans les rapports que les personnages entretiennent avec les différentes techniques communicationnelles.

Chaque personnage apparaît divisé entre sa nature et les injonctions culturelles qui découlent en grande partie du régime naturaliste instauré par la monarchie anglaise. Toutefois, Hugo exploite aussi la division constitutive de ses personnages et invente tout un système de pairage qui rejoue en abyme les procédés de l'esthétique romantique du symbole, contribuant à faire de cet appareillage une analogie du processus d'écriture. Cette construction de la narration en miroir des différents habitus esthétiques qui l'informent me pousse à voir le roman comme un véritable monde-livre. J'entends par cela que *L'homme qui rit* est un récit dans lequel circulent avant tout des symboles, c'est-à-dire des *fragments* et des *indices*, qui vont et viennent de mains en mains et dont on cherche, avec le protagoniste, la moitié perdue. En raison de cette architecture textuelle, certains critiques voient justement ce roman comme une « mise en abyme synchronique et diachronique de l'écriture<sup>26</sup> ». À l'image d'*Œdipe-roi* de Sophocle, parangon explicite de la conception antique du symbole pour Hugo, ce texte a aussi plusieurs moitiés en trop, ce qui à la fois complique l'enquête et renouvelle les combinaisons du signe et ses virtualités signifiantes. Contre la pièce antique, le romancier embrasse cependant l'inceste monstrueux de la nature et de la culture, et en fait le socle de son récit.

*L'homme qui rit* raconte l'histoire de Gwynplaine, ou Fermain Clancharlie, qui fut kidnappé pendant son enfance et mutilé de sorte que l'on ne puisse plus reconnaître son visage. Sa bouche est sectionnée d'une oreille à l'autre, avec pour conséquence qu'il semble arborer un sourire permanent. Le héros est le fils d'un noble, lord Linnaeus Clancharlie, déchu après l'échec de la révolution anglaise de 1688, car il est demeuré fidèle au principe républicain malgré le retour du roi. Ses péripéties mèneront Gwynplaine à découvrir son identité et à regagner ses privilèges nobiliaires, que la Restauration aura tenté d'effacer en le défigurant. Son sourire se révèle dès lors être une marque qui raye son nom de l'arbre généalogique, tout comme une mise en abyme des répressions du pouvoir monarchique sur le camp républicain après la guerre civile. Cet arrière-plan nous situe d'emblée dans un texte dont tout le propos tourne autour des thèmes de la *division* (l'identité, la famille, la révolution, etc.) et du *raccommodement* (le nom retrouvé, la famille recomposée, la restauration, etc.).

La première moitié du roman raconte ainsi l'abandon de l'enfant par ses ravisseurs, les *comprachicos*, et son accueil chez Ursus. L'enfant est recueilli avec une petite fille

aveugle, Dea, ramassée des bras du cadavre de sa mère. La seconde partie du roman relate ensuite la vie de cette famille devenue troupe de théâtre ambulant, une quinzaine d'années plus tard. Ceux-ci se promèneront de carrefour en carrefour jusqu'à ce que Gwynplaine attire l'attention des autorités, qui, à force de processus judiciaires, lui dévoileront sa véritable identité. Cela le motivera à reprendre temporairement sa place de lord avant de retourner dans sa famille adoptive à la suite de son humiliation au parlement.

On le voit, la question de la famille (biologique ou non) ou celle du droit (naturel ou positif) se pose tout autant à l'intérieur du cadre de la division nature/culture<sup>27</sup>, au moins dans la logique de la monarchie. L'ontologie naturaliste, selon Descola, ne pense la nature qu'en ce qui a trait à la *phusis* et à la *natura*, qu'elle invente pour la subordonner à ses exigences. Et c'est précisément ce qui arrive ici. Les habitus littéraires qui régissent la raison graphique (la grammaire, la syntaxe, mais aussi la symétrie, l'ordre, etc.<sup>28</sup>) sont transposés sur le monde. Le roi Jacques II, comme les autres monarques avant lui, organise le monde comme un *lieu*, c'est-à-dire un ordre syntaxique où les « éléments sont distribués dans des rapports de coexistence. S'y trouve donc exclue la possibilité, pour deux choses, d'être à la même place, la loi du "propre" y règne : les éléments considérés sont les uns à côté des autres, chacun situé dans un endroit "propre" et distinct qu'il définit<sup>29</sup> ». Cette logique est à la base de la cosmologie naturaliste, où nature et culture sont condamnées au face-à-face.

Le système de pairage du roi me semble être un exemple probant de cette logique. En effet, celui-ci nomme les pairs et les unit aux paires, ce qui garantit sa mainmise sur la chambre des lords. Dans le récit, il donne arbitrairement la paire des Clancharlie à la demi-sœur de sa femme, Josiane (HQR : 271). Le pouvoir assure de la sorte sa lignée, sa descendance et sa reproduction en dehors de l'ordre naturel, qui lui sert tout de même de justification. Le roi est garant du fait que le *même* forme toujours une paire avec lui-même. C'est donc l'être monarchique qui est incestueux ici.

Pourtant, il ne faut pas se méprendre, le naturalisme de la monarchie anglaise, dans le roman, est aussi ce qui rend possible la textualité de ce monde. Il est garant de la grammaticalité du monde et des symboles qui l'habitent. Si j'appelle cela un monde-livre, c'est aussi en raison de la disposition du pouvoir politique à organiser le monde suivant un modèle spatial dominé par une raison graphique, ce qui est à la fois tyrannique et assure sa lisibilité en garantissant l'orthodoxie des énoncés. Cette ontologie se reconnaît par sa propension à transformer, par sa loi, le monde<sup>30</sup> et les êtres<sup>31</sup> en surfaces graphiques<sup>32</sup> desquelles se trouve exclu tout ce qui ne se présente pas sous les formes définies. En dehors de ces normes, l'inaudibilité et l'illisibilité, narrative comme politique, rendent la communication impossible<sup>33</sup>. L'objectif du récit serait alors de reprendre cette moitié littéraire et de la réunir avec son pendant inverse, la voix du peuple, pour

renouer avec la légitimité politique. Le roi est donc non seulement incestueux, il est aussi tyrannique, c'est-à-dire illégitime, car il empêche ceux qui connaissent vraiment le monde d'accéder au pouvoir<sup>34</sup>.

Victime de la polysémie du mot *division* (partage et séparation), chaque surface peut néanmoins devenir une zone d'opposition ou de conjonction entre cet ordre et les autres ontologies<sup>35</sup>. Certains personnages transgressent la loi établie par le roi en réinventant des médiations possibles et des pratiques combinatoires délinquantes. Ils agissent parfois comme s'il n'y avait aucune frontière, seulement des « limites, [d]es zones de contacts, [d]es lignes de fractures et [d]es moments d'émergence<sup>36</sup> », tel Ursus, accusé d'errer entre les mondes :

— Homme nomade, vous errez par l'esprit autant que par les pieds. Vous avez des tendances suspectes et surprenantes. Vous côtoyez la sorcellerie. Vous êtes en relation avec des animaux inconnus. Vous parlez aux populations d'objets qui n'existent que pour vous seul, et qui sont d'une nature ignorée [...] (HQR : 440)

Ces irréguliers, nous le verrons, redistribuent le système de pairage du roi. Avant, regardons cependant comment s'organise le système des personnages symboliques.

### Les personnages-symboles

Déjà, Gwynplaine, à l'image des héros romantiques, est un Œdipe<sup>37</sup>, un être divisé et liminaire<sup>38</sup>, au carrefour de tout un ensemble de normes. Le *sumbolon* de l'Antiquité grecque – comme le rappelle Michel Foucault, lui aussi lecteur d'*Œdipe-roi* – est un reliquat que l'on pouvait scinder en deux et dont la réunion avait valeur d'attestation juridique<sup>39</sup>. Ce symbole obéissait à « la loi des moitiés » puisqu'il ne représentait qu'un morceau de vérité auquel il manque une contrepartie,

ce double de lui-même qui lui donnerait une réalité visible, qui lui donnerait corps dans ce qui s'est passé, qui l'empêcherait d'avoir été dit en vain. À ce futur de la découverte annoncée, il faut la mise au jour de ce qui s'est réellement passé ; à cette proclamation, il faut que vienne s'ajuster le récit d'un souvenir ; à cette prescription, il faut que vienne correspondre une constatation<sup>40</sup>.

Un symbole est donc précisément au confluent d'un corps ou d'un objet (divisé) et d'un savoir (reconstitué). Ainsi, en plus des divers modèles rituels et juridiques d'enquêtes, qui s'ajustent l'un à l'autre tout au long de la pièce, Foucault considère qu'Œdipe est lui-même « un σύμβολον (*sumbolon*) – figure mise en morceaux<sup>41</sup> », parce que la pièce se construit autour de ce

« double-jeu » du mécanisme symbolique : par morceau, il reconstitue la cause de la peste qui sévit à Thèbes ; tout ce qui manquait vient finalement prendre place et recomposer l'ensemble ; mais cette reconstitution de l'histoire par moitié manquante fait apparaître Œdipe lui-même comme monstrueusement doté de moitiés « en trop », comme doublé de moitiés imprévues et impures : le fils de Polybe est aussi le fils de Laïos, le roi est aussi l'assassin du roi, le meurtrier est aussi l'enfant ; l'époux est également le fils ; le père est aussi le frère de ses enfants ; celui qui cherche est aussi celui qu'on recherchait ; celui qui bannit doit être banni, celui que les dieux accablent s'accable lui-même<sup>42</sup>.

Pareillement, le sourire de l'homme qui rit est explicitement qualifié de symbole à plusieurs reprises, reprenant à son compte l'acception sophocléenne : « quand un homme contient une idée, quand il est l'incarnation d'un fait, quand il est homme symbole en même temps qu'homme en chair et en os, la responsabilité n'est-elle pas plus troublante encore? » (HQR : 723) Celui-ci devient le nœud de tout un ensemble d'oppositions qui ont tôt fait de transformer la surface de son visage abîmé en une mise en abyme de la surface émiettée et rapiécée du monde qu'il parcourt, puisqu'elle en dicte le destin :

La même miette peut être becquetée à la fois par les deux becs du mal et du bien, l'un donnant la morsure, l'autre le baiser. Gwynplaine était cette miette, atome meurtri et caressé. Gwynplaine était le produit d'une fatalité, compliquée d'une providence. Le malheur avait mis le doigt sur lui, le bonheur aussi. Deux destinées extrêmes composaient son sort étrange (HQR : 361).

À l'image d'*Œdipe-roi*, l'enquête identitaire se transforme en enquête sur les symboles et leur capacité à exprimer la vérité ou l'identité. Le symbole règne tout au long du récit hugolien puisqu'il commande les rapports de la péripétie et de la reconnaissance, la circulation des personnages, la série de recherches, les attentes et même les découvertes ; jusqu'à la performativité des énoncés (promesses, menaces, etc.) est affectée par celui-ci, puisqu'il s'agit non seulement d'un modèle de communication, mais tout autant de l'expression de cultures juridiques, techniques ou rituelles.

À partir de ce constat, je remarque que la plupart des personnages s'inscrivent dans ce système de pairage, qui fonctionne sur différents plans (narratif, spatial, politique, métatextuel, etc.). Ursus, en ce qui a trait à la paternité, s'oppose à Linnaeus Clancharlie, le père biologique de Gwynplaine. Mais cela n'est qu'une des moitiés qui construit son personnage, puisqu'il s'oppose aussi, sur le plan de la technique, à Hardquannone, le *comprachicos* qui a mutilé Gwynplaine. En effet, le premier est présenté comme un « médecin » qui « rectifie les erreurs populaires » (HQR : 414), tandis que le second est qualifié de « docteur » qui pratique « une orthopédie en sens inverse » (HQR : 80). L'orthopédiste et l'orthopédagogue s'opposent et forment un oxymore au carrefour du

protagoniste : là où les premiers ont dé-formé la matière de son corps, l'autre a in-formé son esprit. Cela se voit, entre autres, dans le parallèle homme/canidé que le texte met en place. Homo, le loup d'Ursus, est dit « lettré » (HQR : 56), tandis que les *comprachicos* sont plutôt connus pour abaisser l'homme au niveau de la bête : en témoigne l'exemple du nain artificiellement façonné accompagné d'un lévrier « toujours plus grand que lui » (HQR : 80). Cette « sculpture de la chair humaine » crée à sa manière une proximité entre « l'homme et la bête » (HQR : 82), mais génère une ontologie qui s'oppose en tout point à celle d'Ursus.

Ce dernier, par les prolongements qu'il effectue entre la nature et la culture, se rapproche de l'animisme tel que le décrit Descola. Son habillement, une peau d'ours, et son nom, le mot *ours* en latin, témoignent de sa volonté de compléter la culture savante par la nature. Conséquemment, ses talents sont « l'harmonie imitative » (HQR : 581) et « la ventriloquie transcendante ; il imitait toute voix qui s'offrait dans l'assistance, un chant, un cri, à ébahir par la ressemblance le chanteur ou le crieur lui-même, et parfois il copiait le brouhaha du public, et il soufflait comme s'il eût été à lui seul un tas de gens » (HQR : 421-422). Même s'il est lettré, Ursus n'aime pas les livres et préfère regarder « dans la main des quidams, ouvrir des livres par hasard et conclure, prédire des sorts » (HQR : 57). Il effectue sans cesse des allers-retours entre la voix et les lettres, à l'image de sa maison-théâtre, qui est à la fois une scène et une bibliothèque où la voix imite l'art du livre et vice versa. Elle affiche toute sorte d'écritures savantes, dont un livre médical dans lequel se trouve le nom latin de l'opération pratiquée sur Gwynplaine tout comme son arbre généalogique.

Inversement, les *comprachicos* s'organisent plutôt selon une logique se rapprochant du totémisme. Hugo précise que ce groupe a « ses lois, son serment, ses formules » et « sa cabale » (HQR : 89), et qu'il se rassemble autour d'« une même pensée, une même superstition, l'exploitation en commun d'un même métier » (HQR : 88). Il y a bien un prolongement des physicalités, la peau est une matière dans leurs mains, mais il y a aussi une extension de l'esprit de la communauté à travers la pratique, puisqu'elle agit comme un principe de communion. Ils se reconnaissent dans leur travail et s'identifient en lui, contrairement à la monarchie qui ne s'identifie pas aux choses qu'elle domine : l'opération subie par le protagoniste est si singulière que « même après de longues années, cet enfant, fût-il un vieillard au lieu d'être un enfant, et ses cheveux noirs fussent-ils devenus cheveux blancs, serait immédiatement reconnu par Hardquannone » (HQR : 521).

Il serait long d'en faire le tour complet, mais le roman ne cesse de multiplier les demi-personnages et leur agencement, ce qui affecte la distribution de l'être et du non-être dans chaque groupe. La duchesse Josiane, la sœur « bâtarde » de la reine, n'ap-

partient qu'à moitié à la royauté (HQR : 274) et est « presque bête, presque déesse » (HQR : 734). De plus, celle-ci est fiancée à lord David, le « demi-frère » illégitime de Gwynplaine. Finalement, la duchesse, dont s'éprendra le héros, s'oppose à Dea, qui est à la fois la sœur adoptive et l'amour inavoué de Gwynplaine. L'une représente l'amour charnel et l'autre, l'amour spirituel : « Destinée ironique, l'âme, cette chose céleste, il la tenait, il l'avait dans sa main, c'était Dea ; le sexe, cette chose terrestre, il l'apercevait au plus profond du ciel, c'était cette femme. Une duchesse. » (HQR : 452) Josiane est lettrée et communique clairement avec Gwynplaine à l'aide de missives. Ce personnage est *lisible*, tandis que Dea, aveugle, est condamnée à d'autres formes de *voyances*. En raison de sa cécité, elle se trouve au « seuil du surnaturel » (HQR : 387), puisqu'il est dit qu'elle « paraissait être à moitié dans notre lumière et à moitié dans l'autre clarté. Elle venait travailler sur la terre, et travailler de la façon dont travaille le ciel, avec de l'aurore » (*idem*). Or, d'un point de vue symbolique, « ce qu'elle éprouve échappe à la parole humaine » (*idem*). Ce n'est d'ailleurs qu'à la fin que le héros comprendra enfin « le signe » qu'elle lui envoie depuis la moitié du roman : celui de son amour, qu'elle n'osa lui confier que sur son lit de mort.

Cette combinatoire se traduit également sur le plan de la narration. Dans la seconde partie du roman, l'enquête passe similairement par l'union de différents types d'indices ramassés dans des milieux aussi variés qu'incompatibles : « parler pour des muets, c'est beau ; mais parler à des sourds, c'est triste. C'était là la seconde partie de son aventure » (HQR : 725), comme l'indique le narrateur. Même si cette tentative échoue, elle montre bien comment le roman ne cesse d'essayer de réunir des cultures communicationnelles qui entretiennent *a priori* des rapports hétérophoniques<sup>43</sup>. La seconde moitié du roman complète ainsi la première<sup>44</sup>. Le héros se souvient avoir vu sa généalogie – sans savoir qu'elle le désignait, n'ayant pas connaissance de son vrai nom – dans le théâtre roulant qui lui sert de maison :

Pendant que Barkilphedro parlait, Gwynplaine, dans un crescendo de stupeur, se souvenait. Le souvenir est un engloutissement qu'un mot peut remuer jusqu'au fond. Tous ces noms prononcés par Barkilphedro, Gwynplaine les connaissait. Ils étaient inscrits aux dernières lignes de ces deux placards qui tapissaient la cahute de son enfance, et, à force d'y avoir laissé machinalement errer ses yeux, il les savait par cœur. En arrivant, orphelin abandonné, dans la baraque roulante de Weymouth, il avait trouvé son héritage inventorié qui l'attendait, et le matin, quand le pauvre petit s'éveillait, la première chose qu'épelait son regard insouciant, c'était sa seigneurie et sa prairie. Détail étrange qui s'ajoutait à toutes ses surprises, pendant quinze ans, rôdant de carrefour en carrefour, clown d'un tréteau nomade, gagnant son pain au jour le jour, ramassant des liards et vivant de miettes, il avait voyagé avec sa fortune affichée sur sa misère (HQR : 550).

Au contraire, lorsqu'il est convoqué par les autorités, il est reconnu par un témoin qui porte la gourde où se trouve scellée son identité légale écrite sur un papier. Avec son seul nom, les autorités n'auraient jamais pu reconnaître le jeune homme, puisqu'il est défiguré. Nous retrouvons toujours le jeu – légal, symbolique, technologique, identitaire – des moitiés dont parle Foucault. Le texte insiste sur la faiblesse de l'écrit, qui ne peut renvoyer hors de tout doute à son référent, et sur celle de l'oralité, qui nécessite la présence de l'interlocuteur pour avoir lieu ; et il recherche une sorte de juste milieu.

Il y a donc conjointement toute une échelle de distribution des relations, au sein de laquelle chaque qualité a toujours quelque chose qui lui fait défaut : par exemple « être la chair et la femme, c'est deux. Où la femme est vulnérable, [...] Josiane ne l'était pas » (HQR : 276). Cette incomplétude est pourtant ce qui permet d'agencer des éléments ensemble et de les faire signifier. C'est pourquoi il y a finalement les personnages que nous pourrions qualifier, avec Descola, d'analogiques, comme Gwynplaine ou Barkilphedro, qui jouent et déjouent ces associations parfois contradictoires : « Ce Barkilphedro avait sous la main ce clavier : Josiane, lord David, la reine. Un homme entre deux femmes. Que de modulations possibles! Quel amalgame d'âmes! » (HQR : 302). Barkilphedro, par son action, peut justement « tourner et retourner des blocs pour arriver, qui sait? à rider un peu la surface plate de la cour! » (HQR : 330). Ces personnages sont en opposition directe avec le régime naturaliste, mais en exploitent les artifices<sup>45</sup>, contrairement à Ursus. Ces deux exemples montrent à quel point la raison graphique dicte le caractère et les actions des personnages. Seulement, dans ce cas-ci, c'est moins une pensée de la surface que du volume qui les définit. Ces personnages témoignent d'un type de pensée diagrammatique<sup>46</sup> qui déborde la superficialité de la loi monarchique, dans la mesure où ils procèdent par vue d'ensemble sur plusieurs échelles. Cette capacité à saisir des ensembles abstraits de relations (qu'Hugo nomme la *contemplation*<sup>47</sup>) et à les rendre intelligibles leur permet d'exploiter les analogies qui parcourent le monde tout en redessinant les contours, décloisonnant de fait la frontière entre écologie instituée et ontogénèse.

### Vers une analogie des relations

Dans une sorte de grand mouvement de réflexivité, dès l'enfance, Gwynplaine enjambe les régimes qui tissent la polylogie<sup>48</sup> du récit. Son parcours initial et initiatique, lorsqu'il se promène seul sur les rives de Portsmouth, après son abandon, le fait passer par toute une série d'apprentissages en accéléré : suivant les traces qui le mènent à Dea, il s'« attachait à ce pas comme au fil du dédale » (HQR : 213). Lorsque les traces cessent

d'être visibles, effacées par la neige, les oreilles de l'enfant prennent le pas sur sa vue et donnent une forme au son : « la plainte continuait. D'inarticulée et confuse qu'elle était, elle était devenue claire et presque vibrante » ; puis, le signe se fait forme : « il vit se modeler, sous la neige qu'il écartait, une forme, et tout à coup, sous ses mains, dans le creux qu'il avait fait, apparut une face pâle. » (HQR : 215) Corps, idée, sons et écriture se combinent ainsi pour former un symbole plein dans ce monde-livre : la rencontre d'une petite fille et d'un petit garçon voués à devenir des âmes sœurs.

Par son expérience de la division, mais aussi son rôle de saltimbanque, le protagoniste a vocation à enjamber l'espace<sup>49</sup>. Symptomatique est, à ce propos, sa manière de se déplacer. Par exemple, voulant rejoindre Dea, Gwynplaine dit : « Vite! Tout de suite! Dea, me voici! Ah! j'aurai vite enjambé l'intervalle, va! » (HQR : 603). Similairement, cela se note dans sa trajectoire existentielle : le narrateur décrit l'ascension du personnage et évalue que « du cardinal au pape l'enjambée est moindre que du saltimbanque au pair d'Angleterre » (HQR : 543). Un même mouvement organise la narration. Face au fossé qui ne cesse de se creuser – en témoignent les titres de chapitre comme « Le commencement de la fêlure » (HQR : 409) ou « Résidu » (HQR : 717) –, la textualité reconstitue de nouveaux fragments, d'où les titres de chapitre sous forme d'oxymore ou de zeugme, comme « La cécité donne des leçons de clairvoyance » (HQR : 372) ou « C'est à travers l'excès de grandeur qu'on arrive à l'excès de misère » (HQR : 713). Tout se déroule comme si Gwynplaine ne faisait pas que survoler les oppositions, mais les recombinaît par son passage. Il unit le *même* et l'*autre*, ce qui permet le *mouvement* de l'histoire<sup>50</sup>.

Le protagoniste, à l'image d'autres héros hugoliens<sup>51</sup>, est un bon représentant de l'analogisme. Il n'établit pas de continuité spirituelle ou physique entre les choses, mais trouve des ordres de ressemblances et de proportions dans la configuration des éléments et des forces. Ce personnage a vocation à trouver ce qui, à l'intérieur de deux choses différentes ou contraires, observe une même logique<sup>52</sup>. Plus l'univers textuel et les symboles se morcellent sous l'influence de la monarchie, plus le héros en resserre les coutures avec son enquête. La recherche identitaire du personnage, comme Œdipe, devient la recherche d'un équilibre presque cosmique entre les êtres et les choses, entre le destin et les événements : « mimer le réel, pour un poète, ne saurait consister simplement à présenter dans un miroir brisé une image de la condition de l'homme dans l'univers. Pour qu'il y ait mime, il faut que le poète retrouve le mouvement même dont la nature est animée, et qu'il en invente l'équivalent littéraire<sup>53</sup> ».

Dès lors, le visage et la page, les signes et les lignes se retrouvent pris dans ce jeu de renvois et d'imitations, lui-même une mise en abyme du livre et de ce qu'il peut exprimer grâce à l'écriture. Ce monde-livre s'organise autour de l'expérience de la division

et de la recomposition propre au *symbolon*, mais la nuance avec une réflexion sur les parcours qui résultent de ce jeu de composition. Même brièvement, j'ai tenté de montrer de quelle manière ce roman exprime un jeu réflexif qui complexifie la matière textuelle en multipliant ses usages. En en faisant le témoin privilégié de ce système d'assemblage et de désassemblage des signes et des choses, Hugo initie le lecteur à une multitude de parcours ontogénétiques se superposant tout en combinant différemment des signes et différentes lignes. Cela mène les personnages tantôt vers l'écriture et la loi monarchique, tantôt vers une pensée scripturaire qui délaisse la linéarité de la narration au profit de la vision d'un symbole plus dense qui renouerait avec son origine perdue. Cette épaisseur retrouvée de l'écriture, nous pourrions la nommer sa *texture* : à l'image de la cicatrice de Gwynplaine, certains personnages déchirent la surface du monde et réaffectent les frontières du dicible et de l'audible, du scriptible et du lisible. En problématisant cette diversité de manières d'inscrire la pensée dans les choses, le récit montre bien non seulement comment l'humain produit des technologies, mais aussi comment celles-ci lui permettent de se faire, décentrant la focalisation de l'*anthropos* vers le milieu dont il est à la fois l'acteur et le résultat.

## Bibliographie

- CHARLES, David, *La pensée technique dans l'œuvre de Victor Hugo : le bricolage de l'infini*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Écrivains », 1997.
- CHOUCHAN, Nathalie, « Éditorial », *Cahiers philosophiques*, no 163 (« Penser par diagrammes »), 2020, p. 5-8. DOI : 10.3917/caph1.163.0007.
- CNOCKAERT, Véronique, « Imaginaire de la ligne. Quand elle joue sur plusieurs tableaux. Présentation du dossier », *Captures*, vol. 2, no 2, 2017. URL : [revuecaptures.org/node/1004](http://revuecaptures.org/node/1004).
- CERTEAU, Michel de, *L'invention du quotidien, 1 : Arts de faire*, éd. L. Giard, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990 [1980].
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.
- DESCOLA, Philippe & Tim INGOLD, *Être au monde. Quelle expérience commune?*, débat présenté par M. Lussault, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014.
- FOUCAULT, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard & Seuil, 2011.

- GAUDON, Jean, *Victor Hugo. Le temps de la contemplation*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- GOODY, Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. de l'anglais par J. Bazin & A. Bensa, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979 [1977].
- GRANET, Michel, « L'aventure et l'écriture dans *L'homme qui rit* », dans « *L'homme qui rit* » ou *La parole-monstre de Hugo : colloque de la Société des études romantiques*, Paris, SEDES, 1985, p. 47-53.
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- HERRENSCHMIDT, Clarisse, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2007.
- HUGO, Victor, *Notre-Dame de Paris*, éd. B. Andersson, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1976 [1831].
- , *Les travailleurs de la mer*, éd. M. Eigeldinger, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1980 [1866].
- , *L'homme qui rit*, éd. R. Borderie, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002 [1869].
- INGOLD, Tim, *Marcher avec les dragons*, trad. de l'anglais par P. Madelin, Bruxelles, Zones sensibles, 2013.
- , *Une brève histoire des lignes*, trad. de l'anglais par S. Renaut, Bruxelles, Zones sensibles, 2018 [2007].
- JORION, Paul, « À propos de *La transmission des savoirs* », *Éducation et didactique*, vol. 15, no 1, 2021, p. 119-130. DOI : 10.4000/educationdidactique.8403.
- LAFORGUE, Pierre, *L'Œdipe romantique : le jeune homme, le désir et l'histoire en 1830*, Grenoble, ELLUG, 2002.
- KRÄMER, Sybille, *Medium, Messenger, Transmission: An Approach to Media Philosophy*, trad. de l'allemand par A. Enns, Amsterdam, Amsterdam University Press, coll. « Recursions », 2016.
- PRIVAT, Jean-Marie, « "Le chapeau de l'arpenteur". Polylogie, dialogie, hétérophonie », dans S. Ménard & J.-M. Privat (dir.), *À l'œuvre, l'ouvrier*, Nancy, Éditions universitaires de Lorraine, coll. « EthnocritiqueS », 2017.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, éd. J. Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990 [1781].
- SCARPA, Marie, « Le personnage liminaire », *Romantisme*, no 145, 2009. URL : <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2009-3-page-25.htm>.
- SEEBACHER, Jacques, *Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

## Notes

- 1 P. DESCOLA, « Naturalisme et dualisme » dans P. Descola & T. Ingold, *Être au monde. Quelle expérience commune?*, débat présenté par M. Lussault, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014, p. 27.
- 2 Françoise Héritier, à la suite de Lévi-Strauss, dit bien qu'« il s'agit là du butoir ultime de la pensée, sur lequel est fondée une opposition conceptuelle essentielle : celle qui oppose l'identique au différent, un de ces *themata* archaïques que l'on retrouve dans toute pensée scientifique, ancienne comme moderne, et dans tous les systèmes de représentation. Support majeur des systèmes idéologiques, le rapport identique/différent est à la base des systèmes qui opposent deux à deux des valeurs abstraites ou concrètes (chaud/froid, sec/humide, haut/bas, inférieur/supérieur, clair/sombre, etc.), valeurs contrastées que l'on retrouve dans les grilles de classement du masculin et du féminin ». F. HÉRITIER, *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 20.
- 3 P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005, p. 15.
- 4 *Ibid.*, p. 19.
- 5 *Ibid.*, p. 280.
- 6 J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, éd. J. Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990 [1781], p. 60-61.
- 7 T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, trad. de l'anglais par S. Renaut, Bruxelles, Zones sensibles, 2018 [2007], p. 41.
- 8 L'anthropologue Jack Goody tente justement « de reprendre certains traits qui, selon Lévi-Strauss et d'autres, caractérisent l'opposition entre primitif et civilisé, pensée sauvage et domestiquée, pour suggérer que bien des aspects pertinents de ces dichotomies passablement vagues pourraient être mis en relation avec les transformations des modes de communication et en particulier avec l'introduction des diverses formes d'écriture. » J. GOODY, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. de l'anglais par J. Bazin & A. Bensa, Paris, Minit, coll. « Le sens commun », 1979 [1977], p. 57.
- 9 C. HERRENSCHMIDT, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2007, p. 41.
- 10 *Ibid.*, p. 16-17.
- 11 S. FERRARA, *La fabuleuse histoire de l'invention de l'écriture*, Paris, Seuil, 2021, p. 112.
- 12 Dans cette perspective heideggérienne, l'ontogenèse s'oppose à l'ontologie de la même manière qu'une dynamique s'oppose à une institution. La seconde est une forme socialement constituée à partir de laquelle on évalue, par contraste, des formes similaires ; tandis que la première considère plutôt la manière singulière dont des « processus émergent et se transforment, et transforment ceux à travers lesquels ils passent ». P. DESCOLA, « Ontologie et structuralisme », dans P. Descola & T. Ingold, *Être au monde, op. cit.*, p. 50.
- 13 T. INGOLD, « Naturalisme et dualisme », dans P. Descola & T. Ingold, *Être au monde, op. cit.*, p. 38.
- 14 T. INGOLD, *Marcher avec les dragons*, trad. de l'anglais par P. Madelin, Bruxelles, Zones sensibles, 2013, p. 9.
- 15 *Ibid.*, p. 10.
- 16 T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes, op. cit.*, p. 36.
- 17 « "Mediality" does not refer to media that are distinct from each other, like sound, text, and image, but rather its aim is to describe an elementary dimension of human life and culture. » S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission: An Approach to Media Philosophy*, trad. de l'allemand par A. Enns, Amsterdam, Amsterdam University Press, coll. « Recursions », 2016, p. 75.

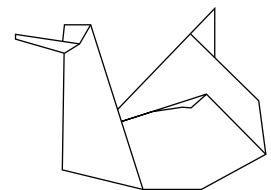
- 18 M. SCARPA, « Le personnage liminaire », *Romantisme*, no 3, 2009, p. 27.
- 19 À cet égard, l'anthropologue Paul Jorion, défend la thèse que l'on ne transmet pas des savoirs, au sens propre du terme, mais des façons de travailler à partir desquelles les individus bricolent leurs propres manières de faire, y compris dans la littérature : « Ce que nous avons découvert, et ce fut une surprise, nous avons appelé ça : "Le savoir ne se transmet pas, il n'y a que le travail qui se transmette." Une chose nous avait frappés dans ce processus de réapprentissage, et en fait, on l'observe dans un tas de métiers : il y a beaucoup plus de réinvention individuelle que de transmission à proprement parler. » P. JORION, « À propos de *La transmission des savoirs* », *Éducation et didactique*, vol. 15, no 1, 2021, p. 127.
- 20 V. CNOCKAERT, « Imaginaire de la ligne. Quand elle joue sur plusieurs tableaux. Présentation du dossier », *Captures*, vol. 2, no 2, 2017, non paginé.
- 21 La littérature romantique, contrairement à la littérature antique, « se mettra à faire comme la nature, à mêler dans ses créations, sans pourtant les confondre, l'ombre à la lumière, le grotesque au sublime, en d'autres termes, le corps à l'âme, la bête à l'esprit ». V. HUGO, « Préface », dans *Cromwell* (1827), reproduit dans *Théâtre I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 417.
- 22 V. HUGO, *Les travailleurs de la mer*, éd. M. Eigeldinger, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1980 [1866], p. 107.
- 23 *Idem*.
- 24 V. HUGO, *L'homme qui rit*, Paris, Gallimard, 2002 [1869], p. 733. Désormais, les renvois à cet ouvrage seront signalés par la mention HQR suivie du numéro de page.
- 25 D. CHARLES, *La pensée technique dans l'œuvre de Victor Hugo : le bricolage de l'infini*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Écrivains », 1997, p. 155.
- 26 M. GRANET, « L'aventure et l'écriture dans *L'homme qui rit* », dans M. Collot (dir.), « *L'homme qui rit* » ou *La parole-monstre de Hugo : colloque de la Société des études romantiques*, Paris, SEDES, 1985, p. 52.
- 27 Le roman en fait la synthèse à la fin : « Ce monde qu'il venait d'entrevoir, il le considérait, avec ce regard froid qui est le regard définitif. Le mariage, mais pas d'amour ; la famille, mais pas de fraternité ; la richesse, mais pas de conscience ; la beauté, mais pas de pudeur ; la justice, mais pas d'équité ; l'ordre, mais pas d'équilibre ; la puissance, mais pas d'intelligence ; l'autorité, mais pas de droit ; la splendeur, mais pas de lumière. Bilan inexorable. Il fit le tour de cette vision suprême où s'était enfoncée sa pensée. Il examina successivement la destinée, la situation, la société, et lui-même. Qu'était la destinée? un piège. La situation? un désespoir. La société? une haine. Et lui-même? un vaincu. Et au fond de son âme, il s'écria : La société est la marâtre. La nature est la mère. » (HQR : 732)
- 28 Comme le souligne Goody, « ranger des mots (ou des "choses") dans une liste, c'est en soi déjà une façon de classer, de définir un "champ sémiotique", puisqu'on inclut certains articles et qu'on en exclut d'autre ». J. GOODY, *La raison graphique*, *op. cit.*, p. 184.
- 29 M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien, 1 : Arts de faire*, éd. L. Giard, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990 [1980], p. 173.
- 30 Ce pouvoir aplanissant peut se voir dans la géographie des espaces investis par le pouvoir monarchique. Cela est très explicite par exemple dans la description que fait Hugo du village de Weymouth : « Cet ancien Weymouth n'avait pas, comme le Weymouth actuel, un irrécusable quai rectiligne avec une statue et une auberge en l'honneur de Georges III. Cela tenait à ce que Georges III n'était pas né. Par la même raison, on n'avait point encore, au penchant de la verte colline de l'est, dessiné, à plat sur le sol, au moyen du gazon scalpé et de la craie mise à nu, ce cheval blanc, d'un arpent de long, le *White Horse*, portant un roi sur son dos, et tournant, toujours en l'honneur de Georges III, sa queue vers la ville. [...] Le Weymouth d'il y a cent quatre-vingts ans était à peu près aussi symétrique qu'un jeu d'onchets brouillé » (HQR : 223).

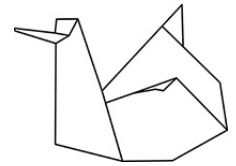
- 31 Lorsque Gwynplaine retrouve Hardquannone, le prisonnier torturé est introduit comme une « silhouette blanche et terrible » qui est « appliquée à plat sur le sol » (HQR : 504). Celui-ci, écrasé par une immense plaque de fer, est ainsi réduit à n'être qu'une « forme humaine couchée à terre » (HQR : 507). Or, ce personnage est tout de même sommé d'écouter la « voix de la justice », car celle-ci se présente « dans les formes voulues » (HQR : 509).
- 32 La logique naturaliste, selon Ingold, transforme l'environnement en surface graphique où peuvent circuler les lignes droites, symbole par excellence de l'hégémonie occidentale : « Pourquoi suppose-t-on que la ligne, qui est bel et bien *linéaire*, est droite? Dans les sociétés modernes, il semble que la rectitude ait fini par symboliser non seulement la pensée et le débat modernes, mais aussi la valeur de civilité et de droiture morale. Même si l'idée de ligne droite comme connexion reliant des points, dotée d'une longueur, mais non d'épaisseur, remonte à plus de deux millénaires, c'est-à-dire la géométrie d'Euclide, c'est seulement à la Renaissance qu'elle s'est imposée dans notre conception qui reste aujourd'hui valide. » (T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, op. cit., p. 11.) Ingold décrit donc la logique cartésienne comme un pouvoir aplanissant : « Par "aplanir le monde", j'entends cette manière d'établir et de faire accepter l'idée que la vie sociale prend place sur une surface solide. Nous appelons souvent cela une "infrastructure". L'un des présupposés que l'on retrouve très souvent à l'œuvre dans la modernité est que le monde en lui-même est un substrat homogène, un socle plat sur lequel se bâtit la vie sociale. J'ai, par mes travaux, cherché entre autres à montrer que l'idée de ce socle plat est une création de la technique moderne, qui s'en sert pour modeler le monde à l'image de ce que la modernité estime qu'il doit être : on construit des fondations solides, puis on construit par-dessus, et ainsi de suite. » (T. INGOLD, « Le monde social est-il plat? Comment penser les conflits sociaux? », dans P. Descola & T. Ingold, *Être au monde*, op. cit., p. 61.)
- 33 D'où la volonté de Gwynplaine de traduire « les grondements, les hurlements, les murmures, la rumeur des foules, les plaintes mal prononcées, les voix inintelligibles, et tous ces cris de bêtes qu'à force d'ignorance et de souffrance ont fait pousser aux hommes. Le bruit des hommes est inarticulé comme le bruit du vent ; ils crient. Mais on ne les comprend pas, crier ainsi équivaut à se taire, et se taire est leur désarmement. » (HQR : 724)
- 34 Ce que Gwynplaine fait savoir au parlement : « Je suis un plongeur, et je rapporte la perle, la vérité. Je parle, parce que je sais. Vous m'entendrez, milords. J'ai éprouvé. J'ai vu. La souffrance, non, ce n'est pas un mot, messieurs les heureux. La pauvreté, j'y ai grandi ; l'hiver, j'y ai grelotté ; la famine, j'en ai goûté ; le mépris, je l'ai subi ; la peste, je l'ai eue ; la honte, je l'ai bue. Et je la revomirai devant vous, et ce vomissement de toutes les misères éclaboussera vos pieds et flamboiera. » (HQR : 691)
- 35 En raison de la révolte des lords, même la chambre peut être lue comme un champ de forces recomposées : « la chambre des lords d'Angleterre a été un point de départ ; en civilisation, c'est immense. Elle a eu l'honneur de commencer une nation. Elle a été la première incarnation de l'unité d'un peuple. La résistance anglaise, cette obscure force toute-puissante, est née dans la chambre des lords. [...] La chambre des lords a cru créer le privilège des pairs, elle a produit le droit des citoyens. L'aristocratie, ce vautour, a couvé cet œuf d'aigle, la liberté. [...] Soyons justes envers l'aristocratie. Elle a fait équilibre à la royauté ; elle a été contre-poids. Elle a fait obstacle au despotisme ; elle a été barrière. Remercions-la, et enterrons-la. » (HQR : 659)
- 36 M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, 1, op. cit., p. 173.
- 37 Sur le romantisme et Œdipe, voir notamment P. LAFORGUE, *L'Œdipe romantique : le jeune homme, le désir et l'histoire en 1830*, Grenoble, ELLUG, 2002.
- 38 « Le personnage liminaire, spécialiste du cumul des décumuls, est en quelque sorte un personnage-témoin, placé simplement sur le degré ultime d'une échelle, celle du ratage initiatique, qu'emprunte à des degrés divers l'ensemble du personnel romanesque. Mais ce n'est pas sa seule fonction. L'initiation impossible le marque d'une altérité et d'une ambivalence constitutives qui autorisent parfois une véritable compétence. Figé sur les seuils, il peut en être le gardien ; actant de l'entre-deux, il peut faire le lien, etc. », dans M. SCARPA, « Le personnage liminaire », loc. cit., p. 34.

- 39 M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard & Seuil, 2011, p. 229.
- 40 *Ibid.*, p. 227.
- 41 *Ibid.*, p. 230.
- 42 *Idem.*
- 43 L'hétérophonie désigne « la pluralité des énonciations culturelles et [des] rapports de force symboliques (dissidence, soumission, insurrection, domination, etc.) qui les structurent ». J.-M. PRIVAT, « "Le chapeau de l'arpenteur". Polylogie, dialogie, hétérophonie », dans S. Ménard & J.-M. Privat (dir.), *À l'œuvre, l'ouvrier*, Nancy, Éditions universitaires de Lorraine, coll. « EthnocritiqueS », 2017, p. 54.
- 44 Jacques Seebacher a montré qu'il existait chez Hugo une pensée pivotale procédant par la réflexion et la symétrie des parties : « Presque tous les romans de Victor Hugo sont descriptibles en termes de parabole par rapport à un axe, selon des calculs qui ne demandent aucune finesse particulière », dans J. SEEBACHER, *Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 208.
- 45 « Le drame est un miroir où se réfléchit la nature. Mais si ce miroir est un miroir ordinaire, une surface plane et unie, il ne renverra des objets qu'une image terne et sans relief, fidèle, mais décolorée ; on sait ce que la couleur et la lumière perdent à la réflexion simple. Il faut donc que le drame soit un miroir de concentration qui, loin de les affaiblir, ramasse et condense les rayons colorants, qui fasse d'une lueur une lumière, d'une lumière une flamme. Alors seulement le drame est avoué de l'art. » V. HUGO, « Préface » dans *Cromwell*, *op. cit.*, p. 436.
- 46 Je dirais, comme Nathalie Chouchan, qu'un diagramme « ne consiste pas dans la simple représentation spatiale d'une entité donnée dont il manifesterait les contours extérieurs. Il met bien plutôt en évidence les relations internes entre les parties ou déterminités d'un objet ». N. CHOUCAN, « Éditorial », *Cahiers philosophiques*, no 163 (« Penser par diagramme »), 2020, p. 5.
- 47 Ainsi, comme son homologue Gilliat, Gwynplaine est de ceux qui observent « la simultanéité cosmique en pleine apparition ». V. HUGO, *Les travailleurs de la mer*, *op. cit.*, p. 238.
- 48 La polylogie se définit comme l'ensemble des « pratiques sociales et langagières qui combinent selon diverses configurations des traits caractéristiques de l'oralité et des marqueurs spécifiques à la culture écrite, soit des modes de coalescence du *Logos* de la raison graphique, et du *logos* de la parole vivante ». J.-M. PRIVAT, « "Le chapeau de l'arpenteur". Polylogie, dialogie, hétérophonie », *loc. cit.*, p. 63.
- 49 Il arrive, toujours dans la logique diagrammatique, à « passer directement des prémisses à la conclusion ». N. CHOUCAN, « Éditorial », *loc. cit.*, p. 6.
- 50 C'est pourquoi Krämer associe la *transmission* à la *transition* : « Something only becomes a trace when it occupies a well-defined place in relation to a plausible story that produces a connection between the visible and the invisible. The formation of traces is always due to a disruption of order, which is then integrated into a new narrative order by reconstructing the trace-forming event as a story. » S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission: An Approach to Media Philosophy*, *op. cit.*, p. 177.
- 51 Pensons à Pierre Gringoire, décrit comme un « esprit essentiellement mixte, indécis et complexe, tenant le bout de tous les extrêmes, incessamment suspendu entre toutes les propensions humaines, et les neutralisant l'une par l'autre. Il se comparait lui-même volontiers au tombeau de Mahomet, attiré en sens inverse par deux pierres d'aimant, et qui hésite éternellement entre le haut et le bas, entre la voûte et le pavé, entre la chute et l'ascension, entre le zénith et le nadir. » V. HUGO, *Notre-Dame de Paris*, éd. B. Andersson, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1974 [1831], p. 113.
- 52 Le narrateur explique par exemple que « dans l'air il y a une force qui n'est pas le vent, et dans l'eau il y a une force qui n'est pas le flot. Cette force, la même dans l'air et dans l'eau, c'est l'effluve.

L'air et l'eau sont deux masses liquides, à peu près identiques, et rentrant l'une dans l'autre par la condensation et la dilatation, tellement que respirer c'est boire ; l'effluve seul est fluide. Le vent et le flot ne sont que des poussées ; l'effluve est un courant. Le vent est visible par les nuées, le flot est visible par l'écume ; l'effluve est invisible » (HQR : 133).

53 J. GAUDON, *Victor Hugo, op. cit.*, p. 380.





# Apprendre à connaître la forêt avec les personnes neurodivergentes : les concepts sémiotiques comme dispositif de l'enquête anthropologique

Marta Kucza

Numéro 13, 2025

Signes humains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1116793ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1116793ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)  
1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Kucza, M. (2025). Apprendre à connaître la forêt avec les personnes neurodivergentes : les concepts sémiotiques comme dispositif de l'enquête anthropologique. *Cygne noir*, (13), 56–80. <https://doi.org/10.7202/1116793ar>

Résumé de l'article

Cet article se propose d'explorer les croisements entre l'anthropologie et la sémiotique à travers une enquête sur les savoirs sensibles à Maarja Küla en Estonie, un foyer de vie pour les personnes neurodivergentes. Partant des théories qui situent le corps dans son milieu, comme *devenir sa pratique* de Tim Ingold, *l'Umwelt* de Jakob von Uexküll, la théorie d'affordances de James J. Gibson ou le savoir tacite de Michael Polanyi, je m'attache à les considérer en tant que manières d'accorder de l'attention sur le terrain aux activités sémiotiques non symboliques. Je convoque également la sémiotique de Charles S. Peirce dans l'anthropologie *au-delà de l'humain* d'Eduardo Kohn, ainsi que les controverses liées à son usage en tant que cadre conceptuel appliqué sur le terrain. Je fais appel aux signes non symboliques mis en lumière par Peirce pour fabriquer un dispositif de l'enquête avec les participant-e-s à mes ateliers à Maarja Küla : déclencher une activité iconique et indicielle par une pratique artistique. Pendant les exercices de bruitage, par exemple, nous enregistrons des effets sonores reproduits avec des objets du quotidien ou réalisés par nos propres corps afin de recréer la bande sonore de films documentaires animaliers. Les performances qui en résultent activent le savoir sensible sur d'autres êtres vivants.

© Marta Kucza, 2025



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## APPRENDRE À CONNAÎTRE LA FORÊT AVEC LES PERSONNES NEURODIVERGENTES : LES CONCEPTS SÉMIOTIQUES COMME DISPOSITIF DE L'ENQUÊTE ANTHROPOLOGIQUE

Maarja Küla est un hameau situé dans le sud de l'Estonie, dans la pittoresque vallée de la rivière Ahja, entouré par une forêt dense et ancienne<sup>1</sup>. C'est un foyer de vie pour les adultes avec *des troubles de l'apprentissage* – un terme utilisé par l'institution qui couvre certaines catégories de neurodivergence, y compris l'autisme, la trisomie, la paralysie cérébrale et d'autres encore. Certains syndromes neurologiques des habitant·e·s du lieu sont combinés à une mobilité réduite et impliquent un besoin accru de coopération avec les autres résident·e·s, les thérapeutes ou les membres de la famille.

La forêt de Taevaskoja qui enveloppe le village est principalement composée de majestueux conifères, en partie de feuillus et de bruyères sèches. Après quelques kilomètres à l'est de Maarja Küla, elle devient une tourbière. Des arbres hauts et massifs longent le chemin qui mène au village. Au début du printemps, de fins rayons de soleil percent l'obscurité et éclairent le tapis de mousse. Derrière le village, un sentier escarpé descend à travers la forêt vers la rivière Ahja. Des affleurements de grès s'élèvent sur les colonnes de la vallée, des arbres poussent sur les pentes et des prairies s'étendent sur les berges de la rivière. Le voisinage le plus proche des maisons des résident·e·s est l'habitat des martins-pêcheurs, des pics, de plusieurs variétés de mésanges, des castors, des loutres, des vipères, pour ne citer que quelques espèces avec lesquelles les habitant·e·s et les membres du personnel sont en relation, que ce soit de manière directe ou médiatisée.

Le village est habité par près de cinquante personnes. Outre la zone résidentielle composée de six maisons en bois, il y a un sauna et une cuisine d'été, des locaux administratifs, des ateliers de tapisserie, de menuiserie et de poterie. Une partie du terrain, consacrée à l'horticulture, abrite également un champ de légumes, un verger, plusieurs serres, une pépinière et un jardin en forme de labyrinthe avec des parterres de fleurs et de plantes médicinales. Dans le village se trouve également une école qui forme des adolescent·e·s ayant reçu un diagnostic de troubles d'apprentissage aux métiers de maraîchage.

Dans un tel environnement s'épanouissent des pratiques où les plantes, les animaux et les humains « *s'impliquent* dans la vie des uns et des autres<sup>2</sup> », comme l'écrivent tendrement Carla Hustak et Natasha Myers dans leur article sur *l'écologie affective*. Ces engagements ont lieu lors des travaux de jardinage, des randonnées dans la forêt

de Taevaskoja, de la cueillette de myrtilles et de champignons. Les sessions de thérapie individuelle, ainsi que les autres échanges significatifs entre les résident·e·s et le personnel ou les membres de la famille en visite, ont souvent lieu lors de promenades dans la forêt. Les habitant·e·s transforment sans cesse le tissu vivant du village en coupant le bois, en tondant le gazon, en défrichant le terrain pour créer de nouveaux carrés de légumes et de parterres de fleurs, en ramassant les feuilles ou en aménageant les chemins.

La rencontre avec les humains et les non-humains vivant à Maarja Küla m'a permis de remarquer une grande intensité de processus de signification qui se passent autour de moi. Je me suis rendu compte des limites de mon habileté à appréhender les manières d'être en dehors du régime langagier. Je me suis retrouvée dans une fourmilière de signes auxquels je n'étais pas disponible<sup>3</sup>.

Depuis trois ans, j'y anime régulièrement des ateliers vidéo et son. Les participant·e·s aux ateliers sont devenu·e·s mes guides dans des interactions non symboliques. Pendant les explorations artistiques communes, je découvre des univers perceptifs radicalement différents du mien par leur usage de la caméra et des microphones. De ces expériences a émergé un projet de recherche sur les savoirs sensibles. Qu'est-ce que nous apprenons sur les plantes et les animaux par le biais des processus de signification non symbolique?

La prémisse centrale de ma recherche est d'inclure dans mon enquête les personnes neurodivergentes et de la poursuivre en leur compagnie. Il me semble que cela permettrait de remédier à « l'appauvrissement de ce que nous pouvons sentir, percevoir, comprendre et tisser comme relations à l'égard du vivant », dont parle Baptiste Morizot<sup>4</sup>.

Le présent article rend compte du début de cette enquête. Je voudrais partager une réflexion méthodologique concernant le départ d'un travail interdisciplinaire au croisement de la sémiotique et de l'anthropologie. Tout d'abord, j'aborderai les concepts utilisés en anthropologie et en écosémiotique qui articulent les points de contact entre le corps et le milieu<sup>5</sup>, tels que *devenir sa pratique* de Tim Ingold<sup>6</sup>, *l'Umwelt* de Jakob von Uexküll<sup>7</sup> et ses interprétations plus récentes, la théorie des affordances de James J. Gibson<sup>8</sup>, le savoir tacite de Michael Polanyi<sup>9</sup> et la pensée écologique dans le travail de Fernand Deligny, rarement référencé en sémiotique et qui concerne spécifiquement les manières dont les personnes autistes habitent leur milieu<sup>10</sup>.

Ensuite, je tisserai des liens entre les études qui s'appuient sur des processus de signification non symbolique en commençant par la relecture de la sémiotique peircienne dans *l'anthropologie au-delà de l'humain* d'Eduardo Kohn<sup>11</sup>, et les théories écosémiotiques<sup>12</sup>. J'évoquerai également les controverses que suscite l'anthropologie de Kohn à cause de son usage de la sémiotique peircienne comme cadre universel d'analyse appliquée sur le terrain de la recherche.

Dans la partie suivante, je développerai la notion du dispositif en tant que *travail analytique partagé*<sup>13</sup> avec les participant·e·s à la recherche, une proposition méthodologique de Natalia Brichet et Frida Hastrup. En partant du principe qu'une pratique artistique permet de fabriquer un dispositif partagé sans recourir aux pratiques discursives, je m'attacherai à parcourir les théories qui permettent de penser l'art comme situé dans le corps et à travers lui médiatisé, ainsi que les concepts qui mettent en exergue l'art comme outil de défamiliarisation du sujet et comme déplacement ontologique. En essayant de reformuler le problème de l'intention soulevé par rapport aux œuvres d'art produites par les personnes neurodivergentes ou par les animaux non humains, je ferai appel à l'*œuvre à faire* d'Étienne Souriau qu'évoque Vinciane Despret<sup>14</sup>. Ensuite, j'amènerai dans cette réflexion mes propres recherches sur le dispositif : des exercices de bruitage sur des films animaliers effectués avec les habitant·e·s de Maarja Küla. Ces pratiques permettent de déclencher des processus de signification iconique et indicielle, tels que les a définis Charles Peirce, et éprouvés au sein du corps. Pour terminer, j'articulerai les contradictions et les avantages que l'anthropologie et la sémiotique tirent de leur rencontre, en donnant une priorité à ce que les mondes sensibles de Maarja Küla ont à nous offrir : leurs manières uniques de faire liens avec le vivant.

### **Entre la sémiotique et l'anthropologie : la pensée écologique**

La théorie de l'acteur-réseau<sup>15</sup>, le tournant ontologique<sup>16</sup> et l'ethnographie multiespèces<sup>17</sup> ont mis en évidence que les sociétés et les cultures humaines ne peuvent plus être considérées de manières autonomes. La mise en relief de la coproduction dans l'évolution des pratiques et dans la fabrication des épistémologies, le *faire avec, devenir avec, penser avec, composer avec* que ramènent les travaux, entre autres, d'Eduardo Viveiros de Castro, de Donna Haraway, de Vinciane Despret et de Baptiste Morizot<sup>18</sup>, permet d'élargir l'objet de l'enquête anthropologique en accordant le droit à l'agentivité des alliances entre les humains, d'autres êtres vivants et les éléments du monde physique. Délimiter l'objet de l'anthropologie à l'humain tout court n'est pas seulement remis en question au sein de la discipline, mais semble perdre sa justesse et sa durabilité dans une perspective plus large, face à la crise climatique et, comme l'écrit la sémioticienne Riin Magnus, face à la solitude humaine qui découle de notre déviation « d'une existence écologiquement significative<sup>19</sup> ».

Certaines études sémiotiques adoptent la même perspective que les courants anthropologiques et philosophiques mentionnés précédemment, attribuant une activité sémiotique aussi bien à l'humain qu'à la matière. Timo Maran parle, dans ce cas, de

sémiotisation. Il propose l'hypothèse selon laquelle la matière peut amorcer des processus de signification et ainsi participer à d'autres processus sémiotiques, tandis que les animaux non humains produisent également du sens à partir d'objets matériels et de leur environnement au travers d'un processus de modélisation<sup>20</sup>. Sans explicitement récuser la distinction entre la nature et la culture, l'écosémiotique, telle que définie par Maran, met en avant la nécessité de reconnecter la production culturelle de l'humain à son milieu, puisque son activité symbolique excessive est en cause dans la dégradation des écosystèmes<sup>21</sup>.

Les frontières entre la théorie sémiotique et la théorie anthropologique restent particulièrement perméables quand il s'agit de l'approche écologique du corps. Certains concepts comme la pratique, l'affordance, l'*Umwelt*, le savoir tacite ainsi que leurs nombreuses déclinaisons apparaissent à la fois en anthropologie et en écosémiotique. Ma proposition méthodologique consiste à les considérer comme des outils pour prêter attention aux processus de signification non symboliques sur le terrain.

Contrairement aux théories socioconstructivistes qui voient la pratique comme un véhicule des structures sociales<sup>22</sup>, les théories peuplées par « les corps relationnels[,] écologiques dans leur forme et éthologiques dans leur appréhension<sup>23</sup> », permettent d'attribuer à la pensée, à l'action et à l'habitude une origine non représentationnelle<sup>24</sup>. En développant la notion du savoir du corps, Michael Jackson écrit que la signification des pratiques corporelles ne peut pas être réduite aux opérations cognitives ou sémantiques. Le corps ne se résume pas à un moyen d'expression ou de communication, il ne symbolise pas non plus une réalité qui serait extérieure à lui, mais il en est une<sup>25</sup>. Au lieu d'utiliser le terme *embodiment* pour parler de l'expérience de la production du son, Ingold propose de décrire le corps qui chante, fredonne, siffle ou parle, en tant que corps qui se lance dans le son comme un cerf-volant dans le ciel, un corps « ensonorisé » (*ensounded*)<sup>26</sup>. La pratique décrite ainsi n'est pas un processus dans lequel le corps accumule des sortes de résidus des représentations mentales préexistantes qui le forcent à agir, mais il ressemble plutôt à un mouvement à *partir* du corps. Ingold développe cette approche dans un livre plus récent, *L'anthropologie comme éducation*, en reprenant les propositions de John Dewey, d'après lesquelles une expérience contient à la fois une action et un subissement, et qui ainsi faite modifie son sujet. L'habitude est « le principe de production via lequel une personne qui stagne dans ses propres pratiques est souvent influencée par elles<sup>27</sup> ». Ingold définit cet état d'être soumis à sa pratique comme *habiter une expérience* et *devenir sa pratique*, exemplifié par la pratique de la marche, au cours de laquelle chacun·e ajuste son pas selon le sentier et se soumet aux particularités du terrain<sup>28</sup>.

La *pratique* d'Ingold évoque également l'*Umwelt* de von Uexküll<sup>29</sup> – l'environnement vécu d'une espèce –, surtout dans ses interprétations récentes, par exemple celle du biosémioticien Jesper Hoffmeyer d'après laquelle c'est « la manière dont l'être s'ouvre au monde qui l'entoure, en ce qu'elle permet à des aspects sélectionnés de ce monde de se glisser sous forme de signes<sup>30</sup> ». Par ailleurs, l'*Umwelt* reformulé par Despret permet de définir ce qui constitue le monde d'un être au moment de la recherche, mais aussi le déplacement ontologique : « Ce qui est en jeu alors dans ce monde multiple, ce n'est pas le fait qu'une espèce apprenne comment l'autre voit le monde – comme le voudrait le "subjectivisme" –, mais apprenne à découvrir quel monde est exprimé par l'autre, de quel monde l'autre est le point de vue<sup>31</sup> ».

L'affordance de Gibson constitue ce que l'environnement offre à l'animal<sup>32</sup>. Le terme vient du verbe *to afford* en anglais : offrir la possibilité ou permettre quelque chose. C'est une catégorie relationnelle qui permet d'observer quelles pratiques sont rendues possibles par le milieu. Pour reprendre les termes de Gibson, l'affordance va dans les deux sens : elle signifie également ce que l'animal offre à l'environnement. En ramenant le point de vue gibsonien dans son analyse des manières dont les humains habitent leur milieu, Ingold écrit que les significations ne sont pas attachées aux objets du monde par l'esprit, mais que ces objets prennent leur signification en vertu de leur incorporation dans le schéma d'activités quotidiennes<sup>33</sup>.

La pratique incarnée et située produit un savoir. Telle est la perspective de Michael Polanyi sur le *savoir tacite*. Selon lui, toute pensée est incarnée et la différence entre l'observation de quelque chose et l'attention portée à cette chose depuis le corps est que, grâce à ce savoir tacite, nous pouvons voir non seulement l'objet, mais aussi sa signification<sup>34</sup>.

Certaines notions de la pensée écologique à l'égard du corps décrivent plus précisément les pratiques corporelles des personnes autistes. L'une des inventions de Fernand Deligny, issue de son travail de longue haleine avec de jeunes personnes autistes, consistait à cartographier et à transcrire leurs mouvements, les *lignes d'erre* dans l'espace, et à rechercher les *nœuds*, c'est-à-dire les points de rencontre des lignes où se produisent les événements importants. Ce n'est pas la parole ni le regard qui conduisent à la rencontre et à la création de sens, mais le territoire partagé. La transcription de ces *lignes d'erre* nous permet de voir ce dernier sans langage ni sujet<sup>35</sup>. Grâce aux *lignes d'erre*, qui ont inspiré le *rhizome* de Deleuze et Guattari<sup>36</sup>, Deligny fournit un cadre conceptuel radical pour comprendre les façons d'être et les pratiques corporelles au-delà du domaine symbolique.

L'ancrage écologique de la sémiotique permet de réinterpréter la notion de handicap. Les *disability studies*, les théories critiques sur le handicap, offrent des cadres d'analyse

variés qui opèrent à partir de deux perspectives principales : la construction sociale de handicap et la critique du modèle médical focalisé sur les pathologies du corps.

Les modèles sociaux réfutent le paradigme biomédical et la dimension individuelle de handicap en mettant en exergue ses variations culturelles<sup>37</sup>, l'histoire de ses représentations et de ses significations sociales<sup>38</sup>, ainsi que les origines du validisme systémique<sup>39</sup>. D'autres théories, à la suite du tournant posthumaniste, réintroduisent la matérialité dans le modèle social en mettant l'accent sur la corporéité (*embodiment*) et l'agentivité du corps handicapé<sup>40</sup>. La théorie *crip*, issue des mouvements activistes, inspirée par les théories féministes *queer* et l'intersectionnalité<sup>41</sup>, complexifie la distinction entre la construction sociale et la matérialité du handicap. Comme le précise Melanie Yergeau, la culture *crip* rejette la réhabilitation et l'approche correctrice de l'individu sans pour autant rejeter la notion de différence, car c'est à partir des différences incarnées qu'on produit des significations<sup>42</sup>.

La perspective sémiotique se retrouve dans certaines études sur le handicap, mais leur objectif commun s'inscrit toujours dans le modèle social ou thérapeutique : fournir une meilleure compréhension d'un type de handicap, permettre une évaluation de certaines méthodes thérapeutiques, ou analyser les relations de pouvoir que la catégorie de handicap implique<sup>43</sup>.

À ces considérations théoriques s'ajoute la distinction de handicap mental et de handicap intellectuel (ou encore la déficience intellectuelle), dont les particularités ont été négligées dans l'ensemble des *disability studies*. La notion de neurodivergence, créée et utilisée surtout dans les espaces activistes, mais aussi dans les études scientifiques, redéfinit les variations du fonctionnement cognitif et incorpore toute personne qui s'inscrit contre la neuronormativité<sup>44</sup>.

Dans ma recherche, je me désengage de l'hypothèse médicale sur les univers perceptifs des participant·e·s à mon enquête comme source d'information. Quant à la notion de handicap, même si c'est une catégorie constitutive de l'institution de Maarja Küla et de ses pratiques, elle est trop vaste pour devenir une catégorie épistémologique clé.

Le paradigme de la neurodivergence est un point de départ plus productif par rapport à mes questions, surtout s'il est abordé sous l'angle sémiotique. Il permet de remettre en question la supposition d'après laquelle l'autisme et le handicap intellectuel sont des conditions qui rendent la production de savoir impossible – à cause d'une inaptitude à la rhétorique (l'autisme)<sup>45</sup> et à l'apprentissage (la déficience intellectuelle).

La lecture sémiotique de la neurodivergence prend en compte des affordances générées par l'institution, comme l'organisation spatiale et temporelle de la vie des résident·e·s, qui favorise ou limite certains engagements, certaines relations ou certains

modèles d'apprentissage. En même temps, elle permet de considérer la neurodivergence comme autant de manières de générer du sens et de produire le savoir. Les modes d'existence et d'expression singulière des personnes neurodivergentes invitent à cultiver une sensibilité à l'égard du vivant qui s'oppose à la logique normative et dépasse la poésie neurotypique.

### **La sémiotique de Charles S. Peirce en anthropologie**

Très souvent abordée comme une typologie des signes, la sémiotique de Peirce est avant tout une théorie de la logique. Elle n'étudie pas les signes en tant que tels, mais plutôt les relations entre leurs différents éléments constitutifs, qui révèlent les différents processus de médiation qui ont lieu au cours de la production du sens. Ce qui compte donc, surtout pour les enquêtes anthropologiques qui en font l'usage, c'est qu'elle fournisse une description méticuleuse des relations possibles. La sémiotique de Peirce n'est pas un paradigme qui révèle juste les rapports de causalité, mais plutôt une matrice de formules qui établit les conditions pour que certaines relations se produisent.

Une des trois typologies des signes que propose Peirce permet de distinguer les icônes, les indices et les symboles<sup>46</sup>. Les icônes se réfèrent à l'objet en vertu d'une similitude et révèlent donc certaines des qualités de celui-ci. L'exemple le plus simple serait mon imitation humaine du chant d'une mésange. Les indices dénotent l'objet tout en étant affectés par lui. De même, la belle écriture au-dessous de l'écorce d'un arbre pointe vers le bostryche typographe. Tout en signifiant la présence de cet insecte, les traces creusées par ses larves modifient la forme de l'arbre. Les symboles renvoient à l'objet en vertu des conventions qui déterminent l'interprétation du symbole par référence à cet objet. Sans ce déterminant, le signe symbolique perd sa signification. Ainsi, l'assemblage des lettres écrites « Oui » a une signification symbolique à condition qu'une langue française existe qui lui attribue le sens d'une réponse positive.

Parce qu'il s'agit d'un modèle dynamique, où la signification repose sur les différents degrés de médiation, la distinction entre les icônes, les indices et les symboles dépend des relations entre les éléments qui constituent le signe. D'après Peirce, il existe un élément signifiant, le *representamen*, ou véhicule du signe, qui permet au signe de signifier son objet. L'interprétant, quant à lui, peut être considéré comme la traduction du signe original, ou la compréhension de la relation entre l'objet et le *representamen* qui nous parvient, la qualité qui fait qu'un signe est un signe (CP 8.332). L'objet détermine le signe en raison de certaines de ses caractéristiques et, comme le note James Jakób Liszka, « sert à offrir une résistance, à fournir une contrainte<sup>47</sup> ». Cette complexité fait

qu'un type de signe peut vite devenir un autre. Admettons que, pendant ma balade en forêt, mon sifflement approximatif de *titipu-titipu* est entendu par une mésange ; le son iconique susmentionné devient pour l'oiseau l'indice certain de ma présence humaine sur son territoire.

La confusion entre les différents types de signes a été caractéristique de mes premières rencontres avec les habitant·e·s de Maarja Küla. Jaan, un participant à mes ateliers, utilise la parole de manière écholalique : il répète les bouts de phrases de ses interlocuteur·rice·s. Un matin, sans doute naïvement et dans l'urgence, je cherchais un mode commun de communication afin d'échanger avec lui. Comme certaines personnes autistes qui ne parlent pas utilisent l'écriture, et parce que Jaan utilise un ordinateur, j'ai commencé à écrire sur le mien la question suivante : « Est-ce que tu aimes te balader? » À ma grande joie, je l'ai vu taper sur le clavier le mot « Oui ». J'ai posé une deuxième question, avec la même réponse qui m'a réjouie. J'en ai tenté une troisième en écrivant : « Est-ce que tu préfères qu'on reste ici ou qu'on se balade dans la forêt? » Jaan a tapé « Oui ».

Sans aller dans les détails de la complexité de cette situation, ce que je croyais être un signe symbolique quand Jaan écrivait « Oui » s'est avéré, je pense, un signe non symbolique dans son usage. La sémiotique peircienne invite à remettre en question la perspective simpliste d'après laquelle les personnes autistes non verbales utilisent les mots d'une manière automatique, pour reconnaître qu'elles puissent en produire du sens. Le « Oui » de Jaan, sans porter une signification abstraite, rebondit comme une balle de ping-pong pour inviter l'autre joueur à faire un mouvement. Il était l'indice de la continuité de notre jeu. Même si la signification qu'avait pour Jaan notre échange me semblait opaque, j'ai commencé à m'interroger sur les théories communes qui mettent en avant la réticence des personnes autistes aux interactions sociales pour admettre par la suite la possibilité que l'écholalie et la répétition écrite puissent signifier le contraire. L'engagement de Jaan dans la relation était d'autant plus remarquable qu'elle ne se jouait pas selon ses termes.

Cette situation a été le point de départ de mes tentatives d'établir un échange avec Jaan, ainsi que sa gentillesse de bien vouloir tolérer mon entêtement à la communication symbolique. Elle m'a fait comprendre que le travail à Maarja Küla me demande de faire appel à la pensée non symbolique et, surtout, de la rendre consciente pour en faire l'usage en tant que moyen de relation et dispositif d'enquête. Dans cette prise de conscience, la sémiotique peircienne est un guide très pertinent, même si exigeant à cause de sa qualité d'abstraction, qui semble parfois incommensurable avec le réel qui se dévoile sur le terrain.

Jusqu'à présent, l'ethnographie basée sur la sémiotique peircienne concernait principalement la production de sens symbolique, comme le rituel, l'identité ou la valeur culturelle<sup>48</sup>. Alors que le signe iconique représente un terme analytique fréquemment emprunté à la sémiotique dans les analyses de textes culturels, son usage reste rare dans les enquêtes de terrain anthropologiques ou philosophiques – à l'exception du travail de Janis Nuckolls sur l'iconicité sonore chez les Quechuas en Équateur, qui se focalise sur les énoncés qui simulent les matérialités du monde naturel<sup>49</sup>.

Si les distinctions de Peirce restent fondatrices en sémiotique, les termes de signe et de symbole dans d'autres champs d'études sont si interchangeables que cela prête à confusion. Comme le remarque Jan Auracher dans sa critique du terme *symbolisme sonore*<sup>50</sup>, qui est utilisé erronément dans beaucoup d'études sur les relations entre le son et le sens, l'iconicité sonore est par définition non symbolique<sup>51</sup>. De plus, comme le note Nuckolls, les icônes, les indices et les symboles ne devraient pas être compris comme trois types de signes en tant que tels. Par exemple, un mot onomatopéique peut communiquer, d'une part, par ressemblance et, d'autre part, par une convention arbitraire<sup>52</sup>. Il s'agit donc plutôt de trois types de relations entre le représentamen et l'objet, et non pas de trois unités significatives.

Dans son étude *Comment pensent les forêts* sur les Runa d'Ávila en Amazonie équatorienne, Eduardo Kohn élargit l'objet de son ethnographie à des compagnons non humains des Runa : les formes de vie animale, végétale et les êtres invisibles. Il le fait en recourant à deux procédés : il introduit la sémiotique de Peirce en tant que cadre d'analyse et il attribue les capacités représentationnelles aux êtres non humains.

Kohn cherche un champ d'activité qui serait partagé par tou-te-s les cohabitant-e-s du milieu forestier. Ce que nous, les animaux humains, avons en commun avec les autres êtres vivants, écrit Kohn, c'est le fait de vivre à travers des signes<sup>53</sup>. Comme ses prédécesseurs en écosémiotique et en biosémiotique, Kohn oriente son analyse vers les processus de signification non symbolique qui découlent des distinctions de Peirce. Deux des trois principaux types de signes identifiés par Peirce, écrit Kohn, existent dans le monde vivant et ne sont pas spécifiques à l'humain : les icônes et les indices. Ils ont des propriétés non langagières, contrairement aux symboles qui n'existent qu'en tant que tiercéité, le degré le plus complexe de la médiation. Alors que la tradition anthropocentrique de l'anthropologie a tendance à s'intéresser à la dimension symbolique des relations sociales humaines, la construction de sens basée sur des processus de signes iconiques et indiciels constitue une expérience commune partagée par les humains et les autres êtres vivants. Employées en anthropologie, les distinctions peirciennes permettent, d'après Kohn, de remarquer ce qui n'est pas symbolique et de percevoir comment le symbolique se construit sur l'iconique et l'indiciel<sup>54</sup>.

Kohn distingue également la représentation du langage en attribuant des facultés de représentation aux humains au même titre qu'aux non-humains. Tous les « sois » vivant se représentent le monde. La pensée n'a pas d'origine langagière, mais opère au moyen de processus de signification qui, dans le cas des êtres vivants non humains, n'ont pas de caractère symbolique. La même idée est exprimée dans un des principes fondateurs de l'écosémiotique, proposé par Kalevi Kull et Maran, selon lequel les êtres vivants changent leur environnement en se basant sur les représentations qu'ils ou elles se font de lui<sup>55</sup>. Cependant, Kohn attribue les facultés représentationnelles uniquement aux êtres vivants, en excluant de sa perspective les éléments du monde physique qui ne sont pas animés. Dans ce sens, il rejoint le vitalisme bergsonien ou encore la biosémiotique qui définit la vie comme découlant de son caractère sémiotique<sup>56</sup>.

Du côté des études sémiotiques, Jean-Marie Chevalier reproche à Kohn cette même interprétation vitaliste de la sémiotique peircienne. Tout d'abord parce que Peirce aurait pensé dans un esprit objectiviste et aurait renoncé à connoter l'interprétant à une subjectivité.

Si Kohn s'interdit à juste titre de voir dans les arbres, les rochers et les cours d'eau des interprètes, en revanche le concept d'interprétant lui aurait permis de les inclure dans son anthropologie : sans paradoxe ni métaphore, le cours d'eau est un authentique interprétant de l'économie du caoutchouc<sup>57</sup>.

Bruno Latour, par ailleurs, critique l'utilisation de la sémiotique peircienne par Kohn, ainsi que sa propre théorie de l'acteur-réseau, pour avoir appliqué un concept homogène à toutes les entités. Le pluralisme ontologique, écrit-il, ne peut pas être achevé avec un seul mode d'existence. Le fait que la sémiologie devienne un connecteur si facilement applicable dans l'étude de Kohn est aussi lié, d'après Latour, à la faculté des Runa d'étendre la notion de soi à tous les êtres vivants<sup>58</sup>.

Alors qu'en anthropologie les concepts émergent du terrain, la sémiotique commence sa recherche avec un cadre théorique existant. Cela semble représenter la contradiction fondamentale à laquelle fait face tout travail qui applique la sémiotique ou simplement une théorie sur une situation du terrain. Puisque l'appareil conceptuel que fabrique Kohn est basé sur l'ontologie des Runa, pouvons-nous l'appliquer entièrement à une autre forêt? Ainsi que le remarque Philippe Descola, Kohn semble implicitement considérer son « anthropologie au-delà de l'humain » comme un cadre conceptuel permettant d'analyser tout autre écosystème. Pourtant, elle correspond à un réseau sémiotique spécifique, celui de la forêt où vivent les Runa d'Ávila<sup>59</sup>.

Bien que ces perspectives critiques permettent de réévaluer certains aspects du travail de Kohn, l'ethnographie qu'il propose est munie de la capacité exceptionnelle de

peupler l'imagination avec des interactions non langagières. Cet accent est fondamental pour mon enquête à Maarja Küla, où beaucoup de personnes ne s'engagent pas dans des modalités symboliques de la représentation et où la communication se fait avec des idiosyncrasies qui déstabilisent constamment les conventions. L'iconicité et l'indexicalité sont les modalités sémiotiques partagées par les habitant·e·s de Maarja Küla et leurs compagnons non humains.

Y a-t-il des manières de penser avec les distinctions de Peirce sans les considérer comme un cadre théorique universel applicable au terrain de recherche?

### **Rendre visible ce qui est autrement imperceptible : construire un dispositif de recherche avec les concepts sémiotiques**

La proposition de Donna Haraway de considérer les *savoirs situés* comme des savoirs partiels, locaux et incarnés<sup>60</sup> inspire des modes d'enquête qui émergent des relations établies avec les participant·e·s de la recherche. Le *dispositif* de Despret promeut des procédures de travail qui prennent en considération la réponse des participant·e·s à ce qu'ils ou elles pensent être attendu de leur part pendant l'enquête. Dans cette perspective, le *dispositif* ne devrait pas avoir pour conséquence de dissimuler les intérêts des participant·e·s qui ne coïncident pas avec l'objectif des chercheur·euse·s, mais plutôt de les inclure dans la conception des procédures de recherche afin de nourrir la curiosité des deux parties<sup>61</sup>. Heather Ann Swanson donne un compte rendu détaillé des procédures de travail de terrain multiespèces, à commencer par la *curiosité multiespèces* de Haraway, où c'est la relation avec son chien, et pas son intérêt propre, qui façonne son enquête<sup>62</sup>. Dans la même veine, Swanson mentionne le *travail analytique partagé* tel que proposé par Nathalia Brichet et Frida Hastrup, où

[l]a participation d'autres personnes à l'élaboration de connaissances anthropologiques ne signifie pas qu'elles fournissent des bribes de « données » pour répondre aux questions et aux curiosités des chercheur·euse·s, mais que l'anthropologue et ses collaborateur·rice·s génèrent ensemble des objets d'intérêt et des modes d'analyse<sup>63</sup>.

Mon dispositif de recherche émerge des pratiques artistiques partagées avec les habitant·e·s de Maarja Küla. Je pars du principe que l'art permet une adaptation inventive du dispositif, parce qu'il fait ressortir la curiosité des participant·e·s à la recherche sans l'instiguer par des méthodes discursives. Ce procédé permet aux chercheur·euse·s et aux participant·e·s d'expérimenter leurs intérêts respectifs et de créer ainsi un travail analytique partagé.

Les ateliers d'art que j'anime à Maarja Küla consistent en des sessions individuelles où je guide les participant·e·s dans leur exploration de médiums particuliers : la photographie analogique et numérique, la vidéo et la création sonore. Nos sessions se déroulent dans le potager, dans le verger ou dans la forêt. Nous enregistrons des images et des sons en nous promenant, en observant comment les pins, les chênes, les bouleaux et les hêtres réagissent au changement de saison, en imaginant quels événements ont modifié leurs formes et tordu leurs branches, ou en admirant les lichens qu'ils accueillent. Nous écoutons les pics et les mésanges, observons la structure des fourmilières et essayons de comprendre les traces d'animaux sur l'écorce des arbres. Certains participant·e·s n'utilisent pas la parole, d'autres encore aiment discuter de nos explorations. Le point commun de ces pratiques est le processus de création qui se déroule par le biais de nos sens, en compagnie de dispositifs techniques capables de stabiliser notre attention. À travers les pratiques artistiques ancrées dans la vie de la forêt, nous développons des liens singuliers avec d'autres êtres vivants. Nos pratiques nous permettent de remarquer des modes d'existence radicalement différents de ceux des humains, tels que la capacité des arbres à transformer leurs propres structures et à réagir aux événements par le biais de leur anatomie, de leur temporalité particulière, de leur ancrage vertical par rapport à la mobilité horizontale des humains. Les pratiques expérimentales liées à la vidéo et à la création sonore déplacent la production de savoir de la sphère hégémonique de la vision, fortement sollicitée par les humains, vers un mode multisensoriel.

Outre les rencontres individuelles, j'anime également un atelier de cinéma pour un groupe de participant·e·s ayant des capacités sensorielles et des modes de communication différents. Notre recherche continue consiste en des exercices de bruitage, c'est-à-dire des enregistrements d'effets sonores réalisés avec des objets du quotidien ou produits par nos corps afin de recréer la bande sonore de films documentaires animaliers existants. La particularité du *Foley*, l'art du bruitage dans les documentaires animaliers, est sa dimension hyperréaliste due à l'incapacité technique d'enregistrer des sons très proches des animaux ou inaudibles pour l'oreille humaine. Le son enregistré n'a jamais la même origine matérielle que l'image, ce qui produit une tension poétique entre intention mimétique et substitution fictionnelle.

Pendant les sessions de bruitage, nous regardons des extraits de films sans le son pour ensuite imaginer et produire les bruits évoqués par les images. Réuni·e·s autour d'une table, nous explorons la sonorité des objets du quotidien. Nous les explorons à travers leurs formes et leurs textures en les frottant, en les frappant l'un contre l'autre, en les faisant tomber sur du sucre, du sable ou dans l'eau. Nous sifflons à l'intérieur des trous, nous froissons les textures de papiers variés, tout en écoutant les sons captés grâce à différents microphones. Soit nous produisons des sons qui correspondent à

une mémoire sensorielle d'une espèce particulière dans un souci d'imitation, soit nous laissons nos corps ou les objets mener les explorations sonores. L'émission de ces sons mobilise tout le corps et son potentiel kinesthésique, de sorte que nous devenons l'animal ou l'insecte sur l'écran. Ensuite, nous évaluons collectivement les sons enregistrés pour les améliorer éventuellement, puis ils sont montés pour constituer une nouvelle bande sonore.

Il y a une friction entre les théories sémiotiques qui opèrent dans le cadre du paradigme du langage et de la culture, qui comprend les œuvres d'art comme des signes avec des significations données, les théories centrées sur l'action qui mettent l'accent sur l'agentivité<sup>64</sup> et les approches pragmatiques, où l'esthétique de l'œuvre d'art n'existe pas au-delà de l'expérience<sup>65</sup>. Les théories utilisées en biosémiotique et en écosémiotique, comme la sémiosphère en tant qu'*Umwelten* interconnectés<sup>66</sup>, pourraient être la bonne prémisse pour penser les pratiques artistiques comme des processus sémiotiques se déroulant dans le corps, entre les corps et dans l'environnement.

Dans le cadre de ma pratique à Maarja Küla, je ne situe pas l'origine de l'art dans le domaine des idées (c'est-à-dire des constructions mentales), mais dans le domaine du corps. Je relie donc la pratique artistique aux affordances, à l'*Umwelt* et au savoir tacite, mentionnés ci-dessus. Je m'intéresse aux pratiques artistiques humaines qui sont fondées sur des relations avec le vivant et qui se déroulent dans le monde matériel, mais aussi à l'expérience esthétique qui est partagée par les humains et les autres êtres vivants. À cet égard, mon approche entend contribuer à la question rarement abordée, selon Maran, des liens contextuels entre la culture et l'écosystème<sup>67</sup>.

Selon Victor Chklovsky, le processus artistique est celui de la défamiliarisation, dont le but est de ralentir la perception pour contrer ses automatismes<sup>68</sup>. Comme elle implique la spéculation et la fiction, la défamiliarisation signifie toujours une tentative de *devenir l'autre*. Adopter le point de vue de l'autre n'implique pas nécessairement l'usurpation du pouvoir de parler en son nom, mais plutôt un effort pour le comprendre. L'objectif et le défi de mes ateliers à Maarja Küla, soit la recherche d'un dispositif suffisamment révélateur, sont tels que cet exercice de *devenir l'autre* ne doit pas être produit par le biais d'une référence aux symboles culturels d'autres espèces, mais plutôt par l'activation du savoir corporel. Et cela évoque le *partage non mimétique* de Haraway, ou la volonté de ressentir ce que l'autre éprouve, qui n'est pas limitée à une forme d'auto-expérimentation. C'est plutôt une façon de prendre soin de l'autre et d'encourager la curiosité à son égard<sup>69</sup>.

Si la sémiotique nous permet de supposer que les animaux sont sujets à l'expérience esthétique<sup>70</sup>, la création artistique des non-humains est abordée dans d'autres disciplines souvent sous l'angle de la conscience, qui devient la condition pour qualifier

quelque chose d'œuvre d'art. Il est intéressant de noter que des questions similaires sont soulevées à propos des personnes neurodivergentes, ce qui donne lieu à des discussions incessantes sur l'intentionnalité dans l'art brut ou l'art *outsider*. Récemment, les *savoirs situés* de Haraway ont donné lieu à de nouvelles manières de conceptualiser ces pratiques en soulignant les circonstances de leur production<sup>71</sup>. En évoquant les *modes d'existence* d'Étienne Souriau, Despret propose une formulation plus productive du problème, selon laquelle ce n'est pas l'artiste qui est la cause de l'œuvre, mais plutôt *l'œuvre à faire* qui appelle l'artiste à la réaliser. De cette façon, l'agentivité n'est pas distribuée entre l'artiste et les destinataires de l'art, mais entre *l'œuvre à faire* et l'artiste<sup>72</sup>. Dans cette perspective, de la même manière qu'un humain est appelé à accomplir une œuvre d'art, un oiseau est appelé à produire un nid. De plus, dans son étude sur le sens artistique dans le monde animal, Souriau parle de la convergence des relations matérielles qui ont lieu sur le plan de la vie organique, de l'esthétique de la forme, du mouvement, du son, de l'artisanat et du jeu dans le monde naturel vivant<sup>73</sup>. La réinterprétation du mimétisme des orchidées par Hustak et Myers propose une compréhension alternative des rencontres entre les insectes et les orchidées qui ne sont pas simplement conditionnées par une logique fonctionnaliste, mais aussi par une « *écologie affective* façonnée par le plaisir, le jeu et les propositions expérimentales<sup>74</sup> ». Tant l'*écologie affective* de Hustak et Myers que le point de vue de Souriau sur le sens artistique dans la nature constituent pour moi une prémisse pour supposer qu'une expérience esthétique produit un savoir sensible sur d'autres êtres vivants. Surtout si l'expérience est partagée, si *l'œuvre à faire* d'une espèce est en corrélation avec la sensibilité artistique d'une autre.

La façon dont j'aborde les pratiques artistiques par lesquelles les résident·e·s de Maarja Küla s'engagent avec d'autres êtres vivants résonne avec une autre idée de Souriau citée par Despret, qui concerne la signification du processus de simulacre qui a lieu dans le monde animal : « Ce sont, écrit-il, "des sites de spéculation sur les significations" signifiant on ne peut plus clairement dans la nature *la capacité de faire de l'être avec du néant, dans le désir d'autrui*<sup>75</sup>. » Le *désir d'autrui* de Souriau pourrait être traduit par la notion d'*attente* ou d'*anticipation* de Kull, la condition commune du vivant, signifiant que « quelque chose n'est pas seulement lui-même, mais représente aussi quelque chose d'autre – pour ce qui est attendu<sup>76</sup> ». Cette attente, le désir d'autres êtres vivants, représente pour moi l'hypothèse à partir de laquelle je voudrais interroger notre savoir sensible sur eux.

Observer les processus de signification non symbolique nécessite de prêter une attention très particulière aux moindres gestes, surtout lorsqu'on est habitué aux régimes langagiers. De plus, le sens des signes non symboliques est susceptible d'être mal interprété en raison des modes de rétroaction plus complexes que la parole. Mon

intention est d'utiliser les signes non symboliques comme des manières de penser qui donnent naissance à un dispositif de recherche.

Riina, qui a reçu un nouveau téléphone intelligent, a commencé à enregistrer des vidéos pour documenter sa vie quotidienne. Pendant une de nos rencontres hebdomadaires, elle m'a montré une vidéo filmée lors d'une balade en forêt avec son groupe d'amis du village sur le sentier Taevaskoda. J'ai été surprise de la longueur de la vidéo, qui dure presque deux heures. L'entièreté de la promenade a été filmée avec une persévérance et une discipline extraordinaires. Sans aucun équipement pour stabiliser l'image, la caméra « respirait » avec les efforts de Riina. Pointant toujours devant, elle était focalisée sur la marche. En regardant cette vidéo avec Riina, d'abord hésitante, je me suis ensuite immergée dans sa promenade, dans le sentier de Taevaskoda, dans son corps, dans le corps de ses compagnons. J'ai pu observer Heiko, un ami qui marchait devant elle, qui soulevait à peine ses pieds du sol, en les tirant, comme retenus par une grande force gravitationnelle. Sa démarche très particulière m'avait toujours interpellée. Comme Heiko est une personne non verbale, je n'ai jamais pu lui demander à quoi est due sa démarche. J'avais donc spéculé en imaginant des raisons traumatiques ou neurologiques. En regardant la vidéo, le contact si proche entre ses pieds et le sol a tiré une ligne dans mon imaginaire, comme une cartographie vivante du Taevaskoda. Je me suis alors reformulé mes questions par rapport à la démarche de Heiko, en me demandant notamment ce qu'elle lui permettait de sentir par rapport à l'environnement ou quelles significations elle pouvait révéler pour les autres.

En tant que groupe, tout au long de nos sessions de bruitage, nous avons partagé de nombreuses expériences esthétiques exceptionnelles qui nous ont rapproché·e·s, non seulement les un·e·s des autres avec nos univers perceptifs très différents, mais aussi avec celui de l'animal que nous essayions de matérialiser par le son. Ce fut le cas pendant une des sessions de bruitage d'un extrait du film *Microcosmos*<sup>77</sup>. Nous étions en train de faire des expérimentations fastidieuses sur le son des fourmis dans le sable lorsque Triinu, dont l'élocution est parfois difficile à comprendre – et cela provoque de malentendus avec d'autres personnes –, s'est soudainement levée et s'est placée devant tout le monde, prête à être enregistrée. En avançant sa tête et en serrant son cou, elle a produit de tout son corps le son le plus rugueux et le plus poignant d'un oiseau que nous avons toutes et tous immédiatement reconnu : un corbeau. En réponse à sa performance époustouflante, Toomas, qui se livre souvent à des répétitions incessantes, a demandé à tout le monde de se lever et de devenir des corbeaux aussi. En suivant ses appels à produire les cris du corbeau encore et encore, pris dans une boucle qui augmentait en intensité, nous sommes devenu·e·s une volée, ou plutôt un groupe d'oiseaux confrontés à la faiblesse de nos propres voix, mais appartenant clairement au même clan.

Une autre fois, en passant des heures à chercher le bon son d'un faisan qui picore et croque des fourmis, en essayant avec nos dents humaines, des branches de bois et d'autres objets sans rapport, nous avons appris la dureté et l'étroitesse du bec du faisan et la résistance de la coquille de chitine du corps de la fourmi.

Certains de ces détails, aussi banals qu'ils puissent paraître, semblent cruciaux pour les modes d'existence des oiseaux ou des fourmis et leurs interactions avec d'autres organismes vivants. Les connaître à travers le langage et à partir du corps sont des processus très différents.

Ce ne sont que quelques exemples des pratiques artistiques qui font partie de mon travail de terrain. Ils révèlent que certaines procédures artistiques ont la capacité de déclencher une activité sémiotique iconique et indicielle très intense réalisée à partir du corps.

L'indexicalité enracine les corps dans l'environnement, elle « offre une possibilité pour la culture humaine de se reconnecter avec le tissu sémiotique de l'écosystème<sup>78</sup> ». Le travail de Deligny sur les modes d'existence non symboliques avec *la tracée* comme concept central, bien que ne faisant pas explicitement référence à la sémiotique peircienne, est un exemple de pensée basée sur l'indexicalité. *La tracée* n'est pas censée représenter, mais laisser une trace : la marque du corps dans l'espace, la cartographie du mouvement corporel, ses détours et ses points de convergence avec d'autres corps. *La tracée* de Heiko, que Riina a enregistré dans sa vidéo immersive, a témoigné de la façon de marcher de Heiko où la frontière entre son corps et la surface de la terre s'efface jusqu'à ce que l'un devienne l'autre. À travers les sons des pas de Heiko, la vidéo permet de comprendre les particularités des différents sols sur lesquels il pose ses pieds : la souplesse de l'humus, l'humidité de la mousse ou la rigidité des escaliers en métal.

Je m'intéresse aux activités sémiotiques iconiques et indicelles incarnées en tant que dispositifs ethnographiques, car elles permettent de tracer les chemins sur lesquels circule le savoir sensible. Peirce mentionne la capacité de l'icône à révéler des vérités inattendues : « Car une grande propriété distinctive de l'icône est que par l'observation directe de celle-ci, d'autres vérités concernant son objet peuvent être découvertes que celles qui suffisent à déterminer sa construction<sup>79</sup>. » L'utilisation de l'iconicité comme dispositif nous permet d'accéder aux différentes dimensions de l'objet. Comme l'affirme Göran Sonesson : « La mémoire mimétique s'accumule toujours dans le propre corps du sujet, mais elle ne devient telle que dans la mesure où ce qui est enregistré dans le corps existe aussi ailleurs<sup>80</sup>. » L'iconicité requiert également une certaine forme de compétence incarnée de la part du sujet qui émet le signe iconique ; elle met en relation les capacités spécifiques de l'objet représenté et celles du sujet qui produit l'icône. Ou, dans une approche analogue à l'objectivisme peircien, à partir des signes iconiques et indicels

qui se passent au sein du corps, nous accédons non seulement à la dimension immédiate de l'objet, mais aussi à sa dimension dynamique, à l'objet qui existe en dehors du signe ainsi qu'aux expériences antérieures de cet objet<sup>81</sup>.

Le savoir sensible, d'après moi, se situe dans la relation entre ces deux dimensions de l'objet, révélées par le signe produit au sein du corps : la somme des corbeaux dont a fait l'expérience dans sa vie Triinu, le corbeau-espèce qui nous est apparu à travers sa performance, le corbeau-Triinu qui émergea devant nos yeux et la signification de la volée d'oiseaux incarnée par nous lorsque Toomas nous a demandé de nous lever et de répéter les cris de Triinu. La qualité poétique du savoir véhiculé par le corps consiste à produire cette multitude de corbeaux dans un seul et unique signe.

### **Vers une modélisation de nos relations avec le vivant**

Dans sa revue du livre *Comment pensent les forêts*, Emmanuelle Caccamo pose la question de l'apport de l'anthropologie de Kohn aux études sémiotiques<sup>82</sup>. Sans doute son ethnographie ne contribue pas au développement des théories sémiotiques auxquelles lui-même fait référence dans le livre. La question de Caccamo est très pertinente pour tout travail qui associe la sémiotique et l'anthropologie. Il me semble que chaque tentative de valider la conformité entre la théorie sémiotique et la théorie anthropologique est vouée à l'échec parce que les concepts, dans ces deux disciplines, n'ont ni la même origine ni la même raison d'être. Par conséquent, l'anthropologie ne sera jamais vraiment apte à complexifier la théorie sémiotique et la sémiotique ne pourra pas fournir un cadre conceptuel suffisamment situé pour l'anthropologie.

Cependant, une alliance fructueuse serait possible si nous admettions des déplacements plus libres entre les outils épistémologiques d'une discipline et les finalités de l'autre, en permettant, par exemple, de fabriquer des dispositifs de recherche à partir des théories sémiotiques. Si notre but est, comme le postule Viveiros de Castro en faisant appel à la proposition de Gilles Deleuze, de multiplier notre monde « en le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions<sup>83</sup> », l'apport de l'anthropologie en sémiotique serait, quant à lui, la mise en variation de l'imaginaire. Et le postulat qu'avance Viveiros de Castro s'aligne avec une autre idée de Peirce, *la communauté des enquêteurs*<sup>84</sup>, selon laquelle le savoir est un processus indéfini, jamais accompli, augmentant avec une pluralité des voix.

J'aimerais, avec ces propositions méthodologiques, partager mon émerveillement pour les manières d'être en dehors du langage. Apprendre à les remarquer nécessite l'invention de procédures d'enquête qui mobilisent l'imagination et déploient des sen-

sibilités perceptives radicalement différentes de celles que nous sommes habitué·e·s de cultiver. Comprendre comment les personnes neurodivergentes produisent du sens au sein de leur environnement pourrait être un point de départ pour une modélisation, dans le sens lotmanien<sup>85</sup>, poétique et politique à la fois, des relations humaines avec d'autres êtres vivants.

## Bibliographie

- ANDERSON, Ben & Paul HARRISON, « The Promise of Non-Representational Theories », dans B. Anderson & P. Harrison (dir.), *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*, Farnham/Surrey, Ashgate, 2016, p. 1-36.
- AURACHER, Jan, « Synaesthetic sound iconicity. Phonosemantic associations between acoustic features of phonemes and emotional behavior », dans M. K. Hiraga et al. (dir.), *Iconicity in Language and Literature*, no 14, 2015, p. 93-108. DOI : 10.1075/ill.14.05aur.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2015 [1972].
- CACCAMO, Emmanuelle, « Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain d'Eduardo Kohn », compte rendu, *Cygne noir*, no 5, 2017, p. 202-206. DOI : 10.7202/1089946ar.
- CHEVALIER, Jean-Marie, « Animal, trop animal. Remarques sur l'usage de la sémiotique dans *Comment pensent les forêts?* d'Eduardo Kohn », *Cahiers philosophiques*, no 153, 2018, p. 101-112. DOI : 10.3917/caph1.153.0101.
- CHEVALIER, Jean-Marie & Charles S. PEIRCE, « L'épistémologie sociale de Peirce », *Cahiers philosophiques*, no 142, 2015, p. 107-120. DOI : 10.3917/caph.142.0107.
- CHKLOVSKY, Victor, *L'art comme procédé*, trad. du russe par R. Gayraud, Paris, Allia, 2008.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.
- DELIGNY, Fernand, *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2007.
- DESCOLA, Philippe, « (Toujours) trop humain. Un commentaire sur *Comment pensent les forêts?* d'Eduardo Kohn », trad. de l'anglais par G. Delaplace, *Cahiers philosophiques*, no 153, 2018, p. 93-100. DOI : 10.3917/caph1.153.0093.
- DESPRET, Vinciane, *Penser comme un rat*, Versailles, Quae, 2009.
- , *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2012.

- DEWEY, John, *L'art comme expérience*, trad. de l'anglais (États-Unis) par J.-P. Cometti et al., Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2010 [1934].
- DOLMAGE, Jay, « Disabled Upon Arrival: The Rhetorical Construction of Disability and Race at Ellis Island », dans L. J. Davis (dir.), *The Disability Studies Reader*, 5<sup>e</sup> éd., New York, Routledge, 2017, p. 43-70.
- GELL, Alfred, *L'art et ses agents : une théorie anthropologique*, trad. de l'anglais par O. Renaut & S. Renaut, éd. A. Laumonier & S. Dubois, Paris, Les presses du réel, 2009 [1998].
- GIBSON, James J., *Approche écologique de la perception visuelle*, trad. de l'anglais (États-Unis) par O. Putois, Paris, Dehors, 2014 [1986].
- HARAWAY, Donna, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, no 3, 1988, p. 575-599. DOI : 10.2307/3178066.
- , *Quand les espèces se rencontrent*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2021 [2008].
- HAVELANGE, Carl, *Voir avec. Le Trinkhall et les arts situés*, Liège, Trinkhall, 2020.
- HELMREICH, Stefan & S. Eben KIRKSEY, « The Emergence of Multispecies Ethnography », *Cultural Anthropology*, vol. 25, no 4, 2010, p. 545-576. DOI : 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x.
- HOFFMEYER, Jesper, *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- HOLBRAAD, Martin & Morten Axel PEDERSEN, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2017.
- HUSTAK, Carla & Natasha MYERS, « Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters », *Differences*, vol. 23, no 3, 2012, p. 74-118. DOI : 10.1215/10407391-1892907.
- GARDOU, Charles, *Le handicap au risque des cultures. Variations anthropologiques*, Toulouse, Érès, 2010.
- INGOLD, Tim, *L'anthropologie comme éducation*, trad. de l'anglais par M. Pinton, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Paideia », 2018.
- , *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Londres, Routledge, 2011.
- , *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2000.
- KAFER, Alison, *Feminist, Queer, Crip*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

- KOHN, Eduardo, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Delaplace, Bruxelles, Zones sensibles, 2017 [2013].
- KULL, Kalevi, « Biosemiotics: To Know, What Life Knows », *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 16, no 1-2, 2009, p. 81-88.
- , « On semiosis, Umwelt, and Semiosphere », *Semiotica*, vol. 120, no 3-4, 1998, p. 299-310.
- KULL, Kalevi, Terrence DEACON, Claud EMMECHE, Jesper HOFFMEYER & Frederik STJERNFELT, « Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a Theoretical Biology », *Biological Theory*, vol. 4, no 2, 2009, p. 167-173. DOI : 10.1162/biot.2009.4.2.167.
- JACKSON, Michael, « Knowledge of the Body », *Man*, vol. 18, no 2, 1983, p. 327-345. DOI : 10.2307/2801438.
- LATOURE, Bruno, « On selves, forms, and forces », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no 2, 2014, p. 261-266. DOI : 10.14318/hau4.2.014.
- , *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- LESTEL, Dominique, « From Field Philosophy to Milieu Philosophy », trad. du français par B. Buchanan & M. Chrulew, *Parallax*, vol. 24, no 4, 2018 [2014], p. 429-438. DOI: 10.1080/13534645.2018.1546720.
- LISZKA, James Jakób, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- LOTMAN, Juri, « The place of art among other modelling systems », *Sign Systems Studies*, vol. 39, no 2-4, 2011, p. 249-270. DOI : 10.12697/SSS.2011.39.2-4.10.
- MAGNUS, Riin, « How did man become unaddressed? » dans T. Maran et al. (dir.), *Semiotics in the Wild: Essays in Honour of Kalevi Kull on the Occasion of his 60th Birthday*, Tartu, Tartu University Press, 2012, p. 157-163.
- MARAN, Timo, *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- MARAN, Timo & Kalevi KULL, « Ecosemiotics: Main principles and current developments », *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, vol. 96, no 1, 2014, p. 41-50. DOI : 10.1111/geob.12035.
- , « La sémiotisation de la matière. Une zone hybride entre l'écocritique matérialiste et la biosémiotique », trad. de l'anglais par S. Levesque, *Cygne noir*, no 5, 2017, p. 37-57. DOI : 10.7202/1089938ar.
- MIGUEL, Marlon, « Towards a New Thinking on Humanism in Fernand Deligny's Network » dans D. Sharma & F. Tygstrup (dir.), *Structures of Feeling. Affectivity and the Study of Culture*, Berlin/Munich/Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 187-196.

- MITCHEL, David T., Susan ANTEBI & Sharon L. SNYDER (dir.), *The Matter of Disability: Materiality, Biopolitics, Crip Affect. Discourses of Disability*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2019.
- MORIZOT, Baptiste, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, postface par A. Damasio, Arles, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2020.
- NUCKOLLS, Janis B., *Sounds Like Life: Sound-symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*, New York, Oxford University Press, 1996.
- NURIDSANY, Claude & Marie PÉRENNOU, *Microcosmos : Le Peuple de l'herbe*, long-métrage couleurs, France/Suisse/Italie, Galatée Films, France 2 Cinéma, Canal+, 1996, 75 min.
- PEIRCE, Charles S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6 : C. Hartshorne & P. Weiss (dir.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1935 ; vol. 7-8 : A. W. Burks (dir.), même éditeur, 1958.
- POLANYI, Michael, *Knowing and Being*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- ROGERS, Linda J. & Beth Blue SWADENER (dir.), *Semiotics and Dis/Ability: Interrogating Categories of Difference*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- SEBEOK, Thomas A., « Prefigurations of art », *Semiotica*, vol. 27, no 1-3, 1979, p. 3-74.
- SONESSON, Göran, « From the Meaning of Embodiment to the Embodiment of Meaning: A Study in Phenomenological Semiotics », dans T. Ziemke et al. (dir.), *Body, Language, and Mind*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2007, p. 85-127.
- SICOLI, Mark A. & Matthew WOLFGAM, « Charles Sanders Peirce and Anthropological Theory », *Oxford Bibliographies in Anthropology*, 2018. DOI : 10.1093/OBO/9780199766567-0187.
- SOURIAU, Étienne, *Le sens esthétique des animaux*, Paris, Hachette, 1965.
- STIKER, Henri-Jacques, *Corps infirmes et sociétés : essais d'anthropologie historique*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Dunod, 2013.
- SWANSON, Heather Ann, « Curious Ecologies of Knowledge: More-Than-Human Anthropology » dans P. Zurn et al. (dir.), *Curiosity Studies: A New Ecology of Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2020, p. 15-36.
- UEXKÜLL, Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, trad. de l'allemand et annoté par C. Martin-Freville, Paris, Payot & Rivages, 2010 [1934].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. du portugais (Brésil) par O. Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, coll. « MétaphysiqueS », 2009.
- YERGEAU, Melanie, *Authoring Autism: On Rhetoric and Neurological Queerness*, Durham, Duke University Press, 2018.

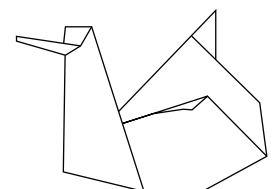
## Notes

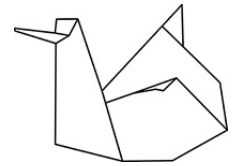
- 1 Maarja Küla est situé au bord de la zone de protection de la vallée d'Ahja. Les sources qui parlent des zones européennes de protection Natura 2000 en Estonie mentionnent, entre autres, le code 9010 par rapport aux forêts dont il s'agit dans l'article. En estonien, la description de ce code est *vana loodusmets ehk läänetaiga (üldtüüp)* (*old natural forest or Western Taiga* en anglais). Dans les documents sur Nature 2000 publiés en français, ce code est décrit comme *taïga orientale*. Le conseil d'environnement (*Keskkonnaamet*) et le Centre national de gestion des forêts (RMK) ont publié une brochure sur cette zone, qui mentionne *primeval forest* en anglais.
- 2 C. HUSTAK & N. MYERS, « Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters », *Differences*, vol. 23, no 3, 2012, p. 74-118.
- 3 Baptiste Morizot parle de la disponibilité aux signes des autres formes de vie dans : B. MORIZOT, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, postface par A. Damasio, Arles, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2020, p. 19.
- 4 *Ibid.*, p. 16.
- 5 La notion du *milieu* a transcendé les sciences naturelles et a pénétré les sciences humaines si profondément qu'elle est utilisée sans traduction dans les études anglophones en psychiatrie, en anthropologie et en philosophie. Je l'utilise conformément à la proposition de Dominique Lestel, qui le décrit comme un écosystème perméable sans dehors, où l'observateur-riche est toujours *du milieu*. Il est aussi inexhaustible, à cause de la multiplicité et de l'hétérogénéité des agents qui le connaissent. Lestel propose que le milieu ainsi compris soit la condition épistémologique de l'enquête philosophique. À ce propos, voir D. LESTEL, « From Field Philosophy to Milieu Philosophy », trad. du français par B. Buchanan & M. Chrulew, *Parallax*, vol. 24, no 4, 2018 [2014].
- 6 T. INGOLD, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Londres, Routledge, 2011 ; T. INGOLD, *L'anthropologie comme éducation*, trad. de l'anglais par M. Pinton, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Paideia », 2018.
- 7 J. von UEXKÜLL, *Milieu animal et milieu humain*, trad. de l'allemand et annoté par C. Martin-Freville, Paris, Payot & Rivages, 2010 [1934].
- 8 J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, trad. de l'anglais (États-Unis) par O. Putois, Paris, Dehors, 2014 [1986].
- 9 M. POLANYI, *Knowing and Being*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- 10 F. DELIGNY, *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2007.
- 11 E. KOHN, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Delaplace, Bruxelles, Zones sensibles, 2017 [2013].
- 12 Voir T. MARAN, *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- 13 Le travail analytique partagé, ma traduction de *shared analytical work*, est un terme proposé par Natalia Brichet et Frida Hastrup, évoqué par Heather Ann Swanson. À ce propos, voir H. A. SWANSON, « Curious Ecologies of Knowledge: More-Than-Human Anthropology », dans P. Zurn et al. (dir.), *Curiosity Studies: A New Ecology of Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2020, p. 21.
- 14 V. DESPRET, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2014, p. 60-168.
- 15 À ce propos, voir par exemple : B. LATOUR, *Reassembling The Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- 16 À ce propos, voir par exemple : M. HOLBRAAD & M. A. PEDERSEN, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2017.

- 17 À ce propos, voir par exemple : S. HELMREICH & S. E. KIRKSEY, « The Emergence of Multispecies Ethnography », *Cultural Anthropology*, vol. 25, no 4, 2010, p. 545-576.
- 18 Entre autres : V. DESPRET, *Penser comme un rat*, Versailles, Quae, 2009 ; D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2021 [2008] ; B. MORIZOT, *Manières d'être vivant*, op. cit. ; E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. du portugais (Brésil) par O. Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, coll. « MétaphysiqueS », 2009.
- 19 La phrase originale : « ecologically meaningful existence » (ma traduction). R. MAGNUS, « How did man become unaddressed? » dans T. Maran et al. (dir.), *Semiotics in the Wild: Essays in Honour of Kalevi Kull on the Occasion of his 60th Birthday*, Tartu, Tartu University Press, 2012, p. 162.
- 20 T. MARAN, « La sémiotisation de la matière. Une zone hybride entre l'écocritique matérialiste et la biosémiotique », trad. de l'anglais par S. Levesque, *Cygne noir*, no 5, 2017, p. 37-57.
- 21 T. MARAN, *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- 22 Par exemple, l'*habitus* de Pierre Bourdieu, où dans le corps se reproduisent les produits de l'histoire collective. Voir P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2015 [1972].
- 23 La phrase originale : « relational bodies; ecological in form and ethological in apprehension » (ma traduction). B. ANDERSON & P. HARRISON, « The Promise of Non-Representational Theories », dans B. Anderson & P. Harrison (dir.), *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*, Farnham/Surrey, Ashgate, 2016, p. 7.
- 24 *Idem*.
- 25 M. JACKSON, « Knowledge of the Body », *Man*, vol. 18, no 2, 1983, p. 327-345.
- 26 T. INGOLD, *Being Alive*, op. cit., p. 139.
- 27 T. INGOLD, *L'anthropologie comme éducation*, op. cit., p. 35.
- 28 *Ibid.*, p. 34-37.
- 29 J. von UEXKÜLL, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit.
- 30 La phrase originale : « the creature's way of opening up to the world around it, in that it allows selected aspects of that world to slip through in the form of signs » (ma traduction). J. HOFFMEYER, *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 58.
- 31 V. DESPRET, *Que diraient les animaux, si...*, op. cit., p. 229.
- 32 J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, op. cit.
- 33 T. INGOLD, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2000, p. 168.
- 34 M. POLANYI, *Knowing and Being*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- 35 F. DELIGNY, *Œuvres*, op. cit., p. 684.
- 36 M. MIGUEL, « Towards a New Thinking on Humanism in Fernand Deligny's Network » dans D. Sharma & F. Tygstrup (dir.), *Structures of Feeling. Affectivity and the Study of Culture*, Berlin/Munich/Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 190.
- 37 C. GARDOU, *Le handicap au risque des cultures. Variations anthropologiques*, Toulouse, Érès, 2010.
- 38 H.-J. STIKER, *Corps infirmes et sociétés : essais d'anthropologie historique*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Dunod, 2013.
- 39 J. DOLMAGE, « Disabled Upon Arrival: The Rhetorical Construction of Disability and Race at Ellis Island », dans L. J. Davis (dir.), *The Disability Studies Reader*, 5<sup>e</sup> éd., New York, Routledge, 2017, p. 43-70.

- 40 D. T. MITCHEL *et al.*, *The Matter of Disability: Materiality, Biopolitics, Crip Affect. Discourses of Disability*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2019.
- 41 A. KAFER, *Feminist, Queer, Crip*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- 42 M. YERGEAU, *Authoring Autism: On Rhetoric and Neurological Queerness*, Durham, Duke University Press, 2018, p. 108-109.
- 43 L. J. ROGERS & B. B. SWADENER (dir.), *Semiotics and Dis/Ability: Interrogating Categories of Difference*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- 44 M. YERGEAU, *Authoring Autism, op. cit.*, p. 217-218.
- 45 *Idem.* L'œuvre de Yergeau est entièrement consacrée à la rhétorique autiste.
- 46 C. S. PEIRCE, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6 : C. Hartshorne & P. Weiss (dir.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1935 ; vol. 7-8 : A. W. Burks (dir.), même éditeur, 1958, § 2.275. Les prochaines références aux *Collected Papers* seront indiquées par l'abréviation **CP** suivie du numéro de section.
- 47 La phrase originale : « it serves to offer resistance, to provide a constraint » (ma traduction). J. J. LISZKA, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 56.
- 48 Pour une bibliographie exhaustive de l'anthropologie influencée par la sémiotique de Peirce, voir M. SICOLI & M. WOLFGRAM, « Charles Sanders Peirce and Anthropological Theory », *Oxford Bibliographies in Anthropology*, 2018. DOI : 10.1093/OBO/9780199766567-0187.
- 49 J. B. NUCKOLLS, *Sounds Like Life: Sound-symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*, New York, Oxford University Press, 1996.
- 50 J. AURACHER, « Synaesthetic Sound Iconicity. Phonosemantic Associations Between Acoustic Features of Phonemes and Emotional Behavior », dans M. K. Hiraga *et al.* (dir.), *Iconicity in Language and Literature*, no 14, 2015, p. 93-108.
- 51 *Ibid.*, p. 93.
- 52 J. B. NUCKOLLS, *Sounds Like Life, loc. cit.*, p. 8.
- 53 E. KOHN, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain, op. cit.*
- 54 Kohn fait référence à la gradation des signes proposée par Terrence Deacon : E. KOHN, *Comment pensent les forêts, op. cit.*, p. 86, 91.
- 55 T. MARAN & K. KULL, « Ecosemiotics: Main principles and current developments », *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, vol. 96, no 1, 2014, p. 41-50.
- 56 Voir K. KULL, « Biosemiotics: To Know, What Life Knows », *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 16, no 1-2, 2009, p. 81-88. Kohn cite dans son livre un autre article de Kull : K. KULL *et al.*, « Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a Theoretical Biology », *Biological Theory*, vol. 4, no 2, 2009, p. 167-173.
- 57 J.-M. CHEVALIER, « Animal, trop animal. Remarques sur l'usage de la sémiotique dans *Comment pensent les forêts?* d'Eduardo Kohn », *Cahiers philosophiques*, no 153, 2018, p. 101-112.
- 58 B. LATOUR, « On selves, forms, and forces », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no 2, 2014, p. 261-266.
- 59 P. DESCOLA, « (Toujours) trop humain. Un commentaire sur *Comment pensent les forêts?* d'Eduardo Kohn », trad. de l'anglais par G. Delaplace, *Cahiers philosophiques*, no 153, 2018, p. 93-100.
- 60 D. HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, no 3, 1988, p. 575-599.
- 61 V. DESPRET, *Penser comme un rat, op. cit.*
- 62 H. A. SWANSON, *Ecologies of Knowledge, op. cit.*, p. 21.

- 63 La phrase originale : « The participation of others in anthropological knowledge-making, then, means not that they provide bits and pieces of “data” to address the researcher’s questions and curiosities but that the anthropologist and collaborator generate objects of interest and modes of analysis together » (ma traduction). H. A. SWANSON, *Ecologies of Knowledge*, *op. cit.*, p. 30.
- 64 A. GELL, *L’art et ses agents : une théorie anthropologique*, trad. de l’anglais par O. Renaut & S. Renaut, éd. A. Laumonier & S. Dubois, Paris, Les presses du réel, 2009 [1998].
- 65 J. DEWEY, *L’art comme expérience*, trad. de l’anglais (États-Unis) par J.-P. Cometti *et al.*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2010.
- 66 K. KULL, « On semiosis, Umwelt, and semiosphere », *Semiotica*, vol. 120, no 3-4, 1998, p. 299-310.
- 67 T. MARAN, *Ecosemiotics*, *op. cit.*, p. 32.
- 68 V. CHKLOVSKY, *L’art comme procédé*, trad. du russe par R. Gayraud, Paris, Allia, 2008.
- 69 D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, *op. cit.*
- 70 T. A. SEBEEK, « Prefigurations of art », *Semiotica*, vol. 27, no 1-3, 1979, p. 3-74.
- 71 C. HAVELANGE, *Voir avec. Le Trinkhall et les arts situés*, Liège, Trinkhall, 2020.
- 72 V. DESPRET, *Que diraient les animaux, si...*, *op. cit.*, p. 164-167.
- 73 É. SOURIAU, *Le sens esthétique des animaux*, Paris, Hachette, 1965.
- 74 C. HUSTAK & N. MYERS, « Involutionary Momentum », *loc. cit.*, p. 76.
- 75 V. DESPRET, *Que diraient les animaux, si...*, *op. cit.*, p. 161.
- 76 La phrase originale : « something is not only itself but also stands for something else – for that which is expected » (ma traduction). K. KULL, « Biosemiotics: To Know, What Life Knows », *loc. cit.*, p. 82.
- 77 C. NURIDSANY & M. PÉRENNOU, *Microcosmos : Le Peuple de l’herbe*, long-métrage couleurs, France/Suisse/Italie, Galatée Films, France 2 Cinéma, Canal+, 1996, 75 min.
- 78 T. MARAN, *Ecosemiotics*, *op. cit.*, p. 40.
- 79 La phrase originale : « For a great distinguishing property of the icon is that by the direct observation of it other truths concerning its object can be discovered than those which suffice to determine its construction » (CP 2.279, ma traduction).
- 80 La phrase originale : « Mimetic memory still accumulates in the subject’s own body, but it only becomes such, to the extent that what is recorded in the body also exists elsewhere » (ma traduction). G. SONESSON, « From the Meaning of Embodiment to the Embodiment of Meaning: A Study in Phenomenological Semiotics », dans T. Ziemke *et al.* (dir.), *Body, Language, and Mind*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2007, p. 85-127.
- 81 Maran inclut la somme des expériences antérieures d’un même objet dans ce que comprend l’objet dynamique : T. MARAN, « La sémiotisation de la matière », *loc. cit.*, p. 40.
- 82 E. CACCAMO, « Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l’humain d’Eduardo Kohn », compte rendu, *Cygne noir*, no 5, 2017, p. 202-206.
- 83 E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, *loc. cit.*, p. 169. Viveiros de Castro s’appuie sur l’Autrui deleuzien. Voir G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.
- 84 Voir J.-M. CHEVALIER & C. S. PEIRCE, « L’épistémologie sociale de Peirce », *Cahiers philosophiques*, no 142, 2015, p. 107-120.
- 85 Voir J. LOTMAN, « The place of art among other modelling systems », *Sign Systems Studies*, vol. 39, no 2-4, 2011, p. 249-270.





# Saisir l'atmosphère du lieu au Japon. Vers une sémiotique de l'indicible

Mathieu Gaulène

Numéro 13, 2025

Signes humains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1116794ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1116794ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gaulène, M. (2025). Saisir l'atmosphère du lieu au Japon. Vers une sémiotique de l'indicible. *Cygne noir*, (13), 81–108. <https://doi.org/10.7202/1116794ar>

Résumé de l'article

La communication paralinguistique occupe une place centrale au Japon et se retrouve par exemple dans l'expression « lire dans l'air » (*kūki wo yomu* 空気を読む), qui valorise la faculté de comprendre une situation donnée au-delà des mots. Selon les époques, cette faculté est perçue comme positive ou négative, mais la croyance en la capacité de compréhension particulière qu'elle autorise reste toujours d'actualité au Japon, les jeunes générations étant accusées d'être incapables de lire dans l'air. Lors de deux terrains au Japon auprès d'intellectuels travaillant sur l'accident de Fukushima Daiichi, cette capacité à saisir l'atmosphère d'un lieu, en l'occurrence celui du désastre, par une sensation immédiate des choses a été particulièrement mise en avant par Hatamura Yōtarō, ex-président de la Commission d'enquête sur l'accident de Fukushima Daiichi et professeur émérite de l'université de Tôkyō. Cet universitaire insiste sur l'importance de saisir « l'atmosphère » de l'esprit des gens en se rendant dans les lieux des désastres, y compris ceux ayant eu lieu il y a plusieurs siècles. Il a particulièrement recours aux dessins dans ses présentations ou ses entretiens pour décrire l'indicible : la radioactivité et la peur qu'elle a suscitée chez les habitants d'Iitate à Fukushima. Reflet d'une esthétique de l'interstice qui puise son origine dans un paradigme relationnaliste propre aux traditions de sagesse de l'Asie orientale, cette attention positive aux signes communicationnels au-delà du langage peut aussi être « rationalisée » comme relevant d'une logique de l'abduction, c'est-à-dire, au sens de Peirce, une tentative de combler les manques informationnels pour comprendre et faire sens d'une situation de crise inédite.

© Mathieu Gaulène, 2025



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## SAISIR L'ATMOSPHÈRE DU LIEU AU JAPON. VERS UNE SÉMIOTIQUE DE L'INDICIBLE

« Yasunari Kawabata  
 [...] his  
 impression of the [Nobel] Prize  
 [...] He answered only,  
 "Well, that's a difficult question,"  
 and he kept  
 silent,  
 looking into the air. »  
 Ishii Satoshi, 1984.

Le silence est perçu généralement en Occident dans sa négativité. Ce qui fonde l'humanité, comme le rappelle Aristote, est la parole (*logos*), et le Prologue de l'Évangile selon Jean ne dit pas autre chose lorsqu'il proclame dans son premier verset qu'« au commencement était le Verbe (*logos*)<sup>1</sup> ». Certes, de nombreux travaux de sémioticiens, linguistes ou anthropologues<sup>2</sup> ont montré la plénitude du silence comme moyen de communication, à l'instar du passager de l'avion décrit par Paul Watzlawick qui, en fermant les yeux, signifie très clairement qu'il ne veut pas engager la conversation – et par là même communique malgré lui<sup>3</sup>. De même, les notions d'« atmosphère » et d'« ambiance » ont fait l'objet d'un intérêt appuyé de philosophes européens ces dernières années<sup>4</sup>. Pour autant, et malgré la richesse et la diversité de ces travaux, le sens commun de la modernité occidentale reste fondé sur une « ontologie du défini » et une « tendance à croire que les limites de notre langue signifient les bornes de notre monde<sup>5</sup> ». Or, dans la pratique courante de la communication au Japon, l'atmosphère d'un lieu ou d'une situation est perçue sans difficulté comme un médium essentiel.

Une expression japonaise résume bien ce propos. Elle consiste à louer une personne pour sa capacité à savoir « lire dans l'air » (*kûki wo yomu* 空気を読む) ou encore « lire dans l'air du lieu » (*ba no kûki wo yomu* 場の空気を読む). Cette expression désigne une faculté à comprendre l'autre sans qu'il soit nécessaire qu'il s'exprime par des mots. Cette capacité, valorisée au Japon, a fait l'objet d'une théorisation en 1983 dans un

best-seller de l'essayiste Yamamoto Shichihei<sup>6</sup>, *Études sur l'air* (*kûki no kenkyû* 空気の研究)<sup>7</sup>.

Yamamoto voit dans cette attention à l'atmosphère d'un lieu l'une des raisons ayant mené à de mauvaises décisions dans l'appareil militaire japonais lors de la Seconde Guerre mondiale. Il souligne en effet que si les Japonais valorisent beaucoup cette faculté, ce qui a sans doute tendance à la renforcer, elle peut être aussi source d'erreur, car elle repose selon lui sur une logique irrationnelle. Pour illustrer son propos, Yamamoto donne comme exemple la décision d'envoyer le plus imposant navire de l'armée impériale japonaise, le cuirassé *Yamato*, dans un sacrifice inutile pendant la bataille d'Okinawa, ce dont les généraux avaient parfaitement conscience à l'époque. Selon les propos qu'il rapporte, la décision fut prise en conformité avec l'« air » qui régnait dans les quartiers généraux<sup>8</sup>. Ceci conduit Yamamoto, mais aussi les historiens d'un autre best-seller, *L'essence de l'échec* (*Shippai no honshitsu* 失敗の本質)<sup>9</sup>, à incriminer cette « domination de l'air » (*kûki no shihai* 空気の支配) comme responsable de mauvaises décisions dans des organisations complexes, que ce soit les armées pendant la guerre ou les entreprises nippones de l'après-guerre.

Je ne discuterai pas ici de la véracité de la thèse de Yamamoto Shichihei, mais je m'attacherai à comprendre ce qui se cache derrière cette importance d'une communication paralinguistique et de quelle logique elle relève. Étudier ce concept est d'autant plus important qu'il reste prégnant dans la société japonaise contemporaine, que ce soit pour le valoriser ou pour en dénoncer les conséquences. En 2008, par exemple, s'est répandue une autre expression, son envers, le « KY », ceux qui « ne savent pas lire dans l'air » (*kûki wo yomenai* 空気を読めない), et qui a été utilisée dans la presse pour dénigrer les jeunes générations, qui ne sauraient plus « lire dans l'air »<sup>10</sup>. Plus récemment encore, en février 2023, lors d'une journée d'orientation des chercheurs postdoctoraux de la Japan Society for the Promotion of Science (JSPS), un professeur de l'université de Tôkyô présentait la capacité à lire dans l'air comme un des traits essentiels de la mentalité japonaise<sup>11</sup>.

Il y a alors lieu de s'interroger sur ce qui autorise et rend possible au Japon une telle valorisation du silence dans la communication et le raisonnement.

Pour sonder cet accent mis sur le silence comme lieu d'un autre type de communication, j'exposerai dans un premier temps les propos d'un de mes interlocuteurs sur le terrain au Japon. Évoquant la catastrophe de Fukushima, cette personne m'incitait à saisir l'atmosphère d'un lieu de désastre au-delà des mots, par l'attention à l'iconicité ou encore à la sensation pure des choses. En partant de l'étymologie de « air » (*kûki* 空気) et des pratiques langagières courantes, je développerai une explication indigène de ce concept, c'est-à-dire l'esthétique qui le soutient. Ceci me conduira à m'interroger

enfin sur le processus cognitif à l'œuvre dans ces interstices de silence où quelque chose d'indicible se laisse saisir, en proposant que cela relève d'une logique abductive.

### 1. Saisir l'atmosphère du lieu

Lors d'entretiens ethnographiques menés dans le cadre de ma thèse, j'ai pu observer une valorisation de la sensation directe au-delà du langage. Cette thèse visait à répondre à une interrogation autour d'une cause culturelle à l'accident nucléaire de Fukushima Daiichi invoquée par différents intellectuels japonais – présidents, membres de commissions d'enquête, universitaires – d'un champ que j'ai nommé « Made in Japan ». Ce nom a été choisi à partir d'un discours archétypal de ce type de causalité, celui du président de la Commission d'enquête du Parlement japonais (NAIIC), Kurokawa Kiyoshi, qui, en conclusion de son rapport, expliquait que la cause fondamentale de l'accident de Fukushima était « Made in Japan », c'est-à-dire liée à la culture nippone. Ce lien causal qui ne répondait pas aux critères habituels du déterminisme scientifique n'apparaissait pas moins chez différents intellectuels qui, tous, pour le justifier, invoquaient une répétition d'échecs « Made in Japan » dans l'histoire japonaise à partir d'analogies historiques. C'est en particulier sur ces analogies que j'ai interrogé des intellectuels au cours de plusieurs mois d'enquête au Japon, entre Sendai, Tôkyô et Kyôto.

#### *Esquisser l'indicible*

Lors d'un de ces entretiens, Hatamura Yôtarô, l'ex-président de la Commission d'enquête du gouvernement japonais (ICANPS), a exprimé une certaine préséance des choses sur les mots. L'entretien avec lui s'est déroulé dans un dispositif particulier, puisque celui-ci avait exigé que ses propos soient traduits du japonais à l'anglais par Juraku Kohta, sociologue des sciences de l'université Tôkyô Denki, qui m'avait au préalable introduit auprès de lui. Ce dispositif m'a aidé à rendre l'entretien plus fluide, mais a aussi fait de Juraku Kohta un second interlocuteur. L'entretien se transforma ainsi en un échange en japonais et en anglais à trois, Juraku empruntant le rôle de traducteur au sens propre, c'est-à-dire en donnant une version culturellement compréhensible, mais aussi d'enquêté en épousant en tant que Japonais certains des propos de Hatamura.

Très prévenant, le professeur Hatamura avait pris des notes à partir de mon courriel et préparé une série de points saillants de son discours, ainsi que des documents résumant le rapport d'enquête en images. C'est en effet à partir d'une série de dessins, figuratifs et

abstrait, que Hatamura entendait discuter de divers aspects de l'accident. L'utilisation de ces esquisses s'explique sans doute par la formation d'ingénieur de Hatamura Yôtarô, par ailleurs professeur émérite de l'université de Tôkyô. Cependant, la justification qu'il en donne est tout autre. Selon cet ex-président d'une commission d'enquête, il est nécessaire d'aller au-delà d'une simple description technique de l'accident nucléaire de Fukushima Daiichi en rendant compte de ce qu'ont ressenti les villageois proches de la centrale accidentée lorsque « le nuage radioactif a traversé les montagnes à litate » :

HY : だけでも本当に起こったところはね、どこにもないを絵をちゃんと描いたのは、放射能の雲が福島原発の方から飯舘村、こちら辺のところに、この雲がやってきたんだよね、山を越えて。で、地元でここで、生きて、生活している人に、どんな具合だったかっていうのを聞くと、こういうことを言うんだけど、こういう絵はどこにも無い。だから、本当に現地に行つて、ヒヤリングして、そうやるとこういう絵が描けるんだけど、こんなことを描こうとする人は誰もいない。

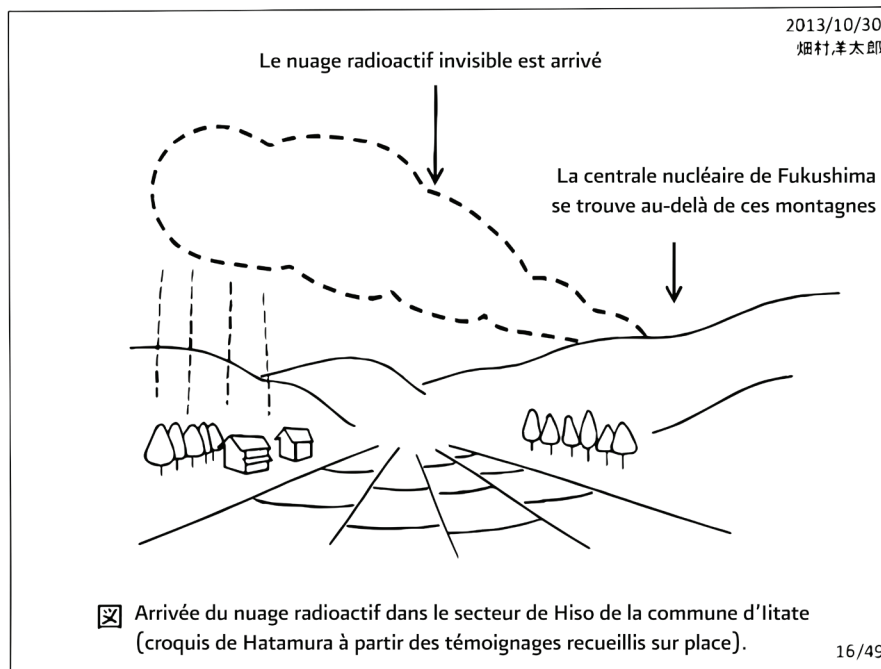
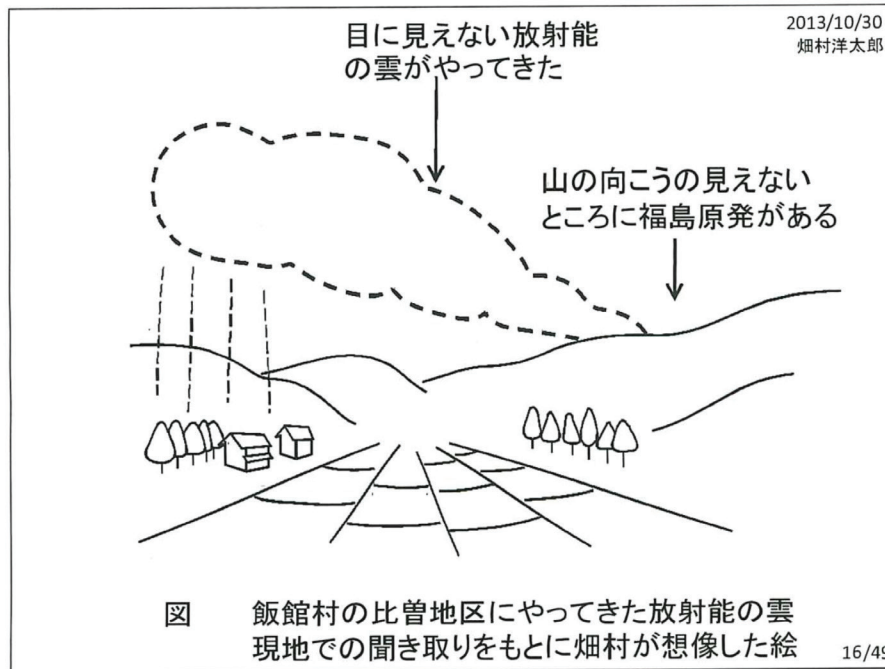
[...]

絵でないと描けないようなものがあるのに、言葉で書けば全部表せるというので、世の中は全部動くけど、嘘なんだよ。だから、人…、それぞれの場所の人で、感じていることを、何か、これは別に、自分で見た絵でないのに、その人達が一番自分の心の中に受け止めているものを絵で表現してやる以外ないんだよね。だけでも報告書の中にどこにもこんなもの出てこないもんね。

(HY : Mais sur ce qui s'est réellement passé, il n'y a rien qui a été véritablement dessiné. Parti de la centrale de Fukushima, le nuage radioactif est arrivé dans la commune d'Iitate ; ce nuage est venu, il a traversé les montagnes. Dans ce village, les habitants m'ont expliqué comment ils ont vécu ce moment-là, mais personne n'a fait un dessin comme celui-ci [montrant son dessin où est représenté un nuage radioactif passant au-dessus des montagnes pour atteindre un village<sup>12</sup>]. J'ai donc fait des entretiens « sur place » [*genchi* 現地, au sens littéral de « lieu du moment présent »] et il en est sorti ce dessin. Il n'y a personne qui a fait une telle chose.

[...]

Il y a des choses que l'on ne peut expliquer qu'avec des dessins, même si on dit qu'on peut les expliquer avec des mots. Ce qu'on peut faire, c'est expliquer par le dessin le sentiment des gens qui ont vécu sur place, même si on n'était pas là à ce moment-là. Cependant, dans le rapport d'enquête, on n'a nullement parlé de ce genre de choses<sup>13</sup>.)



Figures 1 et 2. Dessin de Hatamura Yôtarô et sa traduction française.

La remarque de Hatamura Yōtarō exprime un interprétant, la lecture dans l'air, qui semble dans sa pratique être particulière au Japon. Il est en effet sans doute inédit et un peu surprenant qu'un président d'une commission d'enquête diligentée par un gouvernement à la suite d'un accident nucléaire prenne l'initiative de faire un dessin pour décrire le sentiment des habitants d'un village face à l'arrivée d'un nuage radioactif.

Bien que cette ébauche incite à penser que le sens de la vue est mis en avant, il y a tout lieu de penser que cela va au-delà d'une attention particulière à ce dernier. Hatamura n'était pas présent à l'arrivée du nuage, et ce qu'il dessine correspond aux sentiments exprimés par les habitants lors de son enquête sur place. Il s'agit ainsi d'une *explication iconique* de l'événement, c'est-à-dire au sens de la sémiotique peircienne d'une ressemblance à la chose désignée non pas visuelle, mais par sa qualité de « sentiment »<sup>14</sup>. Peirce désigne par « qualités de sentiment » (*qualities of feeling*) toute sensation qui relève de l'indicible, du « non-analysé » (CP 2.85), qui précède en quelque sorte le processus de catégorisation du langage. En ce sens, ce « sentiment » peut être rapproché de l'émotion que procure l'art sans que des mots puissent être mis dessus, et la démarche de Hatamura, privilégiant l'esquisse aux mots pour transmettre, semble relever de cette dimension communicationnelle. Quand le nuage radioactif a traversé les montagnes d'Iitate, les habitants ont ressenti un sentiment que Hatamura a voulu retranscrire au-delà des mots, par un dessin représentant l'irreprésentable, car le nuage dessiné en pointillé n'est pas ce qu'ont vu les habitants mais ce qu'ils ont *ressenti*. Comme l'écrit Carlo Severi, « la représentation mentale liée à une trace matérielle inscrite sur un support (un dessin) peut excéder ce que l'image donne à voir »<sup>15</sup>.

On pourrait certes souligner que cette attention aux signes non linguistiques est exacerbée par la spécificité d'un accident nucléaire, à savoir le caractère invisible de la radioactivité, que seuls des signaux sonores ou des seuils peuvent indiquer à faible dose<sup>16</sup>. Mais l'idée qu'il est important de s'imprégner de la qualité des sentiments pour mieux appréhender une catastrophe, en somme d'en (re)faire l'expérience, revient plus tard dans l'entretien à propos d'autres lieux de désastre. Hatamura insiste alors sur l'importance de sentir ce qui s'est produit *hic et nunc*, en allant « sur place » (*genchi* 現地) pour « voir de ses propres yeux »<sup>17</sup>.

Hatamura invoque cela, par exemple, à propos du barrage hydroélectrique de Kurobe, qu'il a pris en photo parce que des centaines de travailleurs y sont morts pendant sa construction (1956-1963), ou encore à propos des terres de paysans recouvertes de cendres lors d'une éruption volcanique du mont Asama (1783). Il décrit ce sentiment des choses perçues à travers le « lieu du moment présent » (*genchi* 現地) de cette manière :

HY : で、これはね、黒部の、黒四って言ってる、黒部の第四発電所がある、ここのダムのあるだ。この写真は、僕はヘリコプターに乗って自分で撮ったの、これ。どこでも出かけて行って、見たいものは全部見るからさ。

(HY : Cet endroit, ici [montrant une photo d'un barrage], c'est un barrage qu'on appelle Kuro 4, la centrale électrique de Kurobe n° 4. La photo a été prise d'un hélicoptère, c'est moi qui suis monté dedans et qui l'ai prise. Je vais partout, où que ce soit, car je veux voir les choses de mes propres yeux.)

[...]

HY : うーん、浅間山のね、後ろで、そいつの火山灰が降って、あそこで人が死んで、もう色んなことになっていてね、なんだっけあれ、蒲田だかなんだか、あそこに行って物を考えてみると凄く面白いよ。あそこから全然動く気がないし、動かせないんだよね。それから、封建制度でも絶対にそいつを動かせないから、生き残ったやつで、男と女は、お前とお前は夫婦になれてのを全部決めて、それ以外は許さないというのをやって、その生産力が30年か40年で元に戻るのを一生懸命やってるんだよ。で、福島原発の周りも全く同じことが起こっていて、あそこの相馬の辺り…、飯館村とか、全部そうなんだよ。で、その頃に東北の冷害で、全部人が死に絶えるのがあって、ほとんど飯館村の辺りなんか、全員死んでるんだよ。そうなのに、その場所に戻ってそれで色んなことをやって、ようやく今動くようになっていたら、また違う格好の災害が起こってきた。だからと言って逃げ出すなんてことはもう考えられない。

(HY : Au pied du mont Asama, beaucoup de cendres volcaniques sont tombées et beaucoup de personnes sont mortes. Si on va dans le quartier de Kamata, c'est très intéressant. Parce que là-bas, les résidents locaux ne voulaient pas partir et on ne pouvait pas les déplacer de toute façon sous le système féodal. Parmi les survivants, on a donc décidé de mettre en couple les hommes et les femmes afin de restaurer la productivité entre 30 ou 40 ans. C'est la même chose autour de la centrale de Fukushima, vers la commune de Sōma, ou alors au village d'Iitate. Tout se passe de la même manière. À une époque, il y a eu un désastre dans la région du Tōhoku, en raison d'une chute des températures, et beaucoup de personnes sont mortes. Surtout au village d'Iitate, où quasiment tous les habitants sont morts. Malgré cela, des habitants sont retournés là-bas, ils ont pu reprendre leurs activités, et là un autre désastre s'est produit [il évoque probablement le désastre de Fukushima]. Donc il était impossible d'imaginer partir de cet endroit.)

KJ : [traduisant] Please see the reality at *the field*. Whichever, Tsumagoi, the volcanic area, or in Fukushima, the villages, people always lived their life there. For them, there is no option to move somewhere else. So even older generation organize the meeting of the male and female to make family. By such measures taken after the disaster, they restore the productivity.

(KJ : Allez voir la réalité *sur place* s'il vous plaît. Que ce soit à Tsumagoi, dans la zone volcanique, ou dans les villages de Fukushima, ces gens ont toujours vécu là. Pour eux, partir ailleurs n'est pas une option. Donc les anciennes générations ont organisé des

rencontres entre les hommes et les femmes pour fonder des familles. En prenant de telles mesures, ils restaurent la productivité.)

MG : So, going to those *genchi* 現地, those places, you can feel a similarity?

(MG : Donc en allant dans ces *genchi* 現地, ces lieux, vous pouvez sentir une similarité?)

KJ : Yea, yea, yea. You can feel the *atmosphere of the people's mind*.

(KJ : Oui, oui, oui. Vous pouvez sentir l'*atmosphère de l'esprit des gens*.)<sup>18</sup>

Comme le traduit *in situ* Juraku Kohta, qui donne ici sa propre interprétation, ce besoin d'aller sur place, dans le silence du présent, permet *a posteriori* de faire l'expérience du désastre. Ce geste exprime le désir de ressentir de manière synchronique « l'atmosphère de l'esprit des gens »<sup>19</sup>, sensation que seule l'esquisse pourra, dans une dernière transformation, transmettre au récepteur final. Cette faculté de *sentir sur place l'atmosphère de l'esprit des gens* est l'équivalent ici de l'expression « lire dans l'air » (*kûki wo yomu* 空気を読む) ou encore « lire dans l'air du lieu » (*ba no kûki wo yomu* 場の空気を読む).

Cette attention à l'atmosphère, que révèlent ces expressions populaires et les propos de Hatamura Yôtarô sur la manière d'appréhender un désastre, dessine une voie de connaissance alternative au Japon qui privilégie une communication non verbale par la *sensation immédiate des choses*, et leur traduction par l'esquisse, entendue ici comme une « structure de lignes<sup>20</sup> » d'un objet invisible et indicible.

#### *De la sensation immédiate des choses*

Tentons de définir ce qu'est une « sensation » au Japon en nous tenant éloigné des concepts occidentaux. « Sensation » s'écrit avec le sinogramme *kan* 感, qui est composé de deux clés. Celle du haut apporte la syllabe *kan* et signifie l'exhaustivité ; celle du bas, *kokoro* 心, est parfois traduite par « cœur » en français, notamment par la position qu'indiquent les Japonais dans le corps, à savoir dans la poitrine. Cette traduction n'est pas inexacte, mais insuffisante, car *kokoro* 心 désigne également les notions d'esprit et de pensée. Ainsi, on trouve la clé *kokoro* dans la plupart des mots relevant de l'acte de penser, par exemple *omou* 思う, « je pense ». Le sinogramme *kan* 感 peut ainsi signifier « l'ensemble des sensations ressenties par le cœur »<sup>21</sup>.

Comme chez d'autres peuples non occidentaux, il n'est pas question au Japon de penser uniquement avec sa tête, mais aussi avec son « cœur »<sup>22</sup>, et toute l'attention se trouve tournée vers la sensation *immédiate* des choses. Une part importante de l'art

méditatif développé en Asie et perfectionné par le bouddhisme zen consiste en une déperdition progressive des concepts permettant de nommer les choses pour les ressentir à nouveau avec fraîcheur, en tant que telles. C'est tout le sens de l'enseignement de Qingyuan Xingsi sur les trois phases de la méditation chinoise dans la contemplation d'une montagne, un enseignement aujourd'hui encore transmis aux Chinois à l'école, et connu de nombreux Japonais :

參禪之初，看山是山，看水是水；禪有悟時，看山不是山，看水不是水；禪中徹悟，看山仍然山，看水仍然是水。

(Au début de la méditation zen, je regarde la montagne comme une montagne et la rivière comme une rivière ; au cours de l'apprentissage du zen, je ne regarde plus la montagne comme une montagne et la rivière comme une rivière ; à la fin de l'apprentissage du zen, je regarde à nouveau la montagne comme une montagne et à nouveau la rivière comme une rivière<sup>23</sup>.)

Une des conséquences de cette place privilégiée accordée à la sensation des choses en tant que telles chez les Japonais est de leur conférer, en amont du processus de catégorisation et de dénomination, une place première par rapport aux mots. Une grande partie des sagesses de l'Asie orientale, et en particulier la pratique de la méditation assise, repose ainsi sur une dénonciation du caractère fallacieux des mots et du réel qu'ils prétendent représenter.

Cette méfiance nominaliste de la langue se double, au Japon, de manière paradoxale, de croyances populaires anciennes selon lesquelles « les mots sont les choses » et représentent un danger. En effet, la sensation immédiate des choses au Japon semble être renforcée par la lecture des idéogrammes qui habitue le lecteur à une association entre un concept et une image, sans passer par le truchement de la langue. Entendons-nous bien ici : l'enjeu n'est pas seulement que le sinogramme puisse ressembler à une image originelle, mais également que la prononciation du concept se décrive au moyen de signes formant un symbole total et non d'une décomposition de lettres.

Ce caractère particulier de l'écriture par idéogramme en lien avec une perception analogiste des choses<sup>24</sup> a conduit au Japon à ce que les mots en général soient perçus non pas uniquement comme des signes symboliques, qui par convention représentent des choses, mais aussi comme étant eux-mêmes des choses. Il existe en effet une valeur performative de la langue au Japon, qu'on appelle le *kotodama* 言靈, où *koto* 言 est à la fois le mot et la chose et *tama* 靈 son esprit. De cette croyance est née l'habitude de ne pas prononcer ni écrire certains mots par peur de voir la chose se matérialiser<sup>25</sup>.

Ce pouvoir magique des mots propre au *kotodama*, et la crainte qu'il a engendrée, ont pu créer chez les Japonais ce que le linguiste Ishii Satoshi a décrit comme étant le

modèle de « communication *enryo-sasshi* » (遠慮・察しのコミュニケーション)<sup>26</sup>. Dans ce processus de communication au fondement des relations interpersonnelles au Japon, selon lui, le message d'un émetteur, dans sa phase d'émission, est filtré par le *enryo* 遠慮, une attitude de réserve, de modestie vertueuse et économe dans son expression verbale. Dans sa phase de réception, le message est perçu par le récepteur grâce à un déploiement du *sasshi* 察し, faculté également valorisée qui consiste à comprendre par intuition les pensées et les émotions de l'émetteur, littéralement à les deviner. Ce processus de communication *enryo-sasshi* mis en lumière par Ishii Satoshi a le mérite de montrer comment ces deux concepts s'articulent et sont les deux faces d'un même style de communication où le langage n'est plus le moyen de communication mais *un des* moyens de communication possibles. Par ailleurs, cette communication non verbale, qu'elle soit décrite par le concept de *kûki* ou de *enryo-sasshi*, peut favoriser l'appartenance à un groupe<sup>27</sup>, car elle nécessite la maîtrise de signes propres à une sémiosphère particulière<sup>28</sup>. Ainsi, le fait de devoir s'exprimer avec circonspection, en raison du *kotodama* ou du *enryo*, pourrait avoir, en retour, favorisé une indispensable faculté à « lire dans l'air ».

La valeur donnée au silence s'appuie ainsi sur une esthétique très particulière, en grande partie influencée par les traditions des « sagesses » orientales importées dans l'archipel nippon dès le VII<sup>e</sup> siècle. Nous allons à présent décomposer le concept de « air » 空気 (*kûki*), afin d'extraire les éléments issus de ces traditions qui le composent et qui forment les piliers d'une esthétique du silence perçu dans sa plénitude.

## 2. Esthétique de l'interstice

Le concept de *kûki*, que nous traduisons imparfaitement en français par « air » ou « atmosphère », est composé de deux sinogrammes : le *ki* 気, qui désigne l'énergie vitale dans le taoïsme, et le *kû* 空, le vide auquel le bouddhisme zen a donné une signification très particulière. L'ensemble des deux peut se traduire par « la circulation de l'air dans le vide », autrement dit ce qui ne peut être dit mais qui est néanmoins exprimé par l'émetteur et compris par le récepteur de manière sous-entendue. Je vais développer ici les implications de ces notions d'« air » et de « vide » que contient le concept de *kûki*, ce qui me conduira à redéfinir l'esthétique nipponne sur laquelle repose cette attention au silence comme étant une esthétique de l'interstice<sup>29</sup>.

### Le *ki* 気, un symbole du lien

Le rapport esthétique se fonde, au Japon comme en Chine, sur une mise en lien des êtres et des choses pour donner sens à un monde perçu comme dominé par le hasard. Cette pensée se retrouve dans la perception taoïste d'un monde régi par le *ki* 氣 (en chinois *qi*), le « souffle vital » liant les « dix mille choses » (en japonais *banbutsu* 万物) qui fondent l'ordre naturel du monde immanent. De nombreuses expressions utilisées au quotidien au Japon montrent que ce concept de « souffle vital » reste d'actualité dans la langue japonaise. On peut citer par exemple<sup>30</sup> :

- « Est-ce que tu vas bien? » *genki desuka* 元気ですか, littéralement « Est-ce que le *ki* reste originel? » ;
- « Je ne me sens pas bien » *kibun ga warui* 気分が悪い, littéralement « La partie du *ki* est mauvaise » ;
- « Je m'en moque » *ki ni shinai* 気にしない, littéralement « Cela ne concerne pas le *ki* » ;
- « Prends soin de toi » *ki wo tsukete* 気を付けて, littéralement « Attache-toi au *ki* » ;
- « C'est agréable » *ki mochi ga ii* 気持ちがいい, littéralement « Je possède un bon *ki* » ;
- « J'ai remarqué » *ki ga tsuita* 気が付いた, littéralement « Je me suis connecté au *ki* »<sup>31</sup>.

Importé au Japon avec le taoïsme et le confucianisme, et mêlé en partie aux cultes locaux *shintô*, le *ki* est souvent représenté sous la forme d'un souffle ; il relève en réalité de l'eau avec un sens originel proche de « brume » ou de « vapeur ». Il pourrait avoir son origine dans la vapeur de riz que l'on faisait monter jusqu'au ciel pour honorer les dieux, comme le rapporte Yamamoto Shichihei<sup>32</sup>, et qui correspondait à un rite de sacrifice. Il est représenté dans la cosmologie chinoise par un fleuve s'écoulant de la cordillère du Kunlun et irriguant de manière harmonieuse tout l'univers en vertu des lois propres au taoïsme<sup>33</sup>, et se déplaçant dans le corps à travers les veines<sup>34</sup>.

Par sa capacité à relier les éléments entre eux, le *ki* redonne du sens à un monde perçu au préalable comme discontinu, c'est-à-dire où tous les individus seraient dissemblables, et que seul un élément d'énergie vitale permettrait de rassembler dans un ordre cohérent. C'est en raison de ce concept de *ki* que Philippe Descola rattache le Japon à l'ontologie analogiste. Rappelons brièvement que pour fonder une « grammaire des cosmologies » où la représentation dualiste du monde propre à la modernité occi-

dentale ne serait qu'un cas particulier<sup>35</sup>, Descola a défini quatre ontologies à partir de modes d'identification et de relation de l'intériorité et de la physicalité entre humains et animaux non humains. Aux côtés de l'animisme et du totémisme, qu'il redéfinit, et du naturalisme, qui correspond à l'ontologie occidentale moderne, il crée de toutes pièces une quatrième ontologie, l'analogisme, fondée sur la différence des intériorités et des physicalités. Cette ontologie nouvelle est une représentation du monde où toutes les entités sont préalablement distinguées pour être ensuite recomposées en « un dense réseau d'analogies reliant l[eurs] propriétés intrinsèques<sup>36</sup> ». Il reste à présent à définir, en partant de son étymologie, le *kû* dans lequel ce *ki* circule.

### Le *kû* 空, une valeur symbolique zéro

Le *kû* 空, dans lequel souffle le *ki* reliant les choses, est cette notion de vide sur laquelle s'articule le bouddhisme. Il est un concept central à la compréhension de la cosmologie de l'Asie orientale, et par extension à la définition d'une esthétique nippone du silence. De la même manière que le silence, il n'est pas défini comme l'envers négatif du plein, mais plutôt comme sa condition.

Le fondateur du bouddhisme *mahâyâna*, Nâgârjuna, en a donné la définition la plus stricte. Pour ce penseur indien du II<sup>e</sup> siècle, le « vide » (*sûnyatâ* en sanskrit, *kû* 空 en japonais) est l'aboutissement de toute pensée. Il le décrit dès la première stance dédicatoire de cette manière : « Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause<sup>37</sup>. »

Cette première stance, comme celles qui suivent, est construite sur la logique du tétralemme, qui est la clé de la pensée orientale. Elle fonctionne comme une énumération où l'on trouve le « soi, non-soi », l'antinomie classique de la pensée occidentale, suivi d'un tiers-exclus sous la forme d'une biaffirmation, « les deux à la fois », et d'une binégation, « ni l'un ni l'autre », c'est-à-dire le vide. Cependant, ce vide n'est en aucune façon identique au néant, et la pensée orientale ne conduit pas, comme il est dit parfois, au nihilisme. Guy Bugault, conformément à la tradition bouddhique, explique que le vide est lié à la « coproduction conditionnée » :

[En réalité], c'est la « coproduction conditionnée » (*pratitya-samutpada*) que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu [...] Elle est, à l'intérieur de la perspective bouddhiste, l'antithèse de l'idée d'être en soi (*svabhâva*) et de la croyance que les êtres existent par eux-mêmes : ils sont dépendants, conditionnés, ce sont des produits<sup>38</sup>.

Tout est ainsi dépendant d'une chose pour sa réalité et s'instaure dans une chaîne sémiotique à l'origine de laquelle on ne peut jamais remonter, car il n'y a ni créateur ni même création dans la pensée orientale. De cette absence de substance originelle naît le paradoxe assumé et affirmé par le doublon biaffirmation/binégation que tout est vide alors que tout est pourtant plein<sup>39</sup>. Nâgârjuna énonce dans une formule que tout relève du vide : « Étant donné que des entités dépourvues de nature propre n'ont pas [vraiment] d'existence, la formule "ceci étant, cela est" est inadéquate<sup>40</sup>. » Mais ce vide se résout dans le plein de la coproduction conditionnée. La traduction de *sûnyatâ* par « vide » ou « vacuité » est ainsi en partie trompeuse, et le terme pourrait être traduit par « plénitude » :

En fait, *sûnya* désigne le fait que les choses sont *trop* interdépendantes, ce qui nous empêche de leur trouver quelque caractère substantiel que ce soit [...] Les choses sont dépourvues d'essence inhérente (il y a une absence en elle d'essence inhérente) parce qu'elles sont cogénérées ensemble<sup>41</sup>.

Tanaka-Ishii Kumiko reprend cette idée du vide comme un signe *plein* dans un article où elle en explore les différentes conséquences. Elle le décrit comme « un espace spatio-temporel existant dans une représentation<sup>42</sup> ». De manière surprenante, son article, intitulé « Void of sign » en anglais et renvoyant donc au signe *kû* 空 du « vide », est une traduction intégrale d'un chapitre de l'ouvrage japonais sur la « pensée analogique » intitulé, lui, *L'interstice est-il un signe? Réexamen du symbole zéro (Ma ha kigô ka. Zero kigô saikô 間は記号か一七〇記号再考)*, c'est-à-dire renvoyant au signe de l'interstice *ma* 間<sup>43</sup>. Ceci permet de voir que pour une Japonaise, le concept de vide (*kû* 空) associé au concept d'interstice (*ma* 間) sont des signifiants d'autant plus ambigus qu'ils renvoient à un signifié qui n'existe pas, qui prend sens et donne sens précisément parce qu'il n'est pas.

C'est là un autre aspect du vide, sa fonction de signifier par l'absence, et qui peut être rapproché, comme le suggère Tanaka-Ishii, de la « valeur symbolique zéro ». C'est en effet de cette manière que Lévi-Strauss redéfinit le *mana* des mondes mélanésien et polynésien, un « signe flottant » qui occupe une fonction sémantique très importante : celle de dépasser les antinomies du monde et de penser simultanément leurs ambivalences<sup>44</sup>.

Le vide se rapproche alors de la notion de *zéro*, que rejette pourtant Tanaka-Ishii de son champ d'analyse. En effet, si l'on remonte à l'étymologie même du signe zéro, celui-ci est appelé « cipher » au Moyen Âge, du latin *cephirum*, et donnera le verbe anglais *decipher*, qui désigne la recherche d'un sens caché à une chose (déchiffrer en français), preuve de la fascination qu'exerça sur les Européens la découverte de ce signe.

Le mot « cipher » était une translittération du mot arabe *as-sifr*, qui signifie le « vide » et qui avait été forgé au IX<sup>e</sup> siècle à partir de la traduction d'un terme indien : *sûnya*, le vide. On retombe ainsi sur son origine, l'Inde, avec le mot *sûnya* désignant le vide mais aussi le 0, signe qui apparaît en Inde en tant que nombre entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle<sup>45</sup>.

Car avant d'être un nombre, le « zéro » suit diverses étapes d'abstraction, qui le font passer du « vide » au symbole zéro. C'est l'absence d'autres éléments qui, dans une catégorisation numéraire de type positionnel, lui donne un sens quantitatif, comme dans les cases en Chine où l'on place des baguettes en bambous pour compter et où la case vide symbolise le zéro. On retrouve cette pratique au Japon jusqu'à l'invention de l'abaque où, là encore, le zéro se matérialise par son absence. D'ailleurs, si les chiffres japonais aujourd'hui encore représentent de manière iconique ces baguettes (comme dans la suite 1, 3, 7, 8, 10 par exemple : 一, 三, 七, 八, 十), le signe 0, lui, a dû emprunter des *kanji* au sens très différent : *rei* 零<sup>46</sup> ou encore le *kanji* du cercle, *maru* ○<sup>47</sup>.

Cependant, avant même d'être quantitative, la *sensation* du zéro est une perception qualitative, une sensation du néant qu'on caractérise comme étant quelque chose. Son origine première, c'est l'absence de stimulus extérieur, entraînant une absence de sensation et de réaction neuronale<sup>48</sup>. L'œil est ainsi fait pour voir, la lumière lui donne à voir et le stimule, mais son absence le laisse sans fonction. Pourtant, c'est bien par son absence que la lumière prend sens en tant que lumière ; c'est par cette « absence constitutive » qu'elle acquiert son existence<sup>49</sup>. Et de la même manière que la lumière a besoin de l'obscurité pour prendre sens, le langage prend sens au sein d'un « silence fondateur<sup>50</sup> » perçu dans sa plénitude.

### Le ma 間, une esthétique de l'interstice

Cette manière d'organiser la communication en faisant du silence un centre et non une marge comme en Occident repose sur une *esthétique de l'interstice*, ce que le géographe Augustin Berque a appelé l'« esthétique du *ma* » :

Celle-ci consiste [...] à ménager dans un message des vides, des espacements qui se distribuent selon un certain rapport (un écart) avec les signifiants du reste du message. En tant que vide, le *ma* n'impose aucune signification au destinataire ; mais en tant que rapport, il propose un certain sens, que le destinataire se contente de suggérer. Dégagé de la tyrannie du signifiant, le *ma* peut donc être défini comme l'espace de la pleine communication entre un sujet (le destinataire) et un autre sujet (le destinataire), ou comme l'espace de l'*intersubjectivité*<sup>51</sup>.

Le *ma* 間, que l'on peut traduire par « interstice », est au cœur de l'esthétique nippone. Celle-ci est fondée sur ce qui se glisse entre les mots et les choses, ce que le sociologue Hamaguchi Eshun a dénommé le « paradigme relationnaliste », en opposition au « paradigme individualiste » de la modernité européenne<sup>52</sup>. Dans cette logique relationnaliste, les choses sont cosuscitées et n'existent que par les relations qui les unissent.

Cette esthétique du *ma* constitue, entre autres, un des fondements de la linguistique japonaise depuis les travaux de Tokieda Motoki<sup>53</sup>. La linguiste Kôda Naomi s'est par exemple intéressée aux mots de liaison, notamment ceux décrivant un rapport de causalité. Allant à contre-courant des études sur la question et s'appuyant sur un dispositif expérimental, elle démontre que leur absence favorise la compréhension d'un texte<sup>54</sup>. Son postulat, hérité probablement d'une esthétique interstitielle, est que la structure du texte seule n'est pas suffisante pour transmettre la cohérence et que le contexte – ou, pour le dire dans un langage peircien, le cominterprétant<sup>55</sup> – est tout aussi important ; l'absence de mots de liaison semble donner plus de liberté au lecteur, qui doit alors mobiliser son propre raisonnement pour créer l'inférence entre deux propositions. Ainsi, la présence de mots de liaison semble réduire le champ des possibles<sup>56</sup>.

Ces interstices silencieux sont le lieu dans lequel une attention particulière se faufile et tente de faire sens en raccrochant les éléments épars dans un agencement logique. L'esthétique, en Asie orientale, y accorde beaucoup d'importance, notamment dans l'art où les estampes japonaises et chinoises laissent des pans entiers vides pour faire fonctionner à plein l'imaginaire. Pour François Cheng, le vide, bien que perçu dans sa négativité, est ce qui donne sens au reste. Il décrit ainsi la « perspective décentrée » de nombreux peintres chinois qui, laissant au centre un espace vide, invitent le spectateur à activer son imaginaire sur « quelque chose d'informulé et de nostalgique<sup>57</sup> ». Pour lui, le vide est un élément « dynamique et agissant » qui, en introduisant une « discontinuité », donne sens et vie à la totalité. Accident originel ayant déchiré le monde mais n'étant plus, il le définit par son absence<sup>58</sup>.

Comme l'a remarquablement exposé le philosophe Charles Sanders Peirce, toute logique fonctionne en lien avec une certaine vision du monde, une *esthétique*. En Occident, une esthétique mimétique et naturaliste a conduit à une survalorisation d'une logique déductive et au rejet de ce qu'on ne voit pas ou n'entend pas. En Asie orientale, tout au contraire, cette esthétique de l'interstice a surdéveloppé une attention à l'air, ou, pour le dire autrement, une confiance dans la logique abductive. Celle-ci fonctionne comme un saut dans l'imaginaire pour pallier l'absence de certaines informations dans une situation inédite, incertaine ou urgente. Dans le cas qui nous occupe, l'absence d'informations est liée à l'absence de parole possible pour décrire le sentiment à la « vue » de l'arrivée d'un nuage radioactif invisible, et l'observateur de ce silence enveloppant se

retrouve face à une énigme, c'est-à-dire face au sens originel du grec ancien αἴνιγμα, face à ce qui se laisse entendre sans être dit.

### 3. Résoudre l'énigme du silence

Le silence est donc entendu au Japon dans sa plénitude comme une des manifestations du *ma* 間, et nous proposons ici que ce que les Japonais nomment « lire dans l'air » relève de l'abduction. L'interstice du *ma* 間 est un espace-temps vide dans lequel vient agir une logique « abductive », plus volatile et très différente des logiques déductive et inductive. L'abduction, que Peirce définit comme un raisonnement subconscient permanent, permettrait ainsi aux interlocuteurs qui y font confiance de percevoir des signaux divers, non verbaux, de manière non conscientisée, mais aboutissant le plus souvent à « deviner juste »<sup>59</sup>.

Pour mieux comprendre ce qu'est l'abduction et comment elle peut nous aider à éclairer ce qui se produit lorsque les Japonais « lisent dans l'air », il nous semble utile de préciser brièvement son lien avec les catégories peirciennes explicitant la manière dont l'entendement perçoit et organise le réel.

#### *Des catégories cénopythagoréennes*

Les trois catégories de Charles Sanders Peirce se fondent sur l'observation des *phanérons*, qui désignent « l'ensemble de ce qui se présente à l'esprit par n'importe quel moyen ou sens, peu importe que cela corresponde à une chose réelle ou non » (CP 1.284). Dans ce qu'il appelle la phanéroscopie, Peirce distingue trois catégories de ces phanérons qui correspondent aux trois manières dont ils se présentent à l'esprit : la priméité, la secondéité et la tiercéité. Les deux dernières nous sont familières : ce sont celle de l'expérience nouvelle menant à une catégorisation, et celle de la loi, c'est-à-dire d'une catégorisation figée pour un temps<sup>60</sup>. Elles correspondent respectivement, du point de vue de l'agencement logique, à l'induction et à la déduction. Mais c'est surtout la première catégorie, la priméité, qui fonde toute l'originalité de la pensée de Peirce et qui justifie son utilisation pour aborder, dans une démarche transculturelle, la perception japonaise du silence et de la communication paralinguistique.

Dans la priméité (*firstness*), les phanérons sont des « qualités du sentiment » (*qualities of feeling*), sentiment devant être compris ici comme une sensation de l'ordre de l'indicible, du « non-analysé » (CP 2.85). Ce dernier définit ce que Peirce nomme aussi

parfois l'« Originel », c'est-à-dire « ce qui est sans référence à quelque chose d'autre » (CP 1.306). C'est de cet ordre que relève par exemple la qualité de l'« éclat » qui, sans raison apparente, quoique avec justesse, fait percevoir à un aveugle de naissance que l'*écarlate* du rouge est l'équivalent probable du sentiment que lui procure l'*éclat* d'une trompette (CP 1.312). C'est avec ce premier exemple, relevant de la synesthésie, que Peirce explique la priméité.

Sa description rappelle étrangement la « voie » (*tao* 道, *dào* en chinois) du taoïsme. Ainsi le « souvenez-vous seulement que toute description que nous en faisons [de la priméité] ne peut qu'être fautive<sup>61</sup> » de Peirce est comme un écho aux premiers mots, quelques siècles plus tôt, du *Tao Te King* : « La voie qu'on peut énoncer n'est déjà plus la Voie et les noms qu'on peut nommer ne sont déjà plus le Nom<sup>62</sup>. » La comparaison nous semble d'autant plus pertinente que Peirce a eu une connaissance directe du *Tao Te King*, qu'il cite notamment pour illustrer ce qu'il entend par la « lumière de la raison » (*light of reason*), ce raisonnement fonctionnant relativement à la priméité et qu'il nomme abduction (CP 2.24).

Comment alors définir le fonctionnement de cette abduction qui nous permettrait de saisir le concept d'une « lecture dans l'air » et d'expliquer peut-être l'attention à l'atmosphère d'un lieu décrite par Hatamura Yôtarô?

L'abduction est une forme de raisonnement qui, face à une masse de faits, les ordonne de manière à formuler une hypothèse explicative. Tournée vers l'action, elle fonctionne comme un saut dans l'imaginaire pour faire face à une situation inexplicable ou pallier l'absence de certains éléments de compréhension. Elle est alors un pari risqué formulé pour pouvoir agir<sup>63</sup>. Voici comment Peirce définit le *phénomène* de l'abduction :

Nous nous trouvons en présence d'une masse de faits. Nous les parcourons. Nous les examinons. Ils nous donnent l'impression d'un embrouillamini confus, d'une jungle impénétrable. Nous sommes incapables de les garder présents à l'esprit. Nous nous efforçons de les mettre par écrit, mais ils semblent si multiples et imbriqués que nous ne pouvons ni nous persuader que ce que nous avons couché par écrit représente les faits, ni parvenir à une idée claire de ce que c'est que nous avons couché par écrit. Mais voici que tout à coup, alors que nous sommes absorbés à digérer les faits, et nous nous efforçons d'y mettre de l'ordre, il nous vient à l'esprit que si nous devons admettre pour vrai quelque chose dont nous ignorons qu'il l'est, ces faits s'arrangent de façon lumineuse. Telle est l'abduction<sup>64</sup>.

Si Peirce décrit l'abduction comme un événement qui s'impose à nous, et qui est, comme il l'écrira plus tard, à la source de toute pensée, il ne propose pas moins une description de son fonctionnement logique. Pour cela, il décrit une expérience mentale permettant de comprendre le fonctionnement des trois logiques : celle d'un individu entrant dans une

pièce où est disposé un sac de haricots. La déduction, dans cet exemple, serait le fait de savoir que le sac dans cette pièce contient exclusivement des haricots blancs (majeure) et donc qu'extraire des haricots de ce sac (mineure) conduirait irrémédiablement à extraire des haricots blancs (conclusion). La déduction fonctionne ainsi pour reprendre une expression d'Umberto Eco avec un codage complet qui permet d'anticiper ce qui va se produire<sup>65</sup>. L'induction, elle, serait, en l'absence de la connaissance du contenu du sac de haricots (majeure), de procéder à l'extraction d'échantillons qui sont blancs (mineure), et d'en conclure, de manière probabiliste, à l'idée que le sac est rempli de haricots blancs (conclusion).

Le troisième mode de raisonnement est celui de l'abduction, que Peirce nomme « hypothèse » dans ses premiers écrits. Pour comprendre son fonctionnement, il faut nous replacer dans la pièce à haricots, où des haricots blancs sont cette fois posés sur une table. Par ailleurs, nous savons que l'ensemble des haricots se trouvant dans un sac posé non loin de là sont blancs. L'abduction consiste à arriver à l'hypothèse que les haricots posés sur la table proviennent du sac, en vertu d'un seul lien entre les deux, leur couleur blanche. Ce qui n'est qu'une hypothèse dans cette expérience de pensée fonctionne dans la vie quotidienne comme une croyance permettant d'agir :

#### HYPOTHESIS

*Règle.* – Tous les haricots dans ce sac sont blancs.

*Résultat.* – Ces haricots sont blancs.

*Cas.* – Ces haricots proviennent de ce sac (CP 2.623).

Il s'agit donc bien ici de repartir en arrière et d'imaginer la mineure (c'est-à-dire que les haricots blancs de la table proviennent du sac de haricots) d'un syllogisme parfait à venir. Ce qui est cependant très surprenant, comme l'a souligné Peirce, c'est que l'irruption de cette mineure se fait « tout à coup », et qu'elle ne résulte pas, du moins en apparence, d'un calcul. Elle n'est pas ainsi un état donné, mais doit être pensée comme une relation, un mouvement, un flux permanent qui nous traverse (CP 5.289).

Ainsi, l'abduction ne fait pas partie, au même titre que la déduction et l'induction, d'une cognition visible et contrôlée. Peirce présente d'ailleurs parfois la déduction et l'induction comme étant des versions « self-control » de la faculté innée qu'est l'abduction. Déduction et induction ne sont pour lui qu'une infime partie des raisonnements à l'œuvre dans la cognition humaine, et la majeure partie, enfouie, ambiguë, relève de processus liés à l'instinct et aux sentiments. « Ce sont les instincts, les sentiments, écrit-il, qui forment la substance de la pensée. Les processus cognitifs ne sont que la surface, le lieu de contact avec ce qui est externe à elle » (CP 1.628). Fonctionnant

comme un traitement de fond des données, elle est en somme un « calcul rétrospectif inconscient<sup>66</sup> » qui vient *retirer* les hypothèses les moins probables, un calcul probabiliste caché et permanent.

Cette définition très large d'une abduction comme pratique quotidienne propre à l'être humain, mais aussi sans nul doute à une partie du règne animal – « nos humbles cousins » pour Peirce – permet de la rapprocher d'autres concepts, comme ceux de l'imagination ou de l'intuition. Un lien peut être fait, par exemple, avec la méthodologie de l'expérience inspirée de la phénoménologie husserlienne, où à *l'épochè*, qui serait l'équivalent du « fait surprenant » chez Peirce, succède une « évidence intuitive », une forme de mise en ordre du réel préconceptuel, et qui est à la base de la connaissance chez Husserl, de la même manière que seule l'abduction permet des connaissances nouvelles chez Peirce<sup>67</sup>.

## Conclusion

Nous avons ici tenté d'ébaucher une traduction sémiotique de l'expression « lire dans l'air », dans son acception de saisie intuitive des signes non verbaux de personnes ou de lieux.

« Lire dans l'air » consisterait ainsi à se départir des relations médiales dont les mots font partie, en faisant confiance à sa faculté abductive pour comprendre une situation donnée exclusivement par la sensation immédiate des choses, en se saisissant de l'atmosphère, voire en se laissant saisir de manière inconsciente par des indices propres au lieu. Dans ce contexte, le langage verbal est perçu comme un frein à cette sensation immédiate dont seule l'esquisse peut reproduire le geste. Cette sensation immédiate, autorisée par une esthétique de l'interstice et rendue possible par une croyance en l'abduction, en retour produit un effet bien réel : celui d'une *attention priméale* aux choses que les Japonais nomment « lire dans l'air ».

Ce que nous avons voulu montrer, c'est que cette expression de « lire dans l'air » théorisée par Yamamoto Shichihei, ou cette volonté de Hatamura Yōtarō de saisir l'atmosphère d'un désastre, pointent vers un lieu qui n'est ni une illusion ni totalement vide de sens. Il est un paysage où surgissent, parfois sans crier gare, des signes d'un désastre du passé, en cours, ou à venir. Peut-être aussi que, sans le savoir, Hatamura ébauche, au-delà de son esquisse, une méthode d'enquête nouvelle ; celle qui consisterait à se laisser glisser dans l'atmosphère enveloppante de son terrain, à se saisir, à l'aide des outils de la sémiotique et de la phénoménologie, de l'indicible qui se dégage du lieu, à rendre compte de ce que l'on ne peut conter, à s'immerger dans le paysage, et à pratiquer, en somme, une anthropologie de l'atmosphère<sup>68</sup>.

## Bibliographie

### Sources primaires

HATAMURA, Yôtarô, *Fukushima genpatsu jiko ni manabu* 福島原発事故に学ぶ [Apprendre de l'accident nucléaire de Fukushima], document inédit, 2013.

—, *Entretien avec M. Hatamura Yôtarô*, Tôkyô, Centre de recherche d'ingénierie créative Hatamura, meeting room, 2018.

### Bibliographie générale

BASSO, Keith H., « "To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 6, no 3, 1970, p. 213-230. DOI : 10.1086/soutjanth.26.3.3629378.

BÉGOUT, Bruce, *Le concept d'ambiance. Essai d'éco-phénoménologie*, Paris, Seuil, 2020.

BEN-DASAN, Isaiah [Shichihei YAMAMOTO], *The Japanese and the Jews*, trad. du japonais par R. L. Gage, Tôkyô, Weatherhill, 1989 [1970].

BERQUE, Augustin, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986.

—, « French Japanology as an Objective Contribution to a Post-Modern Paradigm », dans H. Befu & J. Kreiner (dir.), *Othernesses of Japan: Historical and Cultural Influences on Japanese Studies in Ten Countries*, Munich, Iudicium, 1992, p. 141-157.

BÖHME, Gernot, *The Aesthetics of Atmospheres*, éd. J.-P. Thibaud, Londres, Routledge, 2017.

CHENG, François, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1991.

Collectif, « "Kôbô Daishi" to Kûkai ha dôitsujinbutsu? 「弘法大師」と空海は同一人物? » [« Kôbô Daishi » et Kûkai sont-ils la même personne?], *Taiyô Web* 太陽 Web, 19 juillet 2021. URL : <https://webtaiyo.com/culture/644/>.

DE TIENNE, André, *L'analytique de la représentation chez Peirce. La genèse de la théorie des catégories*, Bruxelles, Presses universitaires Saint Louis, 1996.

DEACON, Terrence W., « Emergence: The Hole at the Wheel's Hub », dans P. Clayton & P. Davies (dir.), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 110-150. DOI : 10.1093/acprof:oso/9780199544318.003.0005.

DEPRAZ, Nathalie, Francisco J. VARELA & Pierre VERMERSCH, *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Bucarest, Zeta Books, 2011.

- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.
- DOI, Takeo, *Le jeu de l'indulgence. Étude de psychologie fondée sur le concept japonais d'amae*, Paris, L'Asiathèque, 1988.
- DURAND, Jean-Marie, « Philippe Descola : recomposer le monde avec les non-humains », *Les Inrockuptibles*, 18 novembre 2014. URL : <https://www.lesinrocks.com/livres/philippe-descola-les-humains-108242-18-11-2014/>.
- ECO, Umberto, « Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes », *VERSUS, quaderni di studi semiotici*, no 30, 1981, p. 3-19.
- GARNIER, Catherine, « Tokieda contre Saussure, pour une théorie du langage comme processus », *Langages*, no 68, 1982, p. 71-84.
- GRIFFERO, Tonino, *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces*, Londres, Routledge, 2010.
- GUARNIERI, Franck & Sébastien TRAVADEL, *Un récit de Fukushima. Le directeur parle*, Paris, Presses universitaires de France, 2018.
- HAMAGUCHI, Eshun, « A methodological basis for Japanese studies. With regard to "relatum" as its foundation », *Japan Review*, no 9, 1997, p. 41-63.
- HARA, Kazuya, « The Word "is" the Thing: The "Kotodama" Belief in Japanese Communication », *ETC: A Review of General Semantics*, vol. 58, no 3, 2001, p. 279-291.
- HATAMURA, Yôtarô, Seiji ABE, Masao FUCHIGAMI & Naoto KASAHARA, *The Fukushima Nuclear Power Plant Accident: How and Why it Happened*, trad. du japonais par K. Iino, Amsterdam, Elsevier, 2015.
- HOFSTADTER, Douglas & Emmanuel SANDER, *L'analogie, cœur de la pensée*, Paris, Odile Jacob, 2013.
- ISHII, Satoshi, « Enryo-Sasshi Communication: A Key to Understanding Japanese Interpersonal Relations », *Cross Currents*, no 1, 1984, p. 49-58.
- JANNEL, Romaric, « Nâgârjuna's Tetralemma in Yamauchi Tokuryû's Philosophy », *The Eastern Buddhist*, vol. 2, no 1, 2022, p. 55-68.
- KASUGA, Naoki, *Kagaku to bunka wo tsunagu. Anarôjî to iu shikô yôshiki 科学と文化をつなぐ。アナロジーという思考様式* [Connecter la science et la culture. La pensée analogique], Tôkyô, Tôkyô Daigaku Shuppankai, 2016.
- KATÔ, Shûichi, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
- KÔDA, Naomi, « Connective interference and facilitation: Do connectives really facilitate the understanding of discourse? », *The Annual Reports of Graduate School of Arts and Letters*, vol. 56, Tôhoku University, 2008, p. 29-42.

- KUWAYAMA, Yukiko, « Le *kûki* (空気), une forme de "non-dit" : un regard phénoménologique et esthétique sur la tonalité affective », *Dit et non-dit au Japon*, 15<sup>e</sup> colloque de la SFEJ, 2023.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Dictionnaire Quadrige », 2010.
- LAO, Tseu, *Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.
- LEVESQUE, Simon, « Le mystérieux fonctionnement de l'abduction selon Charles S. Peirce », *Cygne noir*, no 3, 2015. DOI : 10.7202/1090451ar.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.
- LOTMAN, Juri, « Sur la sémiosphère », trad. du russe par N. Vokuev, *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 14-35.
- MARINUCCI, Lorenzo, « Japanese Atmospheres: Of Sky, Wind and Breathing », dans T. Griffero & M. Tedeschini (dir.), *Atmosphere and Aesthetics: A Plural Perspective*, Londres, Palgrave Macmillan, 2019, p. 93-118. DOI : 10.1007/978-3-030-24942-7\_5.
- MIYAZAKI, Hayao, *Sen to Chihiro no Kamikakushi* 千と千尋の神隠し [Le kamikakushi de Sen et Chihiro], film d'animation, couleur, 125 min., Japon, 2001.
- NÂGÂRJUNA, *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-Kârikâs)*, trad. du sanskrit par G. Bugault, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 2002.
- NEEDHAM, Joseph, *Science and civilization in China, Volume 1: Introductory Orientations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- NIEDER, Andreas, « Representing Something Out of Nothing: The Dawning of Zero », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 20, no 11, 2016, p. 830-842. DOI : 10.1016/j.tics.2016.08.008.
- ORLANDI, Eni P., « Rumeurs et silences. Les trajets des sens, les parcours du dire », *Hypothèses*, no 4, 2001, p. 257-266. DOI : 10.3917/hyp.001.0257.
- PEIRCE, Charles S., « Guessing », *The Hound & Horn: A Harvard Miscellany*, vol. 2, no 3, 1929, p. 267-282.
- , *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, éd. C. Hartshorne & P. Weiss, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1935 ; vol. 7-8, éd. A. W. Burks, même éditeur, 1958. [CP]
- , *Écrits sur le signe*, éd. et trad. de l'anglais par G. Deledalle, Paris, Seuil, 1978.
- , *Œuvres philosophiques. Volume I : Pragmatisme et Pragmaticisme*, éd. C. Tiercelin & P. Thibaud, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2002.

- SCHMITZ, Hermann, *Atmosphères*, trad. de l'allemand par J.-L. Georget & P. Grosos, Paris, Vrin, 2023.
- SEVERI, Carlo, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm & Musée du quai Branly, coll. « Æsthetica », 2007.
- SLOTERDIJK, Peter, *Bulles. Sphères I*, trad. de l'allemand par O. Mannoni, Paris, Fayard, 2002.
- STJERNFELT, Frederik, « Small outline of a theory of the sketch », *Diagrammatology: An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Dordrecht, Springer, 2017, p. 321-326. DOI : 10.1007/978-1-4020-5652-9\_15.
- TANAKA-ISHII, Kumiko, « Void of sign », *Semiotica*, no 218, 2017, p. 119-135. DOI : 10.1515/sem-2016-0143.
- THELLEFSEN, Torkild, Bent SØRENSEN & Christian ANDERSEN, « Emotion and community in a semeiotic perspective », *Semiotica*, no 172, 2008, p. 171-183. DOI : 10.1515/SEMI.2008.093.
- THIBAUD, Jean-Paul, *En quête d'ambiances. Éprouver la ville en passant*, Genève, MétisPresse, 2015.
- TOBE, Ryoichi, Yoshiya TERAMOTO, Shin'ichi KAMATA, Yoshio SUGINO, Tomohide MURAI & Ikujirô NONAKA, *Shippai no honshitsu. Nihon-gun no sôshiki ron teki kenkyû 失敗の本質。日本軍の組織論的研究 [L'essence de l'échec. Étude organisationnelle de l'armée japonaise]*, Tôkyô, Diamond Press, 1984.
- VIOLI, Patrizia, *Landscapes of Memory: Trauma, Space, History*, trad. de l'italien par A. McEwen, Oxford, Peter Lang, 2017.
- VITARD, Alice, « Pour mieux comprendre les maladies cardiaques, des chercheurs modélisent le cœur en 3D », *L'usine digitale*, 28 mai 2020. URL : <https://www.usine-digitale.fr/article/pour-mieux-comprendre-les-maladies-cardiaques-des-chercheurs-modelisent-le-c-ur-en-3d.N969671>.
- WATZLAWICK, Paul, Janet H. BEAVIN & Don D. JACKSON, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York, Norton, 1967.
- YAMAMOTO, Shichihei, *Kûki no kenkyû 空気の研究 [Études sur l'air]*, Tôkyô, Bungeishunjû, 1983.
- YAMAUCHI, Tokuryû, *Logos et lemme. Pensée occidentale, pensée orientale*, trad. du japonais par A. Berque & R. Jannel, Paris, CNRS Éditions, 2020.

## Notes

- 1 Le verset en entier est comme suit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » *Logos* est parfois traduit par « parole ».
- 2 P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN & D. D. JACKSON, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York, Norton, 1967 ; K. H. BASSO, « "To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 6, no 3, 1970, p. 213-230 ; E. P. ORLANDI, « Rumeurs et silences. Les trajets des sens, les parcours du dire », *Hypothèses*, no 4, 2001, p. 257-266.
- 3 P. WATZLAWICK et al., *Pragmatics of Human Communication*, op. cit., p. 49.
- 4 On peut citer par exemple B. BÉGOUT, *Le concept d'ambiance. Essai d'éco-phénoménologie*, Paris, Seuil, 2020 ; G. BÖHME, *The Aesthetics of Atmospheres*, éd. J.-P. Thibaud, Londres, Routledge, 2017 ; T. GRIFFERO, *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces*, Londres, Routledge, 2010 ; P. SLOTERDIJK, *Bulles. Sphères I*, trad. de l'allemand par O. Mannoni, Paris, Fayard, 2002 ; J.-P. THIBAUD, *En quête d'ambiances. Éprouver la ville en passant*, Genève, MétisPresse, 2015 ; H. SCHMITZ, *Atmosphères*, trad. de l'allemand par J.-L. Georget & P. Grosos, Paris, Vrin, 2023.
- 5 B. BÉGOUT, *Le concept d'ambiance*, op. cit., p. 15.
- 6 Comme le veut l'usage au Japon, tous les noms propres japonais sont donnés avec le patronyme précédant le prénom (exemple : MISHIMA Yukio). Ceci permet d'uniformiser avec une pratique qui est déjà admise en France pour les noms propres chinois et coréens.
- 7 S. YAMAMOTO, *Kûki no kenkyû 「空気」の研究 [Études sur l'air]*, Tôkyô, Bungeishunjû, 1983.
- 8 *Ibid.*, p. 15.
- 9 R. TOBE et al., *Shippai no honshitsu. Nihon-gun no sôshiki ron teki kenkyû 失敗の本質。日本軍の組織論的研究 [L'essence de l'échec. Étude organisationnelle de l'armée japonaise]*, Tôkyô, Diamond Press, 1984.
- 10 « Lire dans l'air » relève d'un choix personnel de traduction, la traduction littérale pouvant s'écrire « lire l'air » ou « lire l'atmosphère ». Nous voulons ici traduire le sentiment qu'il s'agit non pas d'une lecture d'un air *objectifié*, mais d'une lecture se faisant *à travers* l'air. Un autre exemple de valorisation du silence réside dans l'expression *iwana ga hana* 言わぬが花 (littéralement « ne rien dire est une fleur »). Cette expression pourrait venir de l'événement fondateur dans le bouddhisme zen où, pour expliquer son enseignement à ses disciples, le Bouddha cueille dans le silence une fleur et sourit, signifiant par ce geste que l'apprentissage doit se faire par une appréhension directe des choses au-delà des mots.
- 11 Observation personnelle, Tôkyô, février 2023.
- 12 Ce dessin se trouve dans différentes publications et présentations en japonais et en anglais de Hatamura. Y. HATAMURA, *Fukushima genpatsu jiko ni manabu 福島原発事故に学ぶ [Apprendre de l'accident nucléaire de Fukushima]*, document inédit, 2013 ; Y. HATAMURA et al., *The Fukushima Nuclear Power Plant Accident: How and Why it Happened*, traduit par K. Iino, Amsterdam, Elsevier, 2015, p. 153.
- 13 Entretien en japonais et en anglais avec M. Hatamura Yôtârô, Tôkyô, Centre de recherche d'ingénierie créative Hatamura, meeting room, 2018, ma traduction.
- 14 Nous reviendrons en détail sur les catégories et la sémiotique du philosophe Charles Sanders Peirce dans la troisième partie de cet article, « Résoudre l'énigme du silence ». Il est cependant nécessaire de préciser dès maintenant que ce *sentiment* ne doit pas être entendu comme un état affectif opposé à la connaissance, mais bien au contraire comme étant la source de toute connaissance, une « conscience passive de la qualité, sans reconnaissance ou analyse ». C. S. PEIRCE, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, éd. C. Hartshorne & P. Weiss, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1935 ; vol. 7-8, éd. A. W. Burks, même éditeur, 1958, § 1.377, ma traduction.

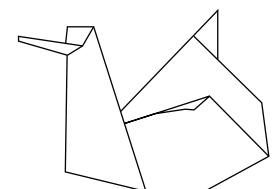
Les prochaines références à cet ouvrage seront signalées par l'abréviation **CP** suivie de la section. Sauf indication contraire, la traduction est la mienne.

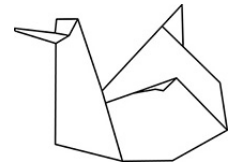
- 15 C. SEVERI, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm & Musée du quai Branly, coll. « Æsthetica », 2007, p. 41.
- 16 F. GUARNIERI & S. TRAVADEL, *Un récit de Fukushima. Le directeur parle*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, p. 118.
- 17 À la différence des « lieux du trauma » chez Patrizia Violi, il ne s'agit pas ici de lieux où des traces du désastre sont encore visibles, mais de lieux où une atmosphère du désastre peut encore être ressentie. Voir P. VIOLI, *Landscapes of Memory: Trauma, Space, History*, trad. de l'italien par A. McEwen, Oxford, Peter Lang, 2017.
- 18 Entretien en japonais et en anglais avec M. Hatamura Yōtarō, Tōkyō, Centre de recherche d'ingénierie créative Hatamura, meeting room, 2018, ma traduction.
- 19 Il peut paraître contradictoire que Hatamura (et Juraku?) considère(nt) qu'il soit possible de ressentir « l'atmosphère de l'esprit des gens » en visitant le « lieu du moment présent » (genchi 現地) d'une catastrophe appartenant au passé. En réalité, la temporalité au Japon a été décrite par certains Japonais comme « une succession de présents » ou de « maintenant » (S. KATŌ, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 43), et ce présentisme peut s'accommoder d'une « simultanéité » des présents (A. BERQUE, « French Japanology as an Objective Contribution to a Post-Modern Paradigm », dans H. Befu & J. Kreiner [dir.], *Othernesses of Japan: Historical and Cultural Influences on Japanese Studies in Ten Countries*, Munich, Ludicium, 1992, p. 141-157). Nous renvoyons le lecteur vers la traduction de l'ouvrage du philosophe Yamauchi Tokuryū, *Logos et lemme*, pour plus de détails sur la pensée lemmique orientale qui, à la différence de la pensée du logos occidentale, inclut le tiers-exclu et autorise les ambivalences. Voir : T. YAMAUCHI, *Logos et lemme. Pensée occidentale, pensée orientale*, trad. du japonais par A. Berque & R. Jannel, Paris, CNRS Éditions, 2020.
- 20 F. STJERNFELT, « Small outline of a theory of the sketch », *Diagrammatology: An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Dordrecht, Springer, 2017, p. 321-326.
- 21 Il est important de noter qu'en raison du caractère *icono-symbolique* des idéogrammes chinois utilisés au Japon, le sens étymologique est potentiellement reconnaissable par tous les Japonais.
- 22 Une étude au demeurant a démontré récemment non seulement que le cœur dispose d'un système nerveux central, mais aussi que ses neurones peuvent en partie fonctionner de manière autonome, comme dernière instance de contrôle. Voir : A. VITARD, « Pour mieux comprendre les maladies cardiaques, des chercheurs modélisent le cœur en 3D », *L'usine digitale*, 28 mai 2020.
- 23 Ma traduction.
- 24 Philippe Descola a inclus dans un premier temps le Japon dans son ontologie analogiste, en raison d'une part de l'influence culturelle de la Chine antique qui lui sert de modèle, et d'autre part des nombreuses analogies présentes dans l'esthétique nippone décrite par Augustin Berque, et sur laquelle il s'appuie pour son propos sur le Japon (P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005 ; A. BERQUE, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986). Cependant, le Japon offre sans doute un cas assez fort d'ontologie hybride, ce que Descola reconnaît lui-même en parlant du Japon comme d'« un exemple d'hybridité passionnant » (J.-M. DURAND, « Philippe Descola : recomposer le monde avec les non-humains », *Les Inrockuptibles*, 18 novembre 2014).
- 25 Par exemple, il était commun à la cour de Heian de ne jamais révéler son vrai nom à des étrangers, celui-ci pouvant alors à sa guise manipuler la personne à distance à la manière d'une poupée Vaudou. Ainsi, toutes les romancières de cette période écrivaient sous un faux nom pour éviter qu'on leur jette un mauvais sort, à l'instar de la plus célèbre, Murasaki Shikibu, auteure du *Dit du Genji* (*Genji monogatari* 源氏物語), dont le nom est un pseudonyme (K. HARA, « The Word "is" the Thing: The "Kotodama" Belief in Japanese Communication », *ETC: A Review of General*

- Semantics*, vol. 58, no 3, 2001, p. 281). Également, la légende autour du moine bouddhiste Kūkai, connu également sous le nom de Kōbō Daishi, raconte qu'au cours de son périple en Chine, il fit apparaître un dragon en le calligraphiant (Collectif, « "Kōbō Daishi" to Kūkai ha dōitsujinbutsu? 「弘法大師」と空海は同一人物? » [« Kōbō Daishi » et Kūkai sont-ils la même personne?], *Taiyō Web* 太陽Web, 19 juillet 2021). On retrouve cette performativité absolue des mots dans le film d'animation *Le voyage de Chihiro* de Miyazaki Hayao. En japonais, le titre est « *Le kamikakushi* de Sen et Chihiro » (*Sen to chihiro no kamikakushi* 千と千尋の神隠し), le *kamikakushi* étant dans la mythologie *shintō* l'enlèvement d'un enfant par les divinités kami. Passée dans le supra-monde symbolisé par une auberge *onsen* accueillant les kami, la tenancière du lieu, Yubaba, retire le second *kanji* du prénom de Chihiro 千尋, le transformant et la transformant simultanément en Sen 千, et lui faisant oublier son passé en tant que Chihiro.
- 26 S. ISHII, « *Enryo-Sasshi* Communication: A Key to Understanding Japanese Interpersonal Relations », *Cross Currents*, no 1, 1984, p. 49-58.
- 27 S. YAMAMOTO, *Kūki no kenkyū*, op. cit. ; T. DOI, *Le jeu de l'indulgence. Étude de psychologie fondée sur le concept japonais d'amae*, Paris, L'Asiathèque, 1988. Cette interprétation du *kūki* comme favorisant un groupisme a été particulièrement mise en avant par Yamamoto Shichihei et explique son rejet par certains Japonais aujourd'hui, comme l'explique la philosophe Kuwayama Yukiko. Voir Y. KUWAYAMA, « Le *kūki* (空気), une forme de "non-dit" : un regard phénoménologique et esthétique sur la tonalité affective », *Dit et non-dit au Japon*, 15<sup>e</sup> colloque de la SFEJ, 2023.
- 28 Concept forgé par le sémioticien Juri Lotman, la *sémiosphère* est le pendant sémiotique à la biosphère, c'est-à-dire un ensemble de signes cohérents, homogènes, et prenant sens face à un extérieur perçu comme non sémiotique ou extrasémiotique. Cet espace sémiotique, pour exister, a besoin d'une limite, une frontière au-delà de laquelle l'aspect régulier de l'enchaînement des signes devient un bourdonnement barbaresque irrégulier. Ainsi, pour Lotman, une « culture crée non seulement sa propre organisation interne, mais aussi son propre type de désorganisation externe ». J. LOTMAN, « Sur la *sémiosphère* », trad. du russe par N. Vokuev, *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 20.
- 29 Nous n'employons pas ici le mot « esthétique » dans son sens usuel de jugement relatif au Beau, mais au sens de Peirce qui en fait la strate la plus profonde à toute logique. Cette idée est venue à Peirce à la lecture d'un ouvrage dans sa jeunesse, les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Friedrich von Schiller, pour qui la liberté politique en tant que « raison partagée » s'appuie sur la liberté morale, qui elle-même prend naissance dans le sens de la beauté (A. DE TIENNE, *L'analytique de la représentation chez Peirce. La genèse de la théorie des catégories*, Bruxelles, Presses universitaires Saint Louis, 1996, p. 31). Peirce s'inspire aussi de la manière dont Kant a redéfini ce concept avec son « esthétique transcendantale », qui désigne l'étude des « formes *a priori* de la sensibilité » (A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Dictionnaire Quadrige », 2010, § « Esthétique »). Cependant, il subsiste chez Peirce une idée du Beau, car son esthétique est le fondement d'une logique qui tend vers le plaisir esthétique de la conformité d'une représentation à son objet, se vérifiant par sa conséquence (CP 1.578).
- 30 Les exemples donnés ci-dessous ne sont qu'une partie des acceptions du sinogramme 氣 et servent à donner une idée au lecteur non japonisant de certains usages du terme. Pour une liste plus exhaustive et ordonnée dans une carte lexicale en fonction d'axes cognitif/affectif et subjectif/objectif, voir : L. MARINUCCI, « Japanese Atmospheres: Of Sky, Wind and Breathing », dans T. Griffero & M. Tedeschini (dir.), *Atmosphere and Aesthetics: A Plural Perspective*, Londres, Palgrave Macmillan, 2019, p. 93-118.
- 31 Il est évident que de la même manière qu'un francophone ne pense pas littéralement au transit intestinal de son interlocuteur lorsqu'il lui demande « comment ça va? », un Japonais ne portera pas toujours son attention sur le sens littéral de *genki* 元気? L'étymologie est cependant utile pour deux raisons : d'une part, car les idéogrammes laissent surgir le sens originel de manière *iconique*,

- pour peu qu'on y fasse attention ; d'autre part, car elle permet de dégager une esthétique cachée sur laquelle, si on suit la phanéroscopie peircienne, s'appuie la logique à l'œuvre.
- 32 I. BEN-DASAN, *The Japanese and the Jews*, traduit du japonais par R. L. Gage, Tôkyô, Weatherhill, 1989, p. 29. Cet ouvrage fut écrit par Yamamoto Shichihei, qui réussit, pendant de nombreuses années, à faire croire à l'existence de son auteur fictif Isaiah Ben-Dasan, un Juif ayant grandi à Kôbe au Japon et comparant ses deux cultures.
- 33 J. NEEDHAM, *Science and civilization in China, Volume 1: Introductory Orientations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- 34 P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 93.
- 35 *Ibid.*, p. 164-165.
- 36 *Ibid.*, p. 351.
- 37 NÂGÂRJUNA, *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-Kârikâs)*, traduit du sanskrit par G. Bugault, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 2002, p. 43.
- 38 *Ibid.*, p. 22.
- 39 À ce propos, le philosophe Yamauchi Tokuryû a proposé de clarifier la logique « lemmique » de l'Orient en proposant une reformulation du tétralemmes nagarjunien où la binégation précède la biaffirmation, ce qui revient à dire que c'est précisément parce que rien n'existe en soi dans le réel (binégation) que plusieurs réalités en tant que points de vue sur le réel peuvent exister simultanément (biaffirmation/tiers inclus). T. YAMAUCHI, *Logos et lemme. Pensée occidentale, pensée orientale*, trad. du japonais par A. Berque & R. Jannel, Paris, CNRS Éditions, 2020 ; voir aussi R. JANNEL, « Nâgârjuna's Tetralemma in Yamauchi Tokuryû's Philosophy », *The Eastern Buddhist*, vol. 2, no 1, 2022, p. 55-68.
- 40 NÂGÂRJUNA, *Stances du milieu par excellence*, op. cit., p. 49.
- 41 N. DEPRAZ et al., *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Bucarest, Zeta Books, 2011, p. 301.
- 42 K. TANAKA-ISHII, « Void of sign », *Semiotica*, no 218, 2017, p. 119.
- 43 N. KASUGA, *Kagaku to bunka wo tsunagu. Anarôji to iu shikô yôshiki 科学と文化をつなぐ。アナロジーという思考様式 [Connecter la science et la culture. La pensée analogique]*, Tôkyô, Tôkyô Daigaku Shuppankai, 2016, p. 19-38.
- 44 C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. L.
- 45 A. NIEDER, « Representing Something Out of Nothing: The Dawning of Zero », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 20, no 11, 2016, p. 833-835.
- 46 *Rei* 零 signifiait originellement des « gouttelettes » ou une « fine pluie », comme l'indique le signe du haut. En 1248, le mathématicien chinois Li Ye le réutilisa dans le sens métaphorique d'« un petit reste ». Par exemple, le nombre 302 s'écrivait alors 三百零二, c'est-à-dire « trois cents et le restant deux ». Le zéro *rei* venait ici occuper la place vide de la décimale pour que 2 ne soit pas confondu avec 20.
- 47 Le choix du cercle est un retour à l'origine du signe même du zéro, car celui-ci symbolise, dans le bouddhisme *sûnya*, le vide.
- 48 A. NIEDER, « Representing Something Out of Nothing », loc. cit., p. 831-832.
- 49 T. W. DEACON, « Emergence: The Hole at the Wheel's Hub », dans P. Clayton & P. Davies (dir.), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 150.
- 50 E. P. ORLANDI, « Rumeurs et silences. Les trajets des sens, les parcours du dire », *Hypothèses*, no 4, 2001, p. 257.

- 51 A. BERQUE, *Le sauvage et l'artifice*, *op. cit.*, p. 258.
- 52 E. HAMAGUCHI, « A methodological basis for Japanese studies. With regard to "relatum" as its foundation », *Japan Review*, no 9, 1997, p. 41-63.
- 53 C. GARNIER, « Tokieda contre Saussure, pour une théorie du langage comme processus », *Langages*, no 68, 1982, p. 71-84.
- 54 N. KÔDA, « Connective interference and facilitation: Do connectives really facilitate the understanding of discourse? », *The Annual Reports of Graduate School of Arts and Letters*, vol. 56, Tôhoku University, 2008, p. 29-42.
- 55 T. THELLEFSEN *et al.*, « Emotion and community in a semeiotic perspective », *Semiotica*, no 172, 2008, p. 171-183.
- 56 N. KÔDA, « Connective interference and facilitation », *loc. cit.*, p. 39.
- 57 F. CHENG, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1991, p. 23.
- 58 *Ibid.*, p. 48-49.
- 59 C. S. PEIRCE, « Guessing », *The Hound & Horn: A Harvard Miscellany*, vol. 2, no 3, 1929, p. 267-282 ; U. ECO, « Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes », *VERSUS, quaderni di studi semiotici*, no 30, 1981, p. 3-19.
- 60 Nous reprenons ici « catégorisation » au sens qu'en donnent Douglas Hofstadter et Emmanuel Sander, pour insister comme eux sur le caractère toujours mouvant et incertain de la formation d'une réalité dans un rapport réciproque au réel. Pour ces deux chercheurs en sciences cognitives, cette catégorisation permanente se produit en vertu d'un raisonnement analogique continu décrit comme le « moteur de la pensée », une approche de la pensée très proche de celle de Peirce, avec l'abduction comme support de toute pensée. « Nous affirmons, écrivent-ils, que la cognition est constituée d'un flux ininterrompu de catégorisation et qu'aux racines de la pensée se situe non pas la *classification*, qui place des objets dans des cases mentales rigides, mais la *catégorisation/analogie* dont dépend la remarquable fluidité de la pensée humaine. » D. HOFSTADTER & E. SANDER, *L'analogie, cœur de la pensée*, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 28.
- 61 CP 1.357 ; C. S. PEIRCE, *Écrits sur le signe*, éd. et trad. de l'anglais par G. Deledalle, Paris, Seuil, 1978, p. 85.
- 62 T. LAO, *Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, p. 29.
- 63 « Action » est à entendre ici au sens métaphorique, c'est-à-dire comme le déclenchement d'un mouvement lorsque l'habitude statique d'une pensée ne suffit plus à appréhender correctement une situation nouvelle. La simple volonté de Hatamura d'avoir une meilleure compréhension de ce qui s'est passé à Fukushima est en soi une action visant à faire face au désastre et à le dépasser.
- 64 C. S. PEIRCE, *Œuvres philosophiques. Volume I : Pragmatisme et Pragmaticisme*, éd. C. Tiercelin & P. Thibaud, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2002, p. 429.
- 65 U. ECO, « Guessing », *loc. cit.*
- 66 S. LEVESQUE, « Le mystérieux fonctionnement de l'abduction selon Charles S. Peirce », *Cygne noir*, no 3, 2015, p. 59.
- 67 N. DEPRAZ *et al.*, *À l'épreuve de l'expérience*, *op. cit.*, p. 77.
- 68 Cet article a bénéficié de la lecture d'un certain nombre de personnes que je souhaite remercier. Les deux relecteurs anonymes pour leurs commentaires et conseils avisés ; Romaric Jannel pour ses remarques sur la partie concernant le bouddhisme zen, ainsi que ses conseils de lecture en phénoménologie de l'atmosphère ; Kojima Rina pour son aide à la transcription de l'entretien que j'ai mené avec Hatamura Yôtarô ; et enfin Kuwayama Yukiko pour sa relecture et ses commentaires sur mon interprétation du concept de *kûki* 空気.





## Passages clandestins entre les vivants et les morts : idéologies sémiotiques, syntaxe des mondes et signes sépulcraux

Simon Levesque

Numéro 13, 2025

Signes humains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1116795ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1116795ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Levesque, S. (2025). Passages clandestins entre les vivants et les morts : idéologies sémiotiques, syntaxe des mondes et signes sépulcraux. *Cygne noir*, (13), 109–153. <https://doi.org/10.7202/1116795ar>

Résumé de l'article

Cet article est de nature exploratoire. En partant du constat qu'un écrasement historique de la frontière entre la vie et la mort a eu lieu dans le monde occidental libéral avec l'avènement de la modernité et la préséance de la rationalité instrumentale qui la caractérise, un étrécissement de la conscience de l'au-delà, concomitant au déclin généralisé des moeurs mortuaires, est postulé. S'appuyant sur des savoirs achés, madijas et emberás médiés par l'ethnographie et la littérature occidentale, une réflexion sur les points de passages possibles entre les vivants et les morts est développée. Une syntaxe des mondes (monde des vivants, monde des morts) y est défendue, à laquelle s'articulent des modalités de communication entre eux, elles-mêmes régies par des idéologies sémiotiques définies. Le problème du raccord des mondes d'expérience ou de subsistance des morts et des vivants est abordé sémiotiquement en prenant en compte la performativité sociale des signes dont l'origine est imputée aux morts par les vivants, appelés ici signes sépulcraux. À partir des travaux ethnographiques de Pierre Clastres sur les Aché et de Donald Pollock sur les Madija, de la pensée perspectiviste défendue par Eduardo Viveiros de Castro autour du chamanisme sud-américain, ainsi que de textes littéraires de J.M.G. Le Clézio relatant son expérience initiatique auprès des Emberá, une compréhension de la mort comme frontière est atteinte, qui la laisse entrevoir comme une région à part entière, épaisse, poreuse et générative de sens, à l'instar de tout seuil joutant deux univers de sens, ou systèmes sémiotiques.

© Simon Levesque, 2025



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## **PASSAGES CLANDESTINS ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS : IDÉOLOGIES SÉMIOTIQUES, SYNTAXE DES MONDES ET SIGNES SÉPULCRAUX**

### **Une syntaxe des mondes**

Depuis quelques années, je m'intéresse à ce que j'appelle *les productions hétérogènes de la conscience*, d'après l'idée d'existence sociale hétérogène formulée par Georges Bataille au milieu des années 1930<sup>1</sup>. Les productions hétérogènes de la conscience sont tout ce que la conscience produit à sa marge, qui échappe à la raison instrumentale et à la réification : les rêves, les états de conscience altérés, certains fantasmes. À cette série d'objets, j'ajoute maintenant, pour en évaluer la validité : le rapport à la mort.

Ce sont plus exactement les modalités de voisinage entre le monde des vivants et le monde des morts qui m'intéressent. Comment ces mondes se situent-ils l'un par rapport à l'autre? Comment communiquent-ils? C'est-à-dire : quels sont les passages qui les relient? De quelle nature sont ces passages? C'est un problème à la fois géographique et métaphysique, cosmologique et sémiotique. La communication, ici, est à envisager de façon un peu particulière, car il s'agit d'étudier la disposition des mondes – celui des vivants, celui des morts, et leurs positions relatives – selon l'accès et la conception qu'en ont diverses cultures, et les possibilités que leur conjonction occasionne.

Posé de cette façon, le problème m'amène à considérer l'agencement des mondes sous l'angle de la syntaxe, entendue non pas au sens linguistique ou grammatical, en tant qu'étude des constituants de la phrase et des règles de leur mise en relation, mais en un sens logique plus général. Soit la syntaxe envisagée comme un ensemble de relations existant entre des éléments signifiants organisés en système. Cette définition se traduit aisément en termes sémiotiques. À travers ce foyer théorique, Josette Rey-Debove, s'appuyant sur l'œuvre de Charles Morris, a d'ailleurs suggéré de concevoir la syntaxe comme le principe rattachant un « ensemble de relations, de combinaisons de signes entre eux », ce qui implique, par métonymie, l'« étude de ces relations, de ces combinaisons »<sup>2</sup>. L'approche syntaxique adoptée ici doit permettre de comprendre comment des mondes d'expérience ou de subsistance *a priori* radicalement étrangers et même logiquement opposés peuvent s'agencer et communiquer.

## Croyances et normativité de la conscience

Ma réflexion a deux points d'origine. Le premier tient dans une interrogation sur le rapport aux morts en Occident laïc – et je dois m'inclure dans ce groupe social. Nos rituels funèbres continuent souvent d'être hérités du catholicisme, mais les notions de paradis, d'enfer et de purgatoire ont depuis longtemps perdu de leur puissance, sinon toute leur effectivité, puisqu'elles ont cessé d'exercer leur influence au quotidien. Historiquement, l'Église catholique a désigné le paradis, l'enfer et le purgatoire comme les lieux présumés de résidence des âmes mortes. Évidemment, d'autres groupes sociaux ont une idée différente à ce propos.

Le second point d'origine de ma réflexion est à trouver dans une méfiance longuement entretenue envers la normativité de la conscience. Dans une section de son traité sur la diversité des expériences religieuses traitant du mysticisme induit par les drogues, William James écrit :

Notre conscience normale n'est qu'un type particulier de conscience, séparé, comme par une fine membrane, de plusieurs autres, qui attendent le moment favorable pour entrer en jeu. Nous pouvons traverser la vie sans soupçonner leur existence ; mais en présence du stimulant convenable, ils apparaissent réels et complets. Tant qu'on néglige ces formes de conscience, il est impossible de rendre compte de l'univers dans son ensemble ; qui sait si elles n'ont pas quelque part un champ d'application qui nous est caché ? La question est de savoir comment il faut en tenir compte ; car entre elles et la conscience normale, il y a une solution de continuité<sup>3</sup>.

Ailleurs, James écrit encore :

les modifications de la conscience ne donnent pas une explication du problème mais [...] elles conduisent à le reprendre autrement, non sous l'angle des pathologies mais comme ce qui doit nous inciter à remettre en question la conception de la conscience elle-même. De quoi ces modifications rendent-elles la conscience capable ? À quoi donnent-elles un accès que celle-ci ne peut saisir, à l'état dit normal<sup>4</sup> ?

J'essaierai de montrer que les formes de la conscience sont multiples, diverses et que, comme pour les comportements sociaux, que de nombreuses forces sociales tendent à rendre homogènes, la conscience est aussi sujette à l'étrécissement. Face à cette menace constante, mon travail s'inscrit dans le projet énoncé par Eduardo Viveiros de Castro de « décolonisation permanente de la pensée<sup>5</sup> », lui-même proche de l'idéal de décolonisation de l'imaginaire défendu par Cornelius Castoriadis quarante ans plus tôt dans *L'institution imaginaire de la société*. Cet idéal s'articule à une quête d'autonomisation du sujet social, c'est-à-dire la conquête par l'un d'une capacité à réguler sa pensée face à la législation de l'autre<sup>6</sup>.

Qu'ont en commun ces deux points d'origine de ma réflexion? Ils concernent des croyances et les moyens d'institution sociale de ces croyances et de leur effectivité. Je précise que mon projet n'est pas de comparer point pour point des systèmes de croyances distincts, mais d'observer, parmi une diversité de croyances, quelques régularités en ce qui a trait à la *syntaxe des mondes*.

En conclusion, j'insisterai sur la notion d'idéologie sémiotique<sup>7</sup>, car elle fournit à mon sens le meilleur cadre explicatif pour décrire les limitations de la conscience et sa normativité. Différentes idéologies sémiotiques permettent de concevoir différents signes sépulcraux et différents objets produits par ces signes. J'appelle *signes sépulcraux* les signes que les vivants rattachent au monde des morts<sup>8</sup>. En imputant leur origine à ce monde, ils le font exister. Plus ces objets sont nombreux, plus leur performativité est importante, et plus la réalité du monde des morts est tangible pour les vivants. L'inverse est aussi vrai. Le déclin ou l'absence d'idéologie sémiotique en matière de mort entraîne nécessairement un effondrement du monde des morts et de sa conscience, confinant les humains au seul monde des vivants.

### Quelle place pour les morts dans l'Occident sécularisé?

Dans son livre *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, l'historienne Nancy Mandeville Caciola explique qu'en Europe, « après le XIII<sup>e</sup> siècle, les histoires à propos des revenants ont été recadrées par les théologiens formés à l'université comme des tromperies démoniaques<sup>9</sup> ». Dès lors, l'idée que les défunts humains puissent revenir d'entre les morts a commencé à troubler l'imaginaire chrétien, qui auparavant s'en accommodait et tâchait de l'assimiler au canon pastoral. Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle au moins, des écrits attestent que des danses macabres célébrant « la continuité des vivants et des morts en une même communauté circulaire<sup>10</sup> » furent performées dans les églises et les cimetières chrétiens<sup>11</sup>. On pensait alors que

les morts restaient actifs et menaçants jusqu'à ce que leur chair soit entièrement décomposée et qu'il ne reste plus que des os. Ainsi la logique de la revenance était contrainte par des facteurs spécifiques relatifs aux modalités du décès et aux conditions du corps. Ce modèle impliquait que la mort du corps demeurerait incomplète tant que le corps n'avait pas été détruit par la corruption ; ce qui contraste fortement avec le modèle médical et théologique dominant qui comprend la mort comme un événement discret et rapide<sup>12</sup>.

L'histoire depuis la Renaissance montre que les autorités religieuses et médicales occidentales ont tâché de réduire la mort à sa plus simple expression, en amincissant tou-

jours davantage le *temps* de la mort jusqu'à en faire un événement sans durée. Comme la ligne géométrique n'a d'étendue qu'en longueur, la frontière entre la vie et la mort n'a plus aucune épaisseur ; elle maintient ainsi étanches l'un par rapport à l'autre deux mondes qui ne sauraient se mélanger : le monde des morts et le monde des vivants.

En 2015, alors qu'elle enquête sur les mutations contemporaines du deuil en Occident, Vinciane Despret observe la résurgence d'une certaine cohabitation symbolique entre les vivants et les morts. Dans son livre *Au bonheur des morts*, Despret fait remarquer que l'idée selon laquelle les morts n'ont d'autre destin que l'inexistence « atteste d'une conception de leur statut très locale et historiquement récente<sup>13</sup> ». Où vont nos morts? Ils disparaissent et puis c'est tout. Ils s'anéantissent. S'ils persistent, leur existence est confinée à nos souvenirs mentaux, autrement dit en nous et nulle part ailleurs. Ainsi nos morts existent d'abord dans nos pensées, tant qu'on veut bien les y garder ou tant qu'on ne parvient pas à les en chasser. « Les morts ne le sont vraiment que si on cesse de s'entretenir avec eux, c'est-à-dire, de les entretenir », écrit Despret<sup>14</sup>. Bien sûr, une part d'eux persiste aussi, par association, dans les objets qu'ils ont possédés (reliques), dans les matières iconiques les représentant (photographies, emblèmes, armoiries), ainsi que dans nos gestes, à travers les habitudes comportementales calquées sur eux (mimèmes kinésiques)<sup>15</sup>. Toutefois, à l'exception du dernier, ces exemples participent tous d'une externalisation de la mémoire mentale et ne confèrent pas aux défunts un statut d'existence dans le monde des vivants. Chacun manipulant ces objets sait bien qu'ils sont, pour lui, des signes tenant pour autre chose – le défunt – *in absentia* et dont le rôle est précisément de pallier cette absence.

Ceci nous semble aller de soi, et pourtant Magali Molinié, que cite Despret, affirme que cette façon de concevoir l'existence des morts, ou plutôt leur *inexistence*, « est certainement la conception la plus minoritaire dans le monde<sup>16</sup> ». En effet, de nombreuses études ethnographiques ont montré la diversité des croyances et des pratiques afférentes à la présence ou à la subsistance des morts parmi les vivants, à la proximité des deux mondes où évolue chaque groupe (vivants et morts), et aux éventuels débordements ou points de passage entre eux, ainsi que les conséquences que ces configurations peuvent avoir dans le quotidien des vivants<sup>17</sup>.

Les croyances et les pratiques funéraires occidentales ont évolué avec le temps. Les cimetières chrétiens, autrefois centraux dans le quotidien des villages et des bourgs, tendent aujourd'hui à constituer des lieux à part et délaissés, des sortes d'hétérotopies infrequentes. La mort a été éclipsée de notre rapport au quotidien, une omerta l'a frappée. Ce rapport à la mort est celui des modernes ; il remonte au positivisme, lui-même héritier des Lumières, qui a jeté l'interdit sur toute forme d'irrationalité dans l'univers social.

Plus exactement, c'est à la pression des hygiénistes, dont les discours retiennent l'attention des autorités, que l'on doit la translation des cimetières en périphérie urbaine et la transformation de la gestion légale des cadavres et des sépultures à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. En France, pour des raisons essentiellement sanitaires, le 12 juin 1804 (ou 23 prairial an XII), Napoléon oblige les communes à créer des cimetières en dehors des murs de la ville et à y déplacer peu à peu les cadavres inhumés intramuros. Ces déménagements sans précédent suscitent l'opposition de celles et ceux qui croient dans leur devoir d'honorer leurs morts au quotidien et pour qui la proximité entre les vivants et les morts apparaît essentielle à la bonne pratique de ce culte. Mais face aux anciennes croyances, certes prises en compte par les pouvoirs d'État, mais perçues comme des rémanences du pouvoir ecclésiastique, l'idéologie hygiéniste et laïque des modernes l'emporte.

Au-delà du changement spatial, qui n'est pas anodin, il faut noter le changement législatif concernant la mort, dont les conséquences sont peut-être moins sensibles, mais non moins révolutionnaires. En effet, à compter de cette époque, « les lieux de sépulture sont soumis à l'autorité de l'administration municipale et le maire exerce la police des inhumations<sup>19</sup> ». Jean-Paul Bertaud précise :

Si l'État maîtrise désormais l'espace des cimetières, l'Église catholique garde la main sur l'organisation des funérailles. Le transport du corps à l'église est obligatoire sauf contrordre écrit. Des classes sont instituées et les prix fixés, ce qui fait dire à l'abbé Grégoire : « Scandale de divisions en classes pour des êtres qui devant Dieu arrivent avec leurs bonnes et leurs mauvaises actions<sup>20</sup>. »

C'est là une indignation toute relative vis-à-vis la question des classes par l'Église, dont on sait qu'elle a longtemps monnayé le salut des pécheurs par la vente d'indulgences. Il n'en demeure pas moins que l'appropriation de la gestion des lieux de sépulture par l'État constitue un premier pas vers la sécularisation de la mort en Occident. Jadis, le cimetière constituait un lieu béni où se devaient d'être inhumés les fidèles. Leur repos en ce lieu garantissait leur résurrection le temps venu du Jugement dernier. Morts, ils continuaient d'exister en communion avec l'Église. Leur subsistance à ce titre entérinait forcément un certain effet de présence.

Toutefois, l'idée de *présence des morts* ne cadre pas avec la logique cartésienne et moins encore avec l'idéal productiviste de l'économie capitaliste, car les morts sont encombrants. Les reléguer à l'inexistence libère un temps de travail supplémentaire dès lors que plus aucun rite ponctuel n'est requis pour maintenir leur présence dans le bon ordre.

Dans son ouvrage de 1977, *L'homme devant la mort*, l'historien Philippe Ariès explique qu'

encore au début du xx<sup>e</sup> siècle, mettons jusqu'à la guerre de 1914, dans tout l'Occident de culture latine, catholique ou protestante, la mort d'un homme modifiait solennellement l'espace et le temps d'un groupe social qui pouvait s'étendre à la communauté tout entière, par exemple au village. On fermait les volets de la chambre de l'agonisant, on allumait les cierges, on mettait de l'eau bénite ; la maison se remplissait de voisins, de parents, d'amis chuchotants et graves. Le glas sonnait à l'église d'où sortait la petite procession qui portait le Corpus Christi...

Après la mort, un avis de deuil était affiché à la porte (remplaçant l'ancienne exposition à la porte du corps ou du cercueil, usage déjà abandonné). Par l'huis entrebâillé, la seule ouverture de la maison qui n'était pas fermée, entraient tous ceux que l'amitié ou la bienséance obligeaient à une dernière visite. Le service à l'église rassemblait toute la communauté, y compris les retardataires qui attendaient la fin de l'office pour se présenter, et après le long défilé des condoléances, un lent cortège salué par les passants accompagnait le cercueil au cimetière. Et les choses ne s'arrêtaient pas là. La période du deuil était remplie de visites : visites de la famille au cimetière, visites des parents et amis à la famille... Puis, peu à peu, la vie reprenait son cours normal, et il ne restait plus que les visites espacées au cimetière. Le groupe social avait été atteint par la mort, et il avait réagi collectivement en commençant par la famille la plus proche, en s'étendant jusqu'au cercle plus large des relations et des clientèles. Non seulement chacun mourait en public comme Louis XIV, mais la mort de chacun était un événement public qui émouvait, aux deux sens du mot, étymologique et dérivé, la société tout entière : ce n'était pas seulement un individu qui disparaissait, mais la société qui était atteinte et qu'il fallait cicatriser<sup>21</sup>.

Or tous ces rites qui marquent le groupe social du sceau de la mort et qui permettent aux survivants de s'accommoder de la perte d'un proche prennent du temps ; une période assez longue pendant laquelle l'activité productive est suspendue au profit d'une série d'actions codifiées se rapportant au passage du défunt du monde vivant vers le monde des morts, à l'aménagement d'une place stable et différenciée pour ce dernier dans l'au-delà, et à la consolidation des rapports sociaux entre les proches et moins proches endeuillés ici-bas.

Ce temps de rite et de deuil, la modernité l'a ravi aux Occidentaux. Peut-être la mortalité de masse attribuable à la Première Guerre mondiale a-t-elle joué un rôle définitif dans l'effacement progressif des rites mortuaires. On peut aussi penser que les épidémies successives ayant frappé l'Europe à partir du xiv<sup>e</sup> siècle, un phénomène accéléré par la mondialisation, n'y sont pas étrangères. Tout comme l'émergence du purgatoire au xii<sup>e</sup> siècle est liée, d'après Jacques Le Goff, « à des mutations profondes des réalités sociales et mentales du Moyen Âge<sup>22</sup> », la disparition progressive de toute croyance en l'au-delà à l'époque moderne peut être rattachée aux mutations que font subir au

corps social les logiques capitalistes d'exploitation du temps de travail disponible. Les idéologies sémiotiques sur l'au-delà, changeantes au fil du temps, sont des facteurs de coercition historiques de la conscience. Si la modernité semble marquer une discontinuité dans notre rapport à la mort, aujourd'hui force nous est de constater que le temps suspendu consacré à la commémoration des défunts est extrêmement limité. De plus, son caractère collectif tend à disparaître au profit d'une conception privée du deuil<sup>23</sup>.

Jean Ziegler, auteur de l'ouvrage *Les vivants et la mort*, paru en 1975, dénonce à cet égard « une stratégie presque parfaite d'occultation de la mort » entraînant une « angoisse non socialisée », laquelle aurait donné naissance à une « conscience muette »<sup>24</sup>. Ziegler, résolument marxiste dans son analyse, parle de « la surdétermination idéologique qui affecte toute la thanatopraxis de la société capitaliste marchande<sup>25</sup> ». S'exprimant à la première personne, il affirme :

[...] ma société, par les moyens de cette culture [capitaliste], ne se contente pas de priver l'homme de son agonie, de son deuil et de la claire conscience de sa finitude, elle ne se limite pas à frapper la mort d'un tabou, à refuser un statut social aux agonisants, à pathologiser la vieillesse et à nihiliser les ancêtres. Elle nie l'existence de la mort. La mort est le néant. L'être est l'homme-producteur de marchandises ou plus précisément la marchandise elle-même. Niant la mort et sa fonction d'événement-obstacle, la société capitaliste marchande achève la réification de l'homme<sup>26</sup>.

En parlant d'*agonie* et de *deuil*, Ziegler épaissit le temps de la mort<sup>27</sup>. Il en fait un événement qui ne survient pas d'un coup et une fois pour toutes, mais qui a sa durée et qui ne concerne pas seulement celui qui meurt, mais ses proches également.

Maurice Bloch a proposé une idée similaire en s'appuyant sur les travaux de Robert Hertz : « Hertz l'a bien montré, il y a peu de cultures en dehors de la nôtre où l'on croit qu'un être humain est soit totalement vivant, soit totalement mort. Dans bien des cas, on croit à l'existence d'une sorte d'état "intermédiaire"<sup>28</sup>. » Souvent, cet état ou étape intermédiaire correspond à un voyage plus ou moins long qui mène ou bien à une renaissance ou bien à la disparition totale. Au « voyage de la vie » succède le « voyage de la mort ». La mort apparaît alors comme un seuil, un autre rite de passage dans une même continuité où la vie et la mort s'enchaînent et parfois se répètent, mais jamais à l'identique. Les concepts bouddhistes et hindouistes du karma et du samsara montrent bien que, dans ces religions, la mort est envisagée de façon cyclique et progressive.

La mort est-elle donc un événement qui survient d'un coup et définitivement, comme semble le suggérer l'idéologie occidentale contemporaine? Il vaut la peine de mentionner que, d'un point de vue médical, c'est désormais la mort cérébrale qui constitue le critère du décès (critère entériné par l'Organisation mondiale de la santé). Ce critère n'est d'ailleurs pas sans soulever des questionnements éthiques<sup>29</sup>. Une fois

survenue, la mort cérébrale est considérée comme irréversible. Le vivant s'éteint d'un coup et c'est tout. Or, selon Bloch, « il n'y aurait rien de particulièrement mystique à croire, avec beaucoup d'habitants de cette planète, que le processus qui mène à ce que nous appelons la mort peut commencer très tôt dans la vie, peut-être à la naissance, voire même encore avant<sup>30</sup> ».

Bloch fait donc valoir les limites de notre conception de la mort en ce qu'elle se heurte aux croyances de nombreux autres groupes humains. Plus récemment, l'anthropologue Eduardo Kohn, que son livre *Comment pensent les forêts* a rendu célèbre, écrit : « Il existe plusieurs types et plusieurs échelles de mort. Il y a plusieurs manières dont on peut cesser d'être un soi pour soi-même et les uns pour les autres<sup>31</sup>. » Sa longue fréquentation des Runa d'Ávila, un peuple autochtone du haut Amazone équatorien, l'a convaincu que la frontière entre les vivants et les morts n'était pas aussi étanche qu'on voudrait le croire.

C'est bien parce que cette frontière est poreuse que les vivants craignent les morts. Les chrétiens aussi, en principe, veulent laisser leurs morts reposer en paix : *Requiescat in pace*, dit la formule latine. En vérité, ce sont surtout les vivants qui ne veulent pas être dérangés par les morts, qu'ils craignent. L'inversion logique sur laquelle est bâtie la prière funèbre chrétienne oblitère la crainte d'un retour du refoulé, soit le réveil (du souvenir) désagréable de ces défunts qui figurent en propre la condition mortelle des vivants ; elle indique sourdement la possibilité de passages clandestins entre le monde des morts et celui des vivants.

Cette crainte d'un retour des morts que partagent de nombreuses cultures, James Frazer l'a bien montrée en son temps, dans une série de conférences rassemblées en un volume intitulé *La crainte des morts dans la religion primitive*. En parcourant la somme ethnographique à sa disposition dans le premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle, Frazer en vient à la conclusion que la croyance à la survie de l'esprit humain après la mort est « presque universelle », et c'est elle qui implique la crainte des morts, « comme une preuve de la légitimité de cette croyance »<sup>32</sup>. Frazer suggère une hypothèse générale, qu'il étaye par une myriade d'exemples dans son livre :

On doit avoir toujours présent à l'esprit qu'on suppose régulièrement, dans la religion primitive, que non seulement les esprits des morts existent mais qu'ils exercent une influence active et persistante sur les vivants, grâce à la très vaste puissance qu'on suppose qu'ils possèdent dans leur état désincarné. On suppose qu'ils exercent cette puissance soit pour le bien soit pour le mal de leurs amis et de leurs ennemis vivants et comme ils sont très jaloux de leurs droits et très enclins à se venger de toute négligence ou de tout oubli de la part de leurs amis ou de toute offense qui leur est faite par leurs ennemis, il faut que les vivants se tiennent toujours sur leurs gardes vis-à-vis des morts ; ils doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir pour satisfaire et rien pour

offenser ces esprits susceptibles, qui ne sont que trop disposés à saisir un prétexte de querelle [...]»<sup>33</sup>.

Pour ma part, je voudrais m'arrêter sur trois cas d'étude : les Aché, les Madija et les Emberá. Mon objectif sera non pas d'exemplifier les différents modes de persistance des âmes des défunts dans ces sociétés, mais d'observer comment le monde des vivants et le monde des morts y coexistent, comment ces mondes s'agencent l'un par rapport à l'autre, et ce que ces agencements impliquent en matière de communication. On verra qu'il s'agit d'un problème géographique d'un genre un peu particulier : comment *situer* ces mondes l'un par rapport à l'autre? Dans quelle *direction* vont les âmes mortes? C'est aussi un problème sémiotique de premier ordre, car dès lors que la mort survient – et je rappelle qu'elle ne survient pas d'un coup, et qu'elle peut prendre des formes diverses –, elle fait du corps du défunt (en devenir) le lieu d'émergence de signes surnaturels inhérents au monde des morts. Ces signes sépulcraux sont souvent si menaçants qu'ils forcent ceux qui se sentent menacés par eux à établir de nouveaux rapports avec la ou les personnes qui en sont porteuses (ou à qui on les fait porter) afin de neutraliser leur menace.

Puisque la mort est un phénomène inévitable et répété auquel est confronté chaque individu et toute société, les signes sépulcraux forment, en principe, une catégorie incontournable parmi les signes humains ; les croyances et les pratiques liées à leur matérialité et à leur usage méritent à ce titre de faire l'objet d'un examen particulier.

### **Une géographie au-delà du vivant**

Il me fallait insister sur la persistance des morts pour commencer, car c'est toujours à partir de cette donnée que s'organisent les rapports entre les mondes divers de l'expérience humaine de la mort. Le domaine de la vie est toujours situé par rapport à celui de la mort, et naviguer entre ces mondes, comme le font par exemple les chamanes, c'est aussi un peu mourir. J'y reviendrai.

Despret a souvent la formule heureuse, et puisque sa vision m'apparaît heuristique, je me permets de reprendre à mon compte sa manière de spatialiser la conjonction des mondes. Elle fait d'un problème ontologique et métaphysique une question de géographie imaginaire. Où vont les morts quand ils meurent? « Non seulement, écrit Despret, les morts posent aux vivants des problèmes géographiques – situer des lieux, inventer des places –, mais ce sont, à la lettre, des géographes. Ils dessinent d'autres routes, d'autres chemins, d'autres frontières, d'autres espaces<sup>34</sup>. » Les morts, comme les nais-

sances d'ailleurs, forcent les limites de notre monde et c'est pourquoi elles représentent un danger : elles ouvrent des brèches sur un envers menaçant.

Si Despret pense le problème en termes géographiques, j'aimerais surimposer à cette vue une couche d'abstraction politique. Cette dimension politique, Jacques Le Goff l'avait déjà bien perçue, dès 1981, en suggérant que le territoire, y compris dans ses parties imaginaires, fantasmatiques, métaphysiques ou eschatologiques, « est une intériorisation de l'espace, organisé par la pensée<sup>35</sup> ». La spatialisation est un mécanisme fondamental d'institution de l'imaginaire, individuel et social, et « l'organisation des différents espaces : géographique, économique, politique, idéologique, etc., où se meuvent les sociétés est un aspect très important de leur histoire<sup>36</sup> ». Le philosophe Jacques Rancière a sa manière bien particulière de penser le politique, qui est elle aussi géographisante, à tout le moins syntaxique. Pour Rancière, à chacun en société est attribué une place et un rôle, conditionnés par des rapports de force et des possibilités de communication inégales<sup>37</sup>. L'assemblage des individus est régi par des grammaires politiques. En empruntant le regard ranciérien, on peut concevoir que les morts aussi sont politiques. Aménager une place à chacun, morts et vivants, cela revient à assembler des mondes selon les forces en présence. C'est une tâche cosmologique ou, pourrait-on dire, cosmopolitique, pour reprendre un terme cher à Isabelle Stengers<sup>38</sup> et qu'emploie aussi Viveiros de Castro au moment de décrire le rôle des chamanes amazoniens dans la communication entre les mondes, « où s'affrontent les divers intérêts sionaturels » (MC, 121). Mais peut-être vaudrait-il mieux parler de *cosmosémiotique* pour qualifier le domaine d'études du sens des mondes constitués, institués, négociés, et avec eux des moyens de cette institution ou de cette défense sur un versant tout à fait pratique : le quotidien, la ritualité. Une telle étude pourrait nous mener à examiner les raisons de cette institution ou de cette défense ; ce qui revient à s'interroger de façon critique non sur les modes d'existence des morts, mais sur les causes de leur survivance sous diverses formes. Cette question, on le verra, recoupe celle des idéologies sémiotiques sous-jacentes aux rapports communicationnels qu'entretiennent, ou non, les vivants et les morts par l'intermédiaire des signes sépulcraux.

En portant une attention particulière aux signes sépulcraux, force est d'étendre l'interrogation à la syntaxe des mondes, car la manifestation de tels signes est toujours *située* ; les signes sépulcraux ont une matérialité qui les singularise et leur fournit une qualité indexicale, donc un pouvoir d'action sociale. Comme l'écrit Zoë Crossland dans son étude anthropologique sur les signes des morts à Madagascar, sous-titré *Material Signs and Traces of the Dead*, « les approches sémiotiques dérivées du structuralisme ne font que peu de cas des caractéristiques matérielles particulières des signes ou de la façon dont ceux-ci sont localisés dans le monde. Elles préfèrent porter leur attention sur

la manière dont le sens survient, en considérant la position d'un signe donné à l'intérieur d'un système plus large de différences structurées<sup>39</sup> ». En dépit du caractère métaphysique du sujet de ma réflexion dans cet article, l'approche préconisée est pragmatiste. Il n'est pas question de situer des signes-valeurs à l'intérieur de structures ou d'un système quelconque, mais de considérer des occurrences signifiantes singulières dans leur dimension productive pour examiner comment chacune d'elles contribue à faire exister un monde des morts, dont les paramètres ontologiques diffèrent du monde des vivants. À la matérialité des signes sépulcraux répond la réalité de la localisation du monde des morts, auquel ils appartiennent. Et dès lors que deux mondes coexistent, des modalités de passage entre eux sont devisées.

On le verra, le monde des morts est situé pour les uns à l'ouest, pour les autres sous terre, tandis que pour d'autres encore il se trouve au-delà d'un pont que seul un état de conscience altéré révèle. Dans tous les cas, ce monde est situable et situé. Mais le christianisme se distingue à cet égard, car si on a jadis cru que le jardin d'Eden était à l'est, les révisions étymologiques subséquentes ont révélé que l'« Orient » dont parle la Genèse serait en fait assimilable au commencement (le soleil se lève à l'est) et que le paradis véritable se trouverait plutôt au-delà du Jugement dernier, c'est-à-dire dans un monde à venir. De façon surprenante, ce moment correspond dans l'eschatologie chrétienne à la *résurrection des morts* et à la régénération de la Création par Dieu (nouveau commencement)<sup>40</sup>. Mais alors, où donc séjournent les morts en attendant? En Christ, soit un lieu insituable géographiquement<sup>41</sup>.

Despret emploie à plusieurs reprises l'expression « tact ontologique » pour désigner le ménagement, dans la parole, d'un voisinage des mondes – celui des morts et celui des vivants –, et des possibilités de connexion entre ces mondes, malgré leur incohérence apparente ou logique. Du point de vue de l'anthropologie contemporaine, dans sa mouvance perspectiviste en particulier<sup>42</sup>, il n'est pas question de remettre en cause ces assemblages, mais plus simplement d'en comprendre la logique en levant la clause du tiers exclu. Il s'agit de ne pas penser en termes de « ou bien ceci ou bien cela (car il ne saurait en aller autrement) », mais en termes de « et ceci et cela (pourquoi pas?) ». En somme, pour aborder le monde des morts, il convient de suspendre son incrédulité. L'invitation à se laisser gagner par la *pensée sauvage*, faite par Claude Lévi-Strauss en 1962, est toujours d'actualité<sup>43</sup>.



**Figure 1.** Localisation des sociétés aché, madija et emberá, Amérique du sud.

### **Aché (des âmes migrantes)**

Dans son livre *Chronique des Indiens Guayaki*, paru en 1972, Pierre Clastres relate son terrain ethnographique auprès des Aché Gatu, un peuple sylvestre égalitaire nomadisant à la frontière orientale entre le Paraguay et le Brésil<sup>44</sup>.

Un premier passage de cette ethnographie me permettra d'illustrer l'idée d'*épaisseur de la mort* convoquée précédemment, mais aussi de montrer qu'il n'est pas bon, pour les Aché, de voisiner la mort. Le passage suivant est tiré du chapitre « Tuer » :

[Le fils de Kajawachugi] était très malade, presque mort. [...] *Mano* : mourir, mais aussi être gravement malade ; pour les Indiens, c'est à peu près la même chose. Parfois, on peut soigner les gens, et d'autres fois, ce n'est pas possible : ils vivent encore, certes, mais la mort est déjà en eux, introduite par cette maladie qui les a déjà arrachés au groupe des vivants. Ils ne sont plus là qu'en sursis, souffrance provisoire que le temps

rapidement mènera à son terme. Mais ceux-là qui, sans être encore cadavres, ne sont plus tout de même vivants, que peut-on [en] faire? Non seulement il serait absurde de s'obstiner à attendre leur guérison, puisqu'ils sont – de l'autre côté déjà – *mano*, mais ils sont dangereux pour les autres : leur mort peut être contagieuse, on n'aime pas les avoir près de soi. Voisiner avec la mort, c'est se rendre vulnérable aux assauts de son peuple : âme, esprits, fantômes qui saisissent le moindre prétexte pour harceler les vivants. Voilà pourquoi Kajawachugi déposa son fils au pied d'un arbre et poursuivit sa marche (CIG, 196-197).

Clastres s'interroge sur la cruauté de ce geste (abandonner son enfant à la mort au pied d'un arbre). Pour les Aché, il n'y a pas là de cruauté ; c'est tout à fait normal. L'enfant est déjà mort, il n'y a rien à faire. À plusieurs moments, Clastres décrit l'attachement des parents envers leurs enfants. Or cet attachement connaît des limites : « Les enfants leur étaient précieux. Pourtant, ils les tuaient parfois » (CIG, 197). Les jeunes filles, en particulier, sont tuées pour des raisons religieuses, ou affectives. Quand un homme quitte les vivants, il craint la solitude dans la savane des âmes mortes, à l'ouest, alors il veut un compagnon. S'il meurt seul, il ne sera pas en paix. Il rôdera autour des vivants, en quête de consolation. Alors, pour le satisfaire et s'assurer de son départ définitif, « on tue un de ses enfants, presque toujours une fille. C'est cela, le *jepy* d'un chasseur, la vengeance dont l'honorent les Aché. [...] Éternellement, elle sera fidèle compagne de son père » (CIG, 202). Les Aché expliquent nombre de leurs gestes, souvent tragiques et funestes, par la notion de vengeance, ou *jepy* : ils sont comme agis par le *jepy*, et à sa volonté se résolvent généralement les tensions qui ne manquent pas de survenir entre les morts et les vivants.

Les Aché ont « la conviction que les morts, fantômes invisibles, ne veulent pas se séparer des vivants [...] : les morts s'obstinent à rester dans les parages habités. Comment alors les engager sur le chemin du séjour des âmes? Comment se débarrasser des morts »? Car tel est bien l'objectif. « Il y a plusieurs moyens. D'abord, quand quelqu'un meurt, on quitte tout de suite le campement pour en établir un autre à assez bonne distance » (CIG, 198). D'habitude, ça suffit : les *ianve* – âmes « agressive[s] et rusée[s] qui volette[nt] la nuit autour des feux » (CIG, 198) – ne retrouvent plus la trace du campement, s'égarant, et les vivants sont tranquilles. Si c'est un enfant qui meurt, le campement ne bouge pas, car les enfants n'ont pas encore de *ianve*<sup>45</sup>. On enterre même le petit cadavre sous l'abri familial (*tapy*) sans crainte.

On peut s'étonner du fait que, pour les Aché, les humains vivants n'ont pas d'âme (*ianve*) : « c'est seulement à la mort du corps que commencent à exister les âmes » (CIG, 43). Le problème, c'est que les âmes cherchent le trouble. En effet, « il ne faut pas sous-estimer les âmes, écrit Clastres. Elles font tant de ravages chez les vivants qu'on peut pratiquement leur attribuer la responsabilité de presque tous les décès. Les

morts sont très habiles à se manifester sous telle ou telle apparence. Tantôt les Aché les reconnaissent à temps pour éviter leur agression, tantôt les âmes sont plus rapides » (CIG, 198).

L'apparence favorite que prennent les âmes pour tourmenter les vivants est bien sûr le jaguar. Et par là se manifeste une constante dans l'ethnographie américaniste : la transmigration des âmes des humains vers les animaux (et inversement). Ce glissement d'une forme à une autre, d'une apparence à une autre, constitue une voie de passage majeure entre les mondes.

Clastres raconte l'histoire de Tokangi et Karekyrumbygi partis à la chasse. Les deux hommes tombent nez à nez avec un jaguar nullement intimidé, qui paraît prêt à bondir sur eux. Heureusement, Karekyrumbygi est un bon chasseur : il tire rapidement deux flèches qui tuent l'animal. Mais « Tokangi sait à quoi s'en tenir », écrit l'ethnographe :

il a tout de suite reconnu sa mère, morte depuis si longtemps que peu de gens se la rappellent. Elle n'a pas encore réussi à oublier son fils, qui pourtant est déjà un vieil homme. Elle a essayé de le tuer pour ne pas être seule dans le *beeru prana*, la savane des âmes mortes. Et pour ce faire, elle a pris l'apparence de ce gros jaguar (CIG, 198-199)<sup>46</sup>.

Clastres raconte encore l'histoire de Jakugi qui, parti abattre un palmier *pindo* dans la forêt, a reçu une branche tombée depuis la canopée sur l'épaule, qui l'a blessé. Il se dit alors victime de sa première épouse. « Souvent, écrit Clastres [...], les femmes s'acharnent sur leurs gendres veufs, "pour venger" [*jepy*] leur fille morte, dit-on, mais aussi pour tenter leur chance auprès d'eux et en faire leur époux au séjour des morts. On dirait que les belles-mères mortes veulent faire l'amour avec leurs jeunes gendres » (CIG, 199).

La fréquentation des âmes est une affaire quotidienne. En effet, « [i]l ne se passait guère de jours sans qu'intervînt une âme. On s'en rendait compte tout de suite, car le signe de leur présence, c'était la maladie » (CIG, 199). Des signes – de maladie – attribués par les vivants à la mort rendent perméable la frontière entre les mondes. La maladie, fréquente, rappelle que les âmes mortes voisinent les vivants, et que le monde des défunts est proximal et menaçant. Il existe heureusement de nombreux remèdes et plusieurs gestes peuvent être posés afin de repousser la maladie quand elle est bénigne. Et c'est là qu'apparaît un aspect de la croyance guayaki sur laquelle je veux insister. Clastres précise que « les femmes enceintes sont très habiles à soigner les gens [;] leur salive, qu'elles pulvérisent sur la partie souffrante du malade, est très puissante. Être soigné par une femme enceinte, c'est presque une garantie de guérison » (CIG, 200).

Pourquoi les femmes enceintes ont-elles ce pouvoir supérieur? Il est dû à l'enfant à naître qu'elles portent. Celui-ci non seulement leur confère ce pouvoir thérapeutique, mais il leur confère également une connaissance supérieure, une sorte de prescience environnementale : « Si un troupeau de cochons sauvages rôde dans la région, elles sont les premières à le savoir ; aussitôt les chasseurs, avertis, partent dans la direction indiquée : ils y trouvent les bêtes et en tuent beaucoup » (CIG, 200). C'est l'enfant qui a murmuré l'information à sa mère, relate Clastres : « C'est l'enfant qui leur raconte tout » (CIG, 200). Cet enfant qui n'est pas encore né possède une connaissance de la vie sur le territoire supérieure à celle des vivants. Sans doute son âme se promène-t-elle dans les environs. Tout comme au moment de son décès le vivant « libère » une âme, on peut penser qu'inversement le fœtus attire à lui les âmes, jusqu'à ce qu'une d'elles y élise domicile le temps d'une vie.

Clastres poursuit son explication. « Il est bon aussi, dans une bande, qu'il y ait au moins une femme enceinte, pour une autre raison : c'est que l'enfant à naître entend, avant tout le monde, approcher les ennemis, surtout les Blancs. Alors il le dit à sa mère et les Aché, prévenus, s'échappent au loin » (CIG, 200). L'enfant à naître est un maître chasseur : il capte les signes cynégétiques mieux que quiconque, et ce, tant du point de vue du prédateur que de la proie. Ce rapport entre prédateurs et proies est évidemment au fondement de la conscience environnementale de tout peuple vivant dans la forêt. Que l'enfant à naître ait une maîtrise supérieure aux humains à cet égard n'est pas anodin. Les âmes des non-vivants – des fœtus ou des défunts qui « collent aux environs » ; ce qui revient au même dès lors qu'elles existent ou subsistent entre deux mondes – sont effectivement menaçantes en raison de leur supériorité cynégétique, face à laquelle les vivants rivalisent tant bien que mal, en tâchant surtout de ne pas s'attirer le courroux d'une âme en peine et prompte à déséquilibrer les rapports précaires établis entre les mondes.

« Enfin, écrit Clastres, ultime pouvoir de ces êtres non encore réellement vivants : ils anticipent l'avenir, ils sont capables de prévoir la mort. Lorsqu'un Aché est affligé d'une maladie incurable, ils s'en rendent compte tout de suite et le font savoir : un tel va mourir. Ils se trompent rarement » (CIG, 200). Il faut dire que le groupe ainsi informé cesse immédiatement de soigner la personne frappée par l'augure...

Je ne commenterai pas ce dernier pouvoir que possède la femme enceinte à travers l'enfant à naître, mais me tournerai vers mon deuxième cas d'étude, les Madija, pour montrer comment, de façon un peu différente, ces mêmes pouvoirs se manifestent chez eux.

### Madija (des chamanes entre les mondes)

Dans son article « Subjectivité droguée, altérité intoxicante : consommation rituelle de substances psychoactives chez les Madija », l'anthropologue étatsunien Donald Pollock analyse ses données de terrain recueillies auprès des Madija (aussi appelés Kulina), dont la population est disséminée sur les rives du haut Purus, en Amazonie équatoriale<sup>47</sup>. Pollock se penche en particulier sur leur consommation de drogues à des fins récréatives et rituelles, dont le rôle, on va le voir, est crucial dans la connexion des mondes de l'expérience madija.

Là où, chez les Aché, il n'existe pas de chamane attiré capable de mitiger les rapports violents entre les vivants et les morts, chez les Madija de tels chamanes existent. Ce sont eux qui ont la responsabilité de communiquer avec les esprits afin de réguler la vie de la communauté, en repoussant certains dangers spirituels (maladies) ou en garantissant les bonnes relations entre les vivants et les morts humains ainsi qu'avec les autres animaux de la forêt. Cette médiation chamanique se fait le plus souvent au moyen de drogues propitiatoires, en l'occurrence le tabac et l'ayahuasca chez les Madija. De façon générale, les plantes psychoactives sont des adjuvants favorisant les visions et les passages entre les mondes.

Je ne décrirai pas dans le détail la cosmologie madija. Je voudrais me concentrer sur quelques pouvoirs que confère l'usage des drogues. Ces pouvoirs, on va le voir, sont rigoureusement les mêmes que ceux dont dote sa mère, chez les Aché, l'enfant à naître.

Les chamanes madijas consomment le tabac à priser, sous l'effet duquel ils tombent en transe. Alors sont mises en branle des associations cosmologiques relatives à un monde souterrain, le *nami budi*, où résident les âmes des Madija défunts. Ici encore, les mondes sont spatialisés. Pour les Aché, le monde des morts est situé à l'ouest ; pour les Madija il se trouve sous leurs pieds. « Tandis qu'ils sont transformés en esprits *tokorime*, les chamanes sont capables de visiter le monde souterrain du *nami budi*, où ils interagissent avec les esprits de Madija défunts ayant été transformés après leur mort en pécaris à lèvres blanches, ou *hidzama* » (SDAI, 137). Ici encore, les humains et les animaux partagent des âmes similaires, voire identiques, qui peuvent s'incarner dans différentes formes animales ou humaines.

Le chamane profite de la transe induite par le tabac pour appeler les *hidzama* à quitter le *nami budi*, le monde des morts, pour venir dans la forêt, l'objectif étant de les chasser pour leur viande. Le chamane appelle donc les âmes des morts à aider les vivants à se nourrir.

L'ayahuasca a des effets psychotropes beaucoup plus puissants que le tabac. Cette drogue induit des visions puissantes, que les Madija interprètent comme des signes

oraculaires susceptibles de les renseigner sur la vie actuelle sur le territoire, mais aussi sur l'avenir. « Les Madija décrivent l'expérience de l'intoxication à l'ayahuasca comme une série de rencontres avec des esprits, plus particulièrement des esprits du ciel », écrit Pollock. Là encore, la spatialisation a son importance. Car,

depuis cet endroit dans le ciel, les Madija disent aussi qu'ils peuvent voir l'avenir. Ils voient des événements futurs se déplacer vers le village, et le point de vue du ciel permet à celui qui s'y trouve de voir les événements s'approcher : des visiteurs, des pluies, ou du gibier dans la forêt. Chaque fois que je suis arrivé dans un village madija, on m'a dit qu'on m'avait « vu » à travers l'ayahuasca au cours des jours qui avaient précédé (SDAI, 138).

Les Madija utilisent un verbe particulier, *qquide* (« voir »), pour décrire un événement futur. Pollock pense qu'il s'agit d'une façon de marquer que cette perception est littéralement issue d'une « vision » depuis le ciel grâce à l'ayahuasca.

Je crois aussi que l'usage du verbe « voir » communique, ou connote, un niveau d'incertitude lorsqu'il est utilisé pour prédire des événements. Si des chamanes « voient » des pécaris dans la forêt et dirigent des chasseurs pour les trouver, ils le font en utilisant ce verbe, et tout échec à localiser le gibier espéré peut être attribué aux incertitudes et à l'inexactitude de la vision (SDAI, 139).

Depuis le ciel, et de connivence avec les esprits qu'y rencontrent les chamanes sous l'effet de l'ayahuasca, les Madija prétendent connaître les mouvements des hardes de gibier (proies) aussi bien que les mouvements des Blancs (prédateurs).

Il est remarquable, d'après les descriptions fournies, que le chamane madija concentre en lui les pouvoirs qu'ont, chez les Aché, les enfants à naître dans le ventre de leur mère (âmes ou esprits non encore fixés). La crainte des morts ou des esprits est ainsi reportée chez eux sur une seule personne, les autres pouvant pendant ce temps vivre à l'abri des forces maléfiques sous la protection du chamane, qui attire à lui les malheurs pouvant atteindre le groupe tout en s'efforçant de les repousser. À cet égard, on voit que la société madija présente un plus haut degré de spécialisation que celle des Aché.

Plusieurs anthropologues ont suggéré que la fonction sociale du chamane n'était pas essentiellement différente de celle du guerrier. Pour Viveiros de Castro, « tou[s] deux sont des commutateurs ou des conducteurs de perspectives ; le premier opère dans la zone interspécifique, le second dans la zone interhumaine ou intersociétaire » (MC, 121).

Le chamanisme sud-américain ne prend son sens que lorsqu'on le replace dans l'économie cosmosémiotique plus générale ; alors apparaît une réalité désarmante de

simplicité : les humains vivants et les humains morts sont aussi étrangers les uns des autres que sont proches les animaux non humains vivants et les humains morts. Une manière différente d'exprimer cette idée serait de dire que les défunts humains et les animaux vivants ne sont pas plus étrangers les uns par rapport aux autres que ne le sont les humains vivants et les humains morts. « La différence entre humains vivants et humains morts est au moins aussi grande que la ressemblance entre humains morts et non-humains vivants », écrit Viveiros de Castro (MC, 125-126). La dissemblance entre les humains morts et les animaux vivants est faible, et c'est ce qui facilite la communication entre eux. Mais pourquoi le chamane a-t-il plus de facilité que les autres membres du groupe à communiquer avec les animaux (ou les esprits des animaux, pour être plus exact)? Eh bien, tout simplement parce qu'il est déjà un peu mort. Il n'est plus identifié au monde des vivants, sans pour autant appartenir tout à fait à celui des morts.

Viveiros de Castro définit le chamanisme sud-américain « comme l'habileté manifestée par certains individus à traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allo-spécifiques, de façon à administrer les relations entre celles-ci et les humains » (MC, 25). Cette définition apparaît valide eu égard à la capacité des chamanes *madijas* à appeler les pécaris à venir en forêt. Si l'on maintient que les Aché, n'ayant pas de chamane parmi eux, répartissent le rôle ailleurs imparti à celui-ci à l'ensemble de leur groupe, alors la définition apparaît encore valide.

Viveiros de Castro propose un scénario évocateur pour comprendre quel rôle sémiotique échoit au chamane. Je parle de *rôle sémiotique*, car au fond cela concerne la capacité propre au chamane à communiquer entre des univers de sens à partir de signes (sépulcraux) perçus et interprétés. Tout indique que son rôle est défini précisément par sa capacité à conjoindre des mondes, à naviguer entre eux et à restituer le sens de leur agencement au groupe humain dont il est le représentant. C'est donc un travail de syntaxe un peu particulier qui est le sien.

Si un homme se met à voir les vers qui infestent un cadavre comme du poisson grillé, comme le font les vautours, il doit en conclure que quelque chose lui arrive : son âme a été volée par les vautours, il est en train de se transformer en l'un d'entre eux, cessant d'être humain pour ses parents (et réciproquement) ; bref, il est gravement malade, voire mort. Ou, ce qui revient pratiquement au même, il est en voie de devenir chamane. Toutes les précautions sont à prendre pour maintenir les perspectives séparées les unes des autres, car elles sont incompatibles. Seuls les chamanes, qui jouissent d'une sorte de double citoyenneté en ce qui concerne l'espèce (et la condition de vivant ou de mort), peuvent les faire communiquer, et cela, sous des conditions spéciales et contrôlées (MC, 37).

La sensibilité dont font preuve les chamanes à l'égard des animaux non humains, et le fait qu'ils les considèrent au fond à peu près comme des humains, à cela près qu'ils n'appartiennent pas à leur groupe social en propre – mais remarquons qu'eux-mêmes sont dissemblables au leur en raison de leur compétence sémiotique singulière –, leur permettent « d'assumer le rôle d'interlocuteurs actifs dans le dialogue transpécifique ; et surtout, ils sont capables de revenir pour raconter l'histoire, ce que les profanes peuvent difficilement faire » (MC, 25).

Cette idée de pouvoir *revenir* pour raconter l'expérience d'un autre monde vécu extraordinairement, de revenir depuis l'autre côté, c'est-à-dire d'entre les morts, de ce monde qui est aussi celui des animaux (car au fond c'est celui des âmes qui voyagent hors des corps fixes) ; cette *expérience de l'autre côté*, on va le voir maintenant, est centrale dans l'expérience qu'a faite Le Clézio en Amérique centrale.

### **Emberá (un passager clandestin)**

Le dernier cas que j'aborderai est celui des Emberá. J'en parlerai un peu différemment, car c'est à travers les écrits de J.M.G. Le Clézio, principalement, que je le ferai. Le Clézio n'est pas anthropologue comme Clastres, Pollock ou Viveiros de Castro, mais écrivain. Je pense néanmoins qu'il a toute sa place dans cette réflexion. Le seul fait qu'il ait publié, en 1975, un livre intitulé *Voyages de l'autre côté* devrait commencer de nous en convaincre.

Bien sûr, les précautions d'usage s'imposent dans la lecture et l'interprétation, sachant que les écrits littéraires ne sont pas régis par les mêmes exigences épistémologiques que les écrits ethnographiques (bien que ces derniers aient aussi une dimension esthétique importante). Si la littérature échappe aux mécanismes de validation propres à ce que le sociologue Robert K. Merton a appelé « l'ethos de la science »<sup>48</sup>, elle n'en demeure pas moins un matériau extrêmement riche du point de vue de la connaissance humaine<sup>49</sup>. À n'en pas douter, dans la lecture littéraire peut s'installer une « relation critique » prudente et productive, comme l'a montré le théoricien de la littérature et médecin psychiatre Jean Starobinski<sup>50</sup>.

C'est moins des Emberá eux-mêmes qu'il sera question ici – comme précédemment les médiations ethnographiques de Clastres et de Pollock permettaient de rapporter un savoir sur les Aché et les Madija – que d'une connaissance des signes sépulcraux emberás tels que l'écrivain les rejoue dans sa propre expérience initiatique précipitée par l'usage rituel d'une plante maîtresse, le datura, laquelle lui a permis de *voir* le monde des morts – une vision confirmée par le chamane qui l'accompagnait alors. Ainsi Le Clézio

apparaît-il comme un *passager clandestin*<sup>51</sup> entre des mondes auxquels, peut-être, il n'aurait pas dû avoir accès<sup>52</sup>. Tandis qu'aux Aché et aux Madija, les passages entre les mondes évoqués précédemment semblent naturels (puisqu'ils sont intégrés à leur cosmosémiotique), en adoptant une cosmosémiotique qui n'est pas la sienne, mais celle des Emberá, Le Clézio transgresse les limites de la conscience occidentale et, peut-être aussi, de la bienséance<sup>53</sup>.

Les Emberá vivent dans une région nommée « bouchon du Darién » (*Tapón del Darién*), dans l'isthme panaméen et dans le nord de la Colombie, sur un territoire recouvert de forêt tropicale pour l'essentiel. À ce jour, presque 60% de toute la surface du bouchon est recouverte de forêt, tandis que moins de 0,3% est urbanisée, la géographie accidentée préservant le territoire d'un aménagement intensif. Le bouchon représente ainsi, selon Le Clézio, « l'ultime fragment de la selve originale qui ferme la communication entre l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud<sup>54</sup> ».

Les Emberá n'ont pas de religion organisée, mais ils croient aux esprits *hai* (ou *jai* en espagnol), et le chamanisme (*jaibanismo*) est une des composantes fondamentales de leur forme de vie sociale et spirituelle. Les chamanes (*jaibanás*) sont des guérisseurs. Les esprits *hai* se déclinent selon trois formes : les esprits de l'eau, ou *dojura* ; les *wandra*, qui sont les mères des animaux et des plantes ; enfin, les *antumiá* sont des esprits de la forêt profonde : il s'agit en fait d'âmes d'humains défunts réincarnées dans des animaux de la jungle. Ces derniers esprits rapprochent les croyances emberás de celles des Aché et des Madija décrites précédemment.

Ici aussi, les chamanes sont responsables de communiquer avec les esprits afin de réguler la vie de la communauté, en repoussant certains dangers spirituels (maladies) ou en garantissant de bonnes relations entre les vivants et les morts humains ainsi qu'avec les autres animaux de la forêt, où sont tapies les âmes des défunts. La cosmologie emberá est ainsi fondée dans la coprésence harmonieuse, mais toujours précaire, des humains et des formes de vie autres qu'humaines, qu'il est primordial de respecter, toujours par crainte de représailles...

Historiquement, l'organisation sociale et politique des sociétés emberás est égalitaire, sans chef ni conseil ; seul le chamane détient un rôle qui le distingue. Le chamane emberá est néanmoins plus proche du type « vertical » défini par Viveiros de Castro, c'est-à-dire qu'il officie davantage comme un prêtre que comme un guerrier<sup>55</sup>. Son travail concerne surtout la guérison. Cet office se fait cependant aussi à l'aide de plantes psychotropes adjuvantes, notamment le datura.

Je fais l'impasse sur plusieurs détails de la culture religieuse au Darién pour raconter directement un épisode de la vie de l'écrivain auprès d'un chamane emberá nommé

Colombie (ou Colombia), qui l'a initié, au début des années 1970, aux visions que procure le *datura*, une plante que les Emberá appellent *Iwa*.

À quatre reprises, à l'automne 1971, Le Clézio consommera *Iwa* sous la supervision du chamane Colombie. Ces quatre tentatives, pas toutes réussies, joueront un rôle majeur dans l'infléchissement de sa quête poétique. Cette expérience formatrice, Le Clézio la relate sous la forme d'un récit d'auto-observation paru dans *Les Cahiers du Chemin* en janvier 1973, sous le titre « Le génie *Datura* »<sup>56</sup>.

*Iwa* se consomme à la tombée du jour. La première tentative est infructueuse, frustrante et douloureuse (spasmes, nausées, énervements, difficultés d'élocution). Mais dès la deuxième, quelques jours plus tard, Le Clézio a une première vision :

Tout à coup *je* le vois. En une fraction de seconde, à l'endroit précis où les deux rives du fleuve sont le plus proche, juste au-dessus de la courbe, là où commence le « *chorro* » (le rapide) : il est apparu si net et si précis que *mes* yeux écarquillés le fixent sans comprendre (GD, 102).

De quoi s'agit-il?

AU-DESSUS DU FLEUVE, EN AVAL DE LA MAISON, LE PONT EST IMMOBILE. JE LE VOIS. IL EST VISIBLE. IL NE BOUGE PAS. JAMAIS RIEN N'A ÉTÉ AUSSI RÉEL, ET POURTANT, EN MÊME TEMPS QUE MES YEUX LE VOIENT, JE SAIS QUE LES YEUX DES AUTRES NE LE VOIENT POINT. JE NE L'OUBLIERAI PAS. JAMAIS RIEN N'A ÉTÉ AUSSI BEAU, AUSSI PLEIN DE VIE.

#### *Puente de Las Américas*

LE PONT DE MÉTAL ÉTINCELANT UNIT LES DEUX RIVES NOIRES PAR-DESSUS LE FLEUVE DE LAPIS-LAZULI (GD, 103).

Cette vision du pont enchante l'écrivain, qui tente dès lors de statuer sur la qualité de son existence et d'interpréter sa signification. Lorsqu'il partage sa vision avec Colombie, ce dernier lui dit qu'il y a bien un pont à cet endroit, que lui aussi l'a vu à quelques reprises. « Mais ce n'est pas un pont pour les hommes. C'est un pont pour les esprits », précise-t-il : « *Hai puente* » (GD, 104).

L'écrivain témoigne avec effusion de la beauté de cette vision qui l'a assailli :

Pont qui n'est pas un symbole, non, mais tout à coup, après toutes ces heures de vacillement, après toutes ces hésitations, ces tremblements terribles au-dehors et au-dedans, après toutes ces heures de séisme : le pont, la beauté inouïe de ce pont, fixe comme une photographie en relief, image enfin arrêtée, ordre, logique, certitude. Jamais je ne l'oublierai. Pas une hallucination, enfin, pas un trouble des terminaisons des nerfs optiques, pas une chimère. Pas un souvenir non plus. Non, non, rien de boiteux, rien de fluctuant, mais de l'harmonie quasiment divine (ah, les mots, les mots!) et tranquille, qui est là pour me dire que le dessein de l'homme n'est pas d'être fou,

mais de voir avec toute la force de son regard ce qui, devant lui, autour de lui, est ordonné, calme. Au-dessus du fleuve pur, étincelant, plein de lumière réelle, le pont est suspendu à ses filins d'acier, et jamais aucune tour, aucun château, aucun temple ne sera aussi beau (GD, 103).

Pas un symbole, pas une hallucination ; ce pont lui semble l'incarnation même de l'ordre du réel. Il n'appartient pas au langage verbal, il n'est pas de l'ordre de l'idée ; il est une manifestation du monde à rejoindre, il est harmonie « quasi-divine », il est amour : « Je le regarde sans le comprendre, sans le penser : je l'aime », écrit Le Clézio (GD, 103).

L'auteur est persuadé que cette vision l'a transformé irrémédiablement. Renvoyé aux limites du langage verbal, à ses contradictions, il écrit au sujet du pont qu'« il est une pensée, c'est cela, la première pensée que j'aie jamais eue, loin de tous ces efforts et ces spasmes que je croyais autrefois être des pensées » (GD, 103). L'accès à cette pensée nouvelle, ou plutôt cette nouvelle forme de pensée, qui redéfinit le lien unissant les objets à la matière, l'ordre symbolique et le monde sensible, et par le fait même sa compréhension implicite du signe, est une révolution personnelle pour l'auteur : « Après lui, écrit-il, je ne pourrai jamais plus être le même. Je serai, maintenant, pour longtemps, celui qui a vu le pont. [...] Je vois le pont, je le vois, et je n'ai plus à chercher ailleurs, à chercher autre chose » (GD, 103-105). L'évidence de l'expérience et l'harmonie de cette vision amènent Le Clézio à tracer une frontière entre celui qu'il était avant et celui qu'il serait désormais : un seuil a été franchi. Comme un serpent qui mue, la peau ancienne est laissée derrière ; par la plus grande joie, le sujet se libère de certaines de ses contraintes anciennes pour embrasser une conscience nouvelle, inspirée par l'expérience d'une phénoménologie alternative, d'une *production hétérogène de la conscience*.

C'est une véritable extase qu'a vécue Le Clézio à ce moment, qu'il décrit comme le sentiment de ne plus s'appartenir. L'impropriété est une marque de « l'harmonie quasiment divine » ressentie par l'écrivain à ce moment, et un indice également de la confusion du sujet avec son environnement immédiat, sous l'effet de la drogue. Muriel Pic dit de cet

état de coïncidence [du sujet] avec le monde, d'empathie absolue avec ce qui l'entoure, [qu'il] produit une abolition des limites du corps. Les motions intérieures du sujet de l'expérience deviennent les mouvements des figures picturales ou des objets contraints désormais aux agitations intérieures et aux émotions. Comme si l'environnement pénétrait le sujet, lui-même dissout dans ce qui l'entoure<sup>57</sup>.

Cette phénoménalité singulière à laquelle un état de conscience altéré donne accès sort le sujet du régime de sens commun et lui donne à expérimenter le monde dans sa dimension transpersonnelle. La peau, frontière membranaire qui joint et sépare l'intérieur

et l'extérieur de l'organisme vertébré<sup>58</sup>, donne l'impression d'un amincissement ou d'une porosité excessive ; le corps devient l'instrument d'une connexion immédiate, intime et inédite avec son environnement, que l'imagination incite et encourage à désirer, mais qui effraye également du fait qu'elle pointe vers l'abolition imminente du sujet individué et donne l'impression d'un rapprochement asymptotique avec la mort. Le rapport à soi-même entre le corps et le monde est réglé par une certaine épaisseur propre à toute frontière, qui met le sujet à distance de l'immédiateté tangible de son environnement.

D'après Juri Lotman, la frontière qui entoure tout système sémiotique et qui impose une distinction entre « soi » et « non-soi » ne se réduit jamais à une simple ligne ou surface, mais correspond à une région à part entière à laquelle se rattache un comportement génératif complexe<sup>59</sup>. Pareillement, on peut penser que la frontière qui impose une distinction entre « vivant » et « mort » n'a jamais l'abstraction géométrique de la ligne, mais une épaisseur et une porosité que l'expérience angoissante de son omniprésence impose. La survenance de la mort, en tant que frontière, événement de disparition et lieu de transmigration des âmes, correspond ainsi à une « région à part entière », pour filer la métaphore géographique, mais elle est aussi, bien évidemment, un système sémiotique complexe et génératif.

Qui dit géographie dit territoire, et avec la connaissance du territoire (ou la volonté de le connaître), le voyage devient une expérience possible. « L'extase des chamans n'a d'autre but que d'entreprendre ce voyage initiatique au-delà du pays des vivants », suggère Le Clézio<sup>60</sup>. C'est sur le chemin d'un tel voyage que sera mené l'écrivain lors de sa quatrième tentative. Nous sommes le 8 octobre 1971. Le Clézio écrit : « AUJOURD'HUI JE VAIS VOIR IL LE FAUT » (GD, 119). *Voir* ; tel est bien l'objectif. Après un délire qui dure jusqu'à minuit, une vision apparaît enfin. Le Clézio voit à nouveau le fleuve et le pont : « IL Y A UN VILLAGE DE L'AUTRE CÔTÉ DE LA BOUCHE DU FLEUVE, UN VILLAGE DE REVENANTS » (GD, 123). La topographie se précise : deux chemins sont visibles, dont un mène au village tandis que l'autre conduit à la route des esprits. « De l'autre côté du fleuve, la route, piste d'atterrissage des avions des esprits, descend dans la direction de la bouche de Tesca, vers le rio Chati. Là est le village des revenants. C'est le but de mon voyage, c'est vers là que m'entraîne Iwa », écrit-il (GD, 123). Le texte décrit les esprits et leur comportement : « "Ils n'ont pas de chair." "Ils me saluent de la main. Ils disent : bonjour la compagnie, salut les potes!" » (GD, 123).

Il y a une fête chez les revenants. Très attiré par eux, qui ont l'air bien sympathique, et par la fête qui a lieu là-bas, Le Clézio passe alors de l'autre côté, vers le village. Il dit être dans le village et parler aux revenants. Il n'est plus avec Colombie : « J'ai quitté *mon* corps. Je parle, je gesticule, je bouge. Je ris. Mais cette maison, ces gens sont invisibles pour *moi* » (GD, 123). De son point de vue, Colombie n'existe plus que dans « l'autre

monde », comme dans un rêve, il est de l'autre côté de la rive, qu'il a quittée. Alors Colombie s'effraie. Il ne veut pas être entraîné dans cette fête des morts. Il dit : « Non, non, n'y allons pas! », puis la vision s'évanouit.

Un rite s'est accompli qui marquera durablement l'écrivain. Le Clézio a été initié à *Iwa*, la plante maîtresse<sup>61</sup>. Il a ingéré ce qu'il appelle une « nourriture microscopique pour pensée de géant<sup>62</sup> ». Rien ne sera plus pareil. Longtemps après, en 2008, dans le cadre d'un documentaire commandé par la branche média de la fondation Nobel, Le Clézio explique :

Un jour, j'ai eu la sensation physique d'être au seuil de quelque chose. J'étais sur le seuil, je voyais de l'autre côté : le monde était complètement différent de l'autre côté. C'était le même monde, mais j'étais sur le seuil et de l'autre côté le monde avait changé. Alors j'ai mis mes efforts à tenter de franchir ce seuil, mais à un certain point j'ai dû rebrousser chemin, je ne pouvais pas le franchir totalement. Si je l'avais franchi, je n'aurais pas continué à écrire des livres<sup>63</sup>.

Le Clézio explique bien le passage qui s'est ouvert pour lui à ce moment. Cette tentation d'aller de l'autre côté, du côté du village des morts, et l'impossibilité devant laquelle il s'est trouvé de franchir le pont définitivement. « Si je parvenais à quitter l'empire des hommes, ne fût-ce que quelques secondes, est-ce que je pourrais revenir? Est-ce que je retrouverais le chemin? », se demande-t-il dans *L'inconnu sur la terre*<sup>64</sup>. Quelque chose l'a retenu : la volonté de vivre, la volonté d'écrire? Ce qui est certain, c'est que, dans la foulée de son retour de ce côté-ci, son projet littéraire s'est renouvelé<sup>65</sup>. Le dilemme au moment du passage possible a semblé être le suivant : franchir le seuil, rester de l'autre côté et ne plus écrire ; ou alors revenir et écrire encore. Ou plus exactement *devoir* écrire encore : devoir témoigner de ce transport et des visions qu'il a suscitées. Témoigner de ce passage possible vers l'autre côté.

Mais le choix existait-il seulement? En 1978, dans *L'inconnu sur la terre*, l'écrivain muse sur la question :

Hors de l'humanité, qu'est-ce qu'il y a? L'animalité. C'est pour cela sans doute, ces lois, ces usages, ces murailles construites de tous côtés, ces barrières, ces frontières. Ne pas marcher au-dehors. Celui qui, par mégarde, franchirait la limite et deviendrait, fût-ce par la pensée, un chat, un cheval, une fourmi, une plante grasse, à supposer qu'il ait le courage d'être cela et que le chat, le cheval, la fourmi ou le cactus veuillent bien de lui ; disparu de la communauté humaine, et aussitôt le vide qu'il a laissé se referme, et un autre homme prendrait sa place. Il ne pourrait plus retrouver le chemin de la communication, et le monde ancien où il avait vécu lui deviendrait aussi étranger que les mondes animaux<sup>66</sup>.

Je veux faire remarquer que Le Clézio conclut son explication, dont un passage a été cité précédemment, en prononçant ce qui a tout l'apparence d'un lapsus : « Je me suis tenu de l'autre côté, alors je dois encore écrire des livres<sup>67</sup>. » Peut-être Le Clézio a-t-il bien franchi le seuil et écrit-il maintenant depuis l'autre côté. Plus probablement a-t-il voulu dire qu'il avait vu l'autre côté, s'y était tenu un instant, et qu'il avait dès lors la responsabilité de témoigner de son expérience, qu'il se sentait investi du devoir de dire ce monde qui double le nôtre, vers lequel il est bon de tendre sans s'y abandonner. Ce monde, ou plutôt cette frontière, avec son épaisseur, qui est peut-être une région de l'esprit, peut-être un autre état de la conscience, d'autres pourront sans doute l'atteindre aussi après lui<sup>68</sup>.

La volonté littéraire de l'écrivain sera celle-là désormais : faire vivre à son lecteur l'expérience de « l'autre côté », l'emmener à ressentir physiquement, par les mots, le passage possible ; par la transe, l'incantation, le rythme, la musique du langage ; par la cantillation implicite, la poésie du texte. L'œuvre leclézienne s'écrira désormais en jouxtant la frontière de ce monde-ci et de cet autre où il s'est tenu un instant. La quête poétique leclézienne se subordonnera à une volonté d'ouvrir des passages entre les mondes.

En 1967, Michel Foucault affirmait qu'écrire sert à la découverte du « secret malsain qui explique [la] transition de la vie vers la mort », et que l'existence de cette transition, donc d'un passage qui l'autorise, serait même la condition de possibilité de l'écriture : « Écrire, c'est se positionner dans la distance qui nous sépare de la mort et des morts<sup>69</sup>. » Revenu d'entre les morts, Le Clézio se conçoit une responsabilité vis-à-vis de sa société : écrire pour les vivants. Dans la préface aux *Chants de Maldoror* de Lautréamont, écrite dès 1967, Le Clézio avançait déjà l'idée que l'écriture est une proposition d'existence qui ne trouve sa pertinence que dans sa capacité à fonder la communauté :

L'écriture est un système, un système parmi tant d'autres, où l'indépendance n'a pas de sens. Celui qui écrit doit, d'une manière ou d'une autre, par un mot, une expression, une idée, se rattacher, se soumettre et s'admettre. Sa révolte ne peut pas être autre chose qu'une nouvelle manière d'adhérer. C'est-à-dire non seulement d'adhérer au réel, de s'accepter comme homme vivant dans le monde vivant, mais aussi de se vouloir dans la société, de participer à la pensée, aux rythmes et aux rites collectifs<sup>70</sup>.

Ultimement, la politique de la littérature leclézienne se résume par une double analogie formée (ou confirmée) au contact des sociétés et cultures autochtones d'Amérique qu'il a fréquentées. Pour Le Clézio, l'écrivain est comparable au sorcier et son écriture s'assimile à un chant rituel. Il détient le secret d'une langue qui oscille « entre le chant,

l'incantation chamanique, le récit, la poésie<sup>71</sup> » et « une sorte d'envoûtement rythmique, [...] d'unisson communicatif que l'on peut qualifier de magique<sup>72</sup> ».

Cette forme hybride, à la limite du lisible, réalise l'idéal politique de l'écriture-action de l'écrivain : il voudrait *agir* plutôt que représenter<sup>73</sup>, c'est-à-dire produire une littérature qui est aussi *médecine*. « Un jour, on saura peut-être qu'il n'y avait pas d'art, mais seulement de la médecine », suggère Le Clézio en 1971<sup>74</sup>. Mais dès mai 1970, c'est-à-dire avant même son initiation chamanique, l'écrivain confiait à Pierre Lhoste :

Pour moi il n'y a aucun doute, le sorcier et l'écrivain font un peu le même travail. Le sorcier fait un travail qui consiste à soigner ou à prévoir l'avenir ou à conjurer des démons ou à invoquer des démons, et ceci uniquement pour répondre aux besoins de la communauté. Eh bien, l'écrivain, et même finalement tout artiste quel qu'il soit, opère de la même manière, il dispose lui aussi de tatouages rituels, il dispose de mots rituels, il dispose d'images rituelles et il va les proposer et ce passage va se faire ou ne pas se faire. S'il ne se fait pas, c'est que le sorcier n'est pas admis par la communauté. S'il se fait, c'est que le sorcier-écrivain est admis par la communauté<sup>75</sup>.

L'expérience relatée dans « Le génie Datura » n'aura fait que confirmer ce à quoi l'écrivain se préparait depuis un certain temps déjà. Elle lui permettra désormais de donner corps à sa vision de la mort d'après l'expérience vécue d'un passage entre les mondes et des signes sépulcraux qui l'aménagent, auquel un état de conscience altéré lui a momentanément donné accès.

Les productions hétérogènes de la conscience ne sont pas de pures idiosyncrasies : elles inscrivent le sujet social dans le monde différemment ; tout l'enjeu, pour l'expérimentateur de l'hétérogène, est de savoir communiquer aux vivants le savoir singulier de la mort tirée de cette expérience limite. En raison de l'hégémonie culturelle installée dans le groupe social, qui de façon générale homogénéise la conscience et ses limites, les discours hétérogènes sur la mort peuvent s'avérer trop transgressifs pour être reçus avec sérieux. Le sens commun l'emporte et les transgresseurs sont relégués aux marges, où la fantaisie est plus acceptable, quand ils ne sont pas carrément réduits à la folie.

### **L'idéologie sémiotique et la raison pratique**

La conception occidentale contemporaine de la mort, héritée de la culture religieuse judéo-chrétienne et de la sécularisation de la société dans la foulée des Lumières, est-elle liée à une conception vulgairement binaire du signe<sup>76</sup>? Au moment où l'esprit (signifié) quitte le corps (signifiant), l'unité du signe est défaire<sup>77</sup> : les restes sont alors insignifiants<sup>78</sup>, le corps humain n'ayant aucun usage *post mortem*, contrairement à celui

d'autres animaux élevés à cette fin<sup>79</sup>. Seuls les souvenirs mentaux (et les objets qui y renvoient) que conservent les survivants du défunt, nouveaux signes détachés de ce dernier, gardent une force agissante parmi les vivants, mais tout intérieure et individuelle<sup>80</sup>. Tout se passe comme si la mort ravalait le signifiant (le corps charnel) et qu'il ne restait plus alors qu'un signifié flottant (pas une âme, mais un simple souvenir de la personne défunte), assimilable à une sorte de vestige immatériel privé.

Face à la porosité des mondes (des vivants et des morts) observable dans d'autres cultures, et bien qu'il semble adapté à la réalité séculière occidentale moderne, ce modèle apparaît faible et peu apte à décrire la réalité de l'expérience de la mort ou l'idée d'un passage possible entre les mondes. Surtout, il ne permet pas de décrire le *lieu* de migration des âmes, sauf à supposer que l'au-delà soit identifié au règne des souvenirs<sup>81</sup>.

Cela dit, je pense que, depuis longtemps, les Occidentaux, et *a fortiori* ceux parmi eux qui se considèrent comme athées, ont cessé de se soucier du lieu de migration de leur âme au moment de leur décès. Par conséquent, la mort a aussi perdu une part de sa dimension communautaire. En effet, l'idée née au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle du purgatoire comme lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer, où certains morts ayant commis de leur vivant des péchés véniels subiraient une épreuve afin de gagner le paradis, mettait avantageusement en lumière « la conviction d'une solidarité dans la prière entre les vivants sur la terre et les défunts qui les ont quittés<sup>82</sup> » puisqu'il était entendu que l'épreuve à subir pour le défunt, donc son séjour au purgatoire, pouvait être raccourcie par les suffrages, c'est-à-dire l'aide spirituelle des vivants. Après le <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle se sont ainsi développées les confréries chrétiennes, au service d'une « accumulation des suffrages » dans l'économie du salut<sup>83</sup>. De nos jours, l'idée que les défunts requerraient l'aide des vivants pour assurer le salut de leur âme trouve peu d'échos parmi les vivants, la notion même de salut éternel ayant cédé le pas aux considérations plus terre à terre, quoique parfois très polémiques, de la morale séculière.

Le christianisme n'a jamais fait grand cas de la localisation du séjour des morts. Ni le paradis, ni l'enfer, ni le purgatoire ne sont situés géographiquement, bien qu'on puisse les placer sur une même échelle hiérarchique verticale<sup>84</sup>. Le christianisme a substitué à la géographie imaginaire une vision transcendante et prophétique selon laquelle, dans l'attente du Jugement dernier, tous les fidèles, vivants et morts, vivent « en Christ »<sup>85</sup>. Mais aujourd'hui, le paradis et l'enfer n'ont pratiquement plus aucune force agissante au quotidien dans nos sociétés laïques ou agnostiques, où la rationalité instrumentale domine les autres formes de raisonnement : rares sont ceux qui se soucient des conséquences de leurs actes temporels devant l'Éternel, au moment du jugement particulier, et il est aisé de présumer qu'ils craignent encore moins le Jugement dernier, dont *la résurrection des morts* constitue pourtant un préalable dans l'eschatologie chrétienne<sup>86</sup>.

« L'eschatologie chrétienne s'insère dans une vision du monde totalisante, ou plus précisément dans une vue générale du temps et de l'éternité », écrit Paul Crittenden dans *Life Hereafter: The Rise and Decline of a Tradition*<sup>87</sup>. Quand cette totalité se fissure, son efficacité s'effrite<sup>88</sup>. La modernité est l'histoire de cet effritement. La théologie chrétienne et son idéologie sémiotique indexant l'axiologie pratique à une eschatologie définie, jadis répandue et de sens commun – bien qu'elle ait connu des évolutions au fil des siècles<sup>89</sup> –, ont cessé d'exercer leur performativité à l'époque moderne. Comme l'écrit Webb Keane, « pour les chrétiens conscients d'être modernes, les esprits cessent d'être des destinateurs légitimes. Leur invisibilité cesse d'être une réalité matériellement objective<sup>90</sup> ».

Après Max Weber, chantre du désenchantement du monde à l'époque moderne<sup>91</sup>, on peut penser que le délitement de l'idéologie sémiotique chrétienne de la mort est imputable à la domination de la raison instrumentale et à la marchandisation du monde capitaliste, dont la résultante globale est identifiable à la réification. La réification, faut-il le rappeler, est

un processus historique – que, à la suite de *La Théorie du roman*, Lukács inscrit dans celui, plus général, du « désenchantement du monde » (Weber) – caractérisé par une progressive déprise du religieux sur les représentations générales que les hommes se font du monde et de leur existence. Dépourvu de magie, excluant toute intervention métaphysique dans l'ordre des choses naturelles et humaines, le monde est devenu un monde d'événements *prévisibles* et *calculables*<sup>92</sup>.

Tandis que décline l'idéologie sémiotique chrétienne de la mort, les signes sépulcraux (jadis conventionnés par la culture religieuse) diminuent en quantité, ce qui entraîne naturellement une diminution d'objets possibles associés au monde des morts. L'irréflexion moderne quant au lieu de résidence des morts a pour corollaire la raréfaction des signes dont la provenance est imputable au monde des morts, car

l'existence d'un signe en tant que tel, pour un interprète, dépend d'un mode de proto-objectivation. En effet, avant qu'un objet de signification puisse être spécifié, quelque chose doit d'abord être spécifié comme un signe. Et dans ce processus, ses objets doivent être déterminés comme des objets. Ce qui compte pour l'interprète et acteur comme un objet [...] dépend d'une idéologie sémiotique historique donnée<sup>93</sup>.

En s'atrophiant, le monde des morts perd en réalité (de sens commun) et sa force d'action sur les vivants s'amenuise. En cela, on peut penser, comme Georg Lukács, que le rapport des modernes aux morts résulte d'une « pétrification d'un complexe de sens » ; les objets des signes sépulcraux se réduisant à un « ossuaire d'intériorités mortes »<sup>94</sup>.

Bien sûr, les sociétés laïques modernes multiplient les formes de commémoration et les lieux de mémoire pour ceux parmi leurs morts dont le destin funèbre apparaît symbolique aux yeux de la communauté imaginaire nationale<sup>95</sup>. Ils sont ce qu'on pourrait appeler des morts publics. Cependant, à quelques exceptions près (e.g. le Panthéon à Paris ; le cimetière américain de Colleville-sur-Mer, aussi appelé *Normandy American Cemetery and Memorial*), il est entendu que ces lieux de mémoire ne sont pas le lieu où reposent physiquement les morts publics (e.g. le Mémorial aux Juifs assassinés d'Europe à Berlin ; le *Monument à Balzac* de Rodin, dont il existe quatre exemplaires, deux à Paris, un en Belgique et l'autre au Japon) ni non plus l'endroit où l'on conçoit que séjourne leur âme. Ce ne sont que des repères et des rappels au service de l'histoire, de la culture et de la civilité. Ils fonctionnent comme des signes indexicaux renvoyant à un imaginaire symbolique qui n'a parfois qu'un rapport indirect avec le ou les défunts commémorés.

Contrairement aux morts publics, que des signes matériels rappellent à l'entendement des vivants (à diverses fins dont les raisons pratiques et sociales sont conditionnées au futur), les défunts privés sont réduits à l'immatérialité vestigiale. En cela, ils sont voués à disparaître, car la survivance des morts est subordonnée au souvenir de l'unité signifiante que constituait la personne de son vivant (dans le passé). Quand plus rien ni personne ne subsiste pour raviver le souvenir d'un défunt, le vestige est anéanti. Les inscriptions sur les pierres tombales ou les plaques nichées aux columbariums peuvent certes perdurer, mais seules les personnes ayant connu le défunt dont elles signalent le décès de son vivant peuvent associer l'inscription à une masse d'expérience vécue. Les autres se contentent de lire un nom ou de voir un portrait<sup>96</sup>. Bien sûr, les fervents lecteurs de Balzac pourront éprouver une émotion à la vue d'une des statues à l'effigie du grand écrivain réalisées par Rodin. Toutefois, cette émotion n'est pas liée à la connaissance de l'homme, mais à la connaissance de son œuvre, ce qui est somme toute différent. À tout prendre, on pourrait considérer que Balzac persiste entre les mondes tant que son œuvre est lue.

Dans son ouvrage paru en 2020, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Hans Ruin parvient à une conclusion similaire à la mienne : en réduisant notre conception de la subsistance des morts à « la catégorie de la *mémoire*, individuelle ou collective, matérielle ou immatérielle », nous risquons « d'objectiver ce que signifie habiter le domaine temporel et existentiel irréductible de l'*être-avec-les-morts*<sup>97</sup> ». La pensée moderne, dont la théorisation de la conscience historique par Hegel apparaît comme un point d'acmé, peut-elle s'accommoder de la *présence* des morts parmi les vivants? Il semble au contraire que la raison doive neutraliser cette inquiétude en reléguant les morts à la seule mémoire, objectivant ainsi leur inexistence et niant la possibilité de toute effectivité de leur part sur les vivants, et

inversement. La conscience historique achève ainsi la conscience de la mort, et donne en même temps prise à une angoisse nouvelle, du fait d'une perte de contact avec cet aspect pourtant cintrant de la vie. Dans cet agencement – ou plus exactement cet *inagencement* – moderne des mondes en vertu duquel toute communication entre les vivants et les morts est d'avance déboutée, la possibilité d'une forme de conscience qui relèverait du soin ou de l'entretien d'une part spirituelle pourtant essentielle à la condition des vivants semble compromise. Se pourrait-il que prendre soin des morts soit aussi une manière de prendre soin des vivants?

Les études de cas rassemblées dans cet article, et la pensée sémiotique qui a organisé leur présentation, devraient nous inciter à concevoir le passage entre la vie et la mort comme un lieu de génération de sens à partir duquel s'expérimentent de nouveaux signes humains pour les vivants. À chacune (la vie, la mort) correspond un monde propre, mais ce sont les modalités de circulation de l'un à l'autre qui importent le plus. Cette circulation (par la naissance, la mort ou la transe chamanique) ouvre sur un envers qui inquiète les limites du monde des vivants. Les signes humains qu'elle génère ont un statut ambigu et leur fonctionnement peut sembler aberrant, mais leur performativité n'en est pas moins sérieuse. Ils reflètent des peurs, des angoisses et des fantasmes liés aux contours de la vie et à son envers que la rationalité ne permet pas de comprendre ou de neutraliser, mais que d'autres logiques et d'autres pratiques (sociales, religieuses) parviennent à canaliser moyennant l'élaboration d'une géographie au-delà du vivant, dont la tangibilité est pressentie et nécessitée par la peur d'un retour des morts. Les défunts ont besoin d'un lieu bien à eux, où les oublier est sans conséquence. Assurer leur passage vers ce monde revêt une importance capitale.

Les signes sépulcraux, dont la provenance est attribuée au monde des morts, réaffirment et actualisent les frontières du monde des vivants. La raison instrumentale invite à reléguer au rang de superstition de telles idéologies sémiotiques ; elle réifie au passage notre rapport à la mort et réaffirme l'homogénéité de la conscience occidentale devant la mort. Or la rationalité n'est qu'un mode logique parmi d'autres, auquel échappe – heureusement! – en bonne partie l'expérience de la subjectivité humaine<sup>98</sup>. Les signes sépulcraux ne répondent pas de cette logique, pourtant la matérialité de leur signification a des conséquences pratiques pour l'action et la subjectivité<sup>99</sup>. À ces signes particuliers s'arriment des croyances et des pratiques sociales *sensées* (dont la raison est validée par l'idéologie sémiotique qui les encadre), qui organisent les rapports au sein du groupe et entre groupes voisins, vivants ou morts. Différentes idéologies sémiotiques commandent différentes cosmosémiotiques, et avec elles différents signes affectant différemment les humains qui les produisent et les reçoivent. Ces signes qui circulent au sein des sociétés humaines coordonnent une syntaxe qui permet d'agencer diversement

les mondes des vivants et des morts, de même que les passages clandestins qui ne manquent pas de prendre place entre eux.

## Bibliographie

- ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 2006 [1983].
- ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.
- BAIN, Emmanuel, « "Laisse les morts ensevelir leurs morts" (Mt 8, 22) : le soin des corps et le souci des âmes (xii<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècle) », *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. XLVIII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris, Sorbonne, 2020, p. 265-278. DOI : 10.4000/books.pSORBONNE.53683.
- BATAILLE, Georges, « La structure psychologique du fascisme », *Hermès*, vol. 5, no 6, 1989 [1934], p. 137-160.
- BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016 [1976].
- BELLENTANI, Federico & Mario PANICO, « Pour une approche sémiotique des monuments et des mémoriaux », trad. de l'anglais par E. Caccamo & S. Levesque, *Cygne noir*, no 6, 2018, p. 109-140. DOI : 10.7202/1089779ar.
- BERTAUD, Jean-Paul, *Napoléon et les français, 1799-1815*, Paris, Armand Colin, 2014.
- BERTRAND, Régis & Anne CAROL (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale. xviii<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2021.
- BLOCH, Maurice, « La mort et la conception de la personne », trad. de l'anglais par A. Chapoutot, *Terrain*, no 20, 1993, p. 7-20. DOI : 10.4000/terrain.3055.
- BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- CALLICOTT, Christina, « Communication interspécifique en Amazonie occidentale : la musique comme forme de conversation entre les plantes et les humains », trad. de l'anglais par E. Caccamo & S. Levesque, *Cygne noir*, no 5, 2017 [2013], p. 58-73. DOI : 10.7202/1089939ar.
- CARNEVALI, Barbara, « Mimesis littéraire et connaissance morale : la tradition de l'"éthopée" », *Annales HSS*, vol. 65, no 2, 2010, p. 291-322.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975.

- CAVALLERO, Claude, « L'étoile J.-M.G. Le Clézio », *Europe*, no 957-958 (dossier J.-M.G. Le Clézio, C. Cavallero, dir.), 2009, p. 3-7.
- CHARBONNIER, Vincent, « La réification chez Lukács », dans V. Chanson & A. Cukier (dir.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014, p. 43-63. Reproduit dans HAL : ensl-00762337v7, p. 1-11.
- CHARLIER, Philippe, *Zombis : enquête sur les morts-vivants*, Paris, Tallandier, 2023.
- CLASTRES, Pierre. « Ethnographie des Indiens Guayakis (Paraguay – Brésil) », *Journal de la Société des américanistes*, no 57, 1968, p. 8-61. DOI : 10.3406/jsa.1968.2034.
- , *Chronique des Indiens Guayaki : ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Pocket, coll. « Terre humaine/Poche », 1997 [1972]. [CIG]
- Commission théologique internationale, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, 2007. URL : [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070419\\_unbaptised-infants\\_fr.html#\\_ftn1](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_unbaptised-infants_fr.html#_ftn1).
- Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 1964. URL : [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_fr.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html).
- CRITTENDEN, Paul, *Life Hereafter: The Rise and Decline of a Tradition*, Cham, Palgrave MacMillan, 2021.
- CROSSLAND, Zoë, *Ancestral Encounters in Highland Madagascar: Material Signs and Traces of the Dead*, New York, Cambridge University Press, 2014.
- DELAPLACE, Grégoire, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, EPHE, 2008.
- DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
- DELISTRATY, Cody, *The Grief Cure. Looking for the End of Loss*, New York, Harper Collins, 2024.
- DESCARTES, René, *Les méditations métaphysiques*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Michel Bobin & Nicolas Le Gras, 1673 [1641]. ARK : 12148/bpt6k9621169g.
- DESPRET, Vinciane, *Au bonheur des morts : récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte, 2015.
- ESTAY STANGE, Veronica, « Survivre à la survie. Remarques sur la post-mémoire », *Esprit*, octobre 2017, p. 62-72. DOI : 10.3917/espri.1710.0062.
- FOUCAULT, Michel, *Speech Begins after Death*, entretien avec C. Bonnefoy, éd. P. Artières, trad. du français par R. Bonnono, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013 [1967].

- FRAZER, James, *La crainte des morts dans la religion primitive*, trad. de l'anglais par M. Drucker, préface de P. Valéry, Paris, Émile Nourry, 1934.
- GERVAIS, Pierre, « Le Jugement dernier », *Communio*, no 260, 2018, p. 121-130. DOI : 10.3917/commun.260.0121.
- HERTZ, Robert, « Contribution à une étude sur la représentation de la mort », *L'Année sociologique*, vol. 10, 1905-1906, p. 48-137.
- HIRSCH, Marianne, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.
- HOFFMEYER, Jesper, « Surfaces Inside Surfaces: On the Origin of Agency and Life », *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 5, no 1, 1998, p. 33-42.
- IRVINE, Judith T., « When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy », dans D. Brenneis & R. K. S. Macaulay (dir.), *The Matrix of Language: Contemporary Linguistic Anthropology*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 258-283.
- JAMES, William, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Cie, 1890.
- , *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, trad. de l'anglais (États-Unis) par F. Abauzit, préface d'É. Boutroux, Paris, Félix Alcan ; Genève, Henry Kundig, 1906 [1902]. ARK : 12148/bpt6k94310x.
- JAUREGUI, Xabier, Z. M. CLAVO, Eduardo M. JOVEL & Manuel PARDO DE SANTAYANA, « "Plantas con madre": Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon », *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 134, no 3, 2011, p. 739-752. DOI : 10.1016/j.jep.2011.01.042.
- KEANE, Webb, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, no 23, 2003, p. 409-425. DOI : 10.1016/S0271-5309(03)00010-7.
- , « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106. DOI : 10.7202/1112622ar.
- KOHN, Eduardo, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais par G. Delaplace, préface de P. Descola, Paris, Zones sensibles, 2017 [2013].
- KULL, Kalevi, « Towards biosemiotics with Yuri Lotman », *Semiotica*, vol. 127, no 1, 1999, p. 115-131. DOI : 10.1515/semi.1999.127.1-4.115.
- LAUWERS, Michel, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société au Moyen Âge, diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Beauchesne, 1997.
- , *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.
- LE CLÉZIO, J.M.G., *Hai*, Genève, Albert Skira, coll. « Les sentiers de la création », 1971.

- , « Un livre de libération » (sur *Joyeuse cosmologie* d'Alan Watts), *La Quinzaine littéraire*, no 121, 1-15 juillet 1971, p. 21-22.
- , « Le génie Datura », *Les Cahiers du Chemin*, no 17, 15 janvier 1973, p. 95-129. [GD]
- , « Préface », dans Lautréamont, *Œuvres complètes*, éd. H. Juin, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1973 [1967], p. 7-14.
- , *Voyages de l'autre côté*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1975.
- , *L'inconnu sur la terre*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1978.
- , « Plus qu'un choix esthétique », *La Quinzaine littéraire*, no 436, 16-31 mars 1985, p. 6-7.
- , *La fête chantée, et autres essais de thème amérindien*, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 1997.
- , *J.M.G. Le Clézio, hier et aujourd'hui : entretiens avec Pierre Lhoste, Jean-Louis Ezine, Olivier Germain-Thomas*, entretiens enregistrés et diffusés sur France Culture en août 1969 et décembre 1970 (P. Lhoste), en octobre 1988 (J.-L. Ezine), et en décembre 1997 et avril 1998 (O. Germain-Thomas), INA / Radio France & France Culture, coll. « Les grandes heures INA / Radio France », 1999, 2 disques compacts audio, 15 pistes, 136 min.
- , *Ailleurs. Entretiens sur France-Culture avec Jean-Louis Ezine*, Paris, Arléa, 2006 [1995].
- , « Les marges et l'origine. Entretien avec Claude Cavallero » (1993), *Europe*, no 957-958 (dossier J.M.G. Le Clézio, C. Cavallero, dir.), 2009, p. 29-38.
- , *Quinze causeries en Chine : aventure poétique et échanges littéraires*, avant-propos et recueil des textes par Xu Jun, Paris, Gallimard, 2019.
- LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire* (1981), reproduit dans *Un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 771-1232.
- LÉGER, Thierry, « L'écriture médecine », *Europe*, no 957-958 (dossier J.M.G. Le Clézio, C. Cavallero, dir.), 2009, p. 104-115.
- LEVESQUE, Simon, « L'écriture sismographique de J.M.G. Le Clézio (1963-1975) : vers une politique leclézienne de la littérature », *Études littéraires*, vol. 47, no 3, 2016, p. 133-148. DOI : 10.7202/1054016ar.
- , « Le Clézio 1970-1974 : une politique de la littérature », thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2020, p. 251-267. URL : <https://archipel.uqam.ca/14313/1/D3920.pdf>.
- , « Trouble dans les affordances », *Cygne noir*, no 9, 2022, p. 1-35. DOI : 10.7202/1091459ar.

- , « Les productions hétérogènes de la conscience : écosémiotique, rêves et drogues », *Degrés : revue de synthèse à orientation sémiologique*, no 188-189, p. c1-c22.
- , « Le génie Datura », *Dictionnaire J.-M.G. Le Clézio*, Caen, Passage(s), 2022. URL : <http://www.editionspassages.fr/dictionnaire-jmg-le-clezio/oeuvres/nouvelles-et-textes-brefs/legenedatura/>.
- , « Le Clézio dans les forêts du Darién avec les Emberá : une réjuvenation poétique », *RELIEF*, vol. 16, no 1, p. 103-125. DOI : 10.51777/relief12346.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LOTMAN, Juri, « Sur la sémiosphère », trad. du russe par N. Vokuev, *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 14-35.
- LUKÁCS, György, *La théorie du roman*, trad. de l'allemand (Hongrie) par J. Clairevoye, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989.
- MANDEVILLE CACIOLA, Nancy, « Flesh and Bone: The Semiotics of Mortality », *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2016, p. 206-253.
- MERTON, Robert King, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.
- MERWE, Dirk J. van der, « Existence beyond death? Encouraging those who face death », *In die Skriflig / In Luce Verbi*, vol. 54, no 1, 2020, p. 1-9. DOI : 10.4102/ids.v54i1.2599.
- MOLINIÉ, Magali, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2006.
- PIC, Muriel, « Morale de la Mescaline : le récit d'auto-observation et son expérience », dans E. Boissonnas, H. Michaux & J. Paulhan, *Mescaline 55*, éd. établie, annotée et préfacée par M. Pic, avec la participation de S. Miaz, Paris, Claire Paulhan, coll. « Tiré à part », 2014, p. 9-75.
- PIERSSENS, Michel, *Savoirs à l'œuvre : essai d'épistémocritique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1990.
- POLLOCK, Donald, « Subjectivité droguée, altérité intoxicante : consommation rituelle de substances psychoactives chez les Madija », trad. de l'anglais par S. Levesque, *Cygne noir*, no 9, 2021 [2016], p. 129-156. DOI : 10.7202/1091464ar. [SDAI]
- PONS, Christophe, *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Voix germaniques », 2002.
- RANCIÈRE, Jacques, *Les mots et les torts : dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La Fabrique, 2021.

- REY-DEBOVE, Josette, *Sémiotique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Lexique », 1979.
- RUIN, Hans, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Stanford, Stanford University Press, 2020.
- SARBEY, Ben, « Definitions of death: brain death and what matters in a person », *Journal of Law and the Biosciences*, vol. 3, no 3, 2016, p. 743-752. DOI : 10.1093/jlb/lsw054.
- SAVIN-BADEN, Maggi & David BURDEN, « Digital Immortality and Virtual Humans », *Postdigital Science and Education*, no 1, p. 87-103. DOI : 0.1007/s42438-018-0007-6.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1994.
- SESBOÛÉ, Bernard, « Ciel, purgatoire, enfer », *Lumen vitae*, vol. 71, no 3, 2016, p. 249-258.
- SHIMADA, Izumi & James L. FITZSIMMONS (dir.), *Living with the Dead in the Andes*, Tucson, The University of Arizona Press, 2015.
- SMITH, Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, 3<sup>e</sup> éd., Londres, Zed Books, 2021.
- STAROBINSKI, Jean, *La relation critique*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001 [1970].
- STENGERS, Isabelle, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2022 [1997, 2003].
- SURIANO, Matthew, « Sheol, the Tomb, and the Problem of Postmortem Existence », *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 16, 2016, p. 1-31. DOI : 10.5508/jhs.2016.v16.a11.
- THIBAUT, Bruno, *J.M.G. Le Clézio et la métaphore exotique*, Amsterdam & New York, Rodopi, coll. « Monographie Rodopi en littérature française contemporaine », 2009.
- TOMLINSON, Matt, *Speaking with the Dead: An Ethnography of Extrahuman Experience*, Goleta, Punctum Books, 2024.
- TUPPER, Kenneth W., « Entheogens and Existential Intelligence: The Use of Plant Teachers as Cognitive Tools », *Canadian Journal of Education*, vol. 27, no 4, 2002, p. 499-516. DOI : 10.2307/1602247.
- VIESTAD, Vibeke Maria & Andres VIESTAD, *Living with the Dead. How we Care for the Deceased*, trad. du norvégien par M. Bagguley, Chicago, The University of Chicago Press, 2023 [2003].
- VINCENT, Catherine, *Des charités bien ordonnées. Les confréries en Normandie de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, École normale supérieure, 1988.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. du portugais (Brésil) par O. Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, 2009. [MC]
- , *L'inconstance de l'âme des sauvages. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. du portugais (Brésil) par A. Becquelin & V. Boyer, préface de D. Barbu & P. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2020 [1992].
- , *Le regard du jaguar : introduction au perspectivisme amérindien*, trad. du portugais (Brésil) par P. Delgado, Bordeaux, La tempête, 2021 [2013].
- WEBER, Max, *Économie et société*, t. 1, trad. de l'allemand par I. Kalinowski et al., appareil critique par I. Kalinowski, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995 [1922].
- WILLIAMS, Jeremy, *Restless Flights. The Literature of J.M.G. Le Clézio*, film documentaire, couleur, 29 min., Londres, October Films & Nobel Media, 2008.
- WILLIAMS, Patrick, « *Nous, on n'en parle pas* » : les vivants et les morts chez les Manouches, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.
- WILSON, Liz (dir.), *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, Albany, SUNY Press, 2003.
- ZIEGLER, Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1975.

## Notes

- 1 G. BATAILLE, « La structure psychologique du fascisme », *Hermès*, vol. 5, no 6, 1989 [1934], p. 137-160 ; S. LEVESQUE, « Les productions hétérogènes de la conscience : écosémiotique, rêves et drogues », *Degrés : revue de synthèse à orientation sémiologique*, no 188-189, p. c1-c22.
- 2 « Syntaxe », *TLFi* ; d'après J. REY-DEBOVE, *Sémiotique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Lexique », 1979, p. 144.
- 3 W. JAMES, *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, trad. de l'anglais (États-Unis) par F. Abauzit, préface d'É. Boutroux, Paris, Félix Alcan ; Genève, Henry Kündig, 1906 [1902], p. 329.
- 4 W. JAMES, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Cie, 1890, p. 531, trad. libre.
- 5 E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. du portugais (Brésil) par O. Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 4. Désormais, les références à cet ouvrage seront signalées par le sigle **MC** suivi du folio.
- 6 Toute chose étant égale par ailleurs, car « la vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie ». C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975, p. 158.
- 7 W. KEANE, « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106.
- 8 « Sépulcre » est la traduction française de l'hébreu *Sheol* (שְׁאוֹל) par Louis Segond. Sheol désigne le lieu de résidence des âmes mortes dans la tradition judaïque. Dans l'Ancien Testament, il est écrit que tous les morts, les justes comme les impies, s'en retournent à Sheol, qui est décrit comme un puits, un lieu sombre et inhospitalier dans les profondeurs de la Terre. Sheol est un lieu silencieux et d'oubli, d'où personne ne revient. Les *Psaumes* laissent cependant croire à quelques exceptions. En effet, on y lit l'histoire de David qui, surpris par la mort, aurait crié à l'Éternel de le sauver. Ce dernier l'ayant entendu, miséricordieux, l'a « sauvé des profondeurs du Sheol » (*Psaumes*, 18:86). Sur cette brèche entre les mondes aurait été bâtie la croyance en la résurrection du Christ, qui forme l'épilogue du Nouveau Testament. Voir M. SURIANO, « Sheol, the Tomb, and the Problem of Postmortem Existence », *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 16, 2016, p. 1-31 ; P. CRITTENDEN, « From Sheol to the Resurrection of the Dead », *Life Hereafter*, Cham, Palgrave MacMillan, 2021, p. 27-56.
- 9 N. MANDEVILLE CACIOLA, *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2016, p. 207, trad. libre.
- 10 *Ibid.*, p. 252, trad. libre.
- 11 En 1206, le synode de Cahors interdit de danser dans les églises ou les cimetières sous peine d'excommunication. Des interdictions similaires suivront tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle en Europe (*ibid.*, p. 251). L'interdiction repose sur l'idée que le cimetière forme avec l'église un espace sacré rassemblant les vivants et les morts, à l'image du Royaume de Dieu. Emmanuel Bain, s'appuyant notamment sur les travaux de Michel Lauwers, écrit que « la prise en charge des corps des morts par l'Église [au XIII<sup>e</sup> siècle] a été un élément fondamental de la polarisation de l'espace et de la construction d'une centralité sociale pour l'Église » (E. BAIN, « "Laisse les morts ensevelir leurs morts" (Mt 8, 22) : le soin des corps et le souci des âmes (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, Paris, Sorbonne, 2020, § 1 ; M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997 ; *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005). En incorporant la sépulture des morts dans l'espace sacré, les exégètes médiévaux font évoluer l'idéologie sémiotique chrétienne sur la mort, alors qu'auparavant la règle (issue de Jean, 19:40) préconisait de suivre les coutumes locales pour la sépulture du corps ; seule l'âme réclamait des soins particuliers.

- 12 N. MANDEVILLE CACIOLA, *Afterlives*, *op. cit.*, p. 207, trad. libre. Sur les revenants au Moyen Âge, voir aussi J.-C. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1994.
- 13 V. DESPRET, *Au bonheur des morts : récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte, 2015, p. 12.
- 14 *Ibid.*, p. 13.
- 15 Ce dernier cas s'applique en priorité en rapport aux parents ou aux tuteurs, qui exercent dès l'enfance une influence durable sur le développement des techniques du corps.
- 16 M. MOLINIÉ, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 123.
- 17 Parmi les titres récents, voir : C. PONS, *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Voix germaniques », 2002 ; L. WILSON (dir.), *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, Albany, SUNY Press, 2003 ; G. DELAPLACE, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, EPHE, 2008 ; P. WILLIAMS, « *Nous, on n'en parle pas* » : *les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014 ; I. SHIMADA & J. L. FITZSIMMONS (dir.), *Living with the Dead in the Andes*, Tucson, The University of Arizona Press, 2015 ; V. M. VIESTAD & A. VIESTAD, *Living with the Dead. How we Care for the Deceased*, trad. du norvégien par M. Bagguley, Chicago, The University of Chicago Press, 2023 [2003] ; P. CHARLIER, *Zombis : enquête sur les morts-vivants*, Paris, Tallandier, 2023 ; M. TOMLINSON, *Speaking with the Dead: An Ethnography of Extrahuman Experience*, Goleta, Punctum Books, 2024.
- 18 Sur l'influence de l'idéologie hygiéniste et les conséquences légales de la transformation des cimetières en France à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, je renvoie à l'excellent ouvrage collectif de R. BERTRAND & A. CAROL (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale. XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2021.
- 19 J.-P. BERTAUD, *Napoléon et les Français, 1799-1815*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 355.
- 20 *Ibid.*, p. 356 ; la citation attribuée à l'abbé Grégoire est tirée de P. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 511.
- 21 P. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, *op. cit.*, p. 478.
- 22 J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire* (1981), reproduit dans *Un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 782.
- 23 Le livre récent de Cody Delistraty (*The Grief Cure. Looking for the End of Loss*, New York, Harper Collins, 2024) apparaît symptomatique de cette transformation historique des mœurs et des sensibilités laissant désormais l'endeuillé seul et sans secours communautaire devant la mort.
- 24 J. ZIEGLER, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1975, p. 41.
- 25 *Ibid.*, p. 13.
- 26 *Idem.*
- 27 Dans une réflexion différente, mais connexe, sur la violence économique du capitalisme, Jean Baudrillard affirme que « la force de travail s'institue sur la mort ». Pour lui, le salaire monnaie la mort du travailleur. Cette idée va dans le sens d'une épaisseur de la mort, qui ne survient pas d'un coup, mais qui gagne le vivant à petit feu : « Le travail [salié] est une mort lente », une « mort différée », suggère-t-il. « Travail, production, exploitation » correspondent à une « structure de pouvoir, qui est une structure de mort ». Le salaire compense symboliquement la domination que le capital exerce sur la mort. J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016 [1976], p. 70-77.

- 28 M. BLOCH, « La mort et la conception de la personne », trad. de l'anglais par A. Chapoutot, *Terrain*, no 20, 1993, p. 7 ; R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation de la mort », *L'Année sociologique*, vol. 10, 1905-1906, p. 48-137.
- 29 Voir B. SARBEY, « Definitions of death: brain death and what matters in a person », *Journal of Law and the Biosciences*, vol. 3, no 3, 2016, p. 743-752.
- 30 M. BLOCH, « La mort et la conception de la personne », *loc. cit.*, p. 8.
- 31 E. KOHN, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais par G. Delaplace, préface de P. Descola, Paris, Zones sensibles, 2017 [2013], p. 43.
- 32 J. FRAZER, *La crainte des morts dans la religion primitive*, trad. de l'anglais par M. Drucker, préface de P. Valéry, Paris, Émile Nourry, 1934, p. 12.
- 33 *Ibid.*, p. 27.
- 34 V. DESPRET, *Au bonheur des morts*, *op. cit.*, p. 24.
- 35 J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 779.
- 36 *Idem.*
- 37 J. RANCIÈRE, *Les mots et les torts : dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La Fabrique, 2021.
- 38 I. STENGERS, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2022 [1997, 2003].
- 39 Z. CROSSLAND, *Ancestral Encounters in Highland Madagascar: Material Signs and Traces of the Dead*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 38, trad. libre.
- 40 P. GERVAIS, « Le Jugement dernier », *Communio*, no 260, 2018, p. 129.
- 41 Peut-être faut-il préciser que les idées de ciel et d'enfer existent bel et bien dans les textes chrétiens (de même que celle de purgatoire à partir du XII<sup>e</sup> siècle, mais que rejettent les protestants). Elles sont toutefois à concevoir comme des métaphores, car ni le paradis ni l'enfer ne sont vraiment situés géographiquement. Cela dit, « la métaphore enveloppe toujours en elle l'idée d'un lieu, parce que nous sommes ainsi faits et que nous ne pouvons nous représenter les choses autrement », écrit Bernard Sesboué (« Ciel, purgatoire, enfer », *Lumen vitae*, vol. 71, no 3, 2016, p. 251). Contre les arguties scolastiques, la culture populaire littéralise volontiers les métaphores compliquées. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la célèbre chanson d'Édith Piaf, *L'hymne à l'amour* (1950), dont le dernier couplet évoque la réconciliation au ciel d'amoureux que la mort aurait momentanément séparés : « Nous aurons pour nous l'éternité / Dans le bleu de toute l'immensité / Dans le ciel, plus de problème / Mon amour, crois-tu qu'on s'aime? / Dieu réunit ceux qui s'aiment. »
- 42 Voir E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.* ; *Le regard du jaguar : introduction au perspectivisme amérindien*, trad. du portugais (Brésil) par P. Delgado, Bordeaux, La tempête, 2021 [2013].
- 43 C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- 44 P. CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki : ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Pocket, coll. « Terre humaine/Poche », 1997 [1972]. Désormais, les références à cet ouvrage seront signalées par le sigle **CIG** suivi du folio.
- 45 Les Guayaki distinguent deux « âmes », qui cependant n'existent que dans la mort : *ove* et *ianve*. La première est de nature plutôt holiste, la seconde proprement individuelle (c'est elle qui est à craindre, car la personne continue de se manifester à travers elle). L'*ove* d'un enfant mort est « l'inoffensive et légère ombre que le coati a déjà hissée jusqu'au monde supérieur de la Forêt invisible », tandis que *ianve* est « le fantôme nocturne » (CIG, 205). Les vivants n'ont pas d'âme. « C'est seulement à la mort du corps que commencent à exister les âmes » (CIG, 43). Une fois que les rituels appropriés sont faits par les vivants pour s'assurer d'éloigner le danger mortel (*baivwä*) que représente le mort, *ove* s'en va vers le soleil et *ianve* erre dans la forêt (invisible), à ras du sol.
- 46 Il est à noter que les Aché emploient aussi le mot *Beeru* pour désigner les Blancs.

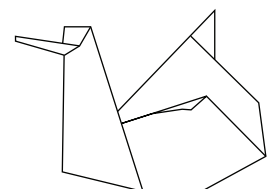
- 47 D. POLLOCK, « Subjectivité droguée, altérité intoxicante : consommation rituelle de substances psychoactives chez les Madija », trad. de l'anglais par S. Levesque, *Cygne noir*, no 9, 2021 [2016], p. 129-156. Désormais, les références à cet ouvrage seront signalées par le sigle **SDAI** suivi du folio.
- 48 R. K. MERTON, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.
- 49 Voir notamment : B. CARNEVALI, « Mimesis littéraire et connaissance morale : la tradition de l'« éthopée » », *Annales HSS*, vol. 65, no 2, 2010, p. 291-322 ; M. PIERSSSENS, *Savoirs à l'œuvre : essai d'épistémocritique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1990.
- 50 J. STAROBINSKI, *La relation critique*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001 [1970].
- 51 Je remercie Félix Danos de m'avoir suggéré cette belle formule du passager clandestin.
- 52 Le Clézio semble d'ailleurs avoir conscience de son *infraction* et a expliqué dans des textes et lors d'entretiens que cette expérience ne pouvait vraiment être restituée ni ne devait l'être (bien qu'il ait effectivement tenté de le faire). Voir S. LEVESQUE, « Le Clézio 1970-1974 : une politique de la littérature », thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2020, p. 251-267. URL : <https://archipel.uqam.ca/14313/1/D3920.pdf>.
- 53 Inversement, on peut aussi penser que les interprétations ethnographiques des cosmosémiotiques aché et madija constituent des transgressions de la bienséance locale, comme tendent à l'indiquer certains travaux soulignant la colonialité de l'épistémologie occidentale. Voir L. T. SMITH, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, 3<sup>e</sup> éd., Londres, Zed Books, 2021.
- 54 J.M.G. LE CLÉZIO, *La fête chantée, et autres essais de thème amérindien*, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 1997, p. 9.
- 55 « L'opposition que j'exprime dans les termes du vocabulaire de Lévi-Strauss entre le bricoleur (le chamane) et l'ingénieur (le prêtre), correspond à celle établie dans *Mille plateaux* entre la sémiotique présignifiante ou primitive – segmentaire, multidimensionnelle, anthropophagique – et la sémiotique signifiante ou despotique – l'interprétose, la dette infinie, la visagéité. » MC, 128 ; Viveiros de Castro cite G. DELEUZE & F. GUATTARI, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie* 2, Paris, Minuit, 1980, p. 140 et sq.
- 56 J.M.G. LE CLÉZIO, « Le génie Datura », *Les Cahiers du Chemin*, no 17, 15 janvier 1973, p. 95-129. Désormais, les références à cet ouvrage seront signalées par le sigle **GD** suivi du folio. Voir aussi S. LEVESQUE, « Le génie Datura », *Dictionnaire J.-M.G. Le Clézio*, Caen, Passage(s), 2022. URL : <http://www.editionspassages.fr/dictionnaire-jmg-le-clezio/oeuvres/nouvelles-et-textes-brefs/legenedatura/>.
- 57 M. PIC, « Morale de la Mescaline : le récit d'auto-observation et son expérience », dans E. Boissonnas et al., *Mescaline* 55, éd. M. Pic & S. Miaz, Paris, Claire Paulhan, coll. « Tiré à part », 2014, p. 61.
- 58 J. HOFFMEYER, « Surfaces Inside Surfaces: On the Origin of Agency and Life », *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 5, no 1, 1998, p. 33-42.
- 59 K. KULL, « Towards biosemiotics with Yuri Lotman », *Semiotica*, vol. 127, no 1, 1999, p. 127 ; J. LOTMAN, « Sur la sémiosphère », trad. du russe par N. Vokuev, *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 14-35.
- 60 J.M.G. LE CLÉZIO, *Quinze causeries en Chine : aventure poétique et échanges littéraires*, avant-propos et recueil des textes par X. Jun, Paris, Gallimard, 2019, p. 179.
- 61 Sur les plantes maîtresses, voir K. W. TUPPER, « Entheogens and Existential Intelligence: The Use of Plant Teachers as Cognitive Tools », *Canadian Journal of Education*, vol. 27, no 4, 2002, p. 499-516 ; X. JAUREGUI et al., « "Plantas con madre": Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon », *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 134, no 3, 2011, p. 739-752 ; C. CALLICOTT, « Communication interspécifique en Amazonie occidentale : la musique comme forme de conversation entre les plantes et les humains », trad. de l'anglais par E. Caccamo & S. Levesque, *Cygne noir*, no 5, 2017 [2013], p. 58-73.

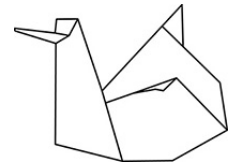
- 62 J.M.G. LE CLÉZIO, « Un livre de libération » (sur *Joyeuse cosmologie* d'Alan Watts), *La Quinzaine littéraire*, no 121, 1-15 juillet 1971, p. 22.
- 63 J.M.G. LE CLÉZIO dans J. WILLIAMS, *Restless Flights. The Literature of J.M.G. Le Clézio*, film documentaire, couleur, 29 min., Londres, October Films & Nobel Media, 2008. Texte original : « One day I had the physical feeling of being on the threshold of something. I was on the threshold, I was seeing on the other side, the world was totally different on the other side. It was the same world, but I was on the threshold and on the other side the world had changed. So, my effort was trying to cross the threshold and to a certain point I had to go back, I could not cross it totally. If I had cross maybe I would not have carried on writing books. »
- 64 J.M.G. LE CLÉZIO, *L'inconnu sur la terre*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1978, p. 45-46.
- 65 S. LEVESQUE, « Le Clézio dans les forêts du Darién avec les Emberá : une réjuvenation poétique », *RELIEF*, vol. 16, no 1, p. 103-125.
- 66 J.M.G. LE CLÉZIO, *L'inconnu sur la terre*, *op. cit.*, p. 56.
- 67 J. WILLIAMS, *Restless Flights*, *op. cit.* Texte original : « I stood on the other side, so I still have to write books. »
- 68 En 1988, à Jean-Louis Ezine qui lui demande le sens de l'expression « voyage de l'autre côté », Le Clézio répond : « Oui, de l'autre côté de l'horizon ; ce qu'on ne peut atteindre qu'en volant, effectivement, ou en étant sur une très haute montagne, ou sur la mer, ou tout simplement en regardant au fond de soi-même, en vivant avec intensité quelque chose, une passion. On peut alors atteindre non pas cette surréalité, mais l'autre versant de la réalité. » J.M.G. LE CLÉZIO, *Ailleurs. Entretiens sur France-Culture avec Jean-Louis Ezine*, Paris, Arléa, 2006 [1995], p. 99.
- 69 M. FOUCAULT, *Speech Begins after Death*, entretien avec C. Bonnefoy, éd. P. Artières, trad. du français par R. Bonnono, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013 [1967], p. 43, 74.
- 70 J.M.G. LE CLÉZIO, « Préface », dans Lautréamont, *Œuvres complètes*, éd. H. Juin, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1973 [1967], p. 8.
- 71 J.M.G. LE CLÉZIO, « Plus qu'un choix esthétique », *La Quinzaine littéraire*, no 436, 16-31 mars 1985, p. 6-7 ; cité dans C. CAVALLERO, « L'étoile J.-M.G. Le Clézio », *Europe*, no 957-958, 2009, p. 5.
- 72 J.M.G. LE CLÉZIO, « Les marges et l'origine. Entretien avec Claude Cavallero » (1993), *Europe*, no 957-958, 2009, p. 31. Voir aussi B. THIBAUT, *J.M.G. Le Clézio et la métaphore exotique*, Amsterdam & New York, Rodopi, coll. « Monographie Rodopi en littérature française contemporaine », 2009, chap. 2.
- 73 J.M.G. LE CLÉZIO, *Haï*, Genève, Albert Skira, coll. « Les sentiers de la création », 1971, p. 40 ; S. LEVESQUE, « L'écriture sismographique de J.M.G. Le Clézio (1963-1975) : vers une politique leclézienne de la littérature », *Études littéraires*, vol. 47, no 3, 2016, p. 133-148.
- 74 J.M.G. LE CLÉZIO, *Haï*, *op. cit.*, p. 8 ; T. LÉGER, « L'écriture médecine », *Europe*, no 957-958, 2009, p. 104-115.
- 75 J.M.G. LE CLÉZIO, *J.M.G. Le Clézio, hier et aujourd'hui : entretiens avec Pierre Lhoste, Jean-Louis Ezine, Olivier Germain-Thomas*, entretiens enregistrés et diffusés sur France Culture en août 1969 et décembre 1970 (P. Lhoste), en octobre 1988 (J.-L. Ezine), et en décembre 1997 et avril 1998 (O. Germain-Thomas), INA / Radio France & France Culture, coll. « Les grandes heures INA / Radio France », 1999, disque 1, piste 4, 5:08.
- 76 Judith Irvine avance qu'un des héritages les plus durables du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure (et de la sémiologie structuraliste qu'il a préfigurée) est la séparation radicale du signe et du monde matériel. Selon elle, cette conception fait écho à la très ancienne séparation du corps et de l'esprit dans la pensée occidentale, laquelle fut reformulée à l'époque moderne par Descartes sous les auspices du dualisme des substances (matérielle et mentale). J. T. IRVINE, « When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy », dans D. Brenneis & R. K. S. Macaulay

- (dir.), *The Matrix of Language: Contemporary Linguistic Anthropology*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 258 ; R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Michel Bobin & Nicolas Le Gras, 1673 [1641].
- 77 *Ecclésiaste*, 12:7 : « la poussière retourne à la terre, comme elle y était, et [...] l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. »
- 78 Bien sûr, du point de vue du fervent chrétien qui sent venir sa mort, la décomposition imminente du signe qu'il forme de son vivant (corps + esprit) n'est pas insignifiante, car les écritures saintes lui intimement l'espoir qu'en se détachant de son corps, son esprit ira rejoindre le Christ. Voir D. J. van der MERWE, « Existence beyond death? Encouraging those who face death », *In die Skriflig / In Luce Verbi*, vol. 54, no 1, 2020, p. 1-9.
- 79 Le don d'organes, un phénomène récent, récuse cette affirmation. Or le don d'organe s'inscrit dans la logique moderne de la rationalité instrumentale, et avec elle de la réification, dont traite cette dernière section de l'article.
- 80 Des technologies sont développées pour externaliser et pérenniser la mémoire des défunts (d'après les traces numériques produites par ceux-ci de leur vivant) et l'exploiter par l'entremise de plateformes numériques interactives d'usage potentiellement public. Voir M. SAVIN-BADEN & D. BURDEN, « Digital Immortality and Virtual Humans », *Postdigital Science and Education*, no 1, p. 87-103.
- 81 Mais où se situent les souvenirs des morts? Se trouvent-ils au ciel, comme chez Platon les idées, c'est-à-dire les formes parfaites, appartiennent au monde supralunaire, là où peut-être se trouverait aussi, métaphoriquement, le paradis? Plus communément, aujourd'hui, on a tendance à croire que les souvenirs *sont dans la tête* des vivants.
- 82 B. SESBOÛÉ, « Ciel, purgatoire, enfer », *loc. cit.*, p. 253.
- 83 C. VINCENT, *Des charités bien ordonnées. Les confréries en Normandie de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, École normale supérieure, 1988.
- 84 Dans la conception christologique, le paradis et l'enfer ne sont pas des lieux, mais des états. Le paradis est associé au ciel comme le Christ est lumière : c'est une allégorie. Quant à l'enfer, il s'agit d'une conséquence et non d'un lieu : « L'enfer surgit quand l'amour est totalement refusé. » (B. SESBOÛÉ, « Ciel, purgatoire, enfer », *loc. cit.*, p. 256.) Au sujet du purgatoire, Le Goff parle d'un « état » transitoire au fil de « voyages imaginaires » dans des « parcours symboliques ». Néanmoins, les cratères volcaniques auraient retenu l'attention de ceux qui étaient à la recherche des bouches de ce monde marqué par l'ordalie du feu. J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 784-785.
- 85 Luc, 20:38 : « [Dieu] n'est point le Dieu des morts, mais des vivants : car tous vivent en lui. »
- 86 Au sujet du caractère eschatologique de la vocation chrétienne, la constitution dogmatique sur l'Église en vigueur, rédigée par le concile Vatican II et promulguée par le pape Paul VI le 21 novembre 1964, stipule que : « L'Église, à laquelle dans le Christ Jésus nous sommes tous appelés et dans laquelle par la grâce de Dieu nous acquérons la sainteté, n'aura que dans la gloire céleste sa consommation, lorsque viendra le temps où sont renouvelées toutes choses (Ac 3, 1) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection (cf. Ep 1, 10 ; Col 1, 20 ; 2 P 3, 10-13). [...] Ignorants du jour et de l'heure, il faut que, suivant l'avertissement du Seigneur, nous restions constamment vigilants pour pouvoir, quand s'achèvera le cours unique de notre vie terrestre (cf. He 9, 27), être admis avec lui aux noces et comptés parmi les bénis de Dieu (cf. Mt 25, 31-46), au lieu d'être, comme les mauvais et les paresseux serviteurs (cf. Mt 25, 26), écartés par l'ordre de Dieu vers le feu éternel (cf. Mt 25, 41), vers ces ténèbres du dehors où "seront les pleurs et les grincements de dents" (Mt 22, 13 ; 25, 30). En effet, avant de régner avec le Christ glorieux, tous nous devons être mis un jour "devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal" (2 Co 5, 10) ; et à la fin

- du monde "les hommes sortiront du tombeau, ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de condamnation" (*Jn* 5, 29 ; cf. *Mt* 25, 46). » Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 1964, § 48.
- 87 P. CRITTENDEN, *Life Hereafter*, *op. cit.*, p. 220, trad. libre.
- 88 Voir à ce propos E. VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme des sauvages. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. du portugais (Brésil) par A. Becquelin & V. Boyer, préface de D. Barbu & P. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2020 [1992].
- 89 C'est ce que montre brillamment Jacques Le Goff en retraçant méticuleusement l'émergence et la construction séculaire de la croyance au purgatoire, au XII<sup>e</sup> siècle, et son succès retentissant au siècle suivant. (J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*) L'abolition des limbes en 2007 décidée par le pape Benoît XVI, d'après les travaux réalisés par la Commission théologique internationale entre 2005 et 2006, constitue un autre exemple (Commission théologique internationale, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, 2007. URL : [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070419\\_un-baptised-infants\\_fr.html#\\_ftn1](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_fr.html#_ftn1)).
- 90 W. KEANE, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, no 23, 2003, p. 421, trad. libre. Le recours à l'intercession des saints fait figure d'exception à cet égard, l'imaginaire populaire ayant reconduit les pouvoirs protecteurs présumés de quelques-uns d'entre eux, tel saint Christophe, prié pour attirer à soi la protection et la vigilance de ce dernier lors d'un voyage périlleux. L'intercession, communément commandée par la prière, semble impliquer une interaction entre les mondes (les vivants demandant la protection ou la bienveillance des morts) qui appelle des modalités de passage. Or, d'après l'eschatologie chrétienne, « les chrétiens sont membres d'un même corps que la mort n'affecte pas [...] niant cette rupture qu'est le décès, [l'Église] a fait de la mort le pivot d'une société unissant les vivants et les morts » (E. BAIN, « "Laisse les morts ensevelir leurs morts" », *loc. cit.*, § 18, 22). La cosmosemiotique chrétienne a reporté le monde des morts sur celui des vivants, éliminant dans la foulée le besoin de situer géographiquement le lieu de séjour des morts. La transcendance abolit la nécessité d'une géographie au-delà du vivant.
- 91 M. WEBER, *Économie et société*, t. 1, trad. de l'allemand par I. Kalinowski *et al.*, appareil critique par I. Kalinowski, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995 [1922].
- 92 V. CHARBONNIER, « La réification chez Lukács », dans V. Chanson & A. Cukier (dir.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014, p. 43-63. Reproduit dans HAL : ensl-00762337v7, p. 6.
- 93 W. KEANE, « Semiotics and the social analysis of material things », *op. cit.*, p. 423, trad. libre.
- 94 G. LUKÁCS, *La théorie du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989, p. 58.
- 95 Sur l'imaginaire national, voir B. ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 2006 [1983]. Sur les monuments et les mémoriaux dans une perspective sémiotique, voir F. BELLENTANI & M. PANICO, « Pour une approche sémiotique des monuments et des mémoriaux », trad. de l'anglais par E. Caccamo & S. Levesque, *Cygne noir*, no 6, 2018, p. 109-140.
- 96 Des travaux récents sur la postmémoire tendent cependant à montrer qu'une expérience singulière peut lier des survivants et des défunts au-delà d'un rapport de connaissance primaire, par l'identification à une même mémoire traumatique intergénérationnelle. Voir V. ESTAY STANGE, « Survivre à la survie. Remarques sur la post-mémoire », *Esprit*, octobre 2017, p. 62-72 ; M. HIRSCH, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.
- 97 H. RUIJN, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Stanford, Stanford University Press, 2020, p. 200, trad. libre.

- 98 L'idéologie sémiotique ne doit pas être comprise comme un concept totalisant : « Différents ordres de sémiologie sont soumis différemment à des déterminations ou à des logiques autonomes. » W. KEANE, « Semiotics and the social analysis of material things », loc. cit., p. 422, trad. libre.
- 99 « Les "sujets" sont en réalité des agents agissants et connaissant dotés d'un *sens pratique* [...], de principes de vision et de division [...], de structures cognitives durables (qui sont pour l'essentiel le produit de l'incorporation des structures objectives) et de schèmes d'action qui orientent la perception de la situation et la réponse adaptée. » P. BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 45.





# Le musée d'Iwajuku et ses stratégies de représentations anthropologiques : l'Iwajuku jin, le mammoth, l'archéologue et la mascotte

Yoshiko Suto et Frédéric Weigel

Numéro 13, 2025

Signes humains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1116796ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1116796ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Suto, Y. & Weigel, F. (2025). Le musée d'Iwajuku et ses stratégies de représentations anthropologiques : l'Iwajuku jin, le mammoth, l'archéologue et la mascotte. *Cygne noir*, (13), 154–184. <https://doi.org/10.7202/1116796ar>

Résumé de l'article

Au Japon, l'anthropologie et l'archéologie sont profondément liées dans le contexte de l'après Deuxième Guerre mondiale qui voit naître l'idée d'une humanité autochtone à l'époque paléolithique. Nous proposons une analyse de la production des effets de sens anthropologiques à partir de l'exposition permanente du musée archéologique d'Iwajuku, fondé à Midori en 1992. L'institution muséale se situe sur le site de la fouille qui a permis de prouver, en 1949, l'existence d'un collectif supposé japonais venant d'un temps ancestral après qu'un archéologue amateur, Tadahiro Aizawa, eut découvert une pointe de lance en obsidienne taillée. Cet artefact est devenu la référence du musée, bien qu'il ne soit entré dans les collections qu'en 2020. À partir d'une visite, complétée par des documents annexes (vidéos promotionnelles, catalogues), nous montrons comment différentes strates anciennes et récentes de médiations institutionnelles ont produit quatre stratégies génératrices de représentations anthropologiques. En adoptant un modèle défendu par Jean Davallon, nous différencions un *espace synthétique* et un *espace labyrinthique* dans l'exposition, ce qui nous permet de décrire deux parcours possibles. Le premier consiste en une narration scientifique ; le second fait advenir un monde utopique par le visiteur. Enfin, nous décrivons deux figures attachantes liées à l'exposition : un archéologue amateur faisant une découverte majeure et une mascotte de mammoth dont le rôle est la promotion de la municipalité.

© Yoshiko Suto et Frédéric Weigel, 2025



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

**LE MUSÉE D'ĪWAJUKU ET SES STRATÉGIES DE  
REPRÉSENTATIONS ANTHROPOLOGIQUES : L'ĪWAJUKU JIN,  
LE MAMMOUTH, L'ARCHÉOLOGUE ET LA MASCOTTE**

Dans cet article, nous nous proposons d'analyser l'exposition permanente du musée d'Iwajuku, situé dans la ville de Midori au Japon et axé sur l'archéologie. Cette exposition présente des pierres qui ont pour spécificité d'avoir été taillées dans la période du paléolithique. Il s'agit de vestiges issus de la première fouille ayant prouvé l'existence d'une présence humaine sur l'archipel en un temps aussi reculé. Le musée en question possède naturellement une finalité pédagogique, mais il emploie aussi des stratégies plus ludiques pour susciter l'intérêt du visiteur en recourant à l'imaginaire que véhicule la période préhistorique. Ainsi, l'exposition permanente présente conjointement une narration scientifique rigoureuse des relations entre des objets et un programme discursif énoncé au moyen de panneaux et d'étiquettes, et une expérience d'immersion dans un monde utopique, à distance des démarches objectivantes. Au sein de ces « univers parallèles », le visiteur expérimente une double narration *a priori* antinomique : l'une scientifique, l'autre valorisant un aspect plus ludique.

Si les objets préhistoriques sont les catalyseurs « d'un imaginaire présentiste et d'un sentiment de l'immémorial qui, dans leurs contradictions même, contribuent ensemble à faire de cette idée la caisse de résonance d'un désir moderne de transgression des barrières du temps quantifié<sup>1</sup> », les formes invoquées pour atteindre cette expérience sont encadrées par les habitudes des collectifs et par les modes de médiation des institutions. En nous appuyant sur notre visite du musée d'Iwajuku effectuée en février 2023, nous proposons de mettre en lumière certaines stratégies mises en place par ce musée pour construire une « communauté politique imaginaire<sup>2</sup> » extrêmement localisée. Dans la première partie, nous décrivons le musée et notre approche méthodologique. Les parties subséquentes sont consacrées à l'analyse des dispositifs signifiants de l'exposition permanente, qui présente deux parcours (l'un scientifique et l'autre utopique) et deux figures marquantes (un archéologue amateur et une mascotte ayant la forme d'un mammouth).

## 1. Le musée d'Iwajuku

### 1.1 Présentation générale

L'histoire de l'anthropologie japonaise débute par la fondation de la première société d'anthropologie japonaise, en 1884, quelques années après l'importation des bases méthodologiques modernes de cette discipline. Arnaud Nanta, historien de l'anthropologie dans le Japon moderne, a longuement analysé certains des changements épistémologiques majeurs de ce domaine. En particulier, il nous faut spécifier que la conception anthropologique d'avant la Seconde Guerre mondiale faisait naître le peuple japonais en même temps que le règne du mythique empereur Jinmu, en 660 av. J.-C., alors que la conception générale d'après-guerre promeut l'hypothèse d'un peuple japonais bien plus ancien, datant d'une préhistoire éloignée. Ainsi, « le discours "autochtoniste" [...] apparaît au Japon en 1949, sous la forme d'une critique de l'ancienne idéologie impérialiste<sup>3</sup> », et cette date pivot concerne notamment « les fouilles d'Iwajuku, qui marquent le commencement des études paléolithiques au Japon<sup>4</sup> ». Ces fouilles ont en effet permis de trouver les premiers objets qui prouvent l'existence d'un peuplement de l'archipel durant cette période.

L'archéologue Tadahiro Aizawa (1926-1989), qui est à l'origine de la découverte du paléolithique japonais, est une figure attachante, souvent décrite de manière affectueuse<sup>5</sup>. Archéologue amateur et commerçant ambulant à vélo, il repéra de potentiels sites archéologiques. En 1946, lors de ses pérégrinations, il fit la découverte de pierres vraisemblablement travaillées de main humaine. Trois ans plus tard, il trouva une pointe de lance en obsidienne, puis il parvint à convaincre des membres de l'université Meiji à Tokyo de débiter une première fouille archéologique, qui s'amorça le 11 septembre 1949. En 1992, trois ans après son décès, le musée d'Iwajuku ouvrit ses portes à proximité du site de fouille.

Le musée d'Iwajuku relate la fouille et les objets que nous venons de présenter et, comme toute institution muséale, il est possible d'appréhender son exposition par l'analyse des types de médiation par lesquelles « tout un appareillage, tout un cérémonial "règle" la rencontre<sup>6</sup> » entre un visiteur et des objets. Au sein d'une scénographie archéologique, le visiteur « enchaîne les diverses significations produites par [ses] allers et retours d'une unité à l'autre selon une logique de découverte du savoir sur l'objet, à partir des situations dans lesquelles il est mis en scène<sup>7</sup> ». Les inférences inductives menées dans le parcours de l'exposition permettent alors de reconstruire subjectivement une logique discursive scientifique. Notons que le contenu propositionnel d'une archéologie préhistorique est relativement sommaire ; il consiste en une « exploitation de sources

matérielles extraites du sol par le biais de sondages, fouilles et diverses prospections, faute de mieux<sup>8</sup> ». Il s'agit d'une lecture des données issues de stratigraphies, d'études de la stratification des roches sédimentaires, mettant en relation un objet trouvé avec une position géographique et une datation approximative par la profondeur de la couche contenant le vestige.

Mais ces objets issus de fouilles ne sont pas uniquement porteurs d'un savoir archéologique, ils sont aussi la preuve physique de l'existence d'un groupe humain issu d'un temps que l'on peine à se représenter, mais qui, paradoxalement, s'affirme par une matérialité perçue maintenant. En effet, « un sentiment d'immédiateté submerge alors la perception, mais cette immédiateté est grevée par un sentiment connexe d'extrême épaisseur temporelle : au temps extensif de l'histoire se substitue le temps intensif de la présence<sup>9</sup> ». Il suffit que l'objet ait été produit par la main humaine et qu'il en reste des signes distinguables pour qu'il soit perçu comme un artefact. Il se greffe alors à une expérience cognitive et affective située, faisant inexorablement émerger le sentiment de l'existence d'un collectif vivant ici depuis l'aube des temps.

Pour encadrer sémiotiquement cette tension entre compréhension scientifique et expérience existentielle du spectateur découlant des dispositifs médiatiques, nous recourons à la qualification d'un double espace, *synthétique* et *labyrinthique*, proposée par le spécialiste de la médiation muséale Jean Davallon. Carole Besenius-Penin décrit ce double espace :

Au sein de l'exposition et en fonction du pôle communicationnel sélectionné, concepteur-récepteur, la situation de communication, la perception de l'espace peut varier [...] en établissant le distinguo entre « l'espace synthétique », c'est-à-dire organisé, pensé par le concepteur selon une stratégie communicationnelle établie et « l'espace labyrinthique » vécu, perçu par le récepteur, le public déambulant dans l'exposition<sup>10</sup>.

Rajoutons quelques précisions. L'*espace synthétique* construit par le concepteur de l'exposition contient les « objets – expôts et outils – que nous voyons, les lieux que nous parcourons<sup>11</sup> », et comprend aussi des dispositifs d'exposition tels que des vitrines, des socles, des écriteaux... Quant à lui, l'*espace labyrinthique*, qui résulte de la visite du musée conçue comme un acte de réception, « fonctionne sur le mode du jeu [...] pour se jouer des ruses de construction de l'espace [...] et accéder au monde utopique<sup>12</sup> » qui est « un monde situé dans un ailleurs temporel ou spatial<sup>13</sup> ».

Nous observerons à présent comment un tel dédoublement de l'espace permet de saisir les effets de sens complexes produits par l'exposition et sa publicité.

## 1.2 Première approche de l'exposition

Avant de visiter concrètement l'exposition, nous avons regardé deux vidéos mises en ligne par le musée en 2021. Ces deux documents nous ont offert un avant-goût de l'expérience à venir. La première vidéo, intitulée *Apprenons avec Midomosu!*<sup>14</sup>, consiste en une visite effectuée par un guide qui donne des explications scientifiques en suivant le parcours de l'exposition. Son interlocuteur est muet et mignon ; il s'agit d'une mascotte en forme de mammouth qui représente la municipalité de Midori, la ville contenant le lieu-dit d'Iwajuku. Le nom de cette mascotte, « Midomosu », est un mot-valise contractant le nom de la ville et le mot *manmosu* (mammouth). Cette vidéo se déroule en trois temps : la visite du parcours scientifique de l'exposition expliquant la fouille d'Iwajuku (0:37 à 11:08) ; la visite d'une annexe extérieure au musée (11:09 à 12:46) ; enfin, la confrontation entre la mascotte et un imposant squelette de mammouth dans le « mammouth corner<sup>15</sup> » du musée (12:47 à 14:34). La dernière partie de la vidéo nous apprend que les mammouths n'ont en fait jamais vécu dans la zone géographique d'Iwajuku. Cette incongruité donne lieu à l'étonnante scène d'un représentant du musée expliquant à une mascotte locale qu'en réalité son référent n'a pas de rapport direct avec la région.

La seconde vidéo, intitulée *Au-delà du temps et de l'espace*<sup>16</sup>, est bien plus courte et consiste en une suite de plans rapides sur une musique évoquant un blockbuster hollywoodien. Si celle-ci ne nous apprend rien sur le contexte scientifique de l'exposition, elle met toutefois fortement en avant les éléments connexes tels que le squelette du mammouth. Dans un premier temps, nous avons interprété (à tort) cette vidéo comme un simple objet promotionnel du musée, une sorte de « bande-annonce » qui ne nous indiquerait rien au sujet du projet de l'exposition.

En arrivant dans la salle principale du musée, nous avons cependant constaté un décalage entre ce qu'on peut y voir et les narrations proposées par les vidéos. Si toute exposition produit une « polyphonie énonciative<sup>17</sup> », l'espace « plurisémiotique<sup>18</sup> » à l'entrée de cette salle semble renvoyer à plusieurs « dimension(s) intentionnelle(s)<sup>19</sup> » mises en scène par le concepteur de l'exposition.

En effet, dans le couloir menant à la salle, on croise une affiche informative où apparaît la mascotte de Midomosu, sur laquelle nous reviendrons en fin de texte. Lorsqu'on entre dans la salle, le gardien oriente immédiatement notre attention sur un premier artéfact, une pierre en forme de pointe qui est un document historique d'importance et qui est présentée sur un socle blanc ; c'est le fameux objet découvert par l'archéologue Aizawa. En levant les yeux, on ne peut s'empêcher de percevoir un animal colossal situé dans le « mammouth corner ». Tout nous attire vers lui, mais un panneau nous indique

de poursuivre notre visite vers la gauche, ce qui a pour conséquence de nous éloigner de l'imposant squelette. On réalise alors qu'il faudra suivre un parcours scientifique constitué d'objets, de cartels, de cartes et de nombreux documents. Voici un triptyque photographique reproduisant la première impression dans laquelle on saisit la globalité de l'espace d'exposition, constitué d'une seule grande salle.



**Figure 1.** Première perception de la globalité de l'espace d'exposition, 2023.

Cette description des premières minutes d'une visite de l'exposition permet de distinguer quatre éléments : deux parcours possibles (le premier est scientifique et l'autre est ludique, il mène directement au « mammoth corner ») et deux figures (Midomосу et Aizawa). À la lecture des catalogues, du site de la Ville et d'articles de journaux, on se rend compte d'une stratification empirique des éléments présentés. Certains datent de la naissance du musée et d'autres ne sont visibles que depuis quelques années<sup>20</sup>. Deux ensembles se dégagent et produisent des effets de sens distincts. Gardons néanmoins à l'esprit qu'il s'agit d'une simplification analytique. L'expérience de la visite du musée résulte d'un mélange de tous les éléments qui la constituent.

Depuis la fondation du musée, en 1992 :

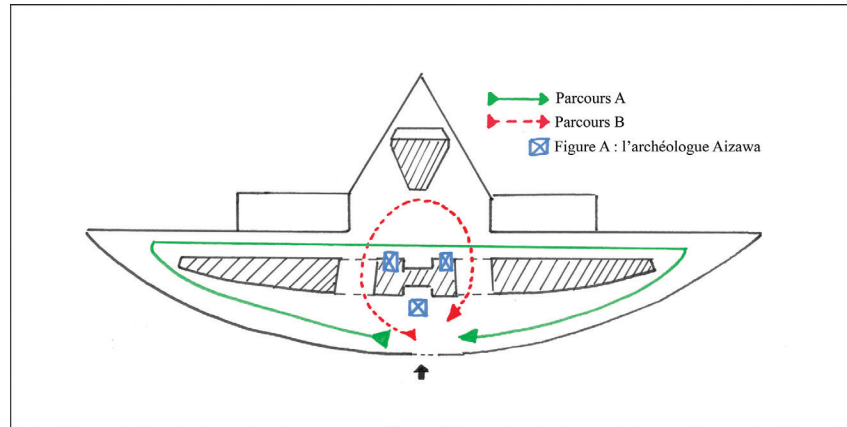
- Parcours A : la narration scientifique de la fouille archéologique d'Iwajuku ;
- Parcours B : le monde utopique et le « mammoth corner ».

Depuis 2019 :

- Figure A : l'archéologue Aizawa ;
- Figure B : la mascotte Midomосу.

Nous pouvons placer ces différents éléments sur un plan orienté en fonction de l'entrée, à l'exception de la mascotte Midomосу, qui n'apparaît que très ponctuellement dans l'exposition. Le parcours A suit l'axe horizontal du plan ; le parcours B suit quant à lui l'axe vertical. Enfin, trois objets relatifs à l'anthropologue Aizawa (une pierre taillée, un

vélo, un cyclomoteur) sont placés dans un triangle équilatéral en tension entre les deux parcours.



**Figure 2.** Plan de la salle d'exposition, 2023.

Intéressons-nous d'abord à l'architecture du musée. Le bâtiment (voir fig. 3) reprend la forme de la fameuse pointe de lance trouvée par Aizawa<sup>21</sup> (voir fig. 16). Le parcours scientifique de l'exposition consiste à faire le tour de cette forme par l'intérieur. L'analogie entre l'apparence de l'objet montré et l'espace institutionnel implique une continuité entre le contenant structurant (le musée) et le contenu structuré (l'objet scientifique), comme si l'un et l'autre s'appelaient réciproquement.



**Figure 3.** Musée d'Iwajuku, bâtiment principal, 2023.

À cette configuration principale s'ajoute un espace triangulaire modifiant la forme référente, qui lui octroie une nouvelle finalité. Cet espace supplémentaire devient d'autant plus central qu'il se situe face à l'entrée, et la forte symétrie du bâtiment lui donne une apparence de sacralité proche du chœur d'une cathédrale. Ce « mammoth corner », tout en s'éloignant du projet analogique du bâtiment, devient un ailleurs au sein de l'architecture qui transcende les représentations conventionnelles, mais qui reste invisible depuis l'extérieur du bâtiment.

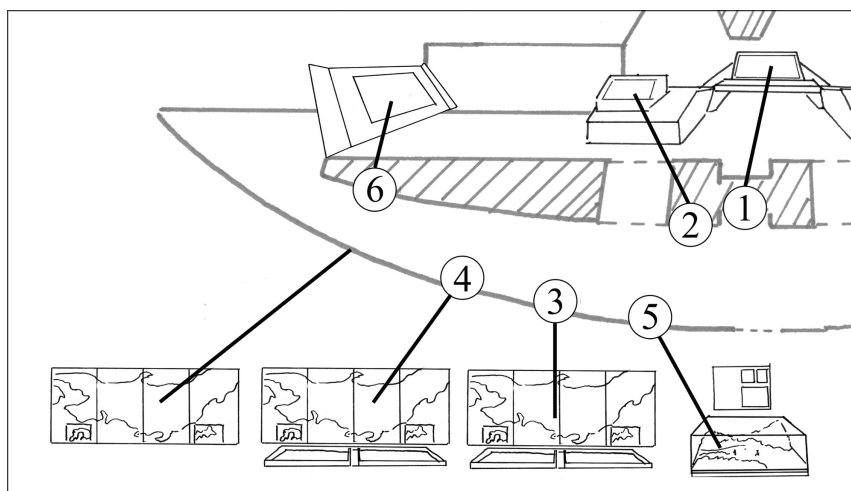
Nous décrirons à présent les différents systèmes sémiotiques entrant en tension les uns avec les autres. D'abord, nous emprunterons le parcours permettant de suivre la narration scientifique ; ensuite, nous nous intéresserons au parcours ludique.

## 2. Parcours scientifique et monde utopique

### 2.1 Parcours A : la narration scientifique de la fouille archéologique d'Iwajuku

L'opposition établie par Davallon entre *espace synthétique* et *espace labyrinthique* est propice à l'analyse du musée d'Iwajuku. En effet, il semble bien que ces deux espaces se superposent dans l'exposition et qu'ils produisent « deux énonciations différentes (deux productions de langage)<sup>22</sup> ». Dans la mesure où la transmission de connaissance est le nœud de toute exposition scientifique, la signification est inhérente à l'*espace synthétique*, car « c'est à l'intérieur de l'exposition elle-même que sont convoqués des systèmes sémiotiques différents (objets, schémas, cartels, espace, éclairage, etc.), en vue de constituer une unité propre à produire un sens<sup>23</sup> ».

Le parcours A du musée d'Iwajuku débute avec le panneau signalétique qui donne le sens de la visite et organise une suite d'ensembles constitués de vitrines de présentations horizontales (avec des objets ou des maquettes) et de plans verticaux (avec des cartes, des descriptifs, des cartels).



**Figure 4.** Quelques ensembles au début du parcours A, 2023.

L'ensemble numéro 1 (voir fig. 5) consiste en une vitrine horizontale et en un plan vertical. La caisse lumineuse présente des pierres taillées trouvées par Aizawa et classées en fonction des différents sites. La monstration de ces objets est conventionnelle : ils sont des représentants typiques mis en série ; des cartels viennent stabiliser l'appartenance de chaque occurrence à une taxinomie classificatrice. Notons que, dans l'exposition, toutes les vitrines présentant des pierres taillées répondent systématiquement à ce modèle. Le plan qui accompagne la première vitrine est constitué d'une maquette en relief représentant le bas du mont Akagi sur une étendue d'environ 30 kilomètres. Ce plan est accompagné de représentations schématisées des pierres qui permettent de concevoir la provenance géographique du contenu de la vitrine. Cette correspondance vient ainsi qualifier la proximité toponymique de ces vestiges d'un temps archaïque. Nous sommes effectivement au pied du mont Akagi, un volcan notoire de la région.



Figure 5. Ensemble n° 1, 2023.

L'ensemble numéro 2 (voir fig. 6) consiste en une unique vitrine dans laquelle apparaît une photo et une présentation de l'archéologue Aizawa, en plus de quelques pierres taillées. Sous son nom, il est écrit : « a découvert des pierres taillées dans la terre rouge<sup>24</sup> ». La terre rouge désigne ici la couche des cendres volcaniques qui a recouvert la région du Kanto. Cette phrase renvoie évidemment à la technique de la stratigraphie permettant de déterminer une temporalité, mais elle renvoie aussi, de manière indirecte, à un toponyme, celui du mont Akagi (le premier idéogramme de *Akagi* signifiant rouge). Sur le même écriteau et au bas du texte apparaît l'énoncé : « [Ainsi] a commencé l'étude du paléolithique au Japon, c'est-à-dire de la période *Iwajuku*<sup>25</sup>. » On découvre pour la première fois dans l'exposition l'usage du mot *Iwajuku jidai* (période *Iwajuku*), qui n'est pas usité en archéologie. Si le mot *Iwajuku*, que porte comme nom le musée, est le nom du site archéologique (*Iwajuku iseki*), la lecture attentive des textes que comporte l'exposition fait émerger des dénominations de période (*Iwajuku jidai*)<sup>26</sup>, mais aussi celle d'un peuple (*Iwajuku jin*)<sup>27</sup>. L'avant-propos de la première édition (1992) du

catalogue de l'exposition permanente, écrit par le premier directeur du musée et repris dans la troisième édition<sup>28</sup>, soulève une polémique savante concernant l'appellation du « paléolithique » au Japon entre deux dénominations : une première, standard et internationale, *Kyū sekkī jidai* (l'âge de pierre), et une seconde, *Sen doki jidai* (la période précéramique), qui met en avant la spécificité de l'humanité propre à l'archipel japonais. Le premier directeur du musée a choisi d'employer *Iwajuku jidai* à la place de *Sen doki jidai*. Bien que cette appellation n'ait pas obtenu le consensus national escompté<sup>29</sup>, le musée garde dans son appareillage nominatif et scientifique quelque chose de ce projet définitionnel d'une communauté ancestrale dont Iwajuku serait le centre.



Figure 6. Ensemble n° 2, 2023.

Revenons à notre visite. N'ayant plus d'ensembles à observer sur notre gauche, nous nous retournons et voyons quatre ensembles constitués d'un diorama et de trois cartes en aluminium posées directement sur le mur. Notons que les quatre cartels rattachés à ces ensembles affichent les mots *Iwajuku jidai* (période iwajuku) ou *Iwajuku jidai bunka* (culture de la période Iwajuku). Les trois cartes murales représentent un Japon déformé : l'île principale Honshū et l'île de Shikoku sont tournées de manière à entrer dans un format horizontal, tandis que l'île d'Hokkaidō et la partie la plus à l'ouest sont rétrécies afin d'être insérées dans des cadres en bas à droite et à gauche. Cette déformation a ceci de stratégique qu'elle positionne Iwajuku au centre du pays et à la hauteur de l'œil du visiteur.

L'ensemble numéro 3 (voir fig. 7) est une carte murale métallisée. On remarque un apparent jeu d'agrandissement et de rétrécissement qui contraste manifestement avec la première maquette (l'ensemble numéro 1). En effet, la vue générale représente le Japon dans son entièreté avec, au centre, un cercle faisant office de loupe et pointant le site d'Iwajuku sur un diamètre approximatif d'un kilomètre. En plus de présenter des photos des fouilles et l'emplacement d'Iwajuku, les choix graphiques de l'ensemble numéro 3 connotent le mont Akagi de la carte précédente : les photos sont rougeâtres et le symbole triangulaire du repère géographique évoque un volcan.



**Figure 7.** Ensemble n° 3, 2023.

La carte de l'ensemble numéro 4 (voir fig. 8) reprend les mêmes codifications et expose le développement des recherches anthropologiques portant sur la culture du paléolithique, ici nommé *Iwajuku jidai bunka*. De nouvelles occurrences du symbole de triangle viennent dater et signaler géographiquement les autres fouilles japonaises postérieures tout en qualifiant leurs orientations anthropologiques<sup>30</sup> au moyen d'un système de couleurs au sommet des triangles. Le triangle d'Iwajuku est à l'origine d'un schéma qui se développe vers le haut en cinq branches et qui classe l'ensemble des informations de la carte dans l'organisation générale des sciences anthropologiques du paléolithique. Il est intéressant de voir que, dans ce schéma, les couches inférieures sont plus anciennes que les couches supérieures. Ce mode de lecture peut paraître « aberrant et illogique pour des visiteurs qui ont automatisé la lecture du haut vers le bas<sup>31</sup> », mais, dans ce cas-ci, on a bien affaire à des objets préhistoriques et on se retrouve face à des représentations stratigraphiques où la lecture commence par le bas. Au regard de l'histoire de l'archéologie, cela a pour effet de positionner Iwajuku à l'origine des études

anthropologiques japonaises sur le paléolithique. Le mouvement centrifuge de l'influence de la découverte d'Iwajuku vers le Japon entier est complété par un mouvement centripète, c'est-à-dire un intérêt recentré sur le local, sur la ville de Midori, où se situe la fouille d'Iwajuku.



**Figure 8.** Ensemble n° 4, 2023.

L'ensemble numéro 5 (voir fig. 9) est constitué d'un diorama intitulé « La vie à la période Iwajuku »<sup>32</sup>. Il s'agit d'une reconstitution d'Iwajuku il y a environ 18 000 ans. Derrière cette maquette se trouve un panneau informatif accroché verticalement qui présente une photographie aérienne oblique du site actuel d'Iwajuku. Cette dernière donne à voir les différentes fouilles, le musée et une zone qui est supposée avoir été un vallon à la préhistoire. Le diorama représente deux places d'un village séparées par une rivière. Malgré les différences d'échelles, la ressemblance toponymique est accentuée par un point de vue plongeant produisant des ressemblances, comme si nous survolions le même terrain en deux moments distincts. Dans ses travaux, Daniel Jacobi explique que les maquettes présentées dans les expositions muséales peuvent aller jusqu'à constituer « des sortes de rébus encore à déchiffrer<sup>33</sup> ». Accompagnée de la photo aérienne contemporaine, la maquette de l'ensemble numéro 5 laisse libre cours à l'impulsion de flux d'analogies entre les habitants d'avant et du présent.

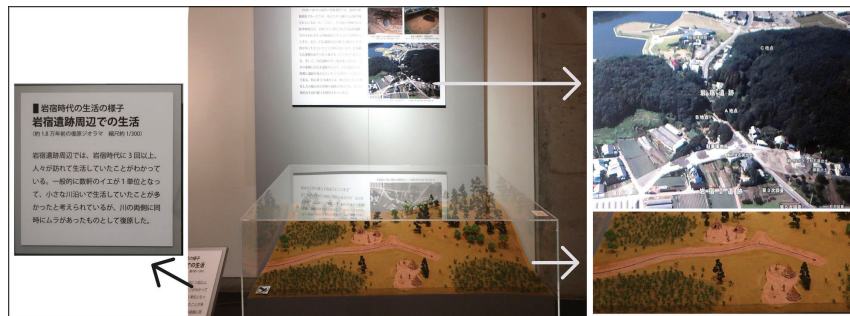


Figure 9. Ensemble n° 5, 2023.

Notre description du parcours A se conclut sur une vidéo (ensemble numéro 6, voir fig. 10) placée en face de la troisième carte du Japon et activant d'une manière différente une certaine « figurabilité<sup>34</sup> » déjà présente dans la maquette, laquelle permet de faire se rejoindre l'ici-maintenant et l'incommensurable-avant. La vidéo, intitulée *Quatre saisons de la période Iwajuku*<sup>35</sup>, diffuse des images filmées de la plaine marécageuse de Kakumanbuchi sur le mont Akagi, qui change au gré des saisons. La vignette positionnée près de la vidéo fait savoir que l'environnement actuel de cette zone située en hauteur est semblable à celui du site d'Iwajuku pendant l'ère paléolithique. Dans la vidéo, certaines scènes sont plongées dans un brouillard, mais on trouve des touches de rouge, notamment grâce à la présence de rhododendrons, réputés dans la région. Ainsi, la couleur rouge relie le local au paléolithique, cela par-delà l'abîme qui nous sépare de l'époque préhistorique, ici mis en scène par un épais brouillard.

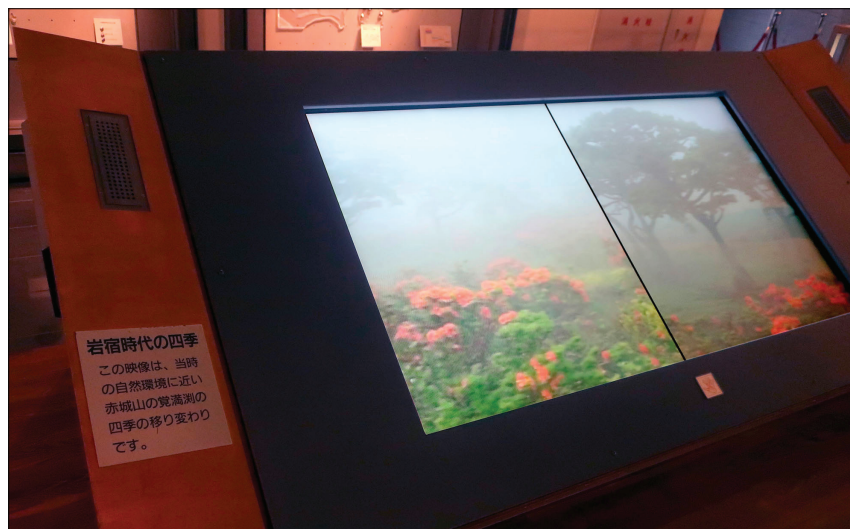


Figure 10. Ensemble n° 6, 2023.

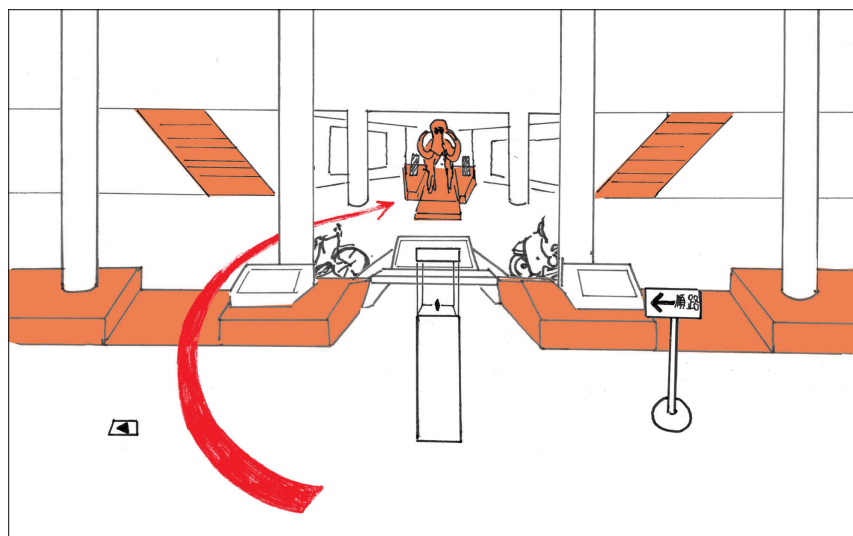
En nous basant sur le concept d'*espace synthétique*, nous avons mis en évidence le fait que certaines stratégies appliquées aux objets archéologiques, par le biais de correspondances des signifiants formels (triangles, rouges, centralité) ou langagiers (*Iwajuku jidai*, *Iwajuku jin*, *Iwajuku jidai bunka*), poursuivaient un objectif clair : faire entrer le nom d'Iwajuku dans l'histoire du Japon et encourager le public local contemporain à comprendre ce qu'il partage avec les habitants du paléolithique.

Examinons maintenant le second parcours favorisant l'*espace labyrinthique*.

## 2.2 Parcours B : le monde utopique et le « mammouth corner »

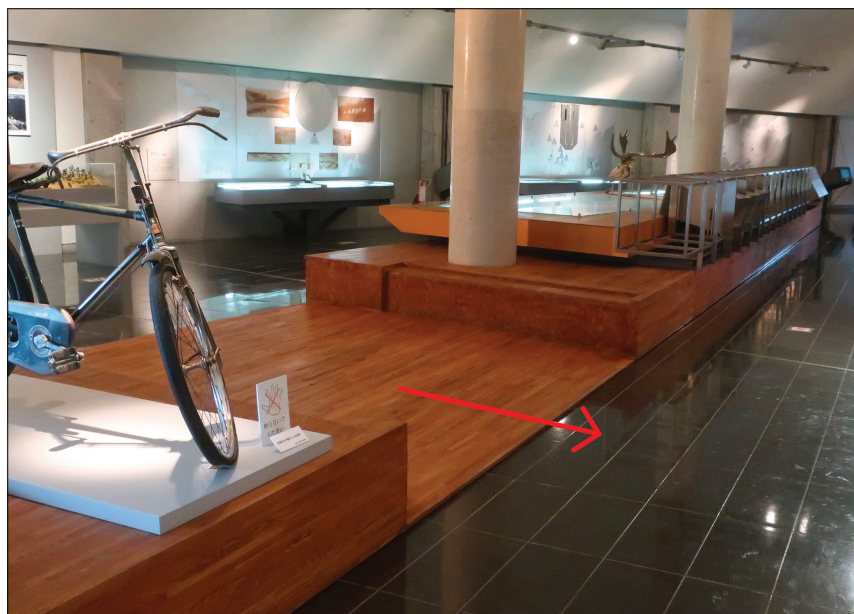
Selon Davallon, le concept d'*espace labyrinthique* implique que le concepteur d'une exposition mette en place une « *stratégie de non-communication*<sup>36</sup> » par laquelle il « refuse l'accès à une vue d'ensemble<sup>37</sup> ». Dès lors, l'« unité propre à produire un sens » qui correspond « au monde utopique » ne provient pas du concepteur, mais d'une unité « qui peut être pensée par le visiteur compte tenu de ce qu'il a sous les yeux »<sup>38</sup>. Pour activer cet espace, il faut que le visiteur prenne certaines libertés par rapport à l'*espace synthétique*, et c'est justement le point de départ du parcours B.

Celui-ci démarre dès l'entrée dans la salle, mais son activation est retenue par tout un ensemble de dispositifs qui empêche le visiteur d'aller droit au but. En effet, la structure architecturale se fonde sur la symétrie (notamment les colonnes), elle est couplée avec les formes graphiques des éléments placés dans l'espace (par exemple les représentations stratigraphiques en biais) et avec la musique provenant de deux écrans vidéo situés derrière le squelette géant du mammouth ; l'ensemble se conjugue pour faire de ce mammouth le clou de l'exposition. Cependant, le parcours fléché et le mobilier d'exposition suggèrent au visiteur de s'engager dans le parcours scientifique en le dirigeant vers les différents ensembles que nous avons décrits préalablement.



**Figure 11.** Illustration schématique du parcours B, 2023.

En entrant dans l'exposition, certains dispositifs relevant de l'*espace synthétique* apparaissent ambigus. Malgré les incitatifs clairs qui invitent le visiteur à emprunter le parcours A, le mobilier en bois laisse une possibilité d'accès direct au lieu nommé « mammoth corner » moyennant l'emprunt d'un raccourci. En effet, pour celui qui a le courage de prendre quelques libertés avec le trajet proposé, il existe un chemin recouvert de la même texture boisée que le mobilier de présentation. Emprunter cet itinéraire est contre-intuitif pour le visiteur, car cela demande de bousculer les conventions. Il nous a fallu interroger le gardien pour nous rassurer sur le bien-fondé de ce franchissement, d'autant plus que, au Japon, l'habitude culturelle est de se déchausser face à ce type de plancher surélevé. Le meuble de présentation possède une double fonction : il est à la fois obstacle et passage. Ce choix apparemment contradictoire a été effectué par le concepteur. L'acte de franchissement permet d'atteindre immédiatement le « mammoth corner » en donnant l'impression de braver les interdits.



**Figure 12.** Mobilier de présentation à traverser, 2023.

En arrivant dans la zone du bâtiment triangulaire, on se trouve face au mammoth encadré symétriquement par deux grands bas-reliefs en métal. S'ils semblent d'abord discrets, quand on s'approche d'eux, des éléments narratifs et des figures reconnaissables émergent à la vue.



**Figure 13.** « Mammoth corner », 2023.

Les bas-reliefs (voir fig. 14) ont tous deux une composition en quatre unités, mais l'organisation de celui qui est sur la gauche n'est pas immédiatement compréhensible et on a besoin de la clarté de l'autre, qui propose une représentation très commune. En effet, sur le bas-relief de droite, il est aisé d'identifier la schématisation véhiculée, qui reprend une imagerie issue de l'histoire anthropologique mondiale. Il s'agit d'une illustration conventionnelle de l'évolution humaine en quatre étapes, représentant quatre formes humaines consécutives<sup>39</sup>, émergeant depuis le fond de la salle. Ces figures sont corrélées à quatre formes de crânes, à quatre formes de continents terrestres et à quatre ensembles de pierres taillées. Une fois les ponts établis avec les schématisations de l'évolution selon Darwin, il devient aisé de décrypter, sur l'autre bas-relief, les quatre cartes du Japon entourées d'animaux et de plantes représentatives de quatre périodes différentes. L'organisation d'ensemble suppose une logique fondée sur l'évolution entre les différentes figures d'animaux qui s'apparentent à des éléphants, mais dont le grossissement progressif aboutit à la forme d'un mammouth, ce qui, bien sûr, est aberrant d'un point de vue strictement scientifique.

L'ensemble donne à voir, d'un côté, un *Homo sapiens* portant une lance à la main, qui nous envoie un regard et avec lequel il est facile de nous identifier. En face de lui, c'est-à-dire au même niveau d'évolution, suppose-t-on, se trouve un mammouth laineux à l'allure menaçante. Le mode de relation entre l'homme préhistorique et le mammouth n'est jamais clairement signifié. En d'autres termes, l'*espace synthétique* de l'exposition ne permet pas de communiquer une explication issue des éléments présents à la vue du visiteur. Il faut qu'une unité de signification extérieure intervienne, ce que Davallon nomme *monde utopique*, qui est un « pur être de langage » et dont les « contours sont flous et incertains »<sup>40</sup>. Le paradigme « préhistoire » virtualisé que nous partageons tous par de multiples représentations peut alors s'actualiser sous le signe du face-à-face des deux bas-reliefs : l'homme face au mammouth, le chasseur primordial face à la bête disparue. Cette représentation courante émerge chez le récepteur et renvoie aux images de vulgarisation scientifique autant qu'au monde du cinéma, mais elle n'a pas été proposée par le concepteur sous la forme d'un *espace synthétique*. Pourtant, le visiteur possède la conviction que « son énonciation concord[e] avec celle du concepteur, il [a] l'impression que le monde utopique "colle" au monde réel<sup>41</sup> ». Si cet *espace labyrinthique* n'impute pas au concepteur la responsabilité de l'énonciation d'une relation entre l'homme et le mammouth, il existe néanmoins une « situation de connivence<sup>42</sup> » laissant croire au récepteur qu'il s'agit bien du message qui lui est adressé : le chasseur préhistorique affronte le mammouth.



Figure 14. Bas-reliefs du « Mammoth corner », 2023.

Le visiteur s’approchant du squelette gigantesque découvre dans une vitrine au pied du mammoth une énorme dent appartenant au géant (voir fig. 15). La puissance du mammoth apparaît malgré un écart qui se compte en millénaires : une représentation virtualisée et mondialisée devient une réalité vécue. Avant d’aller au musée, la vidéo *Par-delà le temps et l’espace* nous semblait n’être qu’un objet promotionnel, mais il nous faut reconnaître qu’elle reflète, ne serait-ce que par son titre, l’aspect émotionnel que produit le « mammoth corner ».

Pour accéder au cartel, le visiteur doit se décaler sur la droite du mammoth et, ce faisant, contrecarrer la symétrie de la salle et celle du chasseur et du chassé (voir fig. 15). Une fois placé devant le texte, on peut lire que l’existence du mammoth n’a été prouvée qu’à Hokkaidô et que donc aucun habitant d’Iwajuku n’a vraisemblablement pu ni le chasser ni même imaginer qu’un tel animal existât. Une déception n’arrivant jamais seule, l’écriteau précise qu’il s’agit d’un fac-similé copiant un squelette appartenant à un musée en Russie. En effet, ce squelette n’est qu’un *sankôshiryô*, un document à titre informatif qui n’est que très indirectement lié à la fouille archéologique d’Iwajuku<sup>43</sup>.

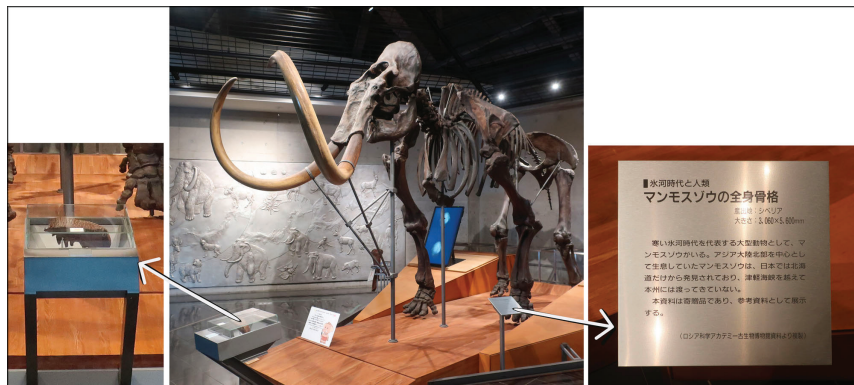


Figure 15. Détails du « Mammoth corner », 2023.

Notons maintenant les différences entre les deux parcours. Le parcours A (scientifique) s'appuie principalement sur l'*espace synthétique* de l'exposition. Il demande en effet au visiteur de suivre des propositions scientifiques et de saisir certaines taxinomies qui lui sont décrites par le dispositif muséal. Parmi ces éléments se développent aussi des corrélations entre des catégories visuelles (forme, couleur) et des variations à partir de terminologies spécialisées (époque Iwajuku, culture Iwajuku, peuple Iwajuku). Par conséquent, le discours scientifique active indirectement des identifications anthropologiques fortement localisées.

En revanche, le parcours B (monde utopique) propose une expérience beaucoup plus ludique et recourt à un monde imaginaire préhistorique extérieur à l'exposition elle-même. Il fonctionne d'ailleurs grandement sur le non-respect du parcours scientifique en ne suivant pas la signalisation et en empruntant le dispositif contre-intuitif que nous avons décrit. Les définitions anthropologiques qui y sont invoquées sont très générales. En effet, rien de plus international et convenu que le schéma de l'évolution d'après les conceptions de Darwin ou que le combat mythifié entre le chasseur préhistorique et le mammouth. Ainsi, l'imaginaire anthropologique renvoie finalement à un monde utopique partageable. Or l'une des particularités de la figure du mammouth invoquée est que celui-ci, en plus d'appartenir à un ailleurs temporel, appartient aussi à un ailleurs spatial (une autre région du Japon ; voire la Russie).

Si ces deux parcours sont présents depuis l'ouverture du musée, en revanche, deux autres figures se sont greffées à l'exposition à partir de 2019. Il est temps maintenant de les présenter.

### 3. Deux figures

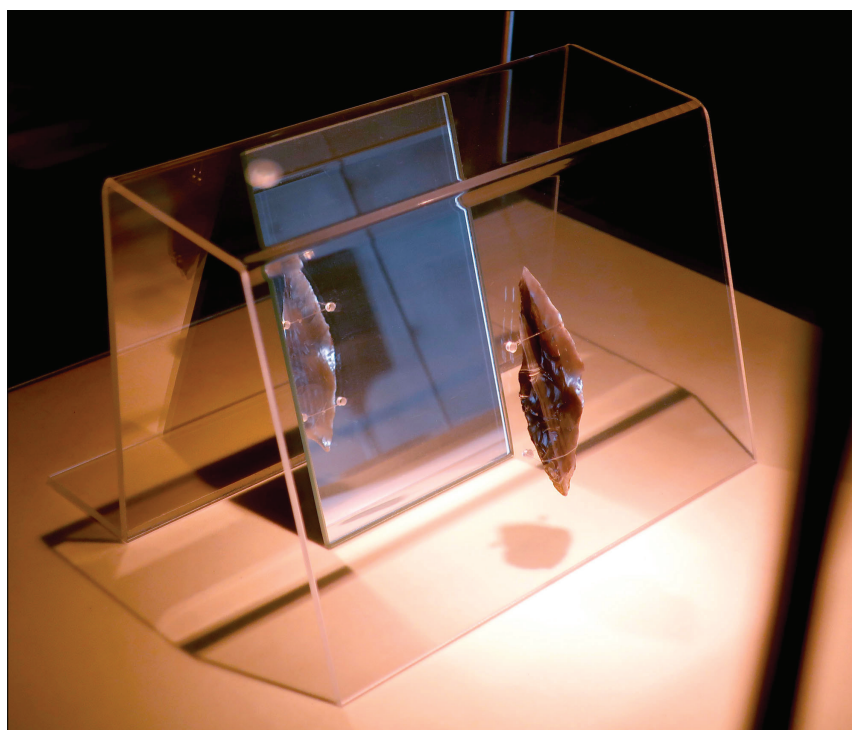
#### 3.1 Figure A : l'archéologue Aizawa

La pointe de lance en obsidienne trouvée par Aizawa et dont le bâtiment du musée a repris la forme est certes un objet représentatif du site d'Iwajuku, mais elle n'appartenait pas au fonds du musée. En effet, ce vestige était la propriété de la famille de l'archéologue, et il était exposé dans le mémorial de Tadahiro Aizawa (une maison privée servant d'espace d'exposition) fondé par sa veuve en 1991, soit deux ans après le décès de l'archéologue et un an avant l'ouverture du musée d'Iwajuku. Il a fallu attendre l'année 2020 pour que cette pièce soit présentée dans l'exposition permanente du musée, où elle accompagne désormais le vélo et le cyclomoteur de l'archéologue. Enfin, en décembre 2022, un ensemble de 42 897 documents concernant l'archéologue a fait

l'objet d'une donation à la ville de Midori. Voyons maintenant comment certains ajouts s'insèrent dans l'exposition.

Jusqu'ici, nous avons opposé deux parcours types : le parcours A, qui permet d'acquérir des connaissances, et le parcours B, qui fait advenir un monde utopique où se produit une rencontre impossible. Les trois pièces appartenant initialement au fonds du mémorial familial de Tadahiro Aizawa (la pointe de lance, le vélo, le cyclomoteur) se retrouvent maintenant dans l'institution publique, à l'intersection des deux parcours, et se différencient du reste de l'exposition en recourant à trois socles blancs du même type que ceux d'un musée d'art.

À l'entrée de l'exposition se trouve la pointe de lance en obsidienne ; elle est seule sur un socle autour duquel on peut circuler librement, et un petit miroir permet de la voir sous toutes ses facettes (voir fig. 16). Une lumière plongeante fait ressortir ses qualités plastiques. Cette pierre se distingue fortement des autres pierres qui sont présentées en série et qui ne jouissent pas d'une valorisation formelle aussi appuyée.



**Figure 16.** Pointe de lance découverte par Aizawa, 2023.

Cette présentation n'est pas sans produire un effet paradoxal entre, d'un côté, l'historicisation de cet objet qui reste incommensurable et, de l'autre, sa qualité plastique qui

semble saisissable en un seul jugement esthétique. Avec ce type d'objet, les « durées à la fois immenses et flottantes excèdent, au plus profond, notre aptitude à articuler narrativement la résonance en nous du réel, à identifier consécution logique et récit incarné, bref, à organiser la connaissance en histoire<sup>44</sup> ». Par les choix de monstration de la pointe, du point de vue de l'*espace synthétique*, il y a une mise en valeur de la présence de l'objet. Le socle blanc favorise l'interprétation de la dimension auratique de l'objet, dont les indéterminations « rehaussent par contrecoup une aura de présence-outré-temps qui, en soi, a toujours été perçue comme le privilège de l'œuvre d'art<sup>45</sup> ». Cette pointe, qui apparaît de manière récurrente dans les documents de communications du musée, est l'objet le plus important de l'exposition, et ce, tant en raison de sa place dans l'histoire de l'archéologie japonaise que pour sa beauté plastique. On l'imaginerait aisément positionné à la fin du parcours d'exposition ; il en constituerait ainsi le point d'acmé. Or, puisqu'il est situé à l'entrée, avant toute explication, son interprétation reste très incertaine et soumise à l'appréciation du spectateur. Cette ouverture des possibilités de signification s'accompagne d'un choix entre les deux parcours que nous avons décrits, et ce, dès qu'on lève les yeux pour saisir l'espace de l'exposition et qu'on cherche des éléments indiquant le comportement à adopter pour se déplacer dans l'espace.

Quel que soit le parcours choisi, l'un et l'autre se rejoignent dans le « mammoth corner », où se trouvent deux objets non décrits jusqu'ici : un vélo et un cyclomoteur ayant appartenu à Aizawa (voir fig. 17). Ces deux éléments sont disposés de manière à ce que les spectateurs les voient de face. Étant donné qu'ils ont été ajoutés dans un espace qui n'était pas prévu pour les accueillir, leurs possibilités de monstration sont assez restreintes. Dans cette position, ils font aussi face au mammoth, leurs roues avant sont d'ailleurs orientées vers la cible, et donnent l'impression d'une rencontre imminente, peut-être même d'une collision. Comme la pointe de lance, ces deux objets sont mis en valeur en étant présentés individuellement sur des socles blancs. Une plus forte personnification advient cependant, car ces deux derniers objets sont des moyens de transport ayant appartenu personnellement à Aizawa.



**Figure 17.** Cyclomoteur et vélo d'Aizawa, 2023.

Les trois objets sur socle relèvent de l'*espace synthétique* de l'exposition et convoquent une narration biographique renvoyant directement à la vie d'Aizawa. Cette narration biographique démarre avec la découverte de la pointe de lance, en 1949, et se termine avec la reconnaissance patrimoniale de cet artefact, et donc avec l'institutionnalisation du travail de l'archéologue amateur. Présentons-la en quatre moments.

#### *Aizawa et la découverte*

La pointe de lance a révolutionné le milieu de l'anthropologie japonaise, d'autant plus que sa découverte est due à un amateur, c'est-à-dire à Aizawa lui-même. Non seulement son parcours est atypique dans ce milieu, son récit de vie l'est également, ne serait-ce que parce qu'il a perdu les membres de sa famille en bas âge et qu'il n'a pas eu la chance de faire des études au-delà du collège.

#### *Opposition institutionnelle*

Lors de la découverte d'Aizawa, le consensus scientifique supposait l'inexistence d'une humanité japonaise au paléolithique, car on croyait que les chutes continues de cendres volcaniques rendaient impossible, à cette époque, toute vie animale, humaine ou non humaine. Dans son livre publié en 1969<sup>46</sup>, Aizawa affirme qu'il agissait alors « en dépit du bon sens<sup>47</sup> ». Notre archéologue sans diplôme est ainsi bien faible face à l'institution universitaire. Dans l'exposition, positionné face au vélo et au cyclomoteur, le squelette de mammoth, qui est un stéréotype du musée des sciences naturelles, se met soudainement à connoter le monde savant contre lequel Aizawa luttait.

#### *Volonté et énergie*

Le vélo et le cyclomoteur présents dans le musée renvoient à des anecdotes révélatrices de l'enthousiasme et de l'obstination de notre héros. En effet, un jour, Aizawa décida de partir en vélo en pleine nuit pour présenter ses découvertes à un laboratoire de la région de Chiba se trouvant à 200 kilomètres de là. Il était habitué à ce type d'initiative ; il lui arrivait de pédaler neuf heures pour se rendre à la capitale. Tous ces efforts ne furent pas vains puisqu'il parvint à convaincre des membres de l'université Meiji, à Tokyo, ce qui aboutira aux fameuses fouilles archéologiques de 1949 et de 1950 relatées par le musée.

### *Reconnaissance institutionnelle*

Si Aizawa a connu un succès auprès du grand public par ses livres autobiographiques<sup>48</sup>, il n'a jamais obtenu de validation académique grâce à ses écrits scientifiques. Contrairement à la pointe de lance trouvée directement par Aizawa, qui resta longtemps sa propriété privée, les pierres taillées découvertes par les membres de l'université Meiji, lors des fouilles de 1949-1950, ont été classées comme ayant une valeur patrimoniale. Ce déséquilibre dans la reconnaissance des objets résonne comme une injustice dont le drame cessera dans les prochaines années. D'ailleurs, le contrat de donation du fonds du mémorial stipule que la ville doit s'efforcer d'obtenir l'enregistrement national des documents en tant que biens culturels tangibles du Japon<sup>49</sup>.

Une fois que nous connaissons ces quelques éléments de la trame de la vie de l'archéologue, il est possible de mieux saisir les effets de sens que produisent les trois objets installés depuis 2019 à l'intérieur de l'*espace synthétique*. Posés sur des socles différents des dispositifs du parcours A et de son récit scientifique, ces éléments récemment ajoutés proposent une nouvelle narration, à côté des deux premières (scientifique et utopique). Il s'agit du récit d'un archéologue qui affronte une institution scientifique en vue d'obtenir une reconnaissance. Dans un premier temps, Aizawa a découvert la pointe et il souhaite qu'elle soit reconnue comme preuve de l'existence du paléolithique japonais. Dans un second temps, l'archéologue utilise les moyens de transport à sa disposition pour que cette pointe accède à la reconnaissance institutionnelle. Autrement dit, par l'ajout de ces trois éléments, Aizawa devient l'acteur central de l'exposition, celui qui institutionnalise l'idée d'une existence « japonaise » dans un temps très reculé. Il est une figure héroïque moderne qui implique une tension avec un au-delà spatial, une institution ayant son siège ailleurs, dont il tente de réduire la distance au moyen des deux objets mis en scène (le vélo et le cyclomoteur). La place de ces deux objets dans l'exposition permet de relier le parcours A et le parcours B, la narration scientifique concernant l'*Iwajuku jin* et le combat mythique.

Bien qu'Aizawa ait découvert les habitants préhistoriques d'Iwajuku, il ne personifie pas pour autant à lui seul la contrepartie moderne de ces peuplements ancestraux, c'est-à-dire les résidents aujourd'hui installés dans les environs du musée d'Iwajuku. C'est pourquoi la mairie de Midori (la municipalité où se trouve Iwajuku) a fabriqué un personnage fictif plus englobant : la mascotte Midomosu, que nous avons déjà croisée dans la première vidéo et qui sera l'objet de notre dernière analyse.

### 3.2 Figure B : la mascotte Midomosu

Midomosu est devenue en 2019 la mascotte officielle de ville de Midori<sup>50</sup>. Elle fait partie des mascottes appelées *Yuru kyara* (mascotte molle) ou *Gotôchi kyara* (mascotte du terroir). Sadashige Aoki propose de qualifier les *Yuru kyara* comme des êtres quelque peu nigauds et généralement mignons, qui arborent les motifs d'une symbolique du local<sup>51</sup>. Ces mascottes sont créées à l'initiative des municipalités et sont utilisées de diverses manières : elles apparaissent sous une forme graphique dans des documents municipaux ou dans des produits dérivés ; elles sont visibles lors de cérémonies sociales (inauguration, festival, etc.) sous la forme d'un acteur costumé ; elles sont intégrées dans le cadre de campagnes publicitaires, notamment celles gravitant autour du tourisme.

Le site Web de la Ville de Midori donne à sa mascotte le titre de « directeur du Service des relations publiques de la Ville de Midori<sup>52</sup> » et lui consacre une rubrique entière nommée « le cabinet de Midomosu<sup>53</sup> », qui recense les informations sur les événements organisés autour de cette mascotte<sup>54</sup>. Certaines de ces informations officielles, accompagnées par un dessin de Midomosu, sont présentées dans l'exposition sur un panneau informatif se situant au pied du squelette de mammouth (voir fig. 18).

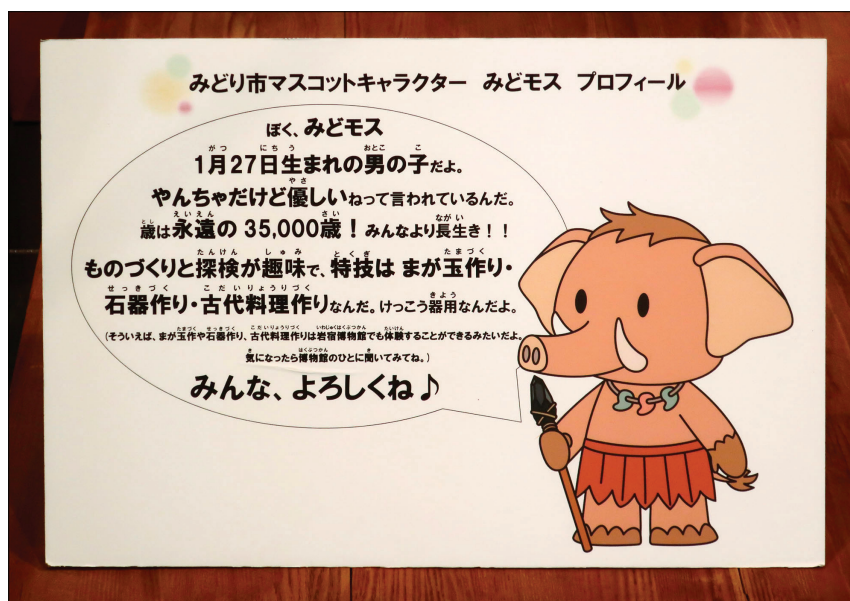


Figure 18. Panneau informatif au pied du squelette de mammouth, 2023.

Si, formellement, Midomosu apparaît comme un mammouth avec des attributs d'homme préhistorique, le panneau fournit quelques précisions biographiques le concer-

nant. Il s'agit d'un garçon âgé de 35 000 ans, né le 27 janvier et qui ne vieillit pas. Il est « polisson, mais tendre<sup>55</sup> » et ses passe-temps favoris sont « de fabriquer des objets et de tenter des aventures ».

Bien qu'elle se veuille représentative du collectif local et qu'elle vise une cohérence et une efficacité politique, l'apparence de Midomosu comporte des paradoxes. Ses traits sont ceux d'un animal reconnaissable par ses défenses ; il est vêtu d'une peau de bête et doté d'une lance servant à chasser le mammoth. L'obsidienne taillée sur la lance renvoie par métonymie aux premiers humains appelés localement *Iwajuku jin*, dignes ancêtres des habitants de Midori. Mais en dépit de son aspect *kawaii* (mignon), ce mammoth chasse ses congénères, à partir desquels il produit des vêtements. Il est peut-être même cannibale. Au premier paradoxe lié à l'inexistence du mammoth dans la région, un second s'ajoute donc, cette fois relatif à l'existence d'une certaine porosité entre le chasseur (*Iwajuku jin*) et le chassé (le mammoth).

Les divers signifiants anthropologiques issus du musée, que ce soient ceux appartenant au registre strict de l'archéologie ou ceux se rapportant à une imagerie de vulgarisation, sont réagencés afin de produire des représentations anthropologiques à visées politiques. Avec Midomosu, il s'agit d'unir un collectif, en l'occurrence une ville, en mettant en scène une figure qui est à la fois un emblème et un mythe. D'ailleurs, officiellement, le but affiché de cette mascotte est bien d'« augmenter la cohésion au sein de la ville [par le sentiment d'appartenance] et la renommée de celle-ci<sup>56</sup> ». Sous l'apparence de loisirs<sup>57</sup>, le politique encourage un télescopage temporel, depuis des temps immémoriaux, d'un habitant qui serait à la fois celui d'*Iwajuku* (avant) et celui de Midori (maintenant). Donner au collectif un moyen représentationnel pour continuer d'être homogène, au risque d'être grandement transfiguré, voilà un des rôles possibles de cette mascotte comportant de nombreuses virtualités contradictoires.

Dans la salle du musée, une part de l'efficacité de cette figure provient de son invisibilité ; elle apparaît en pointillé et existe majoritairement hors de l'*espace synthétique* de l'exposition. En effet, si les représentations de Midomosu sont très présentes dans le hall et les couloirs du musée, de même que dans les espaces publics de la ville, sur divers supports de communication (affiches, vidéos, événements sociaux) et des produits dérivés, elles sont à peine perceptibles dans le cadre de l'exposition, n'apparaissant ostensiblement que sur le panneau informatif au pied du squelette de mammoth<sup>58</sup>. Ainsi, Midomosu appartient à un monde utopique ancré majoritairement hors de l'exposition. Ce monde est construit par la classe politique pour favoriser un sentiment d'appartenance et pour créer un imaginaire commun aux citoyens ; il est un phénomène social extérieur au musée.

Des différences sont perceptibles entre les figures d'Aizawa et de Midomosu dans la manière dont elles s'incarnent dans l'exposition. L'*espace synthétique* de l'exposition présente l'archéologue en tant que figure scientifique individuelle. En même temps, la manière de montrer les objets lui ayant appartenu permet de le représenter aussi comme un héros troublant les frontières de la légitimité et de l'illégitimité. Quant à la mascotte, qui est une figure extérieure à l'exposition, elle permet une plongée dans le temps en évoquant des pratiques (de chasse, de production artisanale) issues du paléolithique et dont la nature collective est revisitée aujourd'hui par l'intermédiaire des différentes activités sociales auxquelles Midomosu est lié. Cette figure ludique appartient à un monde utopique construit par le politique qui n'est qu'indirectement lié au musée ; on la rencontre dans l'*espace labyrinthique* de l'exposition.

#### 4. Le musée d'Iwajuku et l'hybridité de ses représentations anthropologiques

L'analyse de l'exposition permanente du musée d'Iwajuku nous a permis de repérer quatre stratégies différentes de production de représentations anthropologiques par l'entremise de deux parcours et de deux figures. Nous avons noté que celles-ci se divisent aussi sur le type d'espace d'exposition (*synthétique* et *labyrinthique*) dans lequel elles permettent à leurs significations d'advenir. Il est ainsi possible de dresser un tableau récapitulatif :

	<b>Espace synthétique</b>	<b>Espace labyrinthique</b>
<b>Parcours</b>	Parcours A : acquisition d'un savoir scientifique de la discipline de l'archéologie	Parcours B : activation d'un <i>monde utopique</i> préhistorique partagé dans l'imaginaire collectif opposant l'homme et le mammouth
<b>Figures</b>	Figure A : construction d'un héros local, l'archéologue Aizawa	Figure B : construction d'un <i>monde utopique</i> contemporain relevant de la politique locale hors du musée, représenté sous les traits d'une mascotte à l'allure paradoxale

**Tableau 1.** Parcours et figures selon les types d'espaces.

Le dédoublement de l'espace d'exposition théorisé par Jean Davallon nous a permis de pointer des stratégies de *communication* et de *non-communication* produisant une signification complexe, porteuse du message global de l'exposition. Ce message est le produit de forces combinées : celle de la narration scientifique formulée par le concep-

teur de l'exposition et celle d'imaginaires partagés, dont l'énonciation est attribuable aux visiteurs. Chacune de ces stratégies apporte son lot de définitions anthropologiques et de contradictions dans sa formulation même.

Le registre du parcours A est d'ordre scientifique et appartient à la discipline de l'archéologie, bien que les représentations de l'*Iwajuku jin* résultent des jeux d'analogies et de connotations à partir des signes des dispositifs de l'*espace synthétique*.

Dans le parcours B, la qualification anthropologique du comportement des premiers hommes n'est pas issue de l'*espace synthétique*, mais provient de l'extérieur de l'exposition, par l'entremise de l'imaginaire du visiteur. Cette imagerie est concrètement produite par un visiteur local, à qui s'adresse principalement ce musée, du fait qu'il y importe des conceptions anthropologiques très largement partagées. Tout le paradoxe de l'opération consiste en ce que le monde utopique advenant par un sujet individualisé renvoie pourtant à des représentations mondialisées.

Concernant Tadahiro Aizawa, le musée a décidé de faire de cet habitant local, scientifique amateur obstiné, une figure héroïque. L'exposition raconte l'histoire de cet acteur local ayant découvert un artefact révolutionnant à lui seul les connaissances archéologiques sur le Japon. Dans la foulée, l'existence de l'*Iwajuku jin* est révélée et Aizawa est érigé en modèle à suivre.

Enfin, la mascotte Midomosu est une figure qui témoigne d'une porosité entre l'institution muséale et le pouvoir politique. Certains objets appartenant au musée – le (squelette de) mammouth et la pointe d'obsidienne – ont servi à élaborer une mascotte produisant hors du musée un consensus social. Mais cette mascotte figure aussi dans le musée à titre d'ambassadrice culturelle municipale. En définitive, il est intéressant de noter que c'est le squelette de mammouth, c'est-à-dire l'objet dont l'authenticité est la plus discutable sur le plan scientifique, qui sert de point de départ à toute cette opération politique de construction d'une utopie imaginaire d'un collectif bien contemporain, mais se fantasmant une origine très lointaine.

## Bibliographie

- AOKI, Sadashige, *Kyarakutâ pawâ*, Tokyo, NHK shuppan, 2014.
- ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national : réflexions sur l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte poche », 2006 [1983].
- BISENIUS-PENIN, Carole, « Figurations auctoriales et dispositifs muséaux : l'exposition comme espace de médiation de la littérature », dans E. Mitropoulou & N. Novello Paglianti (dir.), *Exposition et communication, MEI*, no 42-43, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 83-97.
- DAVALLON, Jean, *L'exposition à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- , « Le pouvoir sémiotique de l'espace : vers une nouvelle conception de l'exposition? », *Hermès*, no 61, 2011, p. 38-44. DOI : 10.3917/herm.061.0038.
- DE BEAUNE, Sophie A., « La préhistoire des préhistoriens », dans S. A. de Beaune & R. Labrusse (dir.), *La préhistoire au présent. Mots, images, savoirs, fictions*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 13-21.
- JACOBI, Daniel, *Les Musées sont-ils condamnés à séduire?*, Paris, MkF Éditions, 2017.
- LABRUSSE, Rémi, *Préhistoire : l'envers du temps*, Paris, Hazan, coll. « Beaux-Arts », 2019.
- , « "Préhistoire" : un mot pour notre temps? », dans S. A. de Beaune & R. Labrusse (dir.), *La Préhistoire au présent. Mots, images, savoirs, fictions*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 23-31.
- , « L'histoire de l'art au risque de la "Préhistoire" », dans S. A. de Beaune & R. Labrusse (dir.), *La préhistoire au présent. Mots, images, savoirs, fictions*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 167-183.
- NANTA, Arnaud, *Débats sur les origines du peuplement de l'archipel japonais dans l'anthropologie et l'archéologie (décennie 1870 – décennie 1990)*, thèse de doctorat, Université Paris 7, 2004.
- POLI, Marie-Sylvie, *Le texte au musée : une approche sémiotique*, Paris, L'Harmattan, 2002.

## Catalogues

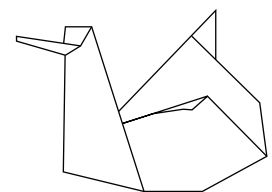
- Aizawa Tadairo : sono shôgai to kenkû*, Musée d'Iwajuku, 2019.
- Iwajuku jidai*, Musée d'Iwajuku, 2017.

## Notes

- 1 R. LABRUSSE, *Préhistoire : l'envers du temps*, Paris, Hazan, coll. « Beaux-Arts », 2019, p. 81.
- 2 B. ANDERSON, *L'imaginaire national : réflexions sur l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte poche », 2006 [1983], p. 19.
- 3 A. NANTA, *Débats sur les origines du peuplement de l'archipel japonais dans l'anthropologie et l'archéologie (décennie 1870 – décennie 1990)*, thèse de doctorat, Université Paris 7, 2004, p. 660.
- 4 *Ibid.*, p. 645.
- 5 Les descriptions biographiques de l'article proviennent du catalogue *Aizawa Tadahiho : sono shôgai to kenkû*, Musée d'Iwajuku, 2019.
- 6 J. DAVALLON, *L'exposition à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 180.
- 7 *Ibid.*, p. 182.
- 8 S. A. DE BEAUNE, « La préhistoire des préhistoriens », dans S. A. de Beaune et R. Labrusse (dir.), *La préhistoire au présent. Mots, images, savoirs, fictions*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 16.
- 9 R. LABRUSSE, « "Préhistoire" : un mot pour notre temps? », dans S. A. de Beaune & R. Labrusse (dir.), *La préhistoire au présent, op. cit.*, 2021, p. 30.
- 10 C. BISENIUS-PENIN, « Figurations auctoriales et dispositifs muséaux : l'exposition comme espace de médiation de la littérature », dans E. Mitropoulou & N. Novello Paglianti (dir.), *Exposition et communication, MEI*, no 42-43, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 85.
- 11 J. DAVALLON, *L'exposition à l'œuvre, op. cit.*, p. 170.
- 12 *Ibid.*, p. 172.
- 13 *Ibid.*, p. 174.
- 14 « Midomoso to manabô! », YouTube, 1<sup>er</sup> mai 2021. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=QUb6ozPY4SE>.
- 15 « Manmosu kônâ ».
- 16 « Jikû wo koete », YouTube, 1<sup>er</sup> mai 2021. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=4lwXL-1Chdl>.
- 17 J. DAVALLON, « Le pouvoir sémiotique de l'espace : vers une nouvelle conception de l'exposition? », *Hermès*, no 61, 2011, note 2.
- 18 M.-S. POLI, *Le texte au musée : une approche sémiotique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 37.
- 19 *Idem*.
- 20 Il y a eu vraisemblablement des modifications dans les vitrines présentes depuis l'ouverture du musée, mais rien ne nous laisse deviner lesquelles.
- 21 Un journaliste à la retraite a écrit un article sur son blogue. Il y témoigne d'une métaphore qu'aurait formulée l'architecte. Selon celle-ci, une pointe de lance en obsidienne qu'un homme d'Iwajuku, à l'époque paléolithique, avait jetée en direction d'un oiseau volant il y a 30 000 ans est retombée sous la forme du bâtiment du musée, cela après être devenue une énorme météorite à force de se perdre dans l'espace-temps. URL : [http://futenochun.cocolog-nifty.com/gungunma/2005/12/post\\_3158.html](http://futenochun.cocolog-nifty.com/gungunma/2005/12/post_3158.html).
- 22 J. DAVALLON, *L'exposition à l'œuvre, op. cit.*, p. 172.
- 23 *Ibid.*, p. 184.
- 24 « Akatsuchi no naka no sekki wo hakkenn. »
- 25 « [...] nihon no kyûsekki jidai, sunawachi iwajyuku jidai no kenkyû ga sutâto shita. »
- 26 Par exemple, le dépliant distribué à l'entrée explique : « Cette première période de l'histoire de l'homme sur l'île du Japon, le Musée [d'Iwajuku] l'appelle "Iwajuku jidai (la période Iwajuku)" »

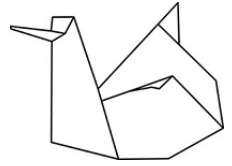
- (Kono nihon rettō ni okeru jinruishi saisho no jidai wo, hakubutsukan dewa « Iwajuku jidai » to yonde imasu).
- 27 Par exemple, dans le troisième document d'accompagnement trouvé dans l'exposition, on trouve trois occurrences du peuple d'Iwajuku (*Iwajuku-jin*).
- 28 *Iwajuku jidai*, catalogue de l'exposition permanente, Musée d'Iwajuku, 2017.
- 29 Cela aurait eu pour effet politique de faire connaître le nom d'Iwajuku de manière équivalente à celui de Yayoi. Cette période renvoie à la localité où ont été découvertes les premières poteries Yayoi.
- 30 Il s'agit de « l'évolution des pierres taillées » (*sekki bunka no utsuri kawari*), « la relation avec l'environnement naturel » (*shizen kankyō to no kakawari*), « la restitution de la vie spirituelle » (*seishin seikatsu no fukugen*), « la restitution de l'habitat et du village » (*ie to mura no fukugen*) et « la restitution du collectif et de la société » (*shūdan to shakai no fukugen*).
- 31 D. JACOBI, *Les musées sont-ils condamnés à séduire?*, Paris, MkF Éditions, 2017, p. 112.
- 32 « Iwajuku jidai no seikatsu no yōsu ».
- 33 D. JACOBI, *Les musées sont-ils condamnés à séduire?*, *op. cit.*, p. 130.
- 34 *Idem*.
- 35 « Iwajuku jidai no shiki ».
- 36 J. DAVALLON, *L'exposition à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 182.
- 37 *Ibid.*, p. 184.
- 38 *Ibid.*, p. 182.
- 39 D'après le cartel, depuis l'« australopithèque » (*ausutoraropitekusu*) jusqu'à l'« Homo sapiens sapiens » (*Homo sapiens sapiens*).
- 40 J. DAVALLON, *L'exposition à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 170.
- 41 *Ibid.*, p. 185.
- 42 *Idem*.
- 43 Nous n'avons pas trouvé de documents expliquant les raisons de la présence de ce squelette dans le musée. En questionnant le gardien, celui-ci a évoqué le contexte politique de l'époque. Si le musée est aujourd'hui centré sur la fouille d'Iwajuku, c'est-à-dire sur des données géographiques, à l'origine, il visait davantage l'aspect temporel, la période Iwajuku, pendant laquelle il existait des mammouths ailleurs au Japon. Il est possible que le passage d'une visée temporelle de l'exposition à une visée spatiale ait mis en lumière les contradictions de la présence de ce squelette dans cette zone géographique.
- 44 R. LABRUSSE, « "Préhistoire" : un mot pour notre temps? », *loc. cit.*, p. 27.
- 45 R. LABRUSSE, « L'histoire de l'art au risque de la "Préhistoire" », dans S. A. de Beaune & R. Labrusse (dir.), *La préhistoire au présent. Mots, images, savoirs, fictions*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 179.
- 46 Ce livre est exposé dans le parcours scientifique, il s'agit de « Iwajuku » *no hakken* (Découverte de « Iwajuku »), Tokyo, Kōdansha, 1969.
- 47 « Jōshiki wo yabutte ».
- 48 Son livre, préalablement cité, a été recommandé pour les lycéens par l'association japonaise des bibliothèques scolaires SLA. Aizawa apparaît aussi dans les manuels d'histoire du Japon.
- 49 D'après un article du journal de Jomō datant du 10 décembre 2022. URL : <https://www.jomonews.co.jp/articles/-/214770>.
- 50 Le choix final a été effectué au moyen d'un vote d'environ 4 100 élèves en cycle primaire et secondaire.
- 51 S. AOKI, *Kyarakutā pawā*, Tokyo, NHK shuppan, 2014, p. 5.

- 52 « Midori shi kôhô senden buchô ».
- 53 « Midomosu no heya ».
- 54 URL : <https://www.city.midori.gunma.jp/midomosu.htm>.
- 55 Pour la version japonaise des informations du panneau, nous renvoyons à la figure 18.
- 56 « Shi no itaikan ya chimeido no kôjô wo mokuteki ni ». URL : <https://www.city.midori.gunma.jp/shisei/midomosu/1001879/1003292.html>.
- 57 Le musée propose des ateliers de taille de pierre, de fabrication de *magatama* (pierres ornementales de la protohistoire japonaise) et de cuisine des temps anciens. Ces indications sont inscrites en taille typographique réduite, sur le panneau informatif.
- 58 L'illustration de la mascotte est aussi imprimée sur des feuilles flottantes qui sont installées de manière circonstancielle.



## Cygne noir

Revue d'exploration sémiotique



### *Unbecoming Human* de Felice Cimatti

Felice Cimatti, *Unbecoming Human. Philosophy of Animality After Deleuze*, trad. de l'italien par F. Gironi, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020, 232 p.

Pauline Suzanne Delahaye

Numéro 13, 2025

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1116797ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1116797ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Delahaye, P. S. (2025). Compte rendu de [*Unbecoming Human* de Felice Cimatti / Felice Cimatti, *Unbecoming Human. Philosophy of Animality After Deleuze*, trad. de l'italien par F. Gironi, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020, 232 p.] *Cygne noir*, (13), 185–192. <https://doi.org/10.7202/1116797ar>

© Pauline Suzanne Delahaye, 2025



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## **UNBECOMING HUMAN DE FELICE CIMATTI**

---

Felice Cimatti, *Unbecoming Human. Philosophy of Animality After Deleuze*, trad. de l'italien par F. Gironi, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2020, 232 p.

---

D'abord publié en italien en 2013 sous le titre *Filosofia dell'animalità*<sup>1</sup>, le texte de Felice Cimatti a été traduit en anglais par Fabio Gironi et publié sous un titre plus nébuleux, *Unbecoming Human*<sup>2</sup>. Cimatti avait déjà écrit sur le thème de l'animalité – ses premiers travaux sur le sujet remontent aux années 2000<sup>3</sup> –, mais il explique dans l'introduction en quoi ce livre diffère de ses précédents. Ses travaux antérieurs s'appuyaient d'abord sur la linguistique de Tullio De Mauro, puis sur la philosophie de Jacques Derrida, et enfin sur l'œuvre de Michel Foucault. Cette fois, son projet a été d'étudier le thème de l'animalité du point de vue de l'héritage intellectuel de Gilles Deleuze. Au long de son parcours éclectique, Cimatti s'est également penché sur les théories de Jakob von Uexküll ; sa description de l'Umwelt sera certainement une bonne introduction aux chercheurs qui ne sont pas familiers avec ce concept. En revanche, les zoosémioticiens et les biosémioticiens regretteront que l'auteur s'en tienne à Uexküll sans tenir compte des recherches ultérieures basées sur les travaux de ce dernier – mais ce traitement n'est pas réservé seulement à Uexküll ; l'usage des travaux de Charles Darwin par Cimatti suit le même canevas.

Même si l'auteur s'appuie sur des travaux scientifiques, le livre est avant tout un essai philosophique adoptant une position théorique plutôt qu'empirique. Il constitue une grande synthèse du sujet de l'animalité vu par le prisme des différents domaines et courants philosophiques, selon leurs objets de prédilection, leurs domaines d'application ou encore leurs approches théoriques. Il aborde diverses questions et hypothèses ainsi que des points de vue auxquels nous pouvons être confrontés dans l'étude de la question animale de manière globale en tant que chercheurs ou étudiants, et ce, quel que soit le domaine de spécialité. Cette lecture est destinée principalement aux philosophes et aux chercheurs travaillant sur les animaux dans une perspective philosophique ou sur des questions d'éthique dans des domaines impliquant les animaux. L'ouvrage intéressera plus largement les curieux désirant une synthèse dense de la philosophie moderne de l'animalité, de ses courants, de son histoire et de ses contradictions. *Unbecoming*

*Human* présente l'avantage de permettre un renforcement de la communication et de la compréhension interdisciplinaires.

### **L'animalité en question**

Avant d'aborder le contenu du livre, il convient de se pencher sur la question de l'animalité, car différentes disciplines ont leur propre définition de l'animalité. La principale distinction peut être observée entre les sciences du vivant, qui considèrent l'animalité comme une caractéristique biologique, et les sciences humaines, qui la considèrent plutôt comme une condition générale superposée aux caractéristiques des espèces animales individuelles. Mais même dans ce dernier cas, des différences apparaissent entre les chercheurs envisageant l'animalité comme un gradient – un cas souvent rencontré en linguistique et en sémiotique – et d'autres pour qui il s'agit d'une distinction claire et définitive – une position plus souvent rencontrée en philosophie. Filip Jaroš et Timo Maran offrent un très bon aperçu de cette problématique globale au moyen d'une typologie des positions de l'humain dans les différents récits théoriques sur l'évolution<sup>4</sup>. Leur typologie permet de discrétiser quatre grands récits résultant d'une combinaison de deux facteurs : la continuité/discontinuité évolutive, et la supériorité/égalité des humains par rapport aux autres espèces. Le premier type est appelé « gradualisme ». L'animalité y est vue comme une caractéristique biologique continue entre les animaux non humains et humains, et ces derniers, suppose-t-on, auraient des facultés supérieures. Son principal représentant est Darwin. Le deuxième type est appelé « unitarisme ». Il établit aussi que l'animalité est une caractéristique biologique continue entre les animaux non humains et humains, mais estime que ces derniers n'ont pas de facultés supérieures particulières. Ce deuxième type est représenté par Frans de Waal. Le troisième type est appelé « pluralisme ». Il présente l'animalité comme une condition générale déconnectée de la continuité évolutive, mais sans penser que les humains ont des facultés supérieures. Il est représenté par le sémioticien Thomas Sebeok. Enfin, le quatrième type est appelé « transformativisme ». Il considère l'animalité comme un état général déconnecté de la continuité évolutive et croit que les humains ont des facultés supérieures. Ce dernier type est représenté par Michael Tomasello, ce qui peut paraître un peu surprenant, car un philosophe était ici plus attendu qu'un psychologue du développement. Il ne fait pas de doute que Cimatti, avec *Unbecoming Human*, appartient au transformativisme.

## Un ouvrage scientifiquement et éthiquement troublant

Le livre est composé d'une introduction (comprenant une présentation de l'auteur, de son œuvre et de son parcours, ce qui est assez important pour saisir la logique de la rédaction, où elle va et comment), de huit chapitres, d'une coda, d'une riche bibliographie, qui pourra être particulièrement utile aux étudiants, et d'un index.

Le premier aspect troublant de cet ouvrage est livré dans la fameuse coda (et s'il l'avait été dans l'introduction, tout le texte aurait été beaucoup plus clair) : « Bien sûr, l'animalité évoquée dans ce livre n'a rien à voir avec l'éthique, et cela ne concerne pas non plus la science et encore moins la conscience<sup>5</sup>. » Il est donc important de considérer le livre tel que le prescrit la coda : non pas comme un essai scientifique – ou, du moins, non pas scientifique avec une conception de la science comme « la connaissance claire et certaine de quelque chose, fondée soit sur des principes évidents et des démonstrations, soit sur des raisonnements expérimentaux, ou encore sur l'analyse des sociétés et des faits humains<sup>6</sup> » –, mais plutôt comme une proposition philosophique, voire comme une expérience de pensée strictement théorique, sans quoi certaines incohérences par rapport à l'état actuel des connaissances scientifiques peuvent être très préoccupantes.

Je ne donnerai que deux exemples. Le premier concerne le projet Washoe, où l'auteur décrit des chimpanzés en cage qui ne font des signes que pour demander de la nourriture ou pour sortir (p. 112-113). Rien ici n'est exact : Washoe, une guenon chimpanzé, en semi-captivité la majeure partie de sa vie, employait souvent des signes pour jouer, et parfois pour elle-même lorsqu'elle regardait diverses choses, comme des oiseaux ou des magazines<sup>7</sup>. Le deuxième exemple est l'affirmation, sans aucune référence éthologique, que l'animal pourrait être défini comme « l'être qui ne peut pas s'ennuyer<sup>8</sup> » (p. 47). Une affirmation qui ne cadre ni avec les travaux classiques<sup>9</sup> ni avec les travaux récents<sup>10</sup> sur l'ennui chez les animaux et sur l'impact négatif de ce dernier sur leur bien-être.

Le deuxième aspect troublant de ce livre tient à ce que certains des propos de l'auteur apparaissent éthiquement discutables. Par exemple, affirmer que les patients atteints de la maladie d'Alzheimer ont une « vie animale sans conscience<sup>11</sup> » est douteux.

Je dois également exprimer ici une position personnelle : j'appartiens au courant de pensée scientifique pour lequel la psychanalyse n'est pas une science<sup>12</sup>. Par conséquent, dans de nombreux cas, les preuves utilisées dans le raisonnement logique de ce livre (les ouvrages psychanalytiques représentent plus de 20% des références non strictement philosophiques ou littéraires) ne constituent pas, à mes yeux, des preuves légitimes, ce qui a pour effet de miner les conclusions auxquelles l'auteur parvient dans quelques chapitres.

La principale critique qui peut être opposée à l'ouvrage de Cimatti a trait au sentiment permanent de confusion qu'il maintient entre ce qu'est la philosophie et ce qu'est la science. L'auteur cite parfois des faits considérés comme réels « dans l'état actuel des connaissances » à côté de déductions logiques sans référence scientifique, et traite les uns et les autres sur un pied d'égalité. La même chose se produit parfois avec certaines positions philosophiques ou éthiques : il n'est pas toujours aisé de comprendre si elles sont partagées par l'auteur ou si elles sont uniquement rapportées par celui-ci. Or, certaines d'entre elles apparaissent parfaitement insoutenables. Par exemple, au chapitre 5, on trouve un argument laissant entendre que les personnes autistes ne remplissent pas certaines conditions pour être considérées comme des *Homo sapiens* (p. 124-125), et certaines phrases de la coda font référence aux femmes comme à « l'être non complet<sup>13</sup> » (p. 197). Heureusement, une lecture minutieuse et approfondie de l'introduction et de la coda permet de comprendre que l'auteur se pose en simple rapporteur des propos des auteurs qu'il cite et dont il analyse le raisonnement logique. La coda est particulièrement éclairante à cet égard, mais comme elle ne survient qu'en fin de parcours, on ne peut que regretter que certaines des idées qu'elle contient n'aient pas été incluses dès le départ.

Malgré ces défauts, l'ouvrage dissèque de façon pertinente les modes de pensée actuels en éthique animale. L'auteur souligne des failles logiques dans quelques raisonnements communs. Par exemple, faut-il sauver les animaux, en particulier les primates, parce qu'« ils sont comme nous<sup>14</sup> » (p. 8)? Tout animal n'est-il pas digne d'être protégé pour lui-même? Cimatti soulève aussi le paradoxe juridique qui entend créer des « droits » pour les animaux sans pour autant les soumettre à la loi (p. 9-10). Le livre aborde ainsi différents aspects de la question animale et peut constituer un résumé intéressant des débats et des controverses actuels sur le sujet.

### Une synthèse d'intérêt

En dépit des aspects problématiques mentionnés, le livre de Cimatti défend des positions franchement intéressantes par le traitement de certains sujets délicats. Cela est particulièrement visible lorsque des courants éthiques ou juridiques concernant les animaux sont discutés : comment les humains considèrent-ils l'animal domestique? un animal peut-il commettre un crime? quelles sont les causes, quels sont les motifs et les prérequis pour qu'un individu acquière des droits légaux? Ces questions sont, malheureusement, surtout évoquées vers la fin de l'ouvrage et dans la coda. Si les incohérences des réponses actuellement apportées, notamment par les militants de la cause animale, sont pointées par l'auteur, on peut être frustré de voir ce dernier ne pas répondre aux

interrogations qu'il présente, laissant entendre qu'il s'agit de questions insolubles ou mal formulées, car leurs postulats sont des apories.

Le livre se veut une synthèse non seulement de la philosophie des animaux, mais également de la philosophie des arts ou de la morale. S'il montre assez bien comment ces questions sont le résultat de considérations philosophiques de longue date, en revanche, seul un point de vue assez ethnocentrique et occidental est développé. Pourtant, certains courants philosophiques asiatiques (en particulier le courant japonais, dont les concepts ont été à l'origine d'une approche très différente de la primatologie japonaise sur les questions de culture ou d'histoire chez l'animal) de même que les cultures animistes auraient une vision très différente à offrir. Mais ce défaut est répandu et, sans aucun doute, la tradition philosophique est ici plus à blâmer que l'auteur.

Néanmoins, l'ouvrage offre une très bonne synthèse de la philosophie moderne sur les animaux. Il présente les différents courants qui la composent, les différents enjeux et problématiques auxquels elle est confrontée. Ses intersections avec le droit, l'éthique, la culture et les différentes sciences sont prises en compte. Cimatti n'hésite pas à attaquer frontalement certains des grands courants éthiques actuels sur les animaux, en pointant leurs contradictions, leurs défauts, et en proposant une dissection précise de leurs biais logiques. Or, l'auteur n'est pas à l'abri de ses propres contradictions : s'il affirme que « l'animalité évoquée dans ce livre n'a rien à voir avec l'éthique », le texte semble pourtant très lié à l'éthique animale. Un positionnement éditorial aussi ambigu ne peut manquer de miner la réception de l'ouvrage.

## Deux problèmes majeurs

Le premier problème majeur de ce livre concerne certainement sa clarté et sa cohérence générale. Comme le texte est chargé de contenus et de références, il introduit beaucoup de courants et de points de vue, mais sa lecture est déroutante, car certaines affirmations semblent se contredire, et ce, précisément parce que la distinction entre l'opinion de l'auteur et celle d'autres philosophes que ce dernier se contente de rapporter n'est pas toujours clairement établie. Par exemple, au chapitre 2, le langage est défini comme le seul moyen de devenir humain. Or, au chapitre 8, il est dit que « de nombreuses langues animales existent<sup>15</sup> » (p. 171). Chaque chapitre est cohérent en soi, mais le livre dans son ensemble apparaît parfois contradictoire.

Le deuxième problème majeur, déjà évoqué précédemment, a trait à la nature exacte de ce livre. Il s'agit évidemment d'un ouvrage de philosophie, mais, à certains égards, cette définition n'est pas suffisante, et l'auteur lui-même semble en être conscient. Comme

le dit la coda, il ne s'agit pas à proprement parler d'un livre de science, mais plutôt d'une expérience de pensée. À cet égard, l'utilisation de références non scientifiques (psychanalytiques ou littéraires) est pertinente, puisqu'elle nourrit l'expérience de pensée. Bien sûr, les expériences de pensée peuvent avoir – et ont déjà eu dans le passé – un rôle à jouer dans la science en tant qu'indicateurs des « destinations » futures possibles dans leur domaine. On pense notamment au chat de Schrödinger ou au dinosaure de Russell. Mais l'ouvrage de Cimatti correspond difficilement à cette définition, car certaines des « destinations » envisagées sont déjà dépassées par les connaissances actuelles.

En conséquence, il me semble que ce livre devrait être considéré comme un ouvrage de philosophie théorique. Cependant, au fil des chapitres, ce statut est de plus en plus ambigu, l'auteur basant une partie de son raisonnement sur des articles scientifiques ou des expérimentations souvent mal interprétées. Par exemple, dans l'introduction, Cimatti souligne les défauts du test du miroir pour la conscience de soi. Il se demande d'abord pourquoi le chimpanzé peut réussir le test du miroir et pas le gorille<sup>16</sup>, puis développe tout son raisonnement logique à partir de là. Or, malgré l'incertitude de quelques résultats, il est avéré que les gorilles peuvent réussir le test du miroir<sup>17</sup>. À un autre moment, Cimatti affirme la nécessité de la parole (et non simplement du langage, le terme utilisé, « *speech* », est très clair à ce sujet) pour acquérir la conscience de soi. Or, une telle proposition a pour effet de nier la conscience aux personnes sourdes ou aphasiques. Enfin, lorsque l'auteur s'intéresse aux conditions de vie de Washoe, dont il tire d'importantes conclusions, ses descriptions sont complètement à l'opposé de celles qu'ont produites les chercheurs impliqués dans l'éducation de Washoe (d'abord Allen et Beatrix Gardner, puis Roger Fouts<sup>18</sup>). Pour toutes ces raisons, et même s'il semble qu'on ait voulu faire ici un ouvrage scientifique, le résultat demeure flou. Cette ambiguïté peut être très perturbante, en particulier pour les spécialistes travaillant dans les domaines d'où sont tirées des données mal interprétées, qui nourrissent pourtant le raisonnement de l'auteur.

### Occasions manquées

Le dernier grand problème du livre est qu'il ouvre régulièrement des pistes et des questions intéressantes sans les développer, ce qui peut entraîner beaucoup de frustrations chez le lecteur. Ce n'est que dans la coda que sont introduites des questions comme le transhumanisme, le statut juridique et moral des embryons ou la place de la musique dans la communication, et aucune d'entre elles ne prend forme sur plus d'une page, ce qui est regrettable.

Enfin, le sous-titre du livre ne peut être passé sous silence : « Philosophie de l'animalité après Deleuze ». Pour un ouvrage qui s'appuie principalement sur Deleuze, et pas tellement sur les recherches et travaux produits depuis les siens, il semble y avoir là une occasion manquée.

## Bibliographie

- BLAY, Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse & CNRS Éditions, 2005.
- BODAMER, Mark D. & R. Allen GARDNER, « How Cross-Fostered Chimpanzees (Pan troglodytes) Initiate and Maintain Conversations », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 116, no 1, 2002, p. 12-26. DOI : 10.1037/0735-7036.116.1.12
- BURN, Charlotte C., « Bestial boredom: A biological perspective on animal boredom and suggestions for its scientific investigation », *Animal Behaviour*, no 130, 2017, p. 141-151. DOI : 10.1016/j.anbehav.2017.06.006.
- CIMATTI, Felice, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Turin, Bollati Boringhieri, 2000.
- , *Filosofia dell'animalità*, Rome, Laterza, 2013.
- , *Unbecoming Human. Philosophy of Animality After Deleuze*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020.
- FORSBERG, Niklas, Mikel BURLEY & Nora HÄMÄLÄINEN (dir.), *Language, ethics and animal life: Wittgenstein and beyond*, New York, Bloomsbury, 2012.
- FOUTS, Roger & Stephen Tukul MILLS, *Next of Kin: What my Conversations with Chimpanzees Have Taught me About Intelligence, Compassion and Being Human*, Londres, Penguin, 1997.
- GRÜNBAUM, Adolf, *La psychanalyse à l'épreuve*, trad. de l'anglais (États-Unis) par J. Proust, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.
- JAROŠ, Filip & Timo MARAN, « Humans on Top, Humans among the Other Animals: Narratives of Anthropological Difference », *Biosemiotics*, vol. 12, no 3, 2019, p. 381-403. DOI : 10.1007/s12304-019-09364-w.
- POSADA, Sandra & Montserrat COLELL, « Another gorilla (*Gorilla gorilla gorilla*) recognizes himself in a mirror », *American Journal of Primatology*, vol. 69, no 5, 2007, p. 576-583. DOI : 10.1002/ajp.20355.
- TOMASELLO, Michael, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

van ROOIJEN, Jeroen, « Predictability and boredom », *Applied Animal Behaviour Science*, vol. 31, no 3-4, 1991, p. 283-287. DOI : 10.1016/0168-1591(91)90014-O.

WEMELSFELDER, Françoise, « Animal Boredom: Is a Scientific Study of the Subjective Experiences of Animals Possible? », dans M. W. Fox & L. D. Mickley (dir.), *Advances in Animal Welfare Science 1984/85*, The Humane Society of the United States, 1984, p. 1-18.

## Notes

- 1 F. CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, Rome, Laterza, 2013.
- 2 Ce titre constitue sans doute une réponse, ou en tout cas une variante, à l'ouvrage de M. TOMASELLO, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- 3 F. CIMATTI, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Turin, Bollati Boringhieri, 2000.
- 4 F. JAROŠ & T. MARAN, « Humans on Top, Humans among the Other Animals: Narratives of Anthropological Difference », *Biosemiotics*, vol. 12, no 3, 2019, p. 381-403.
- 5 « Of course, the animality discussed in this book has nothing to do with ethics, and neither does it concern science or, even less so, consciousness. » Tous les passages cités ici sont traduits par l'auteurice.
- 6 M. BLAY, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse & CNRS Éditions, 2005, p. 734.
- 7 M. BODAMER & R. A. GARDNER, « How Cross-Fostered Chimpanzees (Pan troglodytes) Initiate and Maintain Conversations », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 116, no 1, 2002, p. 12-26 ; N. FORSBERG, M. BURLEY & N. HÄMÄLÄINEN (dir.), *Language, ethics and animal life: Wittgenstein and beyond*, New York, Bloomsbury, 2012.
- 8 « The being who cannot get bored. »
- 9 J. van ROOIJEN, « Predictability and boredom », *Applied Animal Behaviour Science*, vol. 31, no 3-4, 1991, p. 283-287 ; F. WEMELSFELDER, « Animal Boredom: Is a Scientific Study of the Subjective Experiences of Animals Possible? », dans M. W. Fox & L. D. Mickley (dir.), *Advances in Animal Welfare Science 1984/85*, The Humane Society of the United States, 1984, p. 1-18.
- 10 C. BURN, « Bestial boredom: A biological perspective on animal boredom and suggestions for its scientific investigation », *Animal Behaviour*, no 130, 2017, p. 141-151.
- 11 « Animal life without consciousness. »
- 12 A. GRÜNBAUM, *La psychanalyse à l'épreuve*, trad. de l'anglais (États-Unis) par J. Proust, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.
- 13 « The not whole. »
- 14 « They are like us. »
- 15 « Many animal languages exist. »
- 16 « Why [can the chimpanzee pass the mirror test] and not the gorilla? »
- 17 S. POSADA & M. COLELL, « Another gorilla (*Gorilla gorilla gorilla*) recognizes himself in a mirror », *American Journal of Primatology*, vol. 69, no 5, 2007, p. 576-583.
- 18 R. FOUTS & S. T. MILLS, *Next of Kin: What my Conversations with Chimpanzees Have Taught me About Intelligence, Compassion and Being Human*, Londres, Penguin, 1997.