

« Prenez du recul ! »
(A. J. Greimas)

Greimas aujourd'hui : l'avenir de la structure

Actes du congrès de
l'Association Française de Sémiotique

Centenaire de la naissance
d'Algirdas Julien GREIMAS (1917-1992)

Unesco, 30 mai-2 juin 2017

AFS Éditions

Greimas aujourd'hui : l'avenir de la structure

Actes du congrès de l'Association Française de Sémiotique

Centenaire de la naissance
d'Algirdas Julien GREIMAS (1917-1992)

Unesco, 30 mai-2 juin 2017

Coordinateurs

Denis BERTRAND
Jean-François BORDRON
Ivan DARRAULT
Jacques FONTANILLE

Responsable de l'édition numérique

Verónica ESTAY STANGE



Association
Française
de Sémiotique

AFS Éditions

ISBN : 979-10-95835-01-1
Publication en ligne : afsemio.fr / juin 2019

Comité Scientifique

Président : BORDRON Jean-François, Université de Limoges

ALONSO Juan, Université Paris V - Paris Descartes
BADIR Sémir, FNRS - Université de Liège
BASSO Pierluigi, Université Lumière Lyon 2
BERTRAND Denis, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
BEYAERT-GESLIN Anne, Université de Bordeaux 3
BIGLARI Amir, CeReS - Université de Limoges
COLAS BLAISE Marion, Université du Luxembourg
COSTANTINI Michel, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
COUEGNAS Nicolas, Université de Limoges
DARRAS Bernard, Université Paris I - Panthéon Sorbonne
DARRAULT-HARRIS Ivan, Université de Limoges
DONDERO Maria Giulia, FNRS - Université de Liège
ESTAY STANGE Veronica, SciencesPo-Paris
FONTANILLE Jacques, Université de Limoges
HENAULT Anne, Université Paris IV - La Sorbonne
LE GUERN Odile, Université Lumière Lyon 2
MANIGLIER Patrice, Université Paris-Ouest Nanterre
MOUTAT Audrey, Université de Limoges
PLOQUIN Françoise, Le Français dans le Monde
PROVENZANO François, Université de Liège
REYES Everardo, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
TORE Gian Maria, Université du Luxembourg
VINCENSINI Jean-Jacques, Université de Tours
VISETTI Yves-Marie, CNRS - Paris
ZINNA Alessandro, Université de Toulouse

Sommaire

Préface, par Jean-François Bordron et Jacques Fontanille..... 7

PREMIÈRE PARTIE

Du côté des principes

1. Immanence et réalité

Phénoménologie de la structure : de l'idéalité formelle à la structure cognitive, par Jean Petitot 13
Chaînes sémiologiques et production de la réalité, par Augustin Berque 25
Greimas et la sémiotique du monde naturel, par Jean-Marie Klinkenberg 34
La sémiotique de Greimas comme épistémologie discursive immanente, par Waldir Beividas 46

2. Par delà le signe : générativité, narrativité

Réévaluation de la notion de « signe » dans la théorie sémiotique post-greimassienne,
par Pierre Boudon 55
Sémiotiques imparfaites. Le signe et les superstructures du sens, par Georice Berthin Madébé..... 74
Du modèle génératif au modèle gigogne réticulaire, par Pierre-Antoine Navarette..... 84
Réflexions sur le principe de narrativité, par Raúl Dorra, María Isabel Filinich,
Luisa Ruiz Moreno, Blanca Alberta Rodríguez Vázquez et María Luisa Solís Zepeda 101

DEUXIÈME PARTIE

Du côté de l'histoire

1. Le temps de Greimas

Le sémioticien avant la lettre (essais littéraires de Greimas en lithuanien),
par Kęstutis Nastopka 112
Aux sources de la sémiotique : un Greimas inédit, par Ivan Darrault-Harris..... 118
L'enseignement de Greimas en Turquie : du projet scientifique à la théorie sémiotique,
par Nedret Öztokat-Kiliçeri 124

2. Le temps de la sémiotique

De la sémiotique structurale comme idéologie scientifique.
Une lecture saussurienne de « l'actualité du saussurisme », par Anne-Gaëlle Toutain 131
Greimas et Saussure, auteurs « au futur », Guido Ferraro 138
Il n'y a pas d'autre structuralisme, Michel Costantini..... 143

TROISIÈME PARTIE

Du côté des voisinages théoriques

1. De la mythologie à la psychanalyse et à la linguistique

<i>Greimas. Une mythologie</i> , par Paolo Fabbri	155
<i>De la narratologie structurale à la pragmatique énonciative : formes poétiques grecques entre récit mythique et action rituelle</i> , par Claude Calame	165
<i>Du phénoménalisme au rationalisme : la notion de « relation » dans l'épistémologie freudienne</i> , par Jean-Jacques Vincensini	182
<i>Narration et argumentation. Retour sur l'analyse du discours en sciences sociales</i> , par LTTR 13	192
<i>Greimas et la linguistique</i> , par François Rastier	202

2. Dialogues contemporains

<i>La collaboration entre A. J. Greimas et R. Barthes : de la lexicologie à la sémiologie et « une autre voie » du structuralisme</i> , par Thomas Broden	214
<i>Comparer Greimas et Girard et échapper par le multiculturalisme à l'exclusion inscrite dans la narrativité</i> , par Patrick Imbert	228
<i>Traces de Tahsin Yücel dans Sémantique Structurale d'Algirdas Julien Greimas et inversement</i> , par Songül Aslan Karakul et Veli Doğan Günay	240
<i>Le visage chez Emmanuel Levinas. Approche sémiotique</i> , par Anouar Ben Msila	246
<i>Algirdas Julien Greimas et Lev Karsavine : dialogue sémiotique et philosophique</i> , par Inna Merkoulouva	257

QUATRIÈME PARTIE

Du côté des modèles

1. Structure et prise sur le sens

<i>La méthode greimassienne : validation et résistances</i> , par Tiziana Migliore	265
<i>Efficacité et efficacité dans la perspective de la compétence</i> , par Luisa Ruiz Moreno	273
<i>La sémiotique générative de Greimas et sa valeur « scientifique »</i> , par Francesco Marsciani	285

2. La structure en question

<i>La Modalité, charpente du sens</i> , par Per Aage Brandt	291
<i>Penser les intensités des signes. Le devenir des structures, entre philosophie et anthropologie sémiotique</i> , par Antonino Bondi	302
<i>Les figures de la structure, un air de famille</i> , par Bernard Darras	314
<i>Des conditions d'émergence du sens aux conditions d'instauration des discours</i> , par Michael Schulz	326

3. Sémiose du sensible

<i>Perception et iconicité, diagramme et monade</i> , par Jean-François Bordron	340
<i>Autonomie des « sujets de faire » dans les dispositifs modaux et ouverts (De la Sémiotique des passions à l'esthétique de l'inattendu)</i> , par Isabelle Rieusset-Lemarié	350
<i>Rythme, structure et sensibilité</i> , par Verónica Estay Stange et Audrey Moutat	368

CINQUIÈME PARTIE

Du côté du discours en acte

1. Énonciation et praxis

<i>De la sémiotique structurale à la sémiotique de l'énonciation : le devenir de la structure,</i> par Marion Colas-Blaise	376
<i>L'énonciation et ses enjeux : évaluation des avancées, transformations, nouvelles problématiques,</i> par Patrizia Violi	388
<i>Embrayage et débrayage : des effets aux concepts,</i> par Raphaël Horrein	397
<i>Le travail des algorithmes. Quelques réflexions sur l'actantialité et l'énonciation,</i> par Maria Giulia Dondero	405
<i>La toison d'or de la traduction : la quête de l'objet de valeur,</i> par Magdalena Nowotna	417

2. Gestualités

<i>Formes et structures dans le bégaiement,</i> par Anne Croll	424
<i>L'avenir de la structure sous le prisme de la forme (dansante),</i> par Valeria De Luca	459
<i>De la geste à la gestualité. Le regard de Greimas entre Histoire et aventure,</i> par Pierluigi Basso Fossali	471

SIXIÈME PARTIE

Du côté des domaines de recherche

1. De l'espace

<i>Sémiotique de l'espace & extension du domaine d'application,</i> par Manar Hammad	489
<i>« Work in progress ». Perception socialisée et espace urbain en (re)création,</i> par Julien Thiburce	493
<i>Pour une description aspectuelle du mouvement,</i> par Lucia Teixeira	511

2. Du monde sensible : ouïr, voir goûter

<i>Esquisse d'une sémiotique dynamique de la musique (au-delà du logocentrisme),</i> par Wolfgang Wildgen	523
<i>La répétition verbale dans le plan d'expression de la chanson : une étude comparative de « Cotidiano », de chico Buarque et « Gago Apaixonado », de Noel Rosa,</i> par Carolina Lindenberg Lemos, José Roberto Do Carmo Jr. et Lucas Takeo Shimoda	540
<i>Sémiotique visuelle et structuralisme pratiqué. La conflictualité de l'image,</i> par Anne Beyaert-Geslin	552
<i>Le format technique des images : la sémiotique visuelle à la lumière des modes d'existence de Bruno Latour,</i> par Enzo D'Armenio	559
<i>Cuisiner après Greimas : de la soupe au pistou au texte gastronomique,</i> par Gianfranco Marrone ..	570

3. Du filmique et du médiatique

<i>Des structures en séries,</i> par François Jost	583
<i>Acte véridictoire et méta-discours. Vrai, faux, mensonge et secret dans Taxi Téhéran (2015) de Jafar Panahi,</i> par Ralitza Bonéva	589

4. De l'histoire

<i>L'algorithme narratif de l'histoire</i> , par Enrique Ballón Aguirre	606
<i>L'envers sensible du discours historique</i> , par Anne-Lise Santander	620

5. Du politique et du juridique

<i>La sémiotique : un retour du politique dans les sciences sociales</i> , par Bernard Lamizet	630
<i>Les études de société et de culture : la sémiotique au Brésil</i> , par Diana Luz Pessoa de Barros	643
<i>Proposition d'un modèle sémiotique pour les études de genre</i> , par Adriana Tulio Baggio	652
<i>De l'actant collectif à la formation collective. Une analyse de la terreur</i> , par Daniele Salerno	664
<i>Le nomos. Esquisse de narrativisation d'un terme juridique</i> , par Ricardo Bertolotti	680

6. Du social et de l'économique

<i>Structure et variabilité : une réponse aux défis de l'éducation</i> , par Viviane Huys	690
<i>Sémiotique des interactions marchandes, à la recherche d'un langage du marché</i> , par François Bobrie	697
<i>Identity in the expanded field. Interaction between man and machine on semiotic grounds</i> , par Javier Toscano	714
<i>L'innovation en tant que champ sémantique : imaginaire, valorisation, tension</i> , par Giulia Ceriani	722
<i>Greimas et la sémiotique de la mode</i> , par Isabella Pezzini	727

7. De l'expérience religieuse

<i>Hors du salut, point de texte : le défi du radicalisme religieux à la rationalité structurale</i> , par Massimo Leone	739
<i>De Greimas à Jenni. Depuis De l'imperfection à Son visage et le tien</i> , <i>l'avenir d'une « saisie exceptionnelle »</i> , par Françoise Leflaive	748
<i>Beyond the freedom vs oppression opposition:</i> <i>the meaning of the Londoner hijabista look</i> , par Marilia Jardim	758

8. De la littérature et des arts

<i>Actualité de Maupassant</i> , par Dalia Satkauskyste	770
<i>Sémiose esthétique : structuration et logos de l'art. L'anti-sculpture de Fausto Melotti</i> , par Stefania Caliandro	777

ENVOI

<i>Structure, praxis et discours de circonstance</i> , par Denis Bertrand	783
<i>Lancement !</i> , par Jacques Fontanille	795

Préface

L'avenir de la structure

L'imposant dossier que nous mettons en ligne sur le site de l'Association Française de Sémiotique est l'aboutissement du congrès organisé pour le centenaire de la naissance d'A. J Greimas. Ce congrès a eu lieu du 30 mai au 2 juin 2017, dans les locaux et sous le patronage de l'Unesco, à Paris. Nous remercions l'ensemble des organisateurs qui ont réussi à mobiliser pour cette occasion non seulement les élèves directs de Greimas ou certains de ses proches collaborateurs des tous débuts, mais aussi les élèves de ses élèves et de ses collaborateurs, et sans doute un peu plus loin encore, ainsi que les nombreux chercheurs qui ont été inspirés ou sollicités par son œuvre. On observera, à la simple vue de la table des matières, la diversité des domaines pour lesquels la sémiotique, telle que Greimas l'a conçue, a pu servir de référence théorique et méthodologique.

« Greimas aujourd'hui : l'avenir de la structure ». Ce titre suggère plusieurs idées que nous voudrions d'abord souligner.

Une certaine équivalence est posée entre la pensée de Greimas et le structuralisme, en tant que paradigme scientifique localisé et daté, un épisode de l'histoire récente des idées. Mais il s'agit moins de se référer à ce mouvement intellectuel proprement dit qu'à la notion elle-même qui lui a donné son nom et dont la place est devenue centrale dans la sémiotique contemporaine. Il s'agit également de se demander si ce caractère *structural* qualifie spécifiquement ou non un paradigme particulier de la sémiotique (*grosso modo* celui issu de Saussure, Hjelmslev et Greimas). La triplification peircienne (1, 2, 3) ne serait-elle pas également une structure ? Et la sémiosphère de Lotman ? Mais sous quelles conditions et avec quelles propriétés qui les différencieraient de la première ? On pourrait aisément montrer que la deuxième (Peirce) est une *structure d'emboîtements hiérarchisés*, mais aussi une *structure de déformation* qui peut caractériser des processus, que ce soit d'interprétation ou de perception. Et la troisième, d'un tout autre genre qu'un *système de dépendances*, est tout de même une *structure topologique*, une *morphologie spatialisante* capable de traiter de l'information et de la signification. Il y a donc bien de l'avenir pour la structure, mais surtout si nous savons poser non seulement les conditions de recevabilité de celle que nous pratiquons, mais aussi et surtout les différences et les relations avec les autres acceptions sémiotiques de la structure. Un avenir, en somme, dans une diversification collectivement raisonnée et maîtrisée.

Que ce concept de structure ait un avenir peut en effet se comprendre de diverses façons. Une certaine ironie est perceptible dans la mesure où une structure, en tant que forme idéale, semble plutôt étrangère au temps. On a souvent reproché au structuralisme d'ignorer l'histoire et sa dialectique. Cela n'a pas empêché les sémioticiens de construire une certaine pensée de la temporalité. Si l'on voulait pourtant introduire un contexte polémique, il est certain que la question de l'histoire se présenterait d'elle-même comme la plus prégnante. Que cela soit pour l'essentiel une erreur, voire un contre-sens, comme le montrent plusieurs contributions à

ce congrès, consacrées aux relations entre histoire et structure, cela reste une certaine idée reçue qu'il est toujours utile de signaler.

L'avenir cependant se conçoit mieux s'il est possible de trouver dans l'histoire la promesse d'une certaine pérennité, si l'on conçoit un avenir lisse et sans ruptures majeures. La notion de structure a une histoire faite de plusieurs histoires entremêlées, en particulier une histoire philosophique et une histoire linguistique. Ce n'est pas ici le lieu de retracer cette histoire mais il est utile de proposer à son sujet quelques repères.

Si nous nous donnons comme point d'appui la définition que Hjelmslev a proposée de la structure comme « entité autonome de dépendances internes » (Hjelmslev 1971, 28), on constate aisément qu'il se situe ainsi dans la lignée des théories de la dépendance initiées aussi bien par la phénoménologie de Husserl que par la théorie de la forme (*Gestalt*). On peut donc faire commencer l'idée structurale par ce que Husserl a conçu comme une « légalité idéale dans un tout formant une unité » (Husserl 1972, 23). En tant que système de dépendances la structure est donc proche de la théorie du tout et des parties, la *méréologie*. Toutefois, sous la plume de Hjelmslev, réinterprétant Saussure, les *dépendances* inscrivent la structure dans une épistémologie générale des sciences, alors que l'*autonomie* prépare la spécification d'un objet et du champ disciplinaire qui se l'appropriera. A cet égard, plusieurs contributions à cet ouvrage, et quelques-unes des discussions dont ce dernier ne garde pas la trace, semblent faire prévaloir la *structuration* plutôt que la *structure*, probablement pour afficher une distance plus sensible à l'égard de l'épisode intellectuel du milieu du siècle dernier. Il n'est pourtant pas assuré que dans cette version procédurale, qui transfère la responsabilité de la structure vers le processus méthodologique, la valence d'*autonomie* soit conservée : la construction des dépendances y est acquise, mais celle d'un objet scientifique spécifique pourrait alors être reléguée à l'arrière-plan, à moins qu'on ne presuppose qu'il soit déjà bien installé, ce qui est rien moins qu'évident. « Structuration » dédouane, certes, mais banalise aussi... la structure.

Mais par ailleurs Lévi-Strauss a fortement souligné l'inspiration qu'il a pu trouver dans l'ouvrage de Darcy-Thompson *On growth and form* (1917). Par ce biais, la notion de structure a pu être conçue en résonance avec la notion de *morphologie* au sens géométrico-topologique de ce terme. On conçoit alors (*cf. supra*) que même dans la mouvance structuraliste des années 50-60 du siècle précédent, la structure pouvait être entendue de diverses manières.

Méréologie et *morphologie* sont au fond deux façons de formaliser la notion plus intuitive de *différence*, l'une s'attachant au poids intentionnel des différents types de liage entre les parties, l'autre visant plutôt une intentionnalité éidétique et iconique, les morphologies étant susceptibles de spécifier des espèces, des genres, des cultures, et même des individus. Cette dernière expression, la *différence*, est, comme on le constatera, la plus généralement utilisée en accord avec l'adage greimassien : *il n'y a de sens que dans la différence*. Convenons de dire que, dans ce dernier contexte, la notion de structure, comprise comme le lieu de la différence, appartient au lexique *grammatical*, autant sémantique que syntaxique.

Quel que soit le registre que l'on choisisse, logique, géométrique, grammatical, la notion centrale est toujours celle de *forme*. C'est la raison pour laquelle on a pu reprocher au structuralisme d'ignorer le registre de la sensibilité, jugé plus proche des notions de qualité et d'intensité que de celle de forme. Mais, comme on le sait, aussi bien la sémiotique des passions que la grammaire tensive ou la sémiotique de la perception ont très largement répondu à cette objection. On observera que le vaste domaine de ce que nous éprouvons, s'il est sans doute générateur de sens, se présente surtout comme fait de nombreux plans d'expression, de signifiants, peut-être plus difficiles à formaliser, certes, mais donnant lieu lui aussi à des formes, plus labiles, moins réifiées (ce qui n'est pas à regretter), mais tout aussi reconnaissables, en l'occurrence *ré-éprouvables*.

Parmi les objections faites à la notion de structure, il faut signaler encore celle de laisser en friche les questions que la pragmatique considère au contraire comme premières, celles des actes et des pratiques. Ici encore, il est inutile de rappeler que ce champ a été très largement exploré dans le contexte de la sémiotique, sans pour autant abandonner la notion de structure. Mais par là même s'ouvre, à côté des formes déjà signalées, logiques, spatiales, grammaticales, le vaste champ des formes temporelles qui organisent les vies individuelles, les vies collectives et l'histoire. Et, eu égard aux deux manières de « structurer » les formes, ni la *méréologie* ni la *morphologie* ne semblent pouvoir exactement rendre compte des *formes de processus* : pratiques, stratégies ou formes de vie, toutes ces formes sont *cursives* et *fluentes*, sans espoir d'une totalisation fermée qui permettrait d'en structurer les parties, et qui, plus que d'une morphologie de type éidétique, relèvent d'une *déformation continue*. A cet égard, la *structuration* peut aussi bien se comprendre comme *prise, déprise* ou *reprise* de formes : l'avenir de la structure implique donc à cet égard non pas seulement une morphologie dynamique, comme il est en usage de dire, mais plus généralement une *dynamique des déformations* (méta- ou infra-morphoses), au sein desquelles, parfois et sous des conditions à préciser, des formes stables peuvent heureusement être saisies ou entr'aperçues.

Nous venons de rappeler sommairement quelques objections que l'on a pu faire à la notion de structure et indiquer à la fois les réponses effectivement données dans la pratique de la sémiotique dite *structurale*, et celles qui restent ouvertes. Il s'agissait ainsi d'indiquer une première cartographie du vaste ensemble de textes que nous proposons à la lecture.

L'avenir de la structure n'est pas seulement l'avenir de la sémiotique comprise comme discipline singulière. Nous devons aussi signaler les nombreuses interfaces qui ont pu se construire entre la sémiotique, la sociologie, la psychologie et, bien sûr et en premier lieu, l'anthropologie. Le rapport avec les sciences naturelles, comme la biologie, est une question déjà ancienne comme le montrent les recherches en morphodynamique (Thom, Petitot). Ces interfaces génèrent de nombreux problèmes dont le plus important paraît être le suivant : comment comprendre le passage entre des disciplines possédant une sémiologie propre et affirmant par là une certaine ontologie, et une théorie du sens qui ne postule comme existants que des formes symboliques ? Il ne s'agit pas simplement d'un jeu de métalangages dont il s'agirait de trouver les positions relatives, mais plus profondément d'une décision quant à la nature de ce que l'on présuppose avant même de commencer la recherche. La notion de structure peut ici aussi servir de guide en cela qu'elle offre la possibilité de tracer un chemin fait d'analogies entre des domaines par ailleurs matériellement distincts. On peut sur ce point rappeler le modèle kantien dit de « l'analogies des phénomènes ».

Le cas de l'interface avec l'anthropologie est à cet égard particulièrement éclairant : quand l'anthropologie structurale visait des universaux de la nature humaine, l'analogie opérait, du côté de la sémiotique et chez Greimas lui-même, en universalisant la structure ; or l'anthropologie contemporaine, notamment celle dite « de la nature » (Descola) vise la *structuration de la diversité* des modes d'identification et de relation : il en résulte que, la nature des phénomènes visés ayant été révisée, l'analogie opère, du côté de la sémiotique, en suscitant un redéploiement des variétés des pratiques et des formes de vie. Inversement, les développements significatifs des recherches sémiotiques dans le domaine de l'énonciation ont eu pour effet, directement (Latour) ou indirectement (Viveiros de Castro), l'exploitation analogique de l'équivalent d'une composante énonciative dans le traitement des ontologies dont les anthropologues rendent compte.

Les contributions présentées ici sont disposées de telle sorte que le spectre des études sémiotiques soit le plus visible possible, en particulier quant à leurs rencontres avec d'autres champs disciplinaires, artistiques et médiatiques (littératures, cinéma, musique, télévision), sociaux, économiques, politiques ou religieux, autant que scientifiques (linguistique,

anthropologie, psychanalyse, parmi d'autres). On notera en particulier la vaste question des instances énonçantes et des pratiques d'énonciation, qui fait actuellement l'objet d'un renouvellement actif et d'envergure, ainsi que les rapports de plus en plus prégnants entre la sémiotique, les sciences de la cognition et les recherches portant sur l'analyse informatique des corpus.

Du côté des problématiques théoriques ou méthodologiques mises en débat, le spectre visible est lui aussi largement ouvert : de l'immanence en question jusqu'au retour sur le signe, de la narrativité profonde à la diversité des diagrammatisations sémiotiques, en passant par l'univers modal, les passions et le monde sensible, dans ses composantes profondes, comme le rythme, ou dans ses manifestations particulières, comme l'ouïe, le goût, l'odorat ou la vue. L'avenir de la structure est également, on le sait aussi par analogie, dans la *sémi-diversité*.

Jean-François BORDRON et Jacques FONTANILLE
Mai 2019

Hors du salut, point de texte : le défi du radicalisme religieux à la rationalité structurale

Massimo LEONE
Université de Shanghai
Université de Turin

Le jeu syntaxique qui consiste à reproduire chaque fois, en millions d'exemplaires, un même petit spectacle, comportant un procès, quelques acteurs et une situation plus ou moins circonstanciée, est peut-être truqué et ne correspond pas à la manière d'être des choses dans le monde « réel ».

A. J. Greimas, *Sémantique structurale*,
« L'organisation des messages ».

1. Introduction : ambiguïté des réseaux

Dans la littérature catholique du XVII^e siècle, qui aborde souvent les thèmes de la vocation, du changement spirituel et de la conversion religieuse, le filet, avec sa forme de réseau, apparaît souvent comme une figure ambiguë, aux connotations contradictoires. D'une part, il est une métaphore des nœuds et des liens du mal qui attachent l'âme du pécheur jusqu'à y entraver toute impulsion spirituelle vers le bien. Percevoir en soi les premiers signes de la vocation, changer d'esprit, se convertir, implique, donc, avant tout, le dérobement de ce filet, de ce réseau du mal. Par exemple, celui qui fut le biographe officiel de Saint Ignace de Loyola, le fondateur de la Compagnie de Jésus, à savoir, Pedro de Ribadeneyra, évoqua le changement spirituel du saint par les mots suivants :

S'étant intimement disposé à muter sa vie, il dirigea la proue de ses pensées vers un port plus certain, et plus sûr que celui vers lequel il s'était dirigé jusqu'à ce moment-là, défaisant la toile qu'il avait tissé auparavant, et se dérobant des enchevêtrements et des filets de la vanité avec une horreur particulière et une haine de ses péchés, et un désir de les expier, et de faire pénitence ; ce qui est d'habitude le premier degré par lequel se manifestent ceux qui, par l'amour de Dieu, se convertissent¹.

D'autre part, le filet est également une métaphore du salut, un entrelacement bénéfique de lignes permettant au funambule de ne pas s'écraser lors de la première chute, ainsi qu'un outil indispensable pour la pêche, activité que les Évangiles adoptent comme métaphore de l'œuvre spirituelle de conversion. Ainsi, lorsque le poète colombien du XVII^e siècle, Hernando Domínguez Camargo, décrit, dans son poème hagiographique *Ignacio de Loyola*, la façon dont une apparition de Saint Pierre déclencha le changement spirituel du fondateur de la Compagnie de Jésus, il s'exprima ainsi :

Sa voix douce jeta un filet vers l'âme / en la cherchant légèrement dans tout le corps / Car l'âme est un poisson qui ne sait nager / Que dans les ruisseaux profonds des veines / Ce n'est que dans le sang son

¹ Ribadeneyra, Pedro de. 1583. *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la religion de la Compania de Jesus*. Escrita en latin por el padre Pedro de Ribadeneyra de la misma Compania, y aora nuevamente traduzida en romance, y anadida por el mismo autor. Madrid : por Alonso Gomez impressor de su Magestad.

élément / Sans lui, la chair est une plage pâle / Pierre extrait l'âme de ses fardeaux et la conduit aux rivages des lèvres².

Dans ce poème, le filet n'est plus un enchevêtrement de contraintes qui immobilisent l'âme, mais un instrument par lequel elle s'échappe de l'abîme du péché pour renaître à une vie nouvelle. C'est peut-être à cause de cette nature profondément contradictoire que, dans le Catholicisme du XVII^e siècle, le filet devient une métaphore parfaite de la conversion, du changement radical de direction dans la vie spirituelle. Dans les arts, aucune œuvre n'exprime mieux cette métaphore que l'une des statues par lesquelles Francesco Queirolo orna, en 1753-54, la chapelle Sansevero à Naples. Intitulée « Il Disinganno », qu'on pourrait traduire par « Le Désabusement », elle est dédiée par son commanditaire, l'aristocrate napolitain Raimondo di Sangro, à la mémoire du père Antonio, lequel, après une vie aventureuse, s'était retiré dans le calme de la vie sacerdotale. Elle représente par une virtuosité sculpturale exceptionnelle un individu qui se dérobe d'un filet.

Tel est le statut du filet numérique des réseaux sociaux contemporains.

2. Ambiguïté des frontières

La sémiotique, qui s'intéresse à la relation entre les signifiants et les signifiés, étudie d'une part les différences de sens qui séparent un group humain de son environnement naturel et social, tandis que, d'autre part, se penche sur les signes par lesquels cette séparation est signifiée et communiquée. La communauté religieuse des chrétiens, par exemple, se conçoit à elle même comme étant distinguée du monde extérieur. Entrer dans la communauté, ou bien y faire entrer ses proches, oblige à adopter un rituel, celui du baptême, signifiant par des manifestations tangibles le franchissement de la frontière entre l'extérieur et l'intérieur de la communauté. Pareillement, un autre conjoint de signes, un document d'excommunication, est nécessaire pour signaler à la communauté chrétienne que quelqu'un, du moins aux yeux de la hiérarchie, cesse d'y appartenir, ayant été placé et demeurant à l'extérieur de sa frontière.

Comme l'indique la sémiotique de la culture de Jury M. Lotman et de l'école de Tartu et Moscou, puisque la frontière est un dispositif sémiotique, manifestant une distinction conceptuelle invisible par des signes perceptibles, aucune frontière imperméabilise de façon totale la communauté qu'elle entoure. La communauté a besoin de se représenter à elle même ses propres confins conceptuels, de négocier et de déterminer en tout moment les dispositions nécessaires pour être à son intérieur. En même temps, celle-ci a besoin de représenter ses confins aux autres, à ceux qui n'appartiennent pas à la communauté et qui pourraient soit vouloir en braver par la violence les confins, soit accepter de se transformer, parfois radicalement, pour pouvoir les franchir. Dans la frontière, une communauté représente à la fois la crainte que des forces extérieures puissent la changer, et l'espoir que des forces intérieures puissent changer l'extérieur. De ce point de vue, les frontières communautaires fonctionnent souvent plutôt comme des seuils, qui filtrent et sélectionnent des éléments identitaires pour qu'ils restent cachés à l'extérieur, tandis que d'autres y sont affichés, permettant ainsi un certain degré de porosité entre l'intérieur et l'extérieur, entre la communauté et ses alentours.

Les plateformes comme Facebook, Instagram ou Twitter permettent aux individus de construire des simulacres numériques d'eux mêmes et d'adopter les formats pourvus par ces plateformes afin de représenter une connexion entre simulacres individuels. Tandis que plusieurs media de l'époque pré-numérique permettaient aux individus de créer une

² Dominguez Camargo, Hernando. 1666. *San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Iesvs. Poema heroyco (...)* Obra postuma. Dala a la estampa (...) por Antonio Navarro Navarrete (...), Madrid : Ioseph Fernandez de Buendia.

connexion selon la topologie du couplage (dans une conversation téléphonique, par exemple) ou de l'étoile (dans la diffusion de la télévision analogique, par exemple), dans les réseaux sociaux numériques la topologie prédominante, prédéterminée par les formats préfabriqués des plateformes, est précisément celle du filet, du réseau. Une caractéristique intrinsèque en est que tout rapport dialogique y est exclu de façon structurale. Dans un réseau, l'individu a la certitude qu'il ne pourra entretenir aucun lien exclusif avec autrui, car il est absolument certain, et même encouragé par la rhétorique de la plateforme, que chacun sera lié simultanément à plusieurs individus, toujours par les biais des avatars numériques. Personne n'a qu'un contact sur Facebook, sinon au tout début de l'expérience dans ce réseau numérique, et personne ne se souvient de quel fut son premier contact dans un réseau social. Cela n'a aucune importance. On se souvient peut-être de son premier ami d'enfance, ou de son premier camarade de classe, mais dès que l'on accède à un réseau social numérique, l'on devient immédiatement destinataire de demandes multiples de connexions, ainsi que de suggestions algorithmiques pour les multiplier.

L'accès à une plateforme qui gère des réseaux sociaux numériques ne prévoit pas, cependant, un rituel mais une opération assez simple. Pour accéder à Facebook, par exemple, il faut pouvoir compter sur un dispositif numérique connecté au web, disposer d'une adresse email et, dans le cas d'accès à partir d'un portable, d'un numéro de téléphone ; au moment de la souscription, en outre, on doit déclarer son véritable nom, sa date de naissance véritable, et son genre. On peut, naturellement, mentir, par exemple pour braver l'impossibilité d'ouvrir un compte Facebook si l'on a moins de treize ans, mais Facebook déclare de procéder périodiquement à des vérifications lui permettant de purger de façon régulière les comptes qui appartiennent en réalité à des enfants, ou simplement à des individus qui, au moment de les créer, ont faussement déclaré leurs noms ou leurs dates de naissance. Qui entre dans la plateforme, en outre, accepte d'en respecter le code éthique. En particulier, les usagers s'engagent à utiliser le même nom qu'ils ont dans la vie « réelle » ou, mieux, dans la vie hors du web ; à n'avoir qu'un seul compte Facebook et à l'utiliser uniquement pour des buts personnels ; à ne pas transférer à autrui la possibilité d'accéder à ce compte ; les individus condamnés pour des crimes sexuels, par contre, sont exclus de Facebook, ainsi que ceux qui en reçoivent l'interdiction par la loi de leur société, ou ceux qui en sont bannis par Facebook même à cause d'en avoir enfreint les termes de services et de conduite.

Situé dans un croisement à la morphologie complexe et paradoxale entre vie hors du web et vie dans le web, cette plateforme pour la création de réseaux sociaux numériques adhère d'une part aux frontières que les communautés non-numériques imposent à leurs membres : dans Facebook, l'on doit respecter les lois de la société à laquelle l'on appartient avec son identité civile ; d'autre part, cependant, Facebook propose son propre cadre éthique d'appartenance, qui croise et parfois entre en conflit avec les premières frontières. Une articulation très complexe de seuils se configure donc lors de la superposition entre, d'une part, les confins déterminés par les appartenances des individus à des groupes en dehors du web (groupes lesquels souvent gèrent ces appartenances à la fois par des codes formels d'inclusion et d'exclusions, comme les cadres juridiques par exemples, et une normativité plus informelle liée au sens commun) et, d'autre part, une plateforme qui se propose également comme agent de promotion d'une communauté transversale, laquelle respecte les frontières pour ainsi dire locales mais y rajoute des confins dessinés par un code éthique et de conduite présenté en quelque sorte comme universel, et capable de fédérer les membres des groupes locaux dans une communauté globalement interconnectée.

L'insertion de ce cadre de frontières éthiques globales par rapport à des frontières normatives locales entraîne deux sortes de difficultés : en premier lieu, le premier cadre est assez mal connu, et souvent n'est connu que lors des difficultés d'ordre juridique surgissent ; la plupart des usagers de plateformes pour les réseaux sociaux numériques ne connaissent pas

les normes éthiques qui sont censées y gérer les échanges. En deuxième lieu, ces normes sont continuellement enfreintes, sans la possibilité que la plateforme puisse intervenir de façon efficace pour éliminer les comportements hétérodoxes. Un décalage moral majeur se glisse donc entre la façon dont la plateforme représente les frontières de l'appartenance à ses réseaux et les comportements communicatifs qui y ont lieu. Si Facebook fût une communauté civile, il serait alors comparable à l'un de ses états malheureux où des codes normatifs existent, mais personne ne le respecte, et l'état même n'a aucune efficacité pour sanctionner et interdire les comportements criminels.

Le croisement entre les frontières des communautés auxquelles les individus appartiennent en dehors du web (à partir de la famille jusqu'à l'état) et les frontières qui se créent suite à la formation de relations entre avatars numériques est donc compliqué et, souvent, contradictoire. Plusieurs questions sont à poser à ce propos : d'abord, la question de la différence entre un réseau et une communauté : peut-on définir « communauté », comme insiste à le faire la rhétorique officielle de Facebook, un ensemble de réseaux dont les membres soit ignorent les frontières de leur appartenance soit ne sont pas sujets à sanction lorsqu'ils les franchissent ? Ensuite, la question de la représentation des frontières : l'appartenance ou l'illusion de l'appartenance à des communautés ou bien à des réseaux numériques est-elle en train de reconfigurer également les modalités d'inclusion et d'exclusion, ainsi que de représentation des frontières communautaires en dehors du web ? Par exemple, est-il le cas que les citoyens considèrent de plus en plus l'état comme un gigantesque réseau social, dont ils tolèrent de moins en moins les caractéristiques qui contredisent les modalités d'interaction typiques du monde numérique ? Un corollaire fondamental de cette deuxième question, surtout vis-à-vis de la sémiotique, concerne la construction et la représentation de l'identité au croisement des frontières numériques et non-numériques. A qui s'adresse-t-on, lorsque on participe à des échanges à l'intérieur des réseaux sociaux ? Comment peut-on configurer l'auteur et le lecteur modèles de ces communications ?

Un cas particulièrement problématique dans ce domaine est celui de la création des nouvelles communautés religieuses numériques, avec leurs retombées, parfois néfastes, dans le monde « off-line ». Comment approcher, par le biais des sciences humaines, ces nouvelles configurations discursives et sociales ?

3. Désambiguïser les réseaux

Depuis les années soixante, la sémiotique d'Algirdas J. Greimas a été appliquée à l'étude des textes religieux. En ce qui concerne la France, depuis 1967 se poursuivent les recherches de l'équipe ASTRUC (sigle reproduisant le nom d'un médecin de Louis XV qui s'était intéressé à l'exégèse biblique et aussi jeu de mots sur a(nalyse) struc(turale)) ; le centre le plus important de recherche dans ce domaine a été, jusqu'à la mort de Louis Panier qui l'animait, le CADIR (« Centre pour l'analyse du discours religieux »). Aux Etats-Unis, ce genre d'études a été poursuivi surtout auprès de l'Université « Vanderbilt », par une équipe de chercheurs guidée par Daniel Patte. En Allemagne, un autre groupe de recherche s'est créé autour du linguiste et sémioticien Erhardt Güttingers, qui a formulé une théorie éclectique et originale du signe religieux. Ces trois groupes de recherche ont produit plusieurs études, qui ont été publiés soit sous la forme de monographies, soit sous celle d'articles, recueillis dans les trois revues rattachées aux trois centres de recherche : respectivement, *Sémiotique et Bible* (la publication périodique la plus importante dans ce domaine) ; *Structuralist Research Information* ; *Linguistica biblica*. Ces approches et ces études, que des savants à la mode ont parfois jugés comme obsolètes, redeviennent centraux aujourd'hui, lorsque des interprétations fondamentalistes des textes « sacrés » sont utilisées pour justifier la violence la plus brutale. La sémiotique est donc derechef interpellée en raison de son savoir-faire rationnel : peut-on

dire quelque chose de sensé sur le sens religieux ? Y a-t-il des limites dans l'interprétation des textes « sacrés » ? Est-il légitime d'écarter certaines pratiques religieuses en raison de leur « irrationalité » ? Comment peut-on réagir à la diffusion, à l'échelle planétaire, du radicalisme « religieux », de sa propagande numérique et de ses actes de violence ? Répondre à ces questions revient à un acte de responsabilité à la fois théorique, analytique et éthique de la sémiotique contemporaine.

Les cultures religieuses diffèrent beaucoup quant à la quantité et à la qualité des signes que les croyants adoptent et déploient afin de communiquer leur foi. Dans la ville où je naquis, Lecce, dans les Pouilles, les façades des églises sont une sorte de tapisserie de pierre, où chaque centimètre carré est utilisé pour exprimer les sentiments du Catholicisme baroque. De l'autre côté de l'Europe, les églises protestantes de la Finlande environnent le fidèle d'un espace lisse, sobre, dépourvu de tout excès décoratif. L'on remarque la même asymétrie dans les autres langages de la foi : les processions catholiques du village de mes ancêtres, par exemple, avec leur exploit de couleurs, sons, mouvements, simulacres, jusqu'à la bizarre coutume de s'arracher la statue du saint en lui offrant de plus en plus de billets de monnaie, seraient déconcertantes pour les chrétiens Vaudois qui habitent mon quartier turinois. Les différences entre des religions admettant une plénitude de signes et d'autres qui pratiquent la sobriété sont encore plus frappantes lorsqu'on quitte le domaine du Christianisme et l'on explore les religions du monde. La liturgie presque diaphane de la méditation zen ne pourrait être plus éloignée de l'exubérance gestuelle des cortèges shiites de muharram.

Cependant, dans aucune religion, même la plus réticente, les hommes et les femmes ne renoncent complètement à la signification. La nécessité de signaler aux autres ce que l'on croit est attestée à travers les cultures et les époques historiques. Il ne suffit pas de croire ; il faut croire avec les autres, communiquer aux autres croyants que l'on établit la même relation avec la dimension spirituelle de l'existence. D'un côté, l'on veut trouver dans les mots, les gestes, les vêtements des autres une confirmation de sa propre identité religieuse. Il est difficile, en effet, de se confronter à l'invisibilité de la transcendance, ou du spirituel, dans une solitude totale ; même le mystique ressentit souvent l'exigence de dire aux autres son expérience extraordinaire et, dès lors, utilise des mots qui, quoique raréfiés par la parole mystique, sont tout de même les mots de tout le monde. De l'autre côté, c'est justement en raison de ce désir de communauté que l'on choisit d'adopter les signes qui la caractérisent. L'on récite les prières de la tradition parce que l'on veut la reconnaître dans les prières des autres mais également parce qu'on veut *se* reconnaître dans les prières des autres.

Cependant, dès que la croyance se manifeste, elle doit faire face aux contraintes de la matérialité. Comme Saussure, puis Barthes et Greimas nous l'ont enseigné, les signes sont des entités doubles, qui présentent ce qui est absent par quelque chose de présent, visible, audible, touchable, etc. Dans la ville que j'habite, Turin, à chaque fois que l'Eglise catholique décide d'exposer le Saint Suaire, des milliers de pèlerins arrivent pour l'admirer, car ils veulent se rassembler autour du signe visible du corps invisible du Christ. Justement en raison de sa perceptibilité, toutefois, ce signe n'est pas sans risques ; des risques matériels : il pourrait brûler dans un incendie, comme il a fallu arriver aux années quatre-vingts du XX^e siècle ; des risques symboliques : l'on pourrait en contester la véridicité, comme il est arrivé tout au long de l'histoire moderne de cette relique. Mais le risque le plus dangereux qu'une croyance doit affronter lorsqu'elle s'exprime est le risque de la compétition. Cela est évident dans le cas de l'espace, lequel aussi est une ressource matérielle de la signification religieuse : plusieurs communautés spirituelles souhaitent se reconnaître non seulement dans une parole, dans une gestualité, dans une liturgie, dans une façon de s'habiller, mais également dans un territoire.

Mais qu'est-ce qu'il arrive lorsque plusieurs communautés religieuses souhaitent se reconnaître dans le même espace, le marquer par ses propres signes et, en plus, le marquer de

façon exclusive, comme un espace sacré, fermé aux projets de significations des autres religions ? D'un côté, les conflits parmi les plus acharnés du monde portent sur l'ambition de s'emparer d'un espace considéré comme « sacré » de façon exclusive ; de l'autre côté, l'une des façons les plus efficaces de donner de la force rhétorique à n'importe quel conflit consiste exactement à le transformer dans un conflit concernant l'espace religieux. Le conflit entre Bouddhistes, Chrétiens et Tamil dans le Sri Lanka, par exemple, a des racines historiques, sociales, et économiques complexes, mais il s'exacerbe lorsque les premiers adhèrent à une vision de l'espace du pays comme étant « sacralisé » par les reliques bouddhistes. Dès que le territoire est reconnu comme « sacré », en effet, tout signe jugé comme pouvant en « contaminer » la pureté est reçu avec hostilité, voire avec haine, jusqu'à être pourchassé et éliminé par la violence. L'utopie d'une signification religieuse absolue et sans entraves, par exemple, anime les fondamentalistes islamiques violents qui, aujourd'hui, essaient de « purifier » leur territoire « sacré » non seulement de tout mécréant, mais aussi de toute vestige architecturale ou artistique des autres civilisations spirituelles. L'on ne doit pas oublier, en effet, que l'identité religieuse d'une communauté se construit souvent à la fois par la construction de ses propres signes (l'institution d'un calendrier liturgique, l'édification d'un bâtiment de culte, la prescription de certains vêtements) et par la destruction des signes des autres : l'interdiction des fêtes religieuses d'autrui, la démolition ou la reconversion des lieux de culte « idolâtres », l'interdiction de certaines façons de s'habiller). La sensibilité post-moderne peine à comprendre cette agressivité, laquelle cependant s'est manifestée tout au long de l'histoire des religions et continue de s'exercer.

Pourquoi ne peut-on pas vivre dans un espace où chaque communauté religieuse décide d'utiliser librement les ressources matérielles de l'environnement afin de signifier son identité et son appartenance religieuse, sans pour autant entrer en conflit avec les projets de signification des autres communautés spirituelles, à l'inclusion des projets de ceux qui n'adhèrent à aucune croyance ? Il serait sans doute merveilleux de vivre dans un espace aussi paisible ; cependant, cela demeure une utopie car, en premier lieu, comme on vient de le souligner, les ressources matérielles de la signification sont souvent limitées : soit l'on arrête de travailler le dimanche, soit le samedi, soit le vendredi, soit le jeudi ; respecter les jours fériés des toutes les religions à la fois peut créer de problèmes majeurs dans l'organisation du travail. Cependant, même si l'on arrivait — par une gestion de plus en plus rusée de la coexistence religieuse — à éliminer toute tension évidente autour des projets de signification spirituelle, sa nature conflictuelle ne disparaîtrait pas. Ce que les chercheurs et les chercheuses en sciences religieuses ont souvent négligé est le fait que, pour un croyant, la pluralité des signes religieux constitue souvent une menace à la fois cognitive et émotionnelle. Le phénomène est macroscopique dans les religions monothéistes : constater que le même dieu peut être vénéré d'une façon différente affaiblit sous-consciemment la vigueur identitaire de la croyance spirituelle. Pour le fondamentaliste, par exemple, il n'est pas suffisant de maîtriser toutes les ressources nécessaires à son propre projet de signification religieuse ; il faut également faire en sorte que des autres projets ne se manifestent point, car cette manifestation implicitement évoque l'impermanence et la relativité de sa propre croyance. La pluralité religieuse exprime un contenu de relativité que seule la conception post-moderne de l'existence a pu sous-estimer. Au contraire, accepter que, dans l'anthropologie humaine, la présence symbolique de l'autre menace de façon intrinsèque tout projet identitaire, notamment dans le domaine religieux, ne signifie pas renoncer à toute aspiration de coexistence paisible entre les diversités. En revanche, développer une conception réaliste, voire parfois pessimiste de la raison anthropologique et sociale peut emmener à un optimisme raisonnable de la volonté de politique religieuse.

Dans les derniers décennies, et dans plusieurs pays, lorsque des excès de signification religieuse se sont produits dans l'espace plural des sociétés contemporaines, entraînant souvent

des conflits violents, on a cru trouver une solution tout simplement en réglementant la partie expressive des signes, leur matérialité. Dès qu'on a estimé, en France par exemple, que le porte du voile islamique dans les institutions scolaires publiques constituait une menace, voire un attentat au principe de la pluralité religieuse et surtout de la laïcité de l'espace commun, on a étudié la manifestation des signes religieux, et notamment leur taille, essayant de déterminer dans quelle mesure elle pût être considérée acceptable et donc légitime.

Cependant, l'on a souvent négligé de s'interroger sur le signifié de ce signifiant, notamment en se posant une question simple mais cruciale : pour quelle raison un nombre croissant d'individus, et surtout des jeunes, souhaitent que leur identité et appartenance religieuse se manifeste de façon radicale dans leurs mots, leurs gestes, leurs vêtements, mais aussi dans ce qu'ils consomment, dans ce qu'ils lisent, dans ce qu'ils mangent ?

Très actuelles, les enquêtes sur la radicalisation des jeunes français adhérant à l'Etat Islamique signalent souvent une obsession alimentaire. Interviewés par les chercheurs, les parents racontent que les jeunes adeptes de Daesh, avant leur départ pour la Syrie, s'occupaient obsessionnellement de leur nourriture. Voici l'un de ces témoignages :

Les repas en commun sont devenus impossibles. Il avait une liste qui disait qu'il y avait du porc caché dans toutes les confiseries (bonbons, sucettes, barres chocolatées, barres de céréales...), nappages, pains, croissants, pains au chocolat, chaussons aux pommes, gâteaux, biscottes, pâtisseries, brioches, le cacao, biscuits, pain de mie, pâtes à pizza, beurre, plats cuisinés, margarine, crème fraîche, crème anglaise, crème dessert, boissons, chips, crème chantilly, glaces, pains à sandwichs, pâte feuilletée, soupes, chocolat, yaourts, mousses au chocolat, sauces ... avec tout une liste de marques à boycotter (Nestlé, Danone, Haribo, Mikko, Delacre, etc.) et toute une liste des additifs susceptibles de contenir du porc qui n'en finissait pas : E100 E101 E102 E103 E110 E111 etc.³

Symétriquement, les appels à consommer une nourriture religieusement « pure » et à boycotter toute marque liée à Israël se multiplient dans la propagande djihadiste. En effet, constituer un groupe fondamentaliste entraîne également la création de signes alimentaires qui soient plus contraignants que les normes gastronomiques de la communauté religieuse majoritaire. Il ne suffit plus de ne pas manger du porc. Il faut dénicher du porc partout, et même inventer et alimenter des théories de la conspiration sur sa présence pernicieuse.

Pourquoi alors cette obsession pour une signification identitaire qui à la fois remplit l'environnement de marques d'appartenance idéologique et oblitère tout ce qui renvoie à des identités différentes, voire au projet social d'un espace sémiotique neutre et impartial ? Pourquoi ce désir violent d'extirper de l'existant tout ce qui contredit une utopie de pureté identitaire ? Les sociologues tout comme les psychologues s'évertuent à présent à répondre à cette question ; leur travail en ce moment historique est fondamental, car il aboutira, on l'espère, à des éléments nouveaux et utiles pour faire face à ce défi, l'un des plus brûlants de notre époque.

Cependant, le travail des sémioticiens dans ce domaine est fondamental, d'autant plus lorsque les dynamiques de constitution de frontières communautaristes n'utilisent plus uniquement des ressources « analogiques » mais également le signifiant protéiforme du numérique. Comment s'y prendre ? Et comment expliquer le succès des discours extrémistes et fondamentalistes dans ces nouvelles arènes de la communication globale ?

³ Bouzar, Dounia et Christophe Caupenne. 2014. « Une nouvelle forme d'embrigadement des mineurs et des jeunes majeurs dans le terrorisme », online. Rapport du Centre de prévention contre les dérives sectaires liées à l'Islam ; accessible dans le site <http://www.cpsdi.fr/> [dernier accès le 9 juin 2019].

4. Désambiguïser les frontières

Les causes sont multiples, leur interaction variée selon les cas ; du global au local : l'histoire de guerre, exploitation et injustice de plusieurs régions de la planète ; le déséquilibre social dans les sociétés ; l'influence néfaste des crises environnementales et économiques ; la désagrégation des communautés traditionnelles ; la crise des formes de vie centrées sur l'idée de succès individuel ; l'attrait de propositions idéologiques offrant une vision simplifiée de la réalité ainsi que des horizons de plénitude existentielle ; la rapidité de leur diffusion grâce aux nouvelles technologies de communication ; l'isolement des internautes dans leurs environnements idéologiques virtuels ; l'inefficacité des institutions traditionnelles de la communication et de la connaissance (média, arts, école, université) ; une certaine fragilité psychologique. Toutes ces causes se traduisent dans un seul mot : marginalité. Ceux qui adhèrent à des idéologies et à des formes de vie extrémistes et fondamentalistes le font car ils vivent, consciemment ou inconsciemment, le drame de se sentir à la périphérie de l'humanité : une périphérie sociale, économique, culturelle, urbaine, psychologique, existentielle. Ne pouvant regagner ce qu'ils voient comme le centre de leur communauté, ils commencent de la détester, de s'en éloigner davantage, voir de la combattre par tout moyen. Ils imaginent un nouveau centre, désigné par l'extrémisme idéologique, politique, religieux, à partir duquel ce combat doit être mené afin de transformer la marginalité en une nouvelle centralité. Comment fixer, donc, les limites légitimes de la liberté d'expression dans la construction identitaire communautariste, surtout lorsque elle se déploie moyennant des ressources numériques ?

Lorsque des idées, des manifestations et des actions extrémistes et fondamentalistes se répandent dans une société, cela est un signe non pas du fait que la liberté d'expression y est excessive mais, au contraire, qu'elle y est insuffisante. Le contraire de la violence n'est pas simplement la paix. Le contraire de la violence, et notamment de la violence terroriste, est la communication. Ceux qui essaient de vaincre par la terreur ont renoncé à convaincre par la parole. C'est la libre circulation des idées et de leurs expressions qui doit parvenir à marginaliser voire à expulser les propos extrémistes et fondamentalistes d'une société. Toute interdiction coercitive de leur diffusion risque, en effet, de les valoriser encore plus aux yeux de leurs souteneurs. En même temps, une société doit se doter de tous les moyens pour empêcher la circulation de propos exprimant de façon explicite un programme d'action violente. Les sciences du langage ont développé des concepts très fins pour distinguer entre une parole qui s'adresse au monde et une parole qui agit dans le monde. La distinction n'est pas toujours nette, mais elle devrait néanmoins guider les décisions de ceux qui fixent les limites de la liberté d'expression. En outre, puisque l'instigation à la haine et à la violence se répand aujourd'hui encore plus par l'image que par la parole, il faudrait que la réflexion politique et juridique à ce sujet tienne compte des spécificités des différents moyens d'expression. En conclusion, peut-on lutter efficacement contre la diffusion de discours haineux ? Quelle est, donc, la contribution de la sémiotique structurale dans ce domaine ?

Conclusions : la sémiotique pour le pluralisme identitaire

Les discours haineux se répandent de façon virale, encore plus aujourd'hui grâce aux modalités de la communication numérique. Lorsqu'on essaye de bloquer une épidémie, l'on peut agir sur trois éléments : les dynamiques de circulation du virus ; le virus lui-même ; les pré-conditions de son développement. Ainsi, l'on peut tâcher à établir des quarantaines, avec tous les risques évoqués dans la réponse précédente ; on peut s'efforcer de développer un antivirus, par exemple en élaborant une contre-propagande, avec toutes les difficultés de devoir contraster un discours irrationnel par des propos de rationalité ; ou bien, on peut se

concentrer sur les pré-conditions de la viralité, sur l'humus qui lui permet de se répandre. A long terme, cette troisième stratégie est la plus efficace. Elle se traduit dans deux notions-clefs : appartenance et « agentivité » (en anglais, « *agency* »). On doit faire tout effort pour transmettre aux individus d'une société, et surtout aux plus jeunes entre eux, le sentiment qu'ils y appartiennent. Mais ce sentiment est indissolublement lié au sentiment d'agentivité, à savoir, la conscience d'être capable de changer, par ses idées, ses expressions et ses actions, l'environnement dans lequel on vit. Il faut que la prévention de la diffusion des discours haineux passe par une série d'actions de contraste à toute forme de marginalité, qui doivent se traduire dans une distribution plus homogène des sentiments d'appartenance et d'agentivité sociales.

Plus concrètement : toute société est traversée par des lignes de différenciation économique, politique, religieuse, ethnique, linguistique, de genre, etc. Il faut absolument veiller à ce que ces lignes soient toujours des seuils et jamais des frontières. Pour ce faire, il faut considérer que, comme dans une société il y a toujours des clivages, ainsi il y a toujours des individus ou des groupes qui existent entre deux langues, deux religions, deux ethnies, deux classes sociales, deux sensibilités idéologiques, etc. Au lieu de forcer ces individus à renoncer à l'une ou à l'autre de leurs identités, il faudrait les encourager à devenir des médiateurs au sein de leur communauté, la preuve vivante que l'on peut appartenir à une société et y être efficace sans devoir renoncer à ses identités multiples. Tout projet social allant dans le sens de valoriser la cohérence des identités multiples, y compris dans l'univers numérique, doit être encouragé ; au contraire, tout projet social suggérant une incompatibilité de cette diversité est destiné à produire, dans le long terme, des divisions, voire des marginalisations ultérieures, humus des discours haineux. La rationalité structurale par laquelle la sémiotique aborde ces enjeux peut donner une contribution fondamentale en vue de leur reformulation, y compris pour la proposition de nouvelles démarches d'inclusion sociale.

Afin d'expulser l'insensé de la société il faut d'abord le comprendre comme phénomène de sens.