



La religion et la culture à l'épreuve de la sémiosphère : élucidation d'un faux dilemme

Kevin B. SHELTON

Cygne noir, no 4, 2016 : « Sémiotique et liberté »

Résumé

L'avènement de la culture laïque a eu pour effet de transformer la distinction persistant entre les notions de culture et de religion. Il y a un siècle, la culture n'était qu'un des nombreux systèmes symboliques dépendant du vaste domaine de la religion. Au cours du siècle dernier, et sans doute dès les premiers écrits de Max Weber, la religion a périclité jusqu'à ne plus correspondre qu'à l'un des nombreux systèmes symboliques concurrents à l'intérieur du vaste domaine de la culture. Cet article propose d'examiner un cas transitoire permettant d'aborder le débat de la hiérarchisation des systèmes symboliques de la religion et de la culture. L'objectif est de parvenir à montrer que ces deux domaines conçus comme distincts procèdent en fait d'un même fondement sémiotique. L'emploi des mots « culture » et « religion », leur sémiose historique et leur agencement dialectique seront analysés au regard d'une synthèse effectuée entre les thèses de Clifford Geertz sur l'*ethos* et celles de Yuri Lotman sur la sémiosphère. Il s'agira enfin de mettre en relief certaines difficultés éthiques et scientifiques soulevées par l'usage actuel de ces mots.

Pour citer cet article

SHELTON, Kevin B., « La religion et la culture à l'épreuve de la sémiosphère : élucidation d'un faux dilemme », trad. de l'anglais par Karina Chagnon, Simon Levesque & Kevin B. Shelton, *Cygne noir*, no 4, 2016. En ligne : <http://www.revuecygnoir.org/numero/article/religion-culture-semiosphere> (consulté le xx/xx/xxxx).



Cet article de *Revue Cygne noir* est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons : Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 2.5 Canada.

LA RELIGION ET LA CULTURE À L'ÉPREUVE DE LA SÉMIOSPHÈRE : ÉLUCIDATION D'UN FAUX DILEMME *

Des définitions vagues

Les mots culture et religion renvoient tous deux à des sphères d'activité humaine. Si nous rencontrons généralement peu de difficultés à classer les objets de notre expérience dans l'une ou l'autre de ces deux catégories, c'est parce que le système de catégorisation sur lequel s'appuie cette décision demeure pour une large part implicite. Or, il n'opère pas moins une influence directe sur notre perception du monde. Tous les systèmes de catégorisation, implicites ou explicites, influencent notre façon de classer et d'interagir avec les objets de notre expérience, mais lorsque ces systèmes demeurent implicites, certaines distinctions se développent de manière intrinsèque et échappent à la critique. Aussi ne pouvons-nous ni les expliquer ni les ignorer. Par exemple, où peut être tracée la frontière entre la culture et la religion musulmane? Et que dire de la chapelle Sixtine, qui peut être décrite autant comme un objet culturel que comme un lieu sacré et religieux? Les catégories de la culture et de la religion se distinguent sur la base de définitions vagues. Cela s'observe lorsque vient le temps de déterminer à laquelle des deux catégories un objet particulier appartient : le plus souvent, bien que nous procédions bel et bien à une catégorisation, aucune explication claire ne nous permet de la justifier. Pourtant, lorsqu'il est question de financer l'entretien ou les rénovations de la chapelle Sixtine, la détermination de la partie responsable des travaux découle directement de la possibilité d'une telle catégorisation : est-ce un bâtiment religieux ou un bâtiment associé au patrimoine culturel? Or, les individus qui se réclament de la partie religieuse ne sont généralement pas admis à ce genre de débat que l'on dit relever de la sphère publique. Cette situation particulière survient lorsque, dans une société donnée, la culture est considérée comme supérieure ou prioritaire par rapport à la religion. Mais dans des cas comme celui de la chapelle Sixtine ou de l'art musulman, il est souvent difficile, voire impossible, d'opérer une catégorisation claire en faveur de la culture ou de la religion si l'on ne se réfère qu'à l'objet mis en cause. Cela est peut-être dû à ce que la *signification* ne tient pas dans l'objet en soi, mais dans sa catégorisation. Ainsi, lorsque nous nous prétendons laïques et sous l'influence d'aucune religion, que disons-nous exactement? De même, une culture musulmane laïque est-elle possible? Je tâcherai de fournir des réponses à ces questions.

La logique d'une distinction établie entre deux catégories sémantiques s'exprime à travers celles et ceux qui en font usage et leur est propre. Il est évident que n'importe quel objet peut

* Traduit de l'anglais collectivement par Karina Chagnon, Simon Levesque & Kevin B. Shelton. Ce texte a d'abord paru sous le titre « Reconfiguring Religion and Culture through the Semiosphere » dans *RSSI. Recherches sémiotiques – Semiotic Inquiry*, vol. 25, no 1-2, 2005, p. 163-192. La présente version a été intégralement revue en collaboration avec l'auteur.

être classé dans une catégorie spécifique. Mais il peut tout aussi bien se retrouver dans deux catégories en même temps. Sa signification variera selon la catégorie à laquelle on le fait appartenir. Qu'arrive-t-il lorsque, une fois catégorisé, l'objet perd certains de ses privilèges? Il apparaît évident dans de tels cas que la distinction entre la religion et la culture n'est pas intrinsèque à un objet donné, mais qu'elle est la manifestation d'une logique spécifique au groupe qui emploie ces catégories. Mais quelle est cette logique? Si, dans un contexte ordinaire, elle demeure le plus souvent implicite pour ses usagers, dans le contexte du discours scientifique, l'usage des mots « religion » et « culture » exige que cette distinction soit explicitée, ne serait-ce que pour amenuiser certaines tendances ethnocentristes. Cet article traite de cette logique particulière et des distorsions qu'elle engendre. À cette fin, j'aurai recours, au fil du texte, à divers exemples permettant d'illustrer des aspects plus particuliers qui lui sont inhérents.

La sémiose d'un conflit de mots

Depuis plus d'un siècle, différentes définitions de la religion ont été proposées à partir d'horizons scientifiques variés. De la psychologie à la biologie, en passant par l'anthropologie fonctionnaliste et la sociologie marxiste, la diversité des perspectives est très marquée. Néanmoins, les questions qui consistent à savoir ce qu'est la religion et quelles peuvent être ses origines demeurent enveloppées d'une aura de mystère aux yeux de la science contemporaine¹. Et la situation n'est guère mieux en ce qui a trait à la culture. Si la culture peut être conçue comme la manifestation des activités humaines, et son influence perçue dans les objets qu'elle laisse à la postérité, il n'en demeure pas moins que le mot culture lui-même ne se réduit d'aucune manière à un quelconque objet d'enquête singulier. Dès lors, reconnaissant le flou inhérent à la religion comme à la culture, une question s'impose : comment l'une de ces deux sphères peut-elle être réputée prioritaire ou supérieure par rapport à l'autre? Mon intérêt ici ne porte pas tant sur la validité des efforts qui ont pu être mis de l'avant pour définir les mots culture et religion (et les concepts auxquels ils renvoient), mais force est de reconnaître que les tentatives de certains pour définir leur origine et leur nature ont engendré une situation où l'idée de hiérarchie a acquis une importance telle qu'elle affecte notre compréhension de ces mots et de leurs usages. Nous sommes en présence non seulement d'une sémiose de mots, mais également de la sémiose d'un conflit qui a cours entre ces mots – une lutte pour la préséance de l'un sur l'autre. Il convient de critiquer cet état de fait. En vertu des définitions que j'avancerai, j'espère parvenir à rendre indissociables les domaines symboliques auxquels renvoient ces deux mots, culture et religion. Plus avant, je souhaite montrer que leur sémiose respective met en lumière un conflit social dont les ramifications atteignent le cœur de la recherche scientifique et que, de plus, ce conflit est entretenu par cette même recherche.

Voici deux définitions à considérer. La première est une définition de la religion proposée au début du XX^e siècle par l'anthropologue canadien Edward Sapir :

La distinction qui, dans nos sociétés, sépare nettement les conduites religieuses des autres comportements n'existe pas aux niveaux primitifs. Là, sans jamais se confondre avec la mo-

rale, la science ou l'art, la religion peut néanmoins entretenir des relations inextricables avec chacune des trois. Son influence s'exerce aussi sur l'organisation sociale de la tribu, sur la hiérarchie ou sur l'idée que s'en font les gens ; elle peut même inspirer les formes et les techniques de gouvernement. [...] Un sentiment religieux est essentiellement inconscient, intense, inséparable de valeurs coercitives. [...] il est extrêmement douteux qu'une société puisse connaître la santé et un individu l'équilibre en l'absence de ces sentiments².

Selon Sapir, la religion est un fondement qui rend possible la vie quotidienne. Chaque action posée dans le cadre d'une communauté donnée doit avoir une signification – ne serait-ce que pour en arriver à la conclusion qu'une signification *ultime* est hors de notre portée. Cette signification est comme un tissu collectif ; chacun de ses brins individuels le colore. Ce tissu fonctionne comme un espace qui soutient et oriente ceux qui s'y rapportent, et assure une médiation de l'expérience et de sa signification. En ce sens, la religion est la seule réalité qui persiste en dépit des vicissitudes de l'histoire et de la diversité des activités humaines : elle rend intelligible le chaos apparent de la vie. Cette caractéristique explique à elle seule pourquoi la religion assure le bien-être de la collectivité : chaque individu se réfère à sa religion afin d'avoir un sentiment de cohérence par rapport au monde. Bien plus qu'une simple structure structurante, la religion est à la source de l'invention, de l'art, de l'éthique et de la science – et à travers ces formes d'activité qu'elle a fait naître, elle est recadrée, réinterprétée et, ultimement, re-légitimée.

La seconde définition sur laquelle j'aimerais m'attarder concerne la culture. Cette définition est aussi issue du travail d'un anthropologue, cette fois-ci de l'Américain John Bodley. Soixante-six ans après Sapir, Bodley explique que la culture implique un minimum de trois composantes : ce que les gens pensent, ce qu'ils font et l'ensemble des objets matériels qu'ils produisent. Ainsi, les processus mentaux, les croyances, la connaissance et les valeurs sont des composantes de la culture. Certains anthropologues, nous dit encore Bodley, subsument la culture dans son entièreté à des règles mentales régissant le comportement, bien qu'un écart important puisse être observé entre les règles de bonne conduite et le comportement effectif des gens. Reconnaisant le défaut de cette approche, certains chercheurs préfèrent donc se concentrer davantage sur les comportements humains et ses manifestations matérielles. Ils remarquent alors que la culture possède plusieurs propriétés : elle est partagée, apprise, symbolique, transmise d'une génération à la suivante, adaptable et intégrée³.

Il est impossible pour moi de ne pas remarquer à quel point ces deux définitions, celle de Sapir et celle de Bodley, sont essentiellement identiques. Sapir tire sa définition de la religion à partir d'une réalité singulièrement structurée, mais la définition de la culture de Bodley englobe les mêmes composantes. D'un côté, il est question de religion et, de l'autre, de culture. Que les deux mots désignent un même domaine sémiotique ne pose aucun problème. Le problème survient lorsque la différence de signification entre ces deux mots permet de défendre la supériorité de l'un par rapport à l'autre.

En considérant les deux définitions fournies précédemment⁴, il me semble impossible de défendre l'idée selon laquelle la religion serait fondamentalement différente de la culture. En effet, dans chacune des deux définitions, des individus sont décrits en tant qu'ils s'insèrent dans un ordre social. Dans les deux cas également, l'accent est mis sur le fondement de la forme et

de l'expérience même de la réalité. Néanmoins, un glissement est opéré entre la première et la deuxième définition : la religion a cédé sa place à la culture. Pour Sapir, la religion génère la culture. Pour Bodley, soixante-six ans plus tard, c'est la culture qui génère la religion (ou qui *peut* la générer). Les objets que sont la religion et la culture se sont-ils transformés pendant cette période? Ou serait-ce notre compréhension de ces termes qui a changé? Qu'est-ce que ce renversement indique au sujet de la distinction catégorielle implicite que nous continuons d'opérer entre culture et religion? Alors que la religion a longtemps été considérée (et continue de l'être dans beaucoup de cas) comme la matrice organisationnelle des systèmes symboliques, incluant la culture, c'est aujourd'hui la culture qui joue ce rôle, tandis que la religion est devenue l'une de ses composantes. Si la distinction entre la religion et la culture demeure plutôt implicite, en revanche, l'influence qu'a cette distinction sur la façon dont nous appréhendons la religion et la culture est loin d'être implicite. Qui plus est, cette distinction est-elle culturelle ou religieuse? Sur quels critères une réponse à cette question pourrait-elle être légitimée? Un examen plus rigoureux permettra d'amorcer une réflexion sur ces questions.

D'abord, le conflit de la priorité entre ces deux catégories est un sujet crucial pour notre monde contemporain qui se trouve aux prises avec un afflux de nouveaux systèmes symboliques à l'intérieur d'un contexte compris comme mondialisé⁵. Nos conceptions en matière de citoyenneté, de nationalité, de droits et libertés de la personne, de conservation du patrimoine et de nos héritages nationaux sont toutes directement liées à notre capacité à déterminer quels systèmes symboliques définissent l'éducation, les politiques et l'espace publics, ainsi que nos pratiques économiques et politiques⁶. Le système symbolique priorisé (qui informe une hiérarchisation des sphères culturelle et religieuse) aura une incidence directe sur nos actions, leurs motivations et leurs justifications. La lutte qui se joue entre les groupes religieux et laïques pour définir les politiques publiques est en fait la manifestation même de ce conflit de priorité.

En 2000, une campagne publicitaire au Québec a retenu mon attention. La ministre de la Culture et des communications de l'époque, Agnès Maltais, avait mis sur pied un projet pour justifier l'entretien de certaines églises patrimoniales. Le slogan m'a semblé particulièrement révélateur de l'essence de cette dualité dans notre imaginaire collectif : « Notre patrimoine religieux, c'est sacré⁷. » Ces églises, en tant que bâtiments, révèlent les interstices qui alimentent le flou du conflit : doit-on les considérer comme des bâtiments religieux ou des bâtiments culturels? En tant qu'éléments du patrimoine, les églises sont considérées appartenir à la culture parce que, historiquement, elles ont façonné l'identité culturelle du Québec. Mais dans le contexte de la campagne ministérielle, les bâtiments en soi sont désacralisés au profit d'une sacralisation de leur importance historique et de notre rapport à cette histoire. En créant un tel trope de la culture et du sacré, la religion en soi est reléguée au second plan et au passé. Bien sûr il ne s'agit dans ce cas que de bâtiments, mais qu'arrive-t-il lorsque nous élargissons cette même situation aux actions de groupes ou d'individus? À ce niveau, la confusion entretenue entre les mots peut donner lieu à des conflits. Qu'est-ce qui est sacré ; qui le détermine et le gère? Sans un examen plus approfondi de toutes les suppositions que sous-tendent ces mots et leurs usages dans les pratiques actuelles (usages qui justifient ces pratiques), un risque subsiste à l'effet que

nous reproduisons dans le monde un conflit qui reposerait essentiellement sur une ambiguïté langagière, et ce conflit potentiel n'est pas sans receler la possibilité de confrontations violentes.

La réflexion que je mets de l'avant ici cherche à montrer quelles situations surviennent en raison d'une mécompréhension de nos usages des mots culture et religion. C'est parce que nous croyons que la culture et la religion forment deux catégories distinctes et parce que nous les employons suivant cette distinction fallacieuse qu'un grand nombre de difficultés se présentent à notre entendement. Dans ce qui suit, je veux défendre l'idée selon laquelle les deux définitions proposées ci-avant sont simultanément correctes. Nous avons logiquement tendance à tenir pour acquis que l'une des deux catégories, ou bien la religion ou bien la culture, devrait avoir préséance sur l'autre. Il semble en effet impossible que la religion soit à l'origine de la culture si, en même temps, la culture est à l'origine de la religion. En ce cas, comment peut-on affirmer que les définitions de Sapir et de Bodley soient toutes deux correctes? Pour illustrer la non-contradiction de cette proposition contre-intuitive, je souhaite mettre de l'avant un cas transitoire capable d'illustrer la complémentarité entre, d'une part, la définition de la religion proposée par l'anthropologue américain Clifford Geertz et, de l'autre, la théorie de la culture avancée par le sémioticien russe Youri Lotman⁸. La similarité et la complémentarité de leurs vues respectives invitent à comprendre de quelle manière il est possible d'interpréter les deux définitions comme essentiellement correctes. Non seulement les notions mises de l'avant par Geertz et Lotman traitent-elles précisément de la problématique de l'interchangeabilité de la culture et de la religion, mais elles ont de plus été développées à la même époque. C'est pourquoi ce corpus théorique m'apparaît former un cas transitoire par excellence. Puisque, dans les deux cas, les auteurs nous offrent des définitions plus élaborées de ce que sont la culture et la religion, celles-ci nous permettront de plonger au cœur de la problématique de leur hiérarchisation afin de la surpasser. Ces deux approches se combinent de telle sorte que leur synthèse devrait déboucher sur une compréhension approfondie de nos usages de ces mots.

Religion et culture : un (en)jeu de définitions

En choisissant de travailler à partir des définitions de la culture et de la religion que proposent Geertz et Lotman, mon objectif est de reconstruire la problématique de la priorité exprimée à travers la juxtaposition des définitions de Sapir et de Bodley déjà évoquées. Ce n'est à mon sens qu'en parvenant à surpasser cette dichotomie qu'il devient possible d'apprécier pleinement l'usage actuel des mots culture et religion⁹. Geertz et Lotman partagent un certain nombre de notions communes, et c'est à partir de celles-ci que j'entends analyser la hiérarchisation problématique de la religion et de la culture. Mais tandis que Geertz avance des arguments en faveur de la préséance de la religion, Lotman privilégie quant à lui la culture. Dans un premier temps, j'explicitai leurs positions respectives. Ensuite, je montrerai comment les notions communes aux deux auteurs nous permettent de réaménager le rapport qu'entretiennent entre eux les mots religion et culture afin d'évacuer une fois pour toutes la question de la priorité. L'objectif à terme n'est pas de déterminer si leurs définitions sont complètes ou exactes, mais plutôt de

montrer que leurs travaux constituent deux tentatives de définition historiques et convaincantes de la réalité complexe à laquelle réfèrent les mots culture et religion.

La religion selon Clifford Geertz

D'après la définition de la religion proposée par Geertz, la culture telle que nous avons tendance à la concevoir aujourd'hui découlerait de la religion. Dans cette perspective, il semble qu'aucune culture ne puisse exister sans que celle-ci n'exprime, *a priori*, une religion. Le point de vue de Geertz s'explique notamment par les liens qu'il établit entre les symboles sacrés et l'*ethos* que ces symboles expriment. Mais Geertz s'appuie également sur le rapport entre l'*ethos* et l'expression d'un mode de vie. Ainsi entrevoit-il ce triple lien entre les symboles sacrés, l'*ethos* et l'expression d'un mode de vie :

[...] les symboles sacrés servent à synthétiser l'éthos d'un peuple – la tonalité, les caractéristiques de sa vie, son style et ses modalités esthétiques et morales, sa vision du monde, l'image qu'il se fait de la réalité et ses idées sur l'ordre des choses¹⁰.

Dans ce deuxième extrait, la croyance religieuse s'apparente désormais à l'expression de l'*ethos* tel qu'il est rendu intelligible dans la vie quotidienne :

En matière de croyances et de pratiques religieuses l'éthos d'un groupe apparaît comme rationnel si l'on montre qu'il correspond à un mode de vie parfaitement adapté à une situation donnée que décrit cette vision du monde ; inversement, la vision du monde devient convaincante si on la présente comme l'image d'une situation donnée, elle-même particulièrement bien adaptée à un mode de vie¹¹.

Le rapprochement entre les symboles sacrés, l'*ethos*, la religion et la vie quotidienne laisse entendre que tous les systèmes de signification humains qui se rapportent au monde renvoient aussi à la religion. Geertz avance que l'intelligibilité même de la vie quotidienne, dans toutes ses formes, est essentiellement l'expression médiatisée d'un *ethos* qui, à la base, est lié à un ensemble de symboles sacrés.

Cependant, selon Geertz, les symboles sacrés ne sont pas un *ethos* ; ils expriment un *ethos*. À la façon de Durkheim, l'*ethos* de Geertz est le produit d'un « être ensemble ». Il se rapproche de la *gestalt* de l'expérience commune. Il n'est ni une communauté, ni une de ses parties, mais plutôt l'expérience de la plénitude et de la globalité que procure le sentiment de faire partie d'une communauté. Conséquemment, une fois exprimés, ces symboles émanant d'un *ethos* ne peuvent que refléter une expression du monde cohérente et logique, car ils sont infléchis par un sentiment de cohésion propre à la communauté en tant que communauté. Mais comment les symboles peuvent-ils provoquer une telle expérience? Ils y parviennent en interagissant avec le monde tel que les individus, placés dans une collectivité donnée, en font l'expérience. L'unité de l'individu se transpose en quelque sorte à l'unité du monde. Ainsi, les événements singuliers ne sont plus vécus comme des événements isolés : ils deviennent signifiants au regard de la communauté. L'*ethos*, bien qu'il soit autonome par rapport aux symboles qui l'expriment, ne

peut acquérir une présence (au sens de l'*Anwesen* heideggerien) qu'à travers ces symboles. Les symboles sacrés servent de médiateurs entre un *ethos* et une religion. La religion est la forme première de l'expression de ces symboles sacrés¹² ; elle est la sphère où ceux-ci sont notamment approfondis, médités, entretenus et enseignés. À titre d'expression fondamentale d'un groupe en tant qu'il est un groupe, toute forme de vie collective (pensée, activité, récréation) est inextricablement liée à cette expression. Geertz propose que les symboles sacrés modélisent l'*ethos* ; à travers eux se manifeste le monde tel que l'expérience le donne à voir¹³. De ce point de vue, l'idée selon laquelle aucune culture ne peut exister sans la religion se défend aisément – au moins tant que le mot culture réfère à un certain niveau de cohésion sociale ou à une quelconque marque indiquant qu'un ensemble de pratiques ou d'objets sont reliés de manière signifiante pour un groupe donné (et qu'ils sont par là représentatifs de ce groupe). Si des pratiques ou des objets sont associés à un groupe et le désignent de manière signifiante, c'est en raison de l'*ethos* qu'ils expriment de façon implicite ou explicite à travers un ensemble de symboles sacrés. Selon Geertz, l'*ethos* est à la base de l'ensemble des systèmes symboliques. À ce niveau de production de sens, la sémiologie opère spécifiquement sur la manière dont est perçue la cohérence générale du monde. Elle est également liée à l'expression de dispositions et de motivations particulières, sur lesquelles je souhaite à présent m'attarder plus en détail.

Voyons d'abord la définition de la religion que propose Geertz. Les symboles manifestant une relation de correspondance entre une manière singulière de concevoir le monde et l'idée que ce monde possède une cohérence générale fonctionnent de telle sorte qu'ils expriment des motivations et des dispositions durables. Geertz explique que :

[...] la religion c'est : 1) un système de symboles, 2) qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, 3) en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence 4) et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité 5) que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel¹⁴.

En commençant par la cinquième proposition et en travaillant pour ainsi dire à l'envers de sorte à remonter jusqu'à la première, il est plus aisé d'apprécier l'importance des motivations et des dispositions dont parle Geertz. Celles-ci paraissent en effet particulièrement prégnantes, et cela pour deux raisons. Premièrement, parce qu'elles se manifestent sous l'influence de conceptions dont l'aura de véracité est très grand et, deuxièmement, parce qu'elles se rapportent à des conceptions sur la cohérence générale de l'existence qu'elles établissent elles-mêmes (en étant exprimées à travers un ensemble de symboles). En effet, c'est bien parce qu'elles sont exprimées par un ensemble de symboles que les motivations et les dispositions se montrent à la fois puissantes, omniprésentes et durables. La circularité inhérente au modèle de l'*ethos* décrit précédemment s'observe à nouveau sur ce plan ; en fait, les motivations et les dispositions font partie intégrante de l'*ethos*. Elles participent donc de manière inhérente au processus de sémiotisation ; elles agissent comme la qualité ou le processus duquel procède la valorisation du symbole. C'est cette relation dialogique, que Geertz établit entre, d'une part, les motivations et les dispositions durables telles que décrites et, d'autre part, les symboles qui s'érigent en

valeur de vérité à travers le processus inhérent à ces motivations et à ces dispositions, qui donne à sa définition de la religion tout son caractère novateur. Grâce à cette relation dynamique, Geertz parvient à effectuer une synthèse des approches de la religion héritées de Durkheim et de Weber.

L'idée de « modèle », que Geertz met lui-même de l'avant, parvient sans doute mieux à capter l'essence de cette proposition. Au mot « modèle » correspond deux sens différents, selon lui. Il y a un modèle *de* quelque chose et un modèle utilisé *pour* quelque chose. Dans un cas, on a le modèle d'un produit fini, c'est-à-dire le prototype de quelque chose ; tandis que dans l'autre, on a le plan ou le patron, c'est-à-dire le schéma pour réaliser quelque chose. Pareillement, l'*ethos* est à la fois un produit fini (la *gestalt* d'un « être ensemble » collectif non encore exprimé ou réalisé, par exemple) et le plan pour une expérience collective du monde (la possibilité pour la collectivité de symboliser son expérience du monde).

Les motivations et les dispositions sont définies et actualisées par un ensemble de symboles. Cet ensemble de symboles, composé de nuls autres que les symboles sacrés qui expriment l'*ethos*, se rapproche de l'idée de Durkheim qui veut que la religion soit le moyen par lequel une société parvient à se connaître elle-même. Selon Geertz, l'*ethos* est directement lié à l'expression de ces motivations et de ces dispositions « puissantes, profondes et durables » – à cette *gestalt* de la société. S'il existe plus d'un *ethos*, c'est parce qu'il existe différents ensembles possibles de motivations et de dispositions. Chaque groupe forme un *ethos* qui lui est propre à travers son expérience singulière de l'« être ensemble ». À cet égard, Geertz intègre la notion « d'idéal-type » de Weber. Cela lui permet d'expliquer, par exemple, la coexistence en des espaces géographiques similaires d'une religion évangélique exubérante et d'une autre à caractère quasi mystique : elles expriment des ensembles de motivations et de dispositions différents relatifs à leur manière respective et distincte d'« être ensemble » dans le monde. L'élément central à retenir dans cette explication est que le système symbolique primaire au sens où Geertz l'entend n'est jamais neutre ou sans valeurs. Au contraire, à chaque expérience singulière d'« être ensemble » correspond un ensemble complexe de valeurs, et ces valeurs s'expriment à travers le système symbolique primaire. Si l'expérience singulière d'un groupe le mène à intégrer différents systèmes symboliques, alors les valeurs associées à un système en particulier seront réexprimées dans chacun des systèmes symboliques qu'il aura subséquentement générés.

Ceci nous permet de saisir comment les symboles sacrés peuvent présenter une apparence de cohésion malgré la disparité des systèmes d'expression. Prenons par exemple le cas du christianisme au Moyen Âge en Europe. Alors que plusieurs groupes se définissent simultanément en se concentrant sur différentes dimensions de la vie du Christ – le vœu de pauvreté, l'entraide, la souffrance sur la croix, la contemplation mystique, etc. –, les différences entre ces groupes – Cisterciens, Franciscains, Jésuites, etc. – sont atténuées par un recours invariable à la métaphore du Corps du Christ qu'incarne l'Église. Les différentes expressions de l'*ethos* chrétien, qui sont autant d'instanciations dissemblables suivant des interprétations singulières de la vie du Christ, trouvent leur cohérence à travers le corps du Christ, symbole commun à tous les chrétiens. Se figurer l'*ethos* comme autant de variantes instanciatives exemplifiant et actualisant la vie et le corps du Christ (tout en pérennisant les symboles sacrés) n'élimine en aucun cas le potentiel

de conflit qui réside dans la différence, mais elle peut nous permettre de porter un regard nouveau sur la notion de conflit. Ainsi, l'unité de l'*ethos* chrétien a-t-elle été maintenue à travers les âges, en dépit d'une diversité d'expressions religieuses reflétant chacune des motivations et des dispositions particulières – suivant un processus de sémiotisation propre à chacune de ces expressions particulières. La variation dans l'expression des motivations et des dispositions s'observe à travers le système symbolique primaire, bien qu'elle ne soit pas nécessairement apparente au cours des premières phases du processus de sémiotisation. Il est important de garder à l'esprit que l'*ethos* n'est jamais l'expression d'un seul symbole (dont le cours sémiotique peut être complexe), il exprime un ensemble de symboles. Cet ensemble de symboles complexes peut correspondre à un ensemble de motivations et de dispositions tout aussi complexes, dont la configuration signifiante est en constant processus de réaménagement, suivant l'expérience effective du monde. Ces réaménagements successifs témoignent de la continuité historique de la sémiose. Du point de vue de Geertz, la religion est un ensemble composé de multiples plans d'expérience dont les ramifications relient 1) l'*ethos* d'un groupe (la qualité même de son « être ensemble ») ; 2) le monde dans lequel ce groupe évolue ; et 3) l'ensemble des individus qui le composent. La religion, dans la mesure où elle modélise l'*ethos*, tient lieu à la fois de modèle pour l'*ethos* et de modèle pour le monde où elle se déploie, car l'*ethos* est lui-même le patron grâce auquel la vie peut être vécue de manière signifiante. Suivant Geertz, on comprend qu'un *ethos*, exprimé par un ensemble spécifique de symboles, porte en lui les motivations et les dispositions de la collectivité à laquelle il appartient. Mais ce faisant, il teinte l'expérience de la réalité de cette collectivité d'une manière telle que cette teinte n'est jamais perçue en tant que telle, sauf peut-être lorsqu'elle se heurte à des couleurs bien distinctes¹⁵.

Avec un peu de recul, il est étonnant de constater à quel point la définition de la religion de Geertz s'apparente à celle de Sapir citée en début d'article. Geertz conçoit la religion comme un ensemble de symboles étroitement reliés au sentiment de réalité qu'exprime un groupe à l'égard du monde et de soi. Cette réalité est formée à partir de l'idée que le groupe se fait de sa place dans le monde, de son système de catégorisation, de ses sensibilités esthétiques, de son éthique, de son art et de sa science. Chaque système symbolique d'un groupe donné est étroitement lié à son modèle de la réalité, car il est le seul modèle à partir duquel il est possible pour lui de rendre cette réalité signifiante.

Si j'ai choisi de présenter Geertz comme un défenseur de la préséance de la religion au rang des prétendants au rôle de système symbolique primaire, je l'ai fait en gardant à l'esprit qu'il s'agit bien ici, essentiellement, d'une construction rhétorique. Car Geertz ne s'intéressait pas outre mesure au débat entourant la question de la hiérarchisation de la culture et de la religion. Lotman non plus d'ailleurs. Bien que, dans ce même esprit argumentatif, Lotman puisse endosser le rôle du défenseur de la préséance de la culture, les deux auteurs se seraient sans doute accordés sur cette vision qu'a proposée Geertz dans un autre de ses essais :

[...] l'homme est un animal suspendu à des toiles de significations qu'il a lui-même tissées ; pour moi, la culture, ce sont ces toiles, et l'analyse qui peut en être faite ne relève pas de la science expérimentale en quête de lois, mais d'une science interprétative en quête de sens¹⁶.

La comparaison entre Geertz et Lotman ne me paraît pas inappropriée, malgré la volonté explicite de ce dernier de théoriser une sémiotique de la culture, soutenue *ipso facto* par un système signifiant où la culture, et non la religion, est assignée au rang de modèle symbolique primaire. Les deux théoriciens ont cependant en commun d'avoir développé une science interprétative du sens.

La culture selon Youri Lotman

C'est la nature du sens, et le fait que celui-ci procède indéniablement de l'expérience collective de la réalité, qui réunit les deux auteurs. Si, pour Geertz, la réalité sourd d'un *ethos*, pour Lotman, la réalité tout entière participe des dynamiques de la sémiosphère. Lotman s'intéresse principalement à comprendre comment divers textes (au sens le plus large) entretiennent entre eux des rapports tels qu'ils en viennent à présenter certaines caractéristiques en vertu desquelles ils sont réputés appartenir ou représenter certains groupes sociaux. C'est sur cette caractéristique particulière que Lotman met l'emphasis lorsqu'il tâche d'expliquer son concept de sémiosphère. Il écrit :

En même temps, à travers tout l'espace de la sémosis, depuis les jargons des différents groupes sociaux et l'argot des adolescents jusqu'au langage de la mode, l'on assiste également à un constant renouvellement des codes. Ainsi chaque langage se trouve-t-il immergé dans un espace sémiotique spécifique, et ne peut-il fonctionner que par interactions avec cet espace. L'unité de base de la sémosis, le mécanisme actif le plus petit, ne constitue pas un langage séparé mais la totalité de l'espace sémiotique d'une culture donnée. C'est cet espace que nous nommons « sémiosphère »¹⁷.

La culture existe dans cet espace de la sémosis (ou sémosis)¹⁸. L'espace de la sémosis ne peut se composer ou s'exprimer à partir d'un seul ensemble de symboles, puisqu'il est l'espace même qui rend possible l'existence des symboles. À cet égard, il partage une caractéristique essentielle avec l'*ethos* de Geertz : tous deux renvoient à des états originels à partir desquels la sémiotisation devient possible.

Une sémiosphère est toujours en voie d'autodescription. En fait, tous les langages qui ont cours à l'intérieur de la sémiosphère contribuent à ce processus en s'affrontant entre eux pour déterminer lequel obtiendra un statut prédominant dans la hiérarchie générale, et ce, dans le but de s'instituer en grammaire générale de la sémiosphère. Voici comment Lotman explique cette dynamique :

Qu'il s'agisse de linguistique, de politique ou de culture, le mécanisme est le même : une partie de la sémiosphère (en règle générale, un membre de sa structure nucléaire) crée sa propre grammaire dans le processus d'autodescription ; cette autodescription peut être réaliste ou idéaliste, selon qu'elle s'oriente elle-même vers le présent ou l'avenir. Puis elle s'efforce d'élargir ces normes à l'ensemble de la sémiosphère : la grammaire partielle d'un dialecte culturel devient le métalangage descriptif de la culture en tant que telle¹⁹.

C'est ce processus d'autodescription qui marque la différence entre les cultures. Voyons de plus près ce passage : « une partie de la sémiosphère [...] crée sa propre grammaire dans le processus d'autodescription ; cette autodescription peut être réaliste ou idéaliste, selon qu'elle s'oriente elle-même [...] » Il me semble qu'on trouve, dans ce passage, l'autre composante indispensable qui nous permet d'apparenter l'*ethos* de Geertz à la sémiosphère de Lotman. Même si Lotman n'explore pas davantage l'idée d'auto-orientation de la sémiosphère, il est clair que celle-ci fluctue d'une culture à l'autre et qu'elle a une incidence sur la grammaire générale qui, émergeant, parvient à exprimer la sémiosphère tout entière. Par là, on remarque que les systèmes symboliques expriment une valorisation. Les systèmes symboliques, dans leur effort d'articulation de « l'espace de la sémiose », et selon l'orientation interne qui est la leur, conforment la nature idiosyncrasique de la culture.

Pour Lotman, les symboles préexistent à tout texte²⁰. Dans l'extrait qui suit, il est clair que les symboles les plus étroitement liés à la sémiosphère, ceux qui préexistent à tout texte, ne sont pas des symboles du quotidien, mais de ceux qui sont essentiels à la vie collective :

Un symbole, donc, est une sorte de condensateur de tous les principes de signifiante et en même temps il s'étend au-delà de la signifiante. Il est un médiateur entre différentes sphères de la sémiose, mais aussi entre les réalités sémiotique et non sémiotique. De même, il est un médiateur entre la synchronie et la mémoire de la culture. Son rôle est celui d'un condensateur sémiotique. En des termes plus généraux, nous pouvons dire que la structure des symboles d'une culture donnée forme le système, lequel est isomorphe et isofonctionnel à celui de la mémoire génétique d'un individu²¹.

Ces symboles, dont le fonctionnement est explicité par Lotman, ont beaucoup en commun avec les symboles primaires qu'exprime l'*ethos* de Geertz. En tant que condensateurs des principes de signifiante, ils modèlent la sémiose de différents systèmes culturels tout en servant de modèle pour ces mêmes systèmes. Lorsque Lotman suggère que les symboles relient différentes sphères sémiotiques à l'intérieur d'une même culture, ceux-ci semblent endosser le même rôle que les symboles qui, pour Geertz, synthétisent un *ethos*. En affirmant que les symboles d'un système particulier sont isomorphes et isofonctionnels à une quelconque forme de « mémoire génétique » d'un individu, Lotman flirte en fait avec l'idée d'archétype jungien. Tout en évitant de m'engager dans d'éventuelles spéculations sous-jacentes, je crois qu'il demeure possible de retenir l'idée selon laquelle un individu ne peut être doté d'un modèle organisationnel du monde qui soit signifiant sans que cet individu ne recoure à l'ensemble des symboles collectifs à disposition dans sa culture. À cet égard, le même argument peut être formulé suivant Geertz, lorsque celui-ci fait valoir que l'ensemble des symboles exprimant des motivations et des dispositions peut devenir en quelque sorte la clé pour comprendre la manière dont un individu fait l'expérience subjective des motivations et dispositions qui lui sont propres, c'est-à-dire uniquement à travers l'ensemble symbolique collectif exprimant les motivations et dispositions de l'« être ensemble ».

La première caractéristique propre aux symboles exprimant l'*ethos* ou la sémiosphère est d'englober une pluralité d'expériences humaines collectives tout en ayant pour effet de les rendre cohérentes. Geertz utilise le mot « sacré » pour désigner les symboles qui ont une

importance particulière pour un groupe donné. De manière analogue, la sémiosphère est à comprendre comme un espace où un langage doit en dominer d'autres afin d'assurer la cohésion du système et, pour maintenir cette dominance, des mesures de protection sont instaurées qui ont pour effet d'engendrer une partialité idoine²².

Geertz et Lotman localisent ces symboles dans un environnement collectivement partagé s'étendant bien au-delà de ce dont les individus peuvent témoigner avant que ces symboles n'émergent. Le noyau de la sémiosphère est formé des symboles devenus prioritaires²³ dans son organisation, et ces symboles prédominants peuvent facilement être conçus comme sacrés (ou essentiels)²⁴. Alors que Geertz concentre son analyse sur la question de la nuance affective que peut apporter l'*ethos* à ces symboles, Lotman préfère mettre l'accent sur le rôle que jouent ces symboles dans la formation de la sémiosphère²⁵. Bien que Lotman fasse valoir des oppositions anthropologiques élémentaires telles que haut/bas, eux/nous, ceci/cela, cette particularité ne devrait pas permettre de disqualifier sa pensée par rapport à celle de Geertz, pas davantage qu'elle ne devrait d'ailleurs permettre de distinguer clairement l'*ethos* de la sémiosphère. Ces distinctions constituent simplement les formes les plus élémentaires (et conséquemment essentielles) à partir desquelles peut s'organiser un schéma général de la vie collective²⁶. Et dans les deux cas, cette organisation est aussi porteuse de l'expression d'un élan collectif menant à l'organisation de la collectivité. Pour Geertz, l'*ethos* s'exprime également à travers des symboles aménagés selon un certain ordonnancement. Ils sont « sa vision du monde, l'image qu'il se fait de la réalité et ses idées sur l'ordre des choses²⁷ », tel que cité précédemment.

Lotman avance que ces structures anthropologiques binaires exercent une influence sur chaque sphère successive de la sémiose à l'intérieur de la sémiosphère :

[...] d'un échelon hiérarchique à un autre la relation expression-contenu est différente. Plus on monte et plus le symbolisme est important, et le conventionnalisme, moindre. Mais, d'un point de vue sémantique, chaque nouveau niveau hiérarchique sera isomorphe avec tous les autres, de sorte qu'une relation d'équivalence sera établie entre différents niveaux dotés d'une signification semblable²⁸.

Bien que l'opposition haut/bas, par exemple, puisse être universelle, sa signification générale n'est pas, elle, universelle, mais spécifique à une culture donnée. De plus, la signification culturelle variera d'un niveau à l'autre dans la hiérarchie établie au sein de la sémiosphère. Les signes conventionnels diffèrent selon le niveau auquel ils appartiennent et à partir duquel ils sont utilisés ; leur binarisme inhérent est réévalué et leur expression renouvelée à chaque niveau puisqu'ils sont systématiquement traduits selon les codes conventionnels en vigueur au niveau depuis lequel ils sont considérés. Lotman remarque que ces expressions binaires ont tendance à se décliner en diverses combinaisons sémiotiques porteuses d'une charge à la fois morale et esthétique, telles que « le paradis en haut » et « l'enfer en bas ». Les symboles de la sémiosphère comme ceux de l'*ethos* se rapportent à une organisation du monde et à sa structure de valeurs, et c'est à partir de ce cadre particulier que des valeurs sont attribuées aux structures binaires élémentaires, alors qu'elles sont réexprimées dans des systèmes sémiotiques

subséquents. C'est cette dynamique sémiotique qui forge la « personnalité » générale d'une collectivité et qui détermine le sens de sa présence historique.

L'argumentaire développé ici mène essentiellement à reconnaître que des éléments mythologiques persistent au sein des ensembles symboliques collectifs²⁹. Certes, leur puissance à définir « l'image du monde » n'est plus la même, mais des vestiges de ces éléments jadis puissants nous parviennent sous diverses formes et constituent ainsi un héritage culturel – à titre d'exemples, on peut citer la question de la nationalité et diverses autres intrigues textuelles de ce genre. Si l'on se rappelle le slogan du Ministère de la culture et des communications du Québec présenté au début de cet article, l'argument de Lotman pourrait nous mener à penser que les églises sont devenues des éléments mythologiques participant de la définition de la culture québécoise. Dans un processus systémique d'innovation symbolique, ces symboles ont en quelque sorte muté pour devenir des catégories grammaticales. Des codes initialement discrets s'estompent progressivement et s'amalgament en un nouveau symbole général. Si l'on reprend l'exemple des églises, on dira que la différenciation initiale de leurs qualités s'est peu à peu effacée de sorte qu'elles sont aujourd'hui réduites à un caractère généralement « sacré » au sein de la culture québécoise. En ce sens, elles représentent un « ensemble stable de symboles réapparaissant de manière diachronique au sein de la culture [...] qui agit essentiellement à titre de mécanisme unificateur : en activant une image mémorielle de cette culture ils empêchent sa désintégration en couches d'isolats chronologiques³⁰ ». Cette manière de concevoir la cohésion temporelle d'une culture donnée rend plausible l'idée selon laquelle Lotman s'accorderait à considérer la religion au rang des nombreux discours culturels existant au sein d'une même culture ; là où l'on croyait qu'il était nécessaire pour une culture, quelle qu'elle soit, de produire du religieux en tant que tel, il semble qu'en fait la nécessité se rapporte plus strictement à la question de l'établissement des priorités dans la définition de la sémiosphère. L'adoption d'un système symbolique plutôt qu'un autre serait donc fonction de cette nécessité seule ; ainsi se trouve évacuée la prétendue nécessité du religieux. La conception de la culture de Lotman peut donc être rapprochée de celle de Bodley présentée au début de cet article.

Si j'ai tâché d'expliquer quelles étaient les définitions de la religion et de la culture chez ces deux auteurs, je l'ai fait dans la perspective d'accomplir deux objectifs. En premier lieu, je souhaitais montrer que la culture et la religion peuvent toutes deux être conçues comme les matrices de systèmes symboliques. En second lieu, je voulais montrer que la question de la priorité, sur laquelle j'ai insisté en introduction, n'est pas directement reliée aux caractéristiques des objets réputés appartenir à une catégorie ou une autre. Dans les deux cas, un espace collectivement partagé (l'*ethos* ou la sémiosphère) fait émerger des symboles ; mais, ce faisant, l'*ethos* ou la sémiosphère ne font pas qu'affecter les symboles, ils déterminent également l'expérience de la réalité que ces symboles expriment. La genèse et l'expérience d'une conception du monde sont le résultat d'un processus sémiotique, mais que cette conception et cette expérience soient conçues comme religieuses ou comme culturelles n'a aucune incidence : le processus sémiotique est identique³¹.

Pour Lotman, l'organisation effective des symboles détermine la manière dont est exprimée la sémiosphère, qui est constituée de ces symboles. Geertz avance aussi que les symboles,

puisqu'ils synthétisent un *ethos*, font de cet *ethos* à la fois le principe organisateur et la matrice à l'origine de ces symboles. Et pourtant, non seulement l'*ethos* et la *sémiosphère* sont-ils des principes indépendants, ils préexistent également à la possibilité que survienne toute *sémiotisation* ; ils en sont la condition *sine qua non*. L'une et l'autre constituent des facteurs de détermination de la *sémiose* en ce qu'ils lèguent au processus *sémiotique* leurs composantes *signifiantes*. Le sens, dans les deux cas, correspond à un ensemble de symboles, mais à cet ensemble de symboles est associée une valorisation particulière propre au groupe qui suscite son émergence. Or, aussi bien du point de vue de la *sémiosphère* que de l'*ethos*, la réalité, en tant qu'*expérience signifiante*, est déterminée par quelque chose de plus que les seuls signes utilisés pour exprimer cette réalité. Les symboles et leurs *sémoses*, en vertu de la nature conventionnelle qui les caractérise, ne sont jamais neutres ou sans valeur. Mis en comparaison, il semble que ni Lotman ni Geertz ne puisse nous permettre de déterminer une fois pour toutes lequel de ces deux systèmes de signes apparentés – la religion ou la culture – est hiérarchiquement subordonné à l'autre. En revanche, puisque ces deux mots semblent pouvoir être reliés à un seul et même processus de *sémiotisation*, tout porte à croire que l'usage partial qui en est fait dans le langage, en tant que catégories distinctes, ne tient en fait qu'au processus de *sémiotisation* dont sont originaires ces usages et dont traitent les deux auteurs. J'aimerais m'attarder davantage sur cette idée.

Lotman et Geertz avancent tous deux l'argument selon lequel plus nous devenons conscients des symboles qui expriment notre « être-ensemble » dans l'espace de la collectivité ou qui déterminent les codes prédominants au sein de notre *sémiosphère*, plus nous les organisons et les percevons comme des expressions réelles de notre culture, et plus la valeur de réalité que nous leur accordons est importante. Selon Lotman, la réalité est un produit de la synergie des symboles culturels. Parce que l'énergie de la *sémiosphère* correspond à la pensée elle-même³², la *sémiosphère* se caractérise par un haut degré d'hétérogénéité (les symboles prolifèrent³³) mais, en même temps, elle est aussi hautement unifiée puisque tous les symboles d'une culture donnée appartiennent à la même *sémiosphère*. À cet égard, même les contradictions existant entre des textes sont le produit d'une seule et même *sémiosphère*³⁴. Lotman écrit :

Ainsi, tandis que le méta-niveau présente l'image d'une unité *sémiotique*, celui de la réalité *sémiotique* qu'il décrit par le méta-niveau voit fleurir toutes sortes d'autres tendances. Tandis que la représentation du niveau supérieur affiche une couleur lisse et uniforme, le niveau inférieur est chatoyant et parcouru de nombreuses frontières qui s'entrecroisent³⁵.

C'est en vertu de ce processus que se développe une conception du monde. Sa diversité, rendue cohérente à travers certains symboles culturels prédominants, produit l'effet de réalité propre à cette culture. Lotman écrit encore :

La représentation du monde élaborée de cette manière sera perçue par ses contemporains comme une réalité. De fait, elle sera *leur* réalité dans la mesure où ils auront accepté les lois de cette *sémiotique*. Et les générations suivantes (dont les érudits) qui reconstitueront la vie de cette époque à partir de textes qu'elle aura engendrés, s'imprégneront de l'idée que la réalité quotidienne y était réellement ainsi³⁶.

En suggérant que la réalité est le produit d'un ensemble de lois spécifiques relatives à un processus sémiotique singulier, Lotman ne nie pas l'existence d'une quelconque réalité « absolue » ; il défend plutôt l'idée selon laquelle cette réalité ne peut jamais être connue qu'à travers un ensemble spécifique de systèmes symboliques inhérents à une sémiosphère particulière. Le point de vue de Geertz à cet effet est très similaire. J'ai montré précédemment comment ce dernier est parvenu à rendre cohérente la diversité des groupes au sein de l'*ethos* chrétien, unifié sous le corps symbolique du Christ. La réalité ne peut être expérimentée qu'à travers la manipulation des symboles émergeant d'un *ethos*, symboles qui l'expriment et l'entretiennent également. Que nous parlions de religion ou de culture, nous sommes confrontés à cette idée de point de confluence élémentaire des symboles, un noyau qui exprime et porte le sens d'une rencontre entre un humain et le monde. Les mots culture et religion réfèrent à une seule et même condition sémiotique : dans les deux cas, les mêmes processus sémiotiques sont à l'œuvre dans l'expérience que fait un humain de la réalité. Cela étant établi, il importe de s'interroger sur la possibilité de maintenir une distinction entre ces deux mots ; sur quelle base cette distinction peut-elle tenir ?

Dépasser le dilemme de la priorité

Jusqu'ici, je me suis intéressé aux similitudes existant entre les théories de Geertz et de Lotman. La mise en relief de ces similitudes aura servi à imposer une certaine distance par rapport aux mots culture et religion en tant qu'ils sont sémantiquement polarisés afin d'accorder une attention accrue à la nature de leurs caractéristiques sémiotiques communes, à la fois isomorphes et isofonctionnelles. C'est parce que Geertz et Lotman se concentrent sur ce sentiment de réalité si particulier – le sentiment que le monde recèle plus qu'un ensemble incomplet d'objets perceptuels discrets et décousus – que leurs modèles théoriques nous fournissent un cas transitoire qui, pour la démonstration que je cherche à produire, s'avère des plus pertinents. Bien qu'on assigne une certaine réalité à la religion et une autre à la culture, les deux se définissent pareillement selon la qualité de leur réalité respective. Si l'on s'attarde spécifiquement à la notion de réalité plutôt qu'aux mots culture et religion, qui, au demeurant, sont condamnés à ne jamais pouvoir être saisis qu'à travers la symbolisation, on constate que la synthèse des théories de Geertz et de Lotman effectuée dans la section précédente confirme mon intuition initiale : les deux définitions de Sapir et de Bodley proposées en début d'article, bien qu'apparemment contradictoires, sont en fait toutes deux simultanément correctes. Geertz, quant à lui, a dégagé une relation dialogique entre, d'une part, l'*ethos* et, de l'autre, les motivations et les dispositions qu'exprime cet *ethos*. En s'avançant de la sorte, il parvient à démontrer comment certaines affirmations doivent demeurer vraies en dépit de tout contre-argument, car elles sont émotionnellement plus viables. Il est primordial de saisir clairement l'importance de cet aspect si particulier inhérent à la sémiose de la réalité telle qu'elle est vécue du point de vue de l'expérience subjective au sein d'une collectivité sémiotiquement située, sans quoi les dynamiques complexes qui président au problème de la hiérarchisation de la religion et de la culture demeureront absconses. C'est primordial d'abord parce que, comme je l'ai montré ici, la tendance,

dans le contexte intellectuel contemporain, qui consiste à croire que la culture a préséance sur la religion répond de cette même dynamique de résistance émotionnelle qui survient face à un quelconque contre-argument visant à renverser cette conception figée. Lotman ne s'attarde pas suffisamment à cette situation, du moins pas de manière frontale. Je souhaite montrer à quel point il est aisé d'intégrer les motivations et dispositions théorisées par Geertz au schéma général de la sémiosphère lotmanienne.

J'ai déjà montré comment les motivations et dispositions de Geertz à la fois affectent le processus sémiotique et en découle. Les systèmes symboliques prédominants sont en effet imprégnés d'affects, de sorte qu'à travers eux le monde est exprimé tel qu'il est vécu. On remarque là une évidente parenté de pensée avec Lotman, par exemple lorsque ce dernier écrit :

Le monde extérieur, dans lequel l'être humain se trouve immergé, est sujet à sémiotisation afin de devenir un facteur culturel : il est divisé en deux zones. Celle des objets qui signifient, symbolisent, indiquent quelque chose (ont une signification), et celle des objets qui sont tout simplement eux-mêmes. Et les différents langages qui peuplent la sémiosphère, cet Argus aux yeux multiples, engendrent la différenciation de cette réalité extérieure. L'image en relief qui par là même s'en dégage, contribue au processus d'unification de la sémiosphère, et avec l'aide de l'outil métastructurel qui est le sien s'attribue le droit de parler au nom de la culture toute entière. En même temps, les sous-structures de la sémiosphère, malgré leurs différences, se trouvent organisées dans le cadre d'un système général de coordonnées : le long d'un axe temporel (comprenant le passé, le présent et l'avenir) et d'un axe spatial (comprenant l'espace interne, l'espace externe et la frontière entre les deux). La réalité non-sémiotique [*sic*] avec son propre espace-temps peut également être encodée dans ce système, afin d'être rendue « sémiotisable », c'est-à-dire apte à devenir le contenu d'un texte sémiotique³⁷.

La deuxième et la troisième phrases ouvrent des pistes particulièrement riches. « L'image en relief » que l'ensemble des textes produit contribue au sentiment général de réalité. Ce sentiment de réalité n'est pas le propre d'un texte en particulier ; il résulte de la synthèse de tous les textes d'une culture donnée. Je crois pouvoir avancer en ce sens que c'est justement grâce au foisonnement de textes qui la caractérise que la sémiosphère peut charrier les motivations et dispositions prédominantes qu'exprime cet ensemble de textes. C'est pourquoi un seul texte ne parviendra jamais à exprimer adéquatement le sens global de la réalité. Pour Lotman et Geertz, un individu est régi par un système de significations dont l'organisation ne dépend, en fait, d'aucun individu ou groupe d'individus singuliers ; au contraire, ce système repose sur une confluence foncièrement collective de significations potentielles qui s'actualisent à travers une multiplicité de systèmes symboliques.

Culture et religion : un clivage sans fondement

Mon objectif ici est de montrer comment les idées de Lotman et de Geertz convergent dans une mise à l'écart des termes religion et culture (en ce qui a trait à leurs usages) au profit d'une révélation de leur substrat commun, soit le sentiment qui leur est associé de réalité *signifiante*. À nouveau, je rappelle qu'à moins de recourir à une méthode d'appréhension de la réalité signifiante qui aille au-delà du seul processus sémiotique par lequel elle est construite, aucune

différenciation entre le plan du contenu de cette réalité signifiante et celui des caractéristiques affectives qui l'appartient à un groupe donné ne sera possible. Ce n'est qu'à travers l'hypothèse avancée ici, issue de la synthèse des idées de Lotman et Geertz, qu'une telle différenciation devient possible. Bien que, dans la perspective d'une démarche analytique, le plan de l'affectivité puisse être discrétisé du plan du contenu, les deux sont évidemment inextricablement liés du point de vue de l'expérience de la réalité. Par conséquent, il est impossible de concevoir, tant du point de vue de la culture que de celui de la religion, que certains arguments soient universellement rationnels alors que d'autres ne le sont pas³⁸. Chaque système, qu'il soit culturel ou religieux, établit ses propres critères normatifs pour déterminer ce qui peut être reconnu et vécu, et ces critères sont évidemment affectivement polarisés. Si les critères en vigueur dans un système particulier peuvent paraître universels à la majorité de ses usagers, cela ne peut cependant être vrai que d'un point de vue intérieur au système dans lequel ces critères sont valorisés ; ils reflètent l'essence même de ce système³⁹. Cet argument n'est pas nouveau : Hans Küng a proposé une réflexion comparable en s'appuyant sur un axiome issu de la scolastique médiévale attribué à saint Thomas d'Aquin : *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. En français, cet axiome est traduit comme suit : « Tout ce qui est reçu dans un sujet l'est sous le mode de ce sujet⁴⁰ ». Küng explique : « [...] nous cherchons en vain à travers toute l'histoire de la religion une seule occurrence d'expérience "nue", c'est-à-dire inaltérée par l'interprétation. [...] l'interprétation de l'expérience religieuse ne survient pas qu'une fois celle-ci achevée ; elle ne peut même jamais survenir *sans avoir été façonnée au préalable par une quelconque interprétation* (bien que cette interprétation ne soit pas nécessairement effectuée de manière consciente)⁴¹. » Le renversement hiérarchique entre la religion et la culture proposé en ouverture de cet article doit être interprété à la lumière de cette citation. La synthèse des théories de Geertz et de Lotman permet de dégager de la sémiologie inhérente à ces deux concepts – religion et culture – et du renversement qui s'est opéré au cours de l'histoire récente dans le rapport de subordination qui est le leur des indications concernant la nature de l'*ethos* ou de la sémiosphère à laquelle ils doivent leur forme et leur contenu.

Traditionnellement, l'une des principales façons de traiter la question de la priorité de la culture ou de la religion a consisté à recourir à une distinction basée sur les objets reliés aux croyances⁴². Ce genre de distinction mène inmanquablement à ignorer l'acte de croyance à proprement parler. Et comme les considérations théoriques précédentes l'ont démontré, on ne perçoit jamais une vérité en tant qu'elle est une croyance, puisqu'elle est réputée appartenir, justement, au domaine de la vérité. Toutefois, les croyances des autres (des croyances différentes des miennes), parce qu'elles ne sont pas conformes à ma vérité, depuis laquelle je les juge, sont de manière évidente infondées, c'est à dire fausses. Autrement dit, elles ne sont rien d'autre que des croyances. On peut encore constater un autre problème inhérent à une telle approche : le seul fait que des objets associés à une croyance ou à un culte particulier diffèrent des objets associés à une autre croyance ou à un autre culte particulier ne permet pas de conclure que ces deux manifestations de croyances distinctes en apparence diffèrent véritablement du point de vue de leur fondement. Une simple illustration permettra de déborder cette conception : il existe une croyance selon laquelle l'or constituerait, encore aujourd'hui, le fondement de tout

système monétaire⁴³. Marie-Dominique Perrot, Gilbert Rist et Fabrizio Sabelli avancent que cet énoncé devrait être jugé comme une croyance parmi d'autres pour la simple raison que les gens qui répondent de cette logique baignent en fait dans une culture qui les laisse (voire les encourage) à ériger cette logique en croyance – ou à croire qu'elle est rationnelle⁴⁴. Aucun anthropologue menant une recherche sérieuse ne proposerait de conclusions en s'appuyant uniquement sur des récits ou des comptes rendus d'individus issus du groupe à l'étude ; au contraire, de manière générale, c'est là le point de départ de leur analyse. Le travail de recherche qui s'engage par la suite consiste alors à comparer différents types de croyances, mais sur un plan qui dépasse largement celui du seul contenu que ces différentes croyances véhiculent.

Jusqu'à maintenant, j'ai proposé que le procédé le plus courant pour dissocier la culture de la religion s'articulait en fonction d'une association catégorielle entre certains ensembles d'objets et une manifestation de type religieux, tandis que d'autres ensembles d'objets étaient plutôt associés à une manifestation de type culturel. Ce type de distinction, comme je l'ai expliqué, procède naturellement de notre tendance à percevoir nos propres croyances comme des vérités et, ce faisant, à leur octroyer une valeur de vérité absolue, contrairement aux croyances qui s'en distinguent. Le fonctionnement de ce régime de vérité asymétrique implique un corollaire important : en situation d'identification au système culturel dominant, tout système symbolique montrant des affinités avec ma « vérité » sera associé à la culture, tandis que les autres systèmes symboliques qui ne corroborent pas ma « vérité » seront subsumés sous le concept de religion. Cette explication synthétise une multiplicité de distinctions actuellement défendues dans le monde universitaire entre la culture et la religion. À titre d'exemples, les sciences politiques, l'économie et les arts, pour ne nommer que quelques domaines, sont reconnus en tant qu'expressions *culturelles* parce que nous retrouvons dans nos propres systèmes symboliques dominants des expressions qui leur sont similaires. La reconnaissance de telles affinités, comme je l'ai montré, s'insère dans un processus sémiotique qui va de soi. On croit que la culture, et plus précisément que la culture laïque, se fonde sur le critère de la rationalité et que, de ce fait, elle s'oppose logiquement à la religion. Mais les valeurs implicites aux notions de vérité et d'universalité ne sont rien de plus que les mécanismes d'une sémiosphère ou d'un *ethos* dominants. La question, alors, n'est pas de savoir si des allégations défendues dans cette situation sont vraies ou fausses. Distinguer la religion de la culture en catégorisant les objets de croyance rend impossible tout dialogue entre différents ensembles de systèmes symboliques puisque le procédé exclut d'emblée toute référence à un type de croyance à partir duquel pourrait être entamé le dialogue et l'échange. Lorsque des petits groupes prennent les moyens nécessaires pour s'engager fermement dans « d'autres » systèmes symboliques – par exemple, lorsque des personnes s'isolent du système dominant –, la réaction la plus naturelle, du point de vue du système dominant, est d'invoquer l'idée d'un « lavage de cerveau » qu'auraient subi les personnes appartenant à ce groupe et le « danger » qu'elles représentent. De telles réactions peuvent mener à différentes formes de paranoïa. En effet, les groupes que l'on considère les plus dangereux sont ceux qui sont réputés extraire les personnes du système symbolique dominant – duquel dépendent les seuls paramètres de vérité, les seules normes reconnues –, et

ce même si des mécanismes identiques sont à l'œuvre dans tous les systèmes symboliques au sein de toutes les sphères.

Geertz et Lotman proposent que toute conception du monde, toute réalité – dans sa cohérence la plus générale et du point de vue de sa capacité à générer des connaissances, qu'elles soient religieuses ou culturelles – découle d'un processus sémiotique. Ce plan de réalité, exprimé à travers un ensemble de symboles ou un autre, correspond essentiellement à l'expérience de la réalité de ce groupe. Chaque sémiose est distincte et s'articule en fonction de critères qui lui sont propres, et la définition de ses critères logiques de valorisation les plus généraux dépend de cette distinction. Par conséquent, un système est-il vraiment en mesure d'évaluer si un autre système a plus de valeur que lui de manière *absolue*? La réponse est évidemment négative. Pourtant, la problématique de la préséance de la religion ou de la culture repose entièrement sur ce leurre – et tant que ce fait ne sera pas clairement reconnu, rien ne sera résolu. On ne peut aborder ce problème sans remettre en question les critères qui, précisément, en sont à l'origine, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui constituent le fondement de notre interprétation collective de la réalité.

Le problème de la priorité est donc le symptôme d'une mésinterprétation d'une situation sémiotique particulière. Le problème n'a rien à voir avec les catégories en soi, il résulterait plutôt de la concurrence que se font entre eux des systèmes symboliques pour gagner la position de dominance leur permettant d'exprimer l'*ethos* ou la sémiosphère qui leur ont donné vie. Suivant le paradigme du maître et de l'esclave mis en lumière par Hegel⁴⁵, la situation actuelle serait la suivante : la culture est aujourd'hui le maître et la religion l'esclave. Dans ces circonstances, tout système de croyances considéré comme religieux – c'est-à-dire faux d'après l'*ethos* ou la sémiosphère de la culture depuis laquelle il est jugé – ne pourra exister qu'en marge de ce qui est *tolérable* (d'où le concept de tolérance religieuse).

La distinction générale entre les croyances et la vérité peut être transposée, sur un plan contigu, en une différenciation analogue opposant la culture à la religion ; elle est le symptôme d'un *ethos* ou d'une sémiosphère qu'elle exprime. Vu sous cet angle, ce clivage dupliqué paraît encore lié, au moins dans l'imaginaire collectif, à une opposition dialectique supplémentaire, soit celle de l'altérité : « nous » vs « eux ». Ainsi composée, la distinction entre la religion et la culture engendre un paradigme d'identification entre, d'une part, « nous » et la « vérité » et, d'autre part, « eux » et la « fausseté ». Pourtant, bien que toute culture entraîne invariablement sa part de croyances, celles-ci persistent à n'être pas reconnues au même titre que les croyances dites religieuses.

La frontière comme espace de renversement possible

La question de la séparation persistante entre la culture et la religion semble pouvoir être liée à la notion de frontière. En soi, la frontière est une expression fondamentale de l'*ethos* ou de la sémiosphère. La frontière actualise une image spatiale qui la relie au monde dans lequel elle s'inscrit et, par le fait même, elle transpose la valeur accordée à cette image spatiale liminale sur son propre plan isomorphe et sur d'autres plans encore en affectant les signes conventionnels

en usage dans l'ensemble des plans sémiotiques auxquels elle est connectée. Dans une de ses remarques conclusives, Lotman, s'attardant au rapport qu'entretiennent les êtres humains avec leur image spatiale du monde, écrit : « D'un côté, l'image est créée par l'homme, et de l'autre, elle conforme activement la personne immergée en elle⁴⁶. » Mais peut-être l'affirmation suivante est-elle plus fascinante encore :

L'image spatiale du monde créée par la culture semble se situer entre l'humanité et la réalité extérieure de la Nature, et être constamment tirée entre ces deux pôles. Elle se tourne vers l'humanité au nom du monde extérieur dont elle est l'image, tandis que l'expérience historique de l'homme soumet cette image à une refonte constante, s'efforçant d'atteindre une représentation précise du monde⁴⁷.

Nous voici une fois de plus face à un exemple de tension entre des textes prédominants, normatifs, et des textes qui leur sont périphériques⁴⁸. Une conception purement structuraliste d'oppositions binaires ne suffit pas pour saisir le fonctionnement réel d'un système de ce type. Les textes prédominants aussi bien que les textes périphériques déterminent l'amplitude des sémoses possibles à l'intérieur de la sémosphère. Dans une sémosphère où les textes prédominants sont organisés en fonction de la notion de culture et les textes périphériques en fonction de la notion de religion, alors l'expression du rapport à la Nature sera idoine à cette configuration.

On a tendance à croire que la Nature s'est toujours distinguée foncièrement du domaine de l'organisation sociale. Historiquement, cette division a été entretenue, la plupart du temps, par la religion. Et pourtant, aujourd'hui, le domaine de la religion a été repoussé à la périphérie ; on cherche à l'étouffer. Le confinement du domaine de la religion à une sphère d'activité privée la dépouille de son rôle dans la sphère publique et sociale où règne désormais en maître la culture. Une idée largement répandue veut que nous ayons dû soumettre la Nature pour permettre le développement de l'organisation sociale. À la lumière de cette opposition – que nous savons à présent pouvoir être dépassée –, peut-être devrions-nous interpréter la résurgence de la religion moins comme un retour du religieux que comme une tentative de réappropriation de la périphérie propre à cet *ethos* ou à cette sémosphère qui a relégué l'association Nature-religion en ses marges. Deux ou trois siècles d'industrialisation intensive nous ont procuré un sentiment d'affranchissement complet par rapport à la Nature ; elle ne se fait plus menaçante et nous ne craignons plus de succomber à notre part « animale » ou « naturelle ». La Nature est désormais déchargée de son rôle symbolique et peut ainsi investir un autre rôle, comme l'atteste l'émergence du paradigme écologique. Cela n'empêche toutefois pas la religion d'être associée à la Nature, d'où l'on croit qu'elle a émergé. Pour plusieurs, le retour de la religion renvoie à l'expression de l'essence ou de la « nature » de ce que c'est qu'être humain, tandis que pour d'autres, la religion est synonyme d'un recul social et représente une menace face à laquelle on se doit d'être vigilant.

L'étude du renversement des définitions de la religion et de la culture nous permet d'entrevoir quelle reconfiguration des symboles qui constituent l'expression de notre *ethos* ou de notre sémosphère a cours. Les notions de culture et de religion ont toujours servi à désigner des fron-

tières. La nature de ces frontières s'est transformée au fil du siècle dernier, tout comme l'usage des mots culture et religion ; leurs sémioses sont coextensives. Elles expriment un processus de reconfiguration qui affecte nos oppositions binaires les plus fondamentales. En ce sens, la plus grande part de nos discours sur la culture et la religion ne porte pas sur les concepts eux-mêmes ; ils sont l'expression d'un état de fait contemporain, c'est-à-dire d'un *ethos* ou d'une sémiosphère que le rapport culture-religion symbolise. Actuellement, c'est le discours scientifique qui se trouve au premier plan dans l'expression de notre *ethos* ou de notre sémiosphère, et c'est lui qui détermine les critères normatifs sur lesquels se fonde la valeur de nos discours culturels.

Cela établi, nous pouvons maintenant aborder la question du rapport entre la religion et la spiritualité. Le point de vue que j'ai exposé dans cet article devrait nous aider à définir plus clairement le rapprochement⁴⁹ qui existe actuellement entre ces deux concepts. La religion est aujourd'hui reléguée à la périphérie. Ainsi, du point de vue des textes prédominants, depuis le centre de la sémiosphère, elle est associée à l'idée du faux et à l'étrangeté. Mais du point de vue de la périphérie, la religion est l'expression d'un ensemble de textes subordonnés qui traitent de « l'essence » et de la « nature » de l'être humain. Parce que les textes périphériques s'intéressent aux anomalies et aux exceptions que les textes prédominants tendent à éviter, la religion instaure en elle-même une opposition binaire qui lui est propre. Une frontière est reproduite au sein même de la périphérie : on y conçoit la religion, dominante, comme le domaine s'attardant aux normes et la spiritualité, marginale, comme celui traitant des cas déviants.

Toutefois, et c'est ici que les théories de Lotman et de James Liszka se rejoignent⁵⁰, la valeur initiale accordée à l'opposition entre la culture et la religion ne se dissipe pas ; elle est également reproduite sur ce plan gigogne et isomorphe, mais selon des expressions inhérentes à ce plan. Dans ce cas, la religion s'oppose à la spiritualité. Dès lors, c'est à la spiritualité qu'échoit le rôle d'exprimer « l'essence » et la « nature » de ce que c'est qu'être humain. Cette dernière se positionne dès lors dans un rapport de double opposition : d'abord face aux sciences, qui reflètent et soutiennent la culture dominante, ensuite vis-à-vis de la religion, perçue comme ayant abandonné « l'essence » et la « nature » de l'être au profit du dogme. Ainsi fonctionne le dogme religieux : quiconque se positionne en défenseur du dogme soutiendra avoir abandonné non seulement la culture dite rationnelle, mais aussi « l'essence » ou encore la « nature » de l'être humain ; affranchie de la science, affranchie de la culture : cette personne se croira « libre ». Finalement, un nouvel équilibre se profile entre, d'un côté, la culture et le sacré exprimés à travers l'identité nationale (comme c'est le cas avec le slogan du Ministère en vue de préserver le patrimoine religieux québécois mentionné précédemment) et à travers la culture en tant que force collective de domination des codes et, de l'autre, une quête d'« émancipation » humaine authentique qu'exprimeraient les formes de « spiritualité » contemporaines.

Une autre paire d'opposés est à l'œuvre à l'intérieur dans ce même niveau isomorphe inférieur, cette fois autour du concept d'individualisme. Ce concept est généralement associé à la notion de liberté personnelle, dans la mesure où la protection de la liberté passe souvent par la défense du droit individuel. Sur ce nouveau plan isomorphe, les oppositions binaires déjà dégagées sont reprises et transcrites dans un nouvel ensemble de codes conventionnels. La quête d'authenticité, l'expression personnelle et le sentiment de singularité individuelle se

trouvent ainsi polarisés au sein du système symbolique qui les exprime. Le consumérisme, la quintessence de l'individualisme, est souvent dénigré au sein de cette sphère où l'expression individuelle n'est pas valorisée. Plus d'un chercheur est tombé dans le piège enchanteur de cet argument qui consiste à tracer une opposition nette entre, d'un côté, le fétichisme, le « lavage de cerveau » et la futilité du consumérisme et, de l'autre, l'« essence » de la nature humaine et la valorisation de la « liberté ». Dans ce trope, la publicité ne vaut pas mieux qu'un lavage de cerveau et la consommation est considérée comme futile puisque les objets qui peuvent être achetés ne seront jamais rien d'autre que des substituts empêchant d'accéder à une expérience de soi authentique. La valorisation de l'individualisme engendre le déploiement de deux hiérarchies symboliques : d'abord, sur le plan culturel, elle favorise une culture dont les codes sociaux reposent sur la présence de l'individu ; ensuite, sur le plan spirituel, elle parasite la quête d'expériences authentiques.

Pour quiconque se revendiquant d'une identité spirituelle, si un phénomène culturel n'est pas perçu à la fois comme périphérique et isolé, il ne présentera pas les qualités nécessaires afin de garantir l'authenticité du sentiment de l'être (l'idée d'un « Je suis moi » ou plutôt, « Je ne suis pas eux. Je suis spirituel, pas religieux »). Il sera perçu comme un phénomène culturel de masse associé au consumérisme ou à la religion. C'est autour de ce paradoxe crucial que s'articule la situation contemporaine : *toutes les expériences collectives peuvent échouer à l'épreuve de la périphérie et de l'isolement*. Partant de cette observation, il est possible d'analyser les diverses stratégies qu'adoptent des groupes pour se démarquer les uns des autres. Cette dynamique correspond, par exemple, à la discorde qui règne entre la position de l'Église catholique sur les questions de l'avortement et de l'homosexualité et celles, variées, des différentes confessions chrétiennes. Entretenir ce genre de discorde exige un effort constant de renouvellement des codes conventionnels afin de maintenir une position de différenciation claire dans l'expression de sa spiritualité ou de son individualisme – c'est-à-dire pour affirmer clairement que « je ne suis pas comme "eux" ». Le corollaire d'une telle dynamique est d'entraîner la perpétuation, sinon la prolifération, du consumérisme. Du point de vue spirituel, l'éradication de la consommation apparaît nécessaire, mais, dans les faits, il s'agit d'un phénomène qui dépasse largement la question de l'expression de l'individualité. Les débats actuels portent moins sur les avantages et les désavantages de la société de consommation que sur la priorité à accorder à divers types de textes définissant un espace social.

De plus, une diminution de la consommation aurait pour effet de restreindre le commerce. L'entreprise commerciale serait atteinte dans sa « nature » même, car le modèle de l'entreprise commerciale est fondé sur le statut « d'entité morale » qui lui est accordé, lequel lui octroie le droit de prospérer. Ce faisant, le commerce s'approprie des valeurs « d'essence » et de « spiritualité ». Mais il constitue aussi la pierre angulaire sur laquelle repose une bonne part, sinon l'ensemble, de l'organisation sociale. En ce sens, le commerce s'approprie les valeurs que l'on associe normalement à la culture lorsqu'elle s'oppose à la religion (et à la Nature). À nouveau, mais cette fois sur un tout autre plan isomorphe, les codes de la gestion d'entreprise, de la satisfaction du personnel, du service à la clientèle, de la recherche et du développement reproduisent les frontières à l'origine du problème de la priorité entre culture et religion. Cette

problématique ne se limite pas aux usages que l'on fait des mots culture et religion, puisqu'ils ne sont qu'une des nombreuses expressions possibles par lesquelles s'érigent et sont renforcées des frontières dans diverses sphères.

La synthèse opérée entre les théories de Geertz et de Lotman nous permet de comprendre que la distinction entretenue entre la religion et la culture n'est ni unique ni isolée. Des frontières de ce genre sont entretenues par la structure fonctionnelle de la sémiosphère et prolifèrent en raison de la nature expressive de l'*ethos*. Les frontières se propagent à travers l'ensemble des systèmes symboliques qu'elles traversent ; elles sont constitutives de l'expression de ces systèmes. Les distinctions élémentaires qu'entretiennent les frontières véhiculent des ensembles de valeurs polarisées qui se maintiennent grâce à une infinité de sous-distinctions exprimées sur des plans isomorphes et gigognes (que traversent les frontières) entretenant chacun des codes conventionnels qui leur sont propres. Dans cet article, je n'ai dégagé qu'un petit nombre d'interconnexions parmi toutes celles possibles ; ce sont celles qui, à travers l'ensemble de mes recherches, m'ont semblé les plus élémentaires.

Conclusion

L'interprétation proposée dans la dernière section peut paraître quelque peu chaotique. Il n'y a cependant pas, des points de vue de Geertz et de Lotman, de processus linéaire possible entre un ensemble de variables et un autre. Les connexions sont le résultat d'une synthèse opérée par les symboles primaires d'un *ethos*, ou l'image en relief produite par l'interaction de nombreux textes. Les variables d'un plan particulier peuvent interagir avec les variables d'autres plans, et cela ouvre la porte à une infinité de possibilités pour la sémiose. L'observation du caractère de la sémiose *effective* nous fournit la possibilité de percevoir la nature de l'*ethos* ou de la sémiosphère et les manières par lesquelles des systèmes disparates et variés sont en fait connectés. Dans l'interprétation proposée tient un certain nombre d'oppositions qui se combinent et réagissent les unes par rapport aux autres à différents niveaux. L'*ethos* et la sémiosphère n'expriment pas des processus linéaires : c'est en cela que réside, à mon sens, la contribution essentielle à la fois de Lotman et de Geertz.

En modifiant le point de focalisation de l'analyse et en évitant de m'attarder aux mots culture et religion (aux concepts en soi et aux usages que l'on en fait), j'ai tâché d'attirer l'attention sur une qualité essentielle que me semblent partager la culture et la religion : la qualité expérientielle de la réalité. Si l'on retrouve chez Lotman et chez Geertz des similitudes dans leur façon de qualifier l'expérience de la réalité, ils suggèrent également tous deux une manière d'entrevoir la reconfiguration possible des termes définis (culture et religion) en ce qui a trait à leur priorité. Si l'on s'accorde à la perspective que j'ai défendue dans cet article, ni la religion ni la culture ne peut être considérée comme prioritaire : elles sont essentiellement une seule et même chose. En ce sens, la tendance qui consiste à placer certains discours symboliques sous une étiquette plutôt qu'une autre doit être comprise comme découlant d'abord et avant tout d'un *ethos*, l'expression contrainte d'une sémiosphère. Les mots sont à présent reconfigurés de telle sorte qu'ils montrent la valorisation intrinsèque qu'ils opèrent dans leur définition d'une

expérience de la réalité. En s'attardant aux similarités que présentent les définitions de la culture et de la religion que proposent Geertz et Lotman, il est possible de fonder un nouvel outil interprétatif par lequel aucune priorité n'a à être accordée, cependant que sont établis par ce même outil les paramètres par lesquels l'*usage* de ces mots peut être évalué.

En adoptant une approche sémiotique pour analyser la distinction entre la culture et la religion, notre regard et notre compréhension des conflits existant entre différentes religions et différentes cultures se trouvent renouvelés. Nous pouvons enfin clarifier certaines distinctions restées jusqu'ici nébuleuses, telle la différence qu'il y a entre la culture et la religion musulmanes. Dans ce cas particulier, en effet, la distinction s'effectue sur la base d'objets qui nous sont familiers et d'objets qui ne nous le sont pas. Par exemple, tant qu'il nous sera possible de nous référer à nos paradigmes artistiques, nous parlerons de culture musulmane pour parler de tout objet issu de la sphère discursive relative au complexe musulman. Mais pour l'Occidental judéo-chrétien moyen, la religion musulmane ne s'apparente aucunement à ce en quoi il croit. Les arguments avancés ici visent à montrer que cette situation n'a en fait que très peu à voir avec les systèmes symboliques qui pourraient véritablement être qualifiés de « musulmans » ; une situation particulière subsiste là où nous refusons d'identifier certains ensembles d'objets comme possédant une valeur de vérité. Bien qu'aucune étude générale portant sur différentes formes de croyance n'ait été produite à ce jour, mais reconnaissant que certaines recherches parfois très approfondies ont été produites selon diverses approches plus spécifiques, telles que la religion implicite, le déplacement du sacré, etc., il est possible d'affirmer que les différents types de croyance sont : 1.) limités en nombre, et 2.) similaires à travers les groupes, et ce, malgré la diversité des signes conventionnels utilisés pour exprimer ces formes de croyance. Toutefois, même si de telles études générales en venaient éventuellement à être produites, la synthèse des théories de Geertz et de Lotman défendue ici suggère que la prolifération de textes périphériques (si essentiels à la définition de l'espace sémiotisable) ne cessera pas pour autant, et ces textes périphériques s'organiseront toujours de manière à s'opposer aux textes prédominants.

Il n'en demeure pas moins que l'approche délinéée dans cet article peut être utile pour distinguer différents niveaux d'analyse ; elle permet la comparaison de sphères de production symbolique qui étaient jusqu'à présent incomparables. En se concentrant sur la notion de processus sémiotique, il devient possible de voir, par exemple, que la conception chrétienne du monde à la fois se distingue et montre certaines similitudes avec la soi-disant conception laïque. Si l'une de ces deux conceptions seulement peut être qualifiée de religieuse, ce n'est qu'en vertu de sa position relative à l'intérieur d'un ensemble de discours collectifs ; elle perd son droit à dire la « réalité », mais elle n'en demeure pas moins en position de défier les textes prédominants dont c'est le rôle, aujourd'hui, de l'établir. Plus avant, la conception chrétienne du monde subit un processus de transformation qui lui est propre et qui s'effectue en fonction de sa position à l'intérieur d'un système plus vaste : à la fois dogmatique et spirituel. Et cette dynamique peut s'étendre à toute conception du monde qui voudrait s'octroyer une priorité sur d'autres conceptions du monde (ou les dominer), que ce soit en faisant valoir ses prérogatives

dogmatiques ou en se revendiquant d'une quelconque forme supérieure, ou mieux informée, de système symbolique.

La sémiose des mots culture et religion, à travers leurs développements historiques respectifs, devrait être scrutée de manière plus attentive. Ce faisant, l'objectif ne devrait toutefois pas tellement être de parvenir à une meilleure compréhension des objets que ces mots ont pour fonction de désigner, mais davantage d'affiner notre manière de percevoir le système général qu'ils expriment. Dans cette perspective, ils ne désignent plus simplement des objets du monde extérieur, ils sont aussi les composants d'une dynamique interne. L'habileté que nous avons à rendre discrètes nos propres dynamiques internes depuis le point de vue subjectif qui est le nôtre est, à mon sens, la caractéristique principale de ce que nous en sommes venus à appeler la méthode scientifique.

Il me semble que d'importantes fondations ont pu être mises en place grâce à l'approche sémiotique adoptée ici. Cependant, une intégration plus systématique des théories sémiotiques à nos définitions d'usage de la culture et de la religion m'apparaît essentielle si l'on veut poursuivre le travail amorcé dans la direction d'une décentralisation de nos postures critiques. Mon objectif n'aura pas été de bannir les mots culture et religion, mais de reconfigurer leur importance et leur fonctionnement dans le discours. En ce sens, l'entreprise scientifique se dédouble en une description de l'univers et en l'expression de cet univers, d'où découle son injonction éthique.

Bibliographie

- BODLEY, John H., *Cultural Anthropology: Tribes, States, and the Global System*, 5^e édition, AltaMira Press, Lanham (MD), 2011 [1994].
- BOYER, Pascal, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001.
- CLAPP, Rodney (dir.), *The Consuming Passion. Christianity & the Consumer Culture*, Downer's Grove (IL), InterVarsity Press, 1998.
- DESROCHES, Henri, « Une sociologie de l'espérance », dans D. Hervieux-Léger & J.-P. Willaime (dir.), *Sociologies et religions. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 263-289.
- DURKHEIM, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, trad. du français par K. E. Fields, New York, The Free Press, 1995 [1912].
- FLAMENT, Claude, « Structure et dynamique des représentations sociales » dans D. Jodelet (dir.), *Les Représentations Sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 [1989], p. 204-219.
- FOUCAULT, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, texte établi par C. Gordon et trad. du français par C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham & K. Soper, New York, Pantheon Books, 1980.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle, « Des religions au religieux », dans *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 147-173.
- KÜNG, Hans, « A Christian Response », dans H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron & H. Bechert (dir.), *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, trad. de l'allemand par P. Heinegg, Garden City (NY), Doubleday, 1986 [1985], p. 160-181.
- LISZKA, James J., *The Semiotic of Myth: A Critical Study of the Symbol*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1989.
- LOTMAN, Yuri, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, trad. du russe par A. Shukman, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2000 [1990].
- PERROT, Marie-Dominique, Gilbert RIST & Fabrizio SABELLI, *La mythologie programmée : l'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.
- PIERRE, Jacques, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », *Religiologiques*, vol. 9, no 1, 1994, p. 15-30.
- SAPIR, Edward, « The Meaning of Religion » (1928), reproduit dans *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, texte établi par D. G. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press, 1968 [1943], p. 346-356.
- SHELTON, Kevin B., « What's in a Stance? », *Religiologiques*, vol. 27, no 1, 2003, p. 127-148.

- STIETENCRON, Heinrich von, « Hindu perspectives », dans H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron & H. Bechert (dir.), *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, trad. de l'allemand par P. Heinegg, Garden City (NY), Doubleday, 1986 [1985], p. 182-197.
- TRIGANO, Shmuel, *Qu'est-ce la religion? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 2004.
- WEBER, Max, « Les voies du salut et leur influence sur la conduite de la vie », dans *Économies et société 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*. Paris, Librairie Plon, 1995 [1971], p. 294-346.
- , *Sociologie des religions*, préface de J.-C. Passeron, trad. de l'allemand et présenté par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996.
- WILLIAMS, Robert R., *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany (NY), State University of New York Press, 1992.
- , *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- ZORIN, Andrey, « Ideology, Semiotics, and Clifford Geertz: Some Russian Reflections », trad. du russe par N. Monnier, *History and Theory*, vol. 40, no 1, 2001, p. 57-73.

Ouvrages ayant servi à la traduction française

- AQUIN, Saint Thomas d', *Somme théologique*, trad. du latin par A.-M. Roguet sous la direction de A. Raulin, Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- GEERTZ, Clifford, « La religion comme système culturel » (1966), dans R. E. Bradbury, C. Geertz, M. E. Spiro, V. Turner & E. H. Winter (dir.), *Essais d'anthropologie religieuse*, trad. de l'anglais par C. de Rouville, introduction de L. de Heusch, Paris, Gallimard, 1972, p. 19-66.
- LOTMAN, Youri, *La sémiosphère*, trad. du russe par A. Ledenko, Limoges, Presses universitaires de Limoges, coll. « Nouveaux Actes Sémiotiques », 1999 [1966].
- SAPIR, Edward, « Qu'est-ce que la religion? » (1928), dans *Anthropologie. Tome I : Culture et personnalité*, trad. de l'anglais par C. Baudelot & P. Clinquant, Paris, Minuit, 1967, p. 191-198. Version transcrite disponible en ligne sur *Les classiques des sciences sociales*, UQAR : <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.sae.ant1>>.

Notes

- 1 Shmuel Trigano a publié un ouvrage intéressant à ce sujet : S. TRIGANO, *Qu'est-ce la religion? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 2004. Il y démontre que les grandes théories sociologiques (de Durkheim, de Weber, de Marx ou encore de Bourdieu) ignorent l'enjeu des origines au profit de systèmes de transcendance créés par chacune de ces théories. Si l'on en croit les modèles évolutionnistes, comme celui de Pascal Boyer par exemple, la création de la religion ne serait rien d'autre qu'un prolongement du développement du langage et des fonctions cérébrales. Cependant, ces modèles ne parviennent jamais à tenir compte de la spécificité du langage ou de la religion. Comprise ainsi, la religion n'est rien de plus qu'une manière « primitive » de comprendre le monde. Bien que l'argument évolutionniste fonctionne exceptionnellement bien en raison de son caractère rétrospectif, l'idée que des fonctions cérébrales isolées régiraient la capacité de signification demeure, d'abord et avant tout, un acte de foi. Cet acte de foi s'inscrit néanmoins dans le domaine scientifique, puisque le débat de fond qui a fait naître cette idée, c'est-à-dire la notion de langage comme culture ou encore son inscription dans les gènes, ne peut pas être prouvé scientifiquement de manière expérimentale en laboratoire. Cf. P. BOYER, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001.
- 2 E. SAPIR, « Qu'est-ce que la religion? » (1928), reproduit dans *Anthropologie. Tome 1 : Culture et personnalité*, trad. de l'anglais par C. Baudelot & P. Clinquant, Paris, Minuit, 1967, p. 191-198. Version transcrite disponible en ligne sur *Les classiques des sciences sociales*, UQAR : <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.sae.ant1>>, p. 120. Sapir écrit encore : « Le sentiment religieux ne présuppose pas la croyance en un ou plusieurs dieux précis, bien que ces croyances fondent en raison les comportements religieux. En réalité, la croyance n'est pas à proprement parler un concept religieux, mais un concept scientifique. La somme des croyances constitue le savoir. [...] Pour un individu normal, croire à l'existence des molécules ou des atomes et croire en Dieu ou à l'immortalité de l'âme revient exactement au même. [...] Une philosophie de la vie n'est pas une religion tant que cette expression ne désigne qu'un essaim de croyances rationalisées. Elle ne devient religion qu'à partir du moment où l'émotion individuelle lui prête vie. » (p. 114-115)
- 3 Cf. J. BODLEY, *Cultural Anthropology: Tribes, States, and the Global System*, 5^e édition, AltaMira Press, Lanham (MD), 2011 [1994], p. 21 : « La culture, le concept le plus important en anthropologie, réfère à ce qui est socialement transmis, soit, le plus souvent, de l'information symbolique qui façonne les comportements humains. La culture se décline en ses aspects mental, comportemental et matériel. La culture, c'est ce que les gens pensent, produisent et font en tant que membres d'une société. Elle comporte des motifs et fournit un modèle du bon comportement ; elle régule la société humaine de telle sorte que les individus peuvent s'y maintenir avec succès et se reproduire. »
- 4 Ces deux définitions se veulent exhaustives et d'une portée aussi large que possible. À chaque définition concise de la culture correspond une définition concise de la religion. Les chercheurs s'attardant à la notion de religion partagent avec ceux qui s'attardent à la notion de culture la même infortune, qui consiste à devoir s'attarder à un objet dont l'articulation spécifique se distingue mal du champ plus général auquel il appartient. Mon objectif dans cet article n'est pas de développer une définition de la culture ou de la religion. Je crois cependant qu'il est possible, à partir des définitions exhaustives que j'ai fournies, d'effectuer une distinction sémiotique entre les deux.
- 5 Il est essentiel de garder à l'esprit que ce qu'on appelle le « nouveau » contexte mondial est essentiellement le résultat d'une perception collective et se rapporte surtout à notre capacité de communiquer, au journalisme et à la facilité qu'il y a désormais à voyager à travers le monde. À toutes les époques de l'histoire, des populations ont migré, ont été défaites et déportées. Je me questionne sur cette importance que l'on accorde aujourd'hui à la mondialisation et à son rôle sur l'économie générale de nos systèmes de croyances occidentaux : n'avons-nous pas toujours vécu dans un monde « mondialisé » (peut-être pas sphérique, mais du moins un monde comportant d'autres cultures)? Selon moi, l'angoisse, aussi bien que la ferveur, que suscite la mondialisation paraît suggérer des enjeux symboliques plus profonds, qui demeurent en grande partie ignorés.

- 6 À cet égard, la politique et l'économie ne peuvent jamais, en tant qu'elles sont partie prenante de l'actualité, être séparées de la culture et de la religion.
- 7 Différents gouvernements s'étant succédés au Québec depuis cette campagne publicitaire, le communiqué n'est plus disponible sur le site du Ministère de la culture et des communications. Le passage suivant, issu du communiqué de presse ministériel original, montre quelle est la relation existant au Québec entre le sacré, la culture, le travail et l'économie : « La ministre de la Culture et des Communications et députée de Taschereau, Mme Agnès Maltais, annonce le versement de 2,2 M\$ pour mettre en branle huit projets de restauration en patrimoine religieux. Ces projets sont répartis géographiquement de la Mauricie à la Baie-des-Chaleurs. De plus, une subvention de 1 M\$ est accordée à l'église Saint Jean-Baptiste de Québec pour la réfection du clocher et de la toiture et la restauration de la maçonnerie. "Aujourd'hui, au Québec, les cloches de nos églises ont de quoi sonner avec joie car cette journée est à marquer d'une pierre blanche pour tous ceux et celles qui ont à cœur la préservation de notre patrimoine religieux, cet inestimable legs collectif qui concerne la population de tout le Québec. Dès cet été, plus d'une centaine de chantiers de restauration en patrimoine religieux couvriront l'ensemble de notre territoire et ils occuperont des entrepreneurs, des artisans, des artistes et des spécialistes de la mise en valeur du patrimoine religieux", a déclaré la ministre Maltais. » Je trouve particulièrement intéressante l'idée du patrimoine culturel évoqué dans ce communiqué. La religion y apparaît clairement comme une chose du passé, mais l'idée du sacré demeure d'actualité ; elle s'accorde au présent à la culture, à la force de travail et à l'économie. Dans l'extrait suivant, les églises sont comparées à des livres capables de consigner la mémoire de notre passé : « "Depuis 1995, le gouvernement du Parti québécois a investi 101,5 M\$ dans la restauration du patrimoine religieux, une somme importante pour un travail colossal qui exige l'énergie et la vigilance de tous pour sauvegarder ces témoins qui sont comme des livres chargés de notre histoire. Parce que notre patrimoine religieux c'est sacré, nous devons protéger ces repères historiques au bénéfice des prochaines générations pour que, connaissant les riches racines de leur culture, elles puissent naviguer dans la vie bien campées dans leur identité", a conclu la Ministre. »
- 8 Andrey Zorin a décrit un certain nombre de similarités existant entre Geertz et Lotman en ce qui a trait à leurs modèles sémiotiques et à leurs conceptions de la culture et de l'idéologie. Je crois que l'analyse qu'effectue Zorin de la critique du binarisme lévi-straussien de Geertz est non seulement exacte, mais elle entre en plus en rapport de cohérence avec ma propre lecture des théories de Lotman, qui sont au fondement de l'analyse présentée dans cet article. Par contre, l'article de Zorin ne traite pas de la conception de la religion de Geertz. Cf. A. ZORIN, « Ideology, Semiotics, and Clifford Geertz: Some Russian Reflections », trad. du russe par N. Monnier, *History and Theory*, vol. 40, no 1, 2001, p. 57-73.
- 9 Il aurait été envisageable de construire un échantillon très étendu de tous les usages possibles de ces deux mots pour mener l'analyse, mais deux problèmes insurmontables empêchent de procéder de la sorte. Le premier tient au volume trop imposant du corpus de textes faisant référence à ces deux mots. Même si, théoriquement, il était possible de créer un programme informatique afin d'analyser tous les textes de cet hypothétique corpus, le résultat le plus probable serait sans doute celui auquel je suis déjà parvenu, à savoir que l'usage de ces mots a changé à travers le temps et qu'une certaine confusion les entoure. De là découle le second problème : comment, et avec quels outils, peut-on interpréter cette situation? Je crois que l'option que j'ai choisie permet d'éviter ces deux problèmes. Les deux définitions qui doivent me servir de fondement théorique montrent une cohérence interne suffisamment grande pour leur permettre d'être leur propre outil d'interprétation des mots qu'elles définissent.
- 10 C. GEERTZ, « La religion comme système culturel » (1966), dans R. E. Bradbury *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, trad. de l'anglais par C. de Rouville, Paris, Gallimard, 1972, p. 19-66, spéc. 22.
- 11 *Ibid.*, p. 22.

- 12 À ce propos, un rapprochement peut être effectué avec l'argument qu'a développé Heinrich von Stietencron au sujet du dieu Soleil dans l'hindouisme. « Le dieu soleil, par exemple, est un protecteur et un ami pour l'homme. Il apporte la lumière et la vie, chasse l'obscurité et le danger qui s'y glisse imperceptiblement. Il révèle le bien et le mal, il sépare le jour de la nuit et mesure le temps. Mais malgré tout, le soleil n'est pas simplement gentil. Au cours des mois d'avril, mai et juin, il tourmente la terre avec ses rayons torrides, sa chaleur devient insupportable. Les plantes flétrissent, les hommes et les animaux sont assoiffés. » Ce passage montre comment les symboles sacrés, dans leur complexité, sont médiés par l'expérience de la réalité. Ainsi von Stietencron conclut-il, un peu après, que pour les hindous, « [p]lusieurs des mythes de l'Inde doivent être compris en fonction de ce bagage écologique : les histoires des batailles entre les devas et les asuras, la menace qui pèse constamment sur l'ordre divinement établi, et sa restauration. L'ordre n'est pas quelque chose de statique. C'est un équilibre des forces. [...] L'ordre cosmique n'a pas été établi dans l'esprit de la dictature, pas même d'une dictature divine. » Les deux extraits cités sont tirés de H. von STIETENCRON, « Hindu perspectives », dans H. Küng *et al.*, *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, trad. de l'allemand par P. Heinegg, Garden City (NY), Doubleday, 1986 [1985], p. 182-197, spéc. 184.
- 13 Geertz n'utilise l'idée de symboles sacrés qu'initialement, dans sa description de l'*ethos*. Il n'emploie jamais le mot « sacré » dans le reste du texte, pas même lorsqu'il définit la religion. Pour Geertz, ce mot réfère strictement à la relation particulière qu'entretiennent les humains avec certains symboles. Toutefois, il n'est pas difficile de comprendre que ces symboles, qui permettent la cohésion nécessaire à l'émergence du sens (qui rendent possible la sémiotisation), génèrent une certaine aura d'« essentialisme » ; en l'absence de candidats pour les remplacer, il paraît impossible de douter collectivement de ces symboles – aucune occurrence d'un tel événement n'est en tout cas recensée au cours de l'histoire. Cf. C. FLAMENT, « Structure et dynamique des représentations sociales », dans D. Jodelet (dir.), *Les Représentations Sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 [1989], p. 204-219.
- 14 C. GEERTZ, « La religion comme système culturel », *loc. cit.*, p. 23.
- 15 Cette idée n'est pas exprimée par Geertz lui-même, mais extrapolée à partir de ses idées. J'emprunte à Robert William sa reconstruction de l'éthique de l'intersubjectivité de Hegel et à Jacques Pierre son idée de fondement. Pour moi, l'*ethos* représente un fondement collectif dont l'expression demeure autonome (et inconsciente) jusqu'au moment où elle se trouve confrontée à d'autres types d'*ethos* (d'autres types de fondements). La réaction classique, dans ce genre de situation, correspond au paradigme du maître et de l'esclave chez Hegel. Cf. R. WILLIAM, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997 ; J. PIERRE, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », *Religiologiques*, vol. 9, no 1, 1994, p. 15-30.
- 16 C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 5.
- 17 Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, trad. du russe par A. Ledenko, Limoges, Presses universitaires de Limoges, coll. « Nouveaux Actes Sémiotiques », 1999 [1966], p. 11.
- 18 N.D.T. : les traducteurs préfèrent le terme francisé « sémiose » à « sémiosis », calqué sur le grec ancien σημείωσις, *sēmeiōsis*. Les choix de traduction d'A. Ledenko seront toutefois respectés lorsque la version citée est la sienne. Le texte de *La sémiosphère* correspond au deuxième chapitre seulement de *Universe of the Mind*. Chaque fois que cela sera possible, nous fournirons la traduction française d'A. Ledenko, sinon, nous retraduirons depuis la traduction en anglais d'A. Shukman.
- 19 Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, p. 17.
- 20 « [...] un symbole préexiste à tout texte et en est indépendant. » Y. LOTMAN, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, trad. du russe par A. Shukman. Bloomington (IN), Indiana University Press, 2000 [1990], p. 105. Geertz et Lotman utilisent le mot symbole selon divers contextes. La comparaison mise de l'avant ici porte, d'une part, sur les symboles sacrés de Geertz (c'est-à-dire des symboles qui se caractérisent par une priorité essentiellement collective, tel que mentionné dans la note 13) et, d'autre part, sur les symboles qu'évoque Lotman selon le fonc-

tionnement décrit dans la citation donnée au début de cette note. Lotman inclut dans son concept de sémiosphère les symboles qui entretiennent une relation étroite et structurante par rapport à la sémiosphère. Il leur accorde également un caractère social tout aussi important. Il écrit : « Un symbole contient toujours une part d'archaïsme. Toute culture nécessite un corpus de textes qui sert la fonction de l'archaïsme. Les symboles s'assemblent densément, et avec raison, puisque le groupe de symboles prédominant est effectivement archaïque et remonte aux temps d'avant l'écriture où certains signes (qui sont en soi des indicateurs spatiaux élémentaires) fonctionnaient comme des programmes mnémoniques condensés tenant en lieu et place des histoires et des textes conservés dans la mémoire orale de la communauté. Les symboles ont conservé leur capacité à emmagasiner des textes d'une longueur et d'une importance extraordinaire sous une forme condensée. Mais les symboles possèdent une autre caractéristique archaïque plus intéressante encore : un symbole étant un texte clos, il n'a pas besoin d'être inclus dans une chaîne syntagmatique, et s'il est inclus dans une de ces chaînes, il garde tout de même son indépendance structurale et sémantique. Il peut aisément être tiré de son contexte sémiotique d'origine et inséré dans un nouveau milieu textuel. Cela nous mène à reconnaître encore une autre caractéristique importante : un symbole n'appartient jamais qu'à une seule section synchronique d'une culture, il s'étend de manière transversale à travers cette section, depuis son origine passée jusque dans le futur. La mémoire d'un symbole est toujours plus ancienne que la mémoire de son milieu textuel non symbolique. » (p. 103) Mon article se concentre sur la relation qu'entretient chaque ensemble de ces symboles avec son *ethos* ou sa sémiosphère dans l'élucidation de la sémiose.

- 21 Y. LOTMAN, *Universe of the Mind*, *op. cit.*, p. 111.
- 22 Tandis que certains individus peuvent remettre en cause l'interprétation de ces symboles, la collectivité ne peut pas, elle, abandonner si facilement ces structures symboliques. Lotman développe ce propos lorsqu'il s'attarde à la relation entre le centre et la périphérie de la culture. Cf. Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, p. 72-74. Cf. aussi : C. FLAMENT, « Structure et dynamique des représentations sociales », *loc. cit.* ; J. PIERRE, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », *loc. cit.*
- 23 L'une des caractéristiques essentielles de la pensée de Lotman tient à sa capacité à mettre en lumière la formation dynamique des textes à l'intérieur d'une culture donnée. Les textes périphériques et les textes centraux ou prédominants sont en constante tension dans la manière qu'ils ont de déterminer l'« image générale du monde » d'une culture en tant que totalité. Lotman écrit : « Chacun de ces groupes, tandis qu'il lutte pour atteindre la position dirigeante dans la hiérarchie d'une culture donnée, produit un effet précis sur son partenaire ; il lutte simultanément pour s'autodéfinir en tant que texte de rang supérieur et pour réduire son opposant à une manifestation partielle, ce à un niveau inférieur. » Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, p. 74.
- 24 En fait, il s'agit là essentiellement du concept de fondement développé par Jacques Pierre. Le fondement est le point de départ à partir duquel la signification devient possible, la pierre d'assise sur laquelle un système sémiotique peut se développer. On se réfère souvent à ce point en tant qu'il constitue une origine, à l'instar de l'intersection que forment l'axe des X et l'axe des Y dans un diagramme. Pour Pierre, cette origine est une qualité essentielle de tous les mythes de la création. Cf. J. PIERRE, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », *loc. cit.*
- 25 Lotman écrit : « La pensée scientifique de l'époque moderne a modifié notre expérience de l'espace géographique. Mais l'asymétrie de l'espace géographique et son lien étroit avec notre représentation générale du monde ont engendré le fait que, même dans notre mode de pensée contemporain, l'espace géographique demeure un domaine de modélisation sémiotique. Notons l'aisance avec laquelle nous "métaphorisons" des concepts tels que l'Est et l'Ouest, le sens sémiotique que revêt à nos yeux le changement de nom de certains lieux, etc. Il est facile de créer un symbole géographique, comme nous le voyons quand un point géographique devient le lieu de guerres continuelles, ou de conflits nationaux ou religieux, ou bien quand il revêt une valeur différente pour des traditions nationales concurrentes. L'histoire des cartes géographiques est le carnet de notes de l'histoire

- sémiotique. » Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, p. 97. Lotman fait aussi valoir l'idée selon laquelle la modélisation de l'espace est essentielle à toute culture : « La sémiotique de l'espace a une importance exceptionnelle, peut-être suprême dans une représentation du monde propre à une culture donnée. Et ce tableau du monde est relié aux spécificités de l'espace réel. Pour qu'une culture ait une prise sur la vie, elle doit concevoir une représentation fondamentale du monde, un modèle spatial de l'univers. La modélisation spatiale reconstruit la forme spatiale du monde réel. » (p. 53)
- 26 Lotman écrit : « Toute culture commence par diviser le monde en "mon" espace interne et "leur" espace externe. La manière dont cette division binaire est interprétée dépend de la typologie de la culture concernée. Mais la division véritable est celle qui provient des universaux culturels humains. La frontière peut séparer les vivants des morts, les sédentaires des nomades, les villes des campagnes ; elle peut être étatique, sociale, nationale, confessionnelle ou de toute autre. » Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, p. 21.
- 27 C. GEERTZ, « La religion comme système culturel », *loc. cit.*, p. 22.
- 28 Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, p. 103.
- 29 Voir la citation de Lotman dans la note 20 sur la dimension archaïques des symboles. L'argument proposé sur la question mythologique est devenu assez populaire. On le retrouve, par exemple, chez Marie-Dominique Perrot, chez Danielle Hervieu-Léger ou encore chez James Liszka. Perrot et al. suggèrent que la société contemporaine est encore « religieuse » parce qu'elle est toujours modélisée en fonction d'éléments mythologiques archaïques. Cela nous amène par exemple à considérer l'ordinateur comme « le grand ordonnateur ». Hervieu-Léger avance pour sa part que la fonction élémentaire de la religion est de maintenir vivante la mémoire grâce aux institutions sociales de sorte à assurer le renouvellement constant des systèmes symboliques « archaïques ». Quant à Liszka, il ne développe pas à proprement parler de point de vue à ce sujet, mais il fournit, à travers le concept de transvaluation, une conception peircienne de ce mécanisme particulier que proposent Lotman et les autres. Cf. M.-D. PERROT, G. RIST & F. SABELLI, *La mythologie programmée : l'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 ; D. HERVIEU-LÉGER, « Des religions au religieux », dans *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 147-173 ; J. LISZKA, *The Semiotic of Myth: A Critical Study of the Symbol*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1989.
- 30 Y. LOTMAN, *Universe of the Mind*, *op. cit.*, p. 104.
- 31 Max Weber a lui aussi noté cette similitude, laquelle lui a inspiré une comparaison entre le confucianisme et le puritanisme en tant que types idéaux d'expression religieuse, comparaison basée sur la prétendue similarité des motifs culturels qu'ils génèrent. Weber met l'accent sur les rapports existant entre les systèmes religieux et économiques. Partant de l'hypothèse selon laquelle il ne peut y avoir que deux formes de réponses à la question du Salut, les théories de Weber développent une typologie logique des diverses variantes adoptées au cours de l'histoire. Par exemple, en fonction des choix logiques qui les déterminent, certaines sectes chrétiennes ont plus en commun avec des sectes de traditions étrangères à la leur qu'avec des sectes appartenant à la tradition chrétienne. L'idée de Geertz concernant les motivations et les dispositions va toutefois bien au-delà des types idéaux mis de l'avant par Weber. Pour Geertz, l'idéal-type est intrinsèque à la modélisation du monde ; il préexiste à la logique sociale à laquelle Weber fait référence. Tandis que Weber relie différentes expressions collectives selon des critères extrinsèques de développement social, Geertz prend le parti de relier différentes expressions collectives selon les qualités affectives intrinsèques à ces expressions. Dans chacun des cas, les implications sont très différentes.
- 32 « La sémiosphère, l'espace culturel, ne se comporte pas suivant des plans pré-dessinés et pré-calculés. Elle irradie tel un soleil, des centres d'activité bouillonnent sur des plans différents, en profondeur et à la surface, irradiant des zones relativement tranquilles de son immense énergie. Mais cette énergie propre à la sémiosphère est celle de l'information, c'est l'énergie de la Pensée. » Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, p. 53.

- 33 Le lecteur, la lectrice qui voudra approfondir sa compréhension concernant la façon dont des oppositions binaires initiales, à travers la traduction, acquièrent de nouvelles équivalences, pourra se référer au traitement que réserve Lotman au développement de la notion d'intrigue. Ces oppositions binaires initiales, et spécialement celles qui ont trait à la spatialité, ont tendance à s'associer étroitement à d'autres champs sémantiques. Par exemple ; ici est organisé ; là-bas est désorganisé. Le fait d'être organisé est une bonne chose, et nous qui sommes organisés sommes bons ; mais ceux-là qui sont désorganisés sont mauvais, etc. Si les oppositions spatiales sont élémentaires dans la théorie de Lotman, elles s'étendent bien au-delà de la simple question des désignations d'espaces géographiques. L'asymétrie inhérente à la géographie est une composante essentielle de la modélisation sémiotique. Cf. Y. LOTMAN, « Les espaces symboliques », dans *La sémiosphère*, op. cit., p. 87-146.
- 34 Pour Lotman, l'idée de texte devrait être comprise dans son sens le plus large, quasi-métaphorique. La psychologie, la littérature, la chimie forment autant de textes d'une culture conçue comme un grand livre. Lorsque plusieurs textes se rassemblent, comme c'est le cas du point de vue de l'histoire, par exemple, de la psychologie, de la littérature ou de l'économie, Lotman commence à parler d'un langage. Les textes, bien entendu, interagissent au sein de la sémiosphère, et de même font les langages.
- 35 Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, op. cit., p. 19.
- 36 *Ibid.*, p. 18.
- 37 Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, op. cit., p. 24-25.
- 38 Nous avons tendance à croire que le discours scientifique est neutre. Cela montre qu'il existe une confusion entre l'activité de la science (en tant que moyen d'investigation) et la manière dont l'information qui découle de cette activité est utilisée. Aucune information concernant le monde ne peut être utilisée de manière signifiante sans qu'elle ne s'inscrive dans une quelconque confluence de significations culturelles. La quête de l'objectivité associée à la science est une entreprise fortement valorisée qui s'autojustifie par l'obtention de résultats fournissant des informations sur le monde. Mais comment les résultats obtenus pourraient-ils échapper aux processus de valorisation qui sont à l'origine de l'activité scientifique? Ailleurs, j'ai montré en quoi une posture religieuse et une posture scientifique sont, au moins dans une perspective sémiotique, essentiellement identiques. Les deux produisent de l'information sur le monde au sein d'un système sémiocatalytique (ou ce que Lotman appelle un *condensateur sémiotique*), information qui sera reçue corrélativement aux critères de valorisation généraux établis par une collectivité. Cf. K. SHELTON, « What's in a Stance? », *Religiologiques*, vol. 27, no 1, 2003, p. 127-148.
- 39 Il est entendu que du point de vue de ceux dont il est dans l'intérêt de défendre une idée quelconque, le critère de valorisation utilisé sera généralement perçu comme étant applicable de manière universelle. Cette tendance à croire qu'un argument en particulier puisse être universel est l'expression d'un *ethos* d'un type particulier. J'aborde cette question plus en détail ci-après.
- 40 Saint Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, trad. du latin par A.-M. Roguet sous la direction de A. Raulin, Paris, Éditions du Cerf, 1984, qu. 79, art. 6, rép. Sous une autre question, Thomas d'Aquin propose, dans sa réponse, une formulation légèrement différente de ce même axiome : « [...] tout ce qui est reçu dans un sujet, est déterminé en lui selon son mode d'être. » Qu. 89, art. 6, rép.
- 41 H. KÜNG, « A Christian Response », dans H. KÜNG et al., *Christianity and the World Religions*, op. cit., p. 160-181, spéc. 172.
- 42 Pour un approfondissement de cette question, cf. : M.-D. PERROT, G. RIST & F. SABELLI, *La mythologie programmée*, op. cit., spéc. chap. 2.
- 43 L'or n'est plus la valeur de référence de nos systèmes monétaires. Malgré cela, du point de vue occidental en tout cas, l'idée très largement répandue selon laquelle la vie dépendrait essentiellement de l'économie montre que l'économie opère à un niveau de transcendance dont le fondement ne

peut plus être identifié à une institution ou à un critère singulier. Dire que l'économie est à l'origine de tous les maux – une expression très répandue en occident, c'est être témoin non d'un état général d'ignorance, comme certains le prétendent, mais de l'expression d'un acte de croyance complexe et essentiel s'inscrivant dans les structures générales du monde, un acte de croyance qui n'est pas bien différent d'autres actes de croyance se rapportant à d'autres objets, tels des démons, des dieux, etc.

- 44 Pour le meilleur ou pour le pire, toutes les sciences sociales répondent de ce comportement. Cf. M.-D. PERROT, G. RIST & F. SABELLI, *La mythologie programmée*, *op. cit.*
- 45 Pour une discussion au sujet du paradigme maître/esclave et des problèmes liés au dialogue inter-subjectif chez Hegel, voir R. WILLIAMS, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University of New York Press, 1992. Voir aussi note 15 *supra*. Bien que je ne m'y attarde pas dans cet article, cette dynamique s'observe aussi chez Lotman à travers son concept de sémiosphère, à l'intérieur duquel des textes variés (des discours culturels) se disputent le rôle prédominant qui consiste à servir de point de référence dans l'établissement d'un métalangage capable d'organiser la réalité.
- 46 Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, p. 148.
- 47 *Ibid.*, p. 148.
- 48 L'extrait suivant présente sommairement la façon dont Lotman conçoit la différence radicale qui existe entre les textes prédominants et les textes périphériques d'une culture donnée. Bien qu'il soit long, j'en fournis le texte complet de manière à montrer sur quelle matière est bâtie la topologie de mon argumentaire et quelles transpositions sont à l'œuvre dans mon travail : « Chacun de ces deux groupes a une conception qui lui est propre de l'univers en tant que totalité. Le centre culturel qui engendre les lois, dérivant génétiquement du noyau nucléaire primordial, reconstruit le monde sous la forme d'une entité parfaitement ordonnée, comportant une intrigue unique et une signification suprême. Bien qu'il soit représenté par un texte ou un groupe de textes, il joue dans le système le rôle d'un mécanisme normalisateur situé à un métaniveau par rapport aux autres groupes de textes. Tous les textes de ce groupe sont organiquement interconnectés, ce qui est visible dans le fait qu'ils peuvent aisément être réduits à une seule phrase. Puisque le contenu de cette phrase est lié à des concepts eschatologiques, l'image du monde qu'elle produit alterne la tension tragique de l'intrigue et la réconciliation finale. Le système des textes périphériques reconstruit une image du monde dans laquelle le hasard et le désordre prédominent. Il se montre aussi capable d'évoluer vers le métaniveau, mais ne peut être réduit à un seul texte organisé. Puisque ce groupe de textes considère les anomalies et les exceptions comme les éléments constitutifs des intrigues qu'il engendre, l'image générale du monde ainsi produite est celle d'une extrême désorganisation. Le pôle négatif de cette image se concrétisera par des récits fondés sur des événements tragiques, dont chacun constitue une violation de l'ordre établi; en d'autres termes, les faits les plus improbables sont paradoxalement les plus probables dans ce monde. Le pôle positif se manifeste à travers *le miracle*, soit la solution la plus inattendue et improbable à des conflits tragiques. Cependant, puisque ces textes se trouvent dépourvus de toute organisation d'ordre supérieur, le miracle ne peut jamais y constituer une solution finale. » Y. LOTMAN, *La sémiosphère*, *op. cit.*, 73.
- 49 Ndt : en français dans le texte original.
- 50 Cf. J. LISZKA, *The Semiotic of Myth: A Critical Study of the Symbol*, *op. cit.*

