

Shikata ga nai ou Encore un pas pour devenir sémioticien!

ERIC LANDOWSKI

ENGLISH TITLE: *Shikata ga nai* or One More Step in Order to Actually Become a Semiotician.

ABSTRACT: *Shikata ga nai*: this phrase, as reported in Europe by some newspapers after the 11 March 2011 tsunami, is often used by the Japanese when they are confronted with unavoidable and dramatic events. It expresses an attitude which is so far removed from Western ways of thinking that its translation is difficult. “That’s life. . . it can’t be helped” conveys a sense of passive acceptance which is misleading. More appropriate would certainly be: “That’s the way it goes”, which implies that life, including its most dramatic aspects, is part of an overall and possibly meaningful process. — In the present article, which does not focus specifically on Japanese culture, the analysis of this phrase allows a key element to emerge for the construction of a general model confronting different semiotic options, either religious or not, concerning the foundation of a meaning for life.

KEYWORDS: Derrida; immanent; Lotman; religion; meaning; transcendental.

«*Worship, in religion and beyond*». — Un tel thème de réflexion représente pour nous une sorte de défi que nous aurions toutes les raisons de ne pas relever si nous devions le prendre à la lettre. N’étant ni philosophe ni anthropologue ni théologien, et pas même simplement croyant, le savoir autant que l’expérience nous manquent pour traiter de religion. Mais le thème proposé peut être interprété aussi comme une invitation à réfléchir sur quelque chose qui, tout en concernant directement les croyants, les théologiens et les théoriciens du religieux, intéresse au premier chef quiconque se veut «sémioticien»: le *sens*. Cet «indéfinissable» (comme disait Greimas) ne constitue-t-il pas à la fois, en tant qu’«objet» de la sémiotique, notre prétendu objet de «savoir», et en tant que produit, support ou objet d’un «croire», la condition et

l'enjeu de tout discours comme de toute pratique à caractère religieux? Il y a donc là manifestement un point de rencontre. Mais un point de rencontre à coup sûr problématique, car une fois supposé admis que ce qui est en question soit bien pour les uns et les autres de l'ordre du «sens», on est obligé de constater que tout oppose la manière dont on thématise cette notion et dont on en fait usage ici et là.

I. Quoi de commun en effet entre, d'un côté, l'approche analytique à laquelle la sémiotique s'astreint en se plaçant sous le contrôle d'une série de critères de scientificité dans le but de rendre compte du sens investi dans les pratiques, les situations, les objets ou les discours, et, de l'autre, la conception métaphysique qui sous-tend la pensée religieuse en tant que pensée de l'au-delà? Pour autant que nous sachions, dans les cultures monothéistes qui nous sont proches, la foi en l'existence de Dieu, en l'immortalité de l'âme et en notre liberté d'êtres autant spirituels que charnels suffit, au regard d'un croyant, pour donner à la vie un sens, ou plus exactement *son Sens*: un sens qui, formulé doctrinalement ou intérieurement assumé dans l'exercice de la prière, transcende la compréhension que tout un chacun peut avoir des péripéties ordinaires de la vie et dépasse même ce que l'expérience quotidienne, tantôt triviale, tantôt tragique, peut présenter tour à tour d'insignifiant ou d'insensé. *Credo quia absurdum*: la Transcendance qui fonde le Sens du sens est au-delà de toute raison spéculative ou théorique.

A l'opposé, pour nous sémioticiens en principe agnostiques (ou agnostiques par principe), la question d'un sens ultime de la vie est une question que nous préférons, autant que possible, tenir en suspens. Notre tâche consiste à analyser la manière dont se construisent, à travers des pratiques et des discours d'ordres divers (qu'ils se définissent eux-mêmes, ou non, comme d'ordre religieux), toutes sortes de lectures du monde, de mises en récit et d'interprétations de l'expérience dont la caractéristique la plus évidente est que leur teneur varie considérablement d'une culture à une autre quant à la manière dont elles donnent un sens à la vie. Ce qui importe selon cette perspective, c'est le seul fait — positif, observable, analysable — qu'il y a, anthropologiquement parlant, *du sens*, un sens tout relatif dont nous faisons sémiotiquement notre «objet» en confrontant entre elles les différentes formes qu'il peut revêtir et en cherchant à dégager la gram-

maire qui en commande l'organisation générale tout en en expliquant cas par cas les spécificités.

Dans ces conditions, même s'il est vrai que le sentiment de l'absurde ou du tragique peut en certaines circonstances, compte tenu des limites de notre entendement, nous pousser à nous demander nous aussi, tout sémioticiens que nous soyons (ou que nous nous croyons), si «en dernière instance» la Vie a, ou non, un Sens, nous savons bien que pareille question est sémiotiquement dénuée de pertinence, parce que sémiotiquement sans fondement ni réponse. Passer de l'analyse des constructions signifiantes culturellement attestées à la quête d'un absolu qui, à la manière d'une vérité révélée, justifierait le sens ou le non-sens apparent du vécu reviendrait à nous engager dans un type de conjectures qu'une discipline «à vocation scientifique» exclut par définition. Toutefois, même si l'impossibilité de justifier aucune vision eschatologique sur la base de critères «scientifiques» conduit à un certain relativisme, rien n'oblige (ni, d'ailleurs, n'autorise) à franchir le pas suivant qui consisterait à attribuer (contradictoirement) la valeur d'une vérité ultime, c'est-à-dire d'un dogme, à l'idée qu'«il n'y a pas de vérité dernière». Autrement dit, pour autant que la sémiotique s'abstient, conformément aux principes qui la fondent, de statuer sur l'être des choses ou (ce qui revient au même) sur la vérité des représentations qu'elle analyse, elle reste une pratique qui n'appelle aucun *credo*, même négatif.

Mais ce n'est peut-être là qu'un point de vue possible parmi d'autres. Car à observer l'évolution des positions des uns et des autres, on se rend compte qu'elles sont moins tranchées que nous ne venons de le suggérer. Et cela de part et d'autre.

Du côté des «croyants» et spécialement des institutions «gardiennes de la foi», il fut un temps où l'idée même d'une lecture «sémiotique» des textes sacrés, par nature distincte des commentaires exégétiques, passait pour quasi blasphématoire. Lorsque, dans les années 1960, quelques pionniers de l'analyse textuelle, tels Louis Marin ou Claude Chabrol, entreprirent l'étude de la Passion de Jésus, il leur fallut énormément de pédagogie et de diplomatie pour se faire comprendre, et

tolérer, par les autorités ecclésiastiques¹. Aujourd'hui par contre, la «sémiotique du discours religieux» ne risque plus d'être mise à l'index. La foi n'est plus censée exclure l'analyse formelle, c'est-à-dire discursive ou narrative, rhétorique ou logique — en un mot, grammaticale — des dispositifs qui en constituent le support textuel ou rituel, et par suite ne l'interdit plus. L'œuvre exemplaire de Jean Delorme, comme la démarche de Michel de Certeau, l'un et l'autre jésuite et sémioticien, en témoignent²; et c'est ce que confirme l'audience, en France, d'une revue comme *Sémiotique et Bible*³. Si tant est qu'il soit possible d'en juger de l'extérieur, on pourrait en dire autant des travaux de Bernard Jackson ou de Ugo Volli dans le domaine de l'interprétation sémiotique des fondements de la foi hébraïque⁴. Et les promesses contenues dans les analyses, déjà anciennes, d'un chercheur comme Laroussi Gasmi permettent de penser que les grands textes islamiques feront un jour l'objet de recherches comparables⁵.

De même, symétriquement si on peut dire, il semble qu'aux yeux de beaucoup de sémioticiens qui, ne se réclamant d'aucune appartenance confessionnelle, pourraient être considérés comme des esprits «laïcs» (à la française), il n'y ait plus aujourd'hui — ou bien serait-ce qu'il n'y eut jamais, pour eux? — d'incompatibilité radicale entre scientificité et religiosité. Greimas lui-même, en conclusion du dernier des textes qu'il ait écrits — une analyse du sens des paraboles dans les évangiles — n'allait-il pas jusqu'à suggérer qu'«en cette fin de siècle» (on était alors en 1991) le discours parabolique, expression d'«une forme de vie qui serait tout simplement celle d'une certaine façon, rare, d'être chrétien», était peut-être désormais l'ultime rempart contre «l'absurde, l'insignifiance et la dérision»? Et on se souvient des accents presque explicitement religieux des pages conclusives de son analyse des *Deux Amis* de Maupassant⁶.

★ ★ ★

1. Cfr. Marin 1971; Marin et Chabrol 1972.
2. Cfr. Delorme 2006; Certeau 1985.
3. Organe du Centre pour l'analyse du discours religieux (Cadir) de l'université catholique de Lyon publié depuis 1975.
4. Cfr. Jackson 2000; U. Volli 2008.
5. Cfr. Gasmi 1977.
6. Cfr. Greimas 1993, p. 387; *id.* 1976.

A la faveur de ces évolutions convergentes, les deux approches ici en question, qui semblaient clairement distinctes et que nous aurions eu tendance à considérer comme mutuellement exclusives — l'une «laïque», cherchant à faire du sens un objet de connaissance méthodiquement à construire, l'autre religieuse, qui l'assimile à une vérité mystérieusement accessible dans le mouvement même du croire — seraient-elles donc devenues complices? En tout cas, à une sémiotique doctrinairement positiviste a fait suite une attitude beaucoup plus nuancée et même, à vrai dire, assez ambivalente. On ne sait plus toujours très bien, en l'état actuel, si l'idée d'une instance transcendante conçue comme origine indépassable de tout sens et de toute valeur constitue seulement une postulation que le sémioticien rencontre dans les discours qu'il prend pour objets (ou décèle à l'arrière-plan des pratiques qu'il analyse), ou bien si on a affaire à une idée de transcendance qui jouerait, de manière plus ou moins subreptice, dans la démarche même du sémioticien, le rôle (providentiel) d'une sorte de *deus ex machina* permettant de résoudre à bon compte l'énigme du sens. Si tel était le cas, ce ne serait pas à une sémiotique de ce style que nous choisirions de nous rallier. Mais nous ne plaiderions pas non plus pour le retour pur et simple à un positivisme radical.

C'est une sémiotique différente que nous voudrions défendre: une sémiotique qui ne serait ni l'ennemie ni le suppôt d'aucune forme de religiosité. Qui, ignorant la distinction métaphysique entre ce monde et un «autre monde», n'écarterait pas la question des fondements du sens sous prétexte qu'elle excède les limites d'une connaissance positive des choses d'ici-bas, et qui ne prétendrait pas non plus la résoudre par l'invocation d'un insondable au-delà. De fait, à l'écart d'un rationalisme étroit qui exclut toute interrogation sur le fait qu'il y ait du sens «plutôt que rien», et, en même temps, en deçà du pari idéaliste qui y apporte une réponse, mais au prix d'un saut dans l'ordre surnaturel, ne pourrait-on pas concevoir une métathéorie du sens qui, *faisant l'économie de toute idée de transcendance*, aurait sa place dans le cadre épistémologique d'une sémiotique fidèle à ses propres principes de pertinence? C'est à cette question que nous voudrions tenter de répondre.

«Tenter» n'est pas une pure formule de convention étant donné la nature de la tâche et le niveau où elle se situe. A un premier niveau, le travail sémiotique consiste à rendre compte du plus large éventail

possible de faits de sens et à en construire la théorie — ce qui, de notre point de vue, se ramène à dégager un petit nombre de principes élémentaires permettant d’interdéfinir autant de *régimes du sens* distincts; nous leur avons conventionnellement donné les noms suivants: assentiment, manipulation, programmation, ajustement. Se pose alors, à un second niveau, la question de savoir ce que l’existence de chacun de ces régimes «veut dire»⁷. Quelle «philosophie» implicite du sens de la vie sous-tend-elle chacun d’entre eux? Mais aussi, quelle conception, quelle métathéorie du *sens* lui-même sous-tend-elle la manière dont on donne un «sens» à la vie sous les uns et les autres de ces divers régimes? Or, autant la manière dont peut être pensé ce sens au second degré nous est familière pour ce qui concerne les trois premiers d’entre eux, autant, dans le dernier cas, celui de l’«ajustement», elle est éloignée de nos traditions culturelles et (cela va de pair) étrangère aux modélisations sémiotiques habituellement tenues pour «canoniques». Et si elle s’en écarte, c’est justement parce que sous ce régime aucune instance transcendante n’est requise pour fonder le sens et la valeur: saisie dans son immanence en tant que pur processus interactionnel — sans dehors, sans «au-delà» —, c’est, si on peut dire, *la vie même*, on le verra, qui y apparaît comme faisant sens. Dans ces conditions, pour pouvoir rendre compte des formes spécifiques du sens respectivement mises en œuvre par chacun de ces divers régimes, il est nécessaire d’élargir l’horizon de notre pensée sémiotique en la désolidarisant, au moins en partie, de la tradition dans le contexte de laquelle elle s’est constituée. Concrètement, cela suppose que nous mettions d’abord en lumière de manière précise ce en quoi, en dépit de toutes les légitimes protestations de scientificité, la sémiotique telle que nous la connaissons reste en profondeur tributaire d’une conception transcendante de la valeur et d’une métaphysique du sens, à la limite entre l’indicible et le dicible.

2. «Vouloir dire l’indicible»; pour cela, en deçà des routines du quotidien, vivre le *mystère* de l’existence, ou l’existence comme mystère — comme dans un *éblouissement*; mais «un éblouissement qui n’obligerait pas à fermer les paupières» ! Tel est l’«espoir» qu’évoque

7. Sur leur définition et pour une première série d’interprétations les concernant, cfr. Landowski 2005.

Greimas à la fin de *De l'Imperfection*⁸. Page emblématique en ce que la raison sémiotique y apparaît comme fondée sur le dépassement de ce qui constitue le présupposé à la fois antinomique et nécessaire de toute pensée discursivement articulée, à savoir un vécu éprouvé dans son immédiateté, quel qu'en soit le registre — du contact sensoriel à l'extase mystique. L'assomption, pour ainsi dire héroïque, de cette rupture fondatrice n'est pas seulement à la base de nos démarches de sémioticiens. Relativement à la manière de concevoir ce qu'est le «sens», elle sous-tend, sous une forme ou une autre, toute notre épistémè. Au départ, un vécu, «indicible»: *l'expérience même*, que ce soit, pour les uns, celle de la présence phénoménale des choses dans notre «monde naturel», ou, pour d'autres, celle d'une Présence autre, ressentie comme d'ordre «surnaturel». Puis, émergeant de cet infenable comme par une conquête de la raison — et cela non pas par miracle mais parce que le langage le permet —, *le sens articulé*, le discursif, le communicable, le textuel, bref le «positif», par opposition à l'évanescent.

Car c'est un fait, cette Présence originaire qu'on ne peut pas *dire* (parce qu'étant Immédiateté, Totalité, Infini, elle échappe à toute prise), on peut par contre, obliquement, *en parler*, moyennant une sorte de «débrayage» objectivant. Et qui plus est, on peut aussi, par «réembrayage» énonciatif, *lui parler*. C'est ce à quoi les liturgies (tout comme, sur d'autres modes, le mythe et la littérature) nous ont accoutumés en nous apprenant à *narrativiser l'expérience*. A cela en premier lieu tient l'«efficacité symbolique» de la prière en tant que parole rituelle. Sa récitation n'efface pas ce que le vécu de l'expérience peut comporter de mystique quand il s'agit d'un vécu d'ordre religieux. Au contraire, elle prend cette expérience en charge, l'articule, l'«in-forme» en lui superposant la logique d'un discours de la narration⁹. L'indicible rapport à la Présence trouve alors son expression dans une relation quasi dialogique de communication avec une instance objectivable, sémiotiquement «discrète» et par suite apte à porter un nom — *Dieu* — ainsi qu'à recevoir des attributs — *Dieu tout-puissant*, *Dieu miséricordieux*. Une telle figure une fois recon-

8. Cfr. Greimas 1987, p. 99.

9. Sur les notions de «vécu» (vs «discours») et d'«expérience» (vs «narration») ainsi que leurs articulations possibles, cf. Landowski 2007, pp. 26–43.

nue (ou inventée), tout invite à s'y «adresser»: «Gloire à toi, Dieu tout-puissant», «Dieu tout-puissant, *aies pitié de nous*». Ou, selon la formulation coranique de la même parole d'interlocution: «Seigneur de l'univers, le tout miséricordieux, le très miséricordieux, c'est toi que *nous adorons*, c'est toi que *nous implorons*»¹⁰.

Comme on sait, un tel «interlocuteur», situé en position hiérarchiquement supérieure par rapport aux sujets qui l'interpellent, a, en sémiotique aussi, en tant qu'actant de la narration, un nom — c'est le «Destinateur» — et surtout une place, cruciale. A tel point qu'en toute orthodoxie, on ne peut pas plus penser sémiotiquement une grammaire du sens et de la valeur qui ne s'articulerait pas autour de quelque Destinateur censé insuffler de haut ce qu'au plus profond d'eux-mêmes les sujets tiennent pour le «sens de la vie», qu'on ne peut imaginer, théologiquement, une religion «sans Dieu». Devant cette homologie de structure, il serait difficile de dire lequel des deux dispositifs — théologique ou sémiotique — est le calque de l'autre si on ne savait que le premier articule l'une des dimensions les plus prégnantes de la culture dans laquelle le second devait trouver ses conditions de possibilité.

* * *

«Dieu» d'un côté, le «Destinateur» de l'autre: ainsi donc, sur deux isotopies distinctes à l'intérieur d'une même tradition, la nôtre — d'une même culture, celle du Livre —, ces deux noms, presque synonymes (à une réserve près qu'on prendra ultérieurement en considération), désignent syntaxiquement, l'un au regard du «croyant», l'autre par rapport au «sujet», une seule et même instance: celle, transcendante, dont dépend, pour l'un comme pour l'autre, et la valeur des choses et le sens de la vie. Le parallélisme entre les deux dispositifs est remarquable jusque dans le détail.

Dans l'architecture de la grammaire narrative, la figure du Destinateur remplit deux fonctions actantielles complémentaires, l'une dite «mandatrice», l'autre «judicatrice». Du Destinateur-mandateur (appelé aussi Destinateur-manipulateur), provient le système des valeurs que le sujet fait siennes et qui sont censées orienter ses actions. Du Desti-

10. Sourate dite de la Fatiha.

nateur–juge, qui a pour rôle de statuer sur la conformité de ces actions eu égard aux termes du mandat initial supposé les encadrer, dépend la signification ultime du parcours de vie accompli par le sujet. — Face à son Mandateur, le sujet se trouve placé dans une position complexe qu'on peut caractériser comme une dépendance négociable. Pour être à proprement parler *sujet*, il faut en effet être (relativement) autonome; dans sa fonction mandatrice, ou «manipulatrice», le Destinateur n'impose donc rien mais propose un ordre de valeurs que le sujet est habilité soit à accepter soit à refuser en fonction de son libre arbitre (c'est-à-dire, en termes sémiotiques, de sa «compétence modale», volitive et cognitive). On a par conséquent affaire à un régime de relation de type contractuel, à caractère bilatéral, entre deux «volontés». Si bien que les rôles peuvent, dans certaines limites, s'inverser, rien n'interdisant au sujet de chercher à peser sur la volonté de son Destinateur et par là, moyennant une sorte de manipulation à rebours, à orienter en sa faveur la conduite de l'instance supérieure dont il dépend. — Face au Destinateur–juge, le rapport de dépendance hiérarchique présente un caractère unilatéral plus marqué. Comme dans tout procès équitable, le sujet est certes en droit de contester, si nécessaire, la matérialité des faits ou la qualification des actes sur la base desquels on le juge, et en dernier ressort il peut toujours solliciter la clémence — la miséricorde — de l'instance judicatrice: il n'est donc pas dépourvu de tout pouvoir d'intervention. Mais le verdict lui-même n'en relève pas moins du seul Destinateur; il peut être sans appel et, de surcroît, il n'est pas nécessairement motivé. Si arbitraire puisse-t-il le cas échéant paraître dans de telles conditions, le sujet n'a d'autre choix que d'en prendre acte et de s'y soumettre, que ce soit par résignation devant la fatalité, avec un mouvement de révolte, ou dans un geste d'oblation et de respect, bref d'assentiment.

Or tout se passe comme si le schéma narratif ainsi esquissé, dont l'armature syntaxique et actantielle permet, du fait de sa grande généralité, d'articuler sous la forme de récits chargés de sens des enchaînements d'interactions de toute nature entre acteurs de «ce monde», dérivait d'une axiomatique plus primitive et proprement religieuse impliquant «l'au-delà». Et il se trouve qu'à la faveur d'analyses portant sur les «modèles socio-culturels les plus archaïques» régissant la conception des rapports que les hommes entretiennent avec les «forces surnaturelles», un sémioticien, Juri Lotman, en est venu à dis-

tinguer deux grands «archétypes» de notre culture (occidentale) qui, tout en s'apparentant de près aux configurations évoquées ci-dessus, forment peut-être, justement, le noyau de cette axiomatique¹¹. Lotman lui-même en condense la définition dans deux formules aussi synthétiques que possible. — D'un côté: «s'en remettre à...». S'en remettre, d'une manière générale, à une instance «reconnue comme porteuse d'un pouvoir supérieur»; plus spécifiquement, accepter sans réserve ni attente d'aucune contrepartie — par «un don inconditionnel de soi» — les actes de la divinité; et par là se soumettre à «ce qui, du point de vue humain, ressemble à un arbitraire inexplicable». «Oxala», «Inch'Allah», «Si Dieu le veut», «Kaip Dievas duos»: de fait, du portugais au lithuanien, toutes nos langues le disent à l'unisson, «du point de vue humain», sur le plan de la croyance populaire en tout cas, les voies de la Providence sont imprévisibles. Ni plus ni moins que les «décrets» du hasard. Y acquiescer en tant que croyant, c'est, selon notre propre terminologie, trouver dans l'*assentiment* à la volonté insondable d'un Destinateur-judicateur figuré par la «personne» divine la source unique et suffisante du sens de la vie, «ici-bas» comme dans «l'autre monde». — Et de l'autre côté, formule recouvrant au contraire une syntaxe de type *manipulatoire*, «conclure un pacte» avec l'instance transcendante, convenir — maintenant avec le Destinateur-mandateur — d'un système d'obligations réciproques telles que, dans certaines conditions prédéfinies, la partie «porteuse d'un pouvoir supérieur» sera elle-même contrainte à agir dans un sens pouvant aller «contre sa propre volonté».

* * *

Après avoir indiqué que la première formule rend compte de l'attitude «religieuse» proprement dite tandis que la seconde renvoie plutôt au domaine de la «magie», Lotman souligne que «dans la réalité, les religions du monde n'ont jamais pu se passer d'une participation, à tel ou tel degré, de la psychologie magique». *Assentiment et manipulation*: ces deux régimes sont donc ici intimement liés. Ce qui revient à dire qu'à l'intérieur de l'univers culturel considéré, le Sens (du sens

¹¹. Cfr. Lotman 1990, pp. 140-162 (les citations qui suivent sont tirées des deux premières pages).

comme du non-sens) procède indissociablement de deux modes de rapports interactionnels complémentaires avec la transcendance. On en trouve une sorte de confirmation dans un contexte tout autre, en l'occurrence une lecture critique du célèbre texte de Kant sur la religion, sous la forme assez inattendue d'un carré sémiotique ébauché — le seul sans doute — par Jacques Derrida¹². Sauf erreur (si nous effectuons les «transpositions appropriées» auxquelles oblige le style allusif du bref passage en question), deux éléments homologables à ceux que nous venons de reconnaître figurent en position de contradictoires dans ce carré parfaitement construit bien que virtuel: d'un côté, «la prétendue *expérience interne des effets de la grâce*», source de «l'enthousiasme de l'illuminé» (ou de «l'ébloui», aurait sans doute pu dire Greimas) qui s'en remet inconditionnellement au Destinateur (et «ferme les paupières»); et de l'autre, s'y opposant mais en même temps s'y articulant (puisque, si contradiction il y a entre deux termes, il y a en même temps, par construction, présupposition réciproque de l'un par l'autre), «la tentation risquée d'*agir sur le surnaturel*» en usant de «*moyens d'obtenir la grâce*», c'est-à-dire — précision que le contexte semble autoriser — de procédures à caractère (quasi) contractuel et à visée contraignante que nous qualifierons comme précédemment de manipulatoires.

De la conjugaison de ces deux aspects résulte le côté théologiquement et sémiotiquement paradoxal de la «prière» en tant que rapport à la transcendance. C'est ce qui apparaît de façon particulièrement manifeste dans la variante catholique romaine de la liturgie chrétienne. Fondamentalement, le geste de la prière présuppose que les voies du Seigneur sont impénétrables et que ses décisions sont souveraines,

12. Cfr. Derrida 1994, p. 22. «Quand on les traduit dans l'élément de la religion, écrit Derrida à la suite de Kant (ou en le «déconstruisant?»), les idées morales pervertissent la pureté de leur transcendance. Elles peuvent le faire de deux fois deux façons, et tel carré pourrait encadrer aujourd'hui, pourvu qu'on veille aux transpositions appropriées, un programme d'analyse pour les formes du mal perpétré aux quatre coins de monde "au nom de la religion". On doit se contenter d'en indiquer les titres et d'abord les critères». Suivent, pour chacune des quatre formes retenues, des indications succinctes que nous reprendrons au fur et à mesure ci-après. Soulignons-le d'emblée, nous reprendrons ces quatre formules à la lettre, telles que Derrida les a établies en retranscrivant, avec certaines modifications, la version qu'en avait donnée quelques quatre-vingts ans auparavant un autre philosophe, André Tremesaygues, dans une des notes accompagnant sa traduction du livre de Kant, *La Religion dans les limites de la Raison* (1794), Paris, Alcan, 1913 (p. 48, n. 1).

raison pour laquelle il n'est d'autre recours que de «s'en remettre» à la grâce de Dieu sur le mode du pur assentiment: «Notre Père qui êtes aux cieux, *que votre volonté soit faite* sur la terre comme au ciel». Et d'autre part, pourtant, le destinataire que la prière se donne en tant qu'elle est «adressée» à un «interlocuteur» se présente sous l'aspect d'une divinité personnifiée, accessible à la persuasion, prête à prendre en considération les vœux et le comportement des fidèles, exerçant donc conditionnellement sa volonté dans le respect d'un système d'engagements réciproques et d'échanges convenus — «Pardonnez-nous nos offenses *comme nous pardonnons* à ceux qui nous ont offensés». A proportion de ses «mérites», le plus humble croyant peut en quelque sorte «obliger» le Tout Puissant à suppléer à ses faiblesses, à effacer ses offenses, par la grâce. Autrement dit, là encore, le Dieu-Destinateur apparaît comme une instance manipulable sur laquelle, dans le cadre bilatéralement contraignant d'un «pacte», on peut «agir».

La langue anglaise offre deux termes parfaitement adéquats pour désigner séparément chacune de ces facettes mutuellement exclusives et néanmoins complémentaires: pour ce qui concerne la facette «assentiment à la toute-puissance du Destinateur», le mot *worship*, et pour ce qui est de la facette «manipulation du bon vouloir du Destinateur» le mot *prayer*:

- WORSHIP: *homage paid to God, adoration;*
- PRAYER: *petition made to God, entreaty*¹³.

Au contraire, le mot *prière*, en français, présente, du point de vue analytique, l'inconvénient de recouvrir indistinctement les deux acceptions. Comme *worship*, il désigne un geste d'*homage*, autrement dit de reconnaissance et de glorification — «Notre Père qui êtes aux cieux, *que votre nom soit sanctifié*. . . » — ou de vénération: «*Je vous salue Marie pleine de grâce*. . . ». Et en même temps, comme l'anglais *prayer*, il désigne un acte du type *petition*, un geste de demande ou de supplication qui, lui-même, peut viser l'obtention d'un objet de valeur précis — «. . . *donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*» — ou celle d'un objet «modal», par exemple de l'ordre du pouvoir — «. . . *ne nous laissez pas*

13. *Pocket Oxford Dictionary*.

succomber à la tentation» —, à moins qu'il n'ait pour but, indirect, la grâce d'une intercession: «... Marie pleine de grâce, priez pour nous».

3. Ces prières, nous en avons été bercé toute notre enfance. Et nous avons beau avoir «perdu la foi», elles restent une part de notre «expérience interne», toujours présente à la mémoire et prête à resurgir peut-être, en dernier recours, comme une «tentation risquée». Hors du texte sacré de la prière, «point de salut»? Mais ces paroles pieuses ne sont après tout que nos discours–objets. Si vénérables soient–elles, s'y exprime tout au plus une manière parmi d'autres de construire un monde signifiant, en l'occurrence signifiant parce qu'éclairé par la «grâce». Encore un effort, donc, ou du moins un pas, pour devenir vraiment «sémioticien»! Que serait alors, non pas ontologiquement mais sémiotiquement, un monde *sans la grâce*, sans acteur divin ayant pour rôle de la dispenser, autrement dit sans Destinateur personnifiant la transcendance et donnant sens à notre destinée? Sauf à envisager un autre mode possible d'actualisation de la fonction destinatrice, qui y réintroduirait sous une autre forme, plus abstraite, la référence à un ordre transcendant (nous y viendrons un peu plus bas), que deviendrait en somme la vie une fois ramenée à sa propre immanence?

Si nous devons nous en tenir strictement à l'esprit du schéma actantiel canonique que propose la grammaire narrative classique, la réponse coulerait de source et serait très simple: retirer du monde la grâce, ce serait du même coup en retirer aussi le sens, la valeur, et jusqu'à la figure du «sujet». Car en toute rigueur, selon la logique de ce schéma, un monde où l'action des puissances naturelles, ou «surnaturelles», qui nous dépassent ne serait plus l'expression, directe ou détournée, du vouloir propre à un Destinateur anthropomorphe animé d'intentions ne pourrait être qu'un monde du non–sens: ou bien un monde dans lequel ce qui arrive ne dépendrait d'aucune autre loi que celle de l'*aléa* — un monde du pur accident, un chaos aussi insensé qu'invivable —, ou bien, à l'opposé, un champ d'interactions programmées par des *régularités* de fait, empiriquement explicables peut-être mais non motivées, et par suite, en fin de compte, sans raison intelligible: en somme, un monde plus «vivable», certes, puisque plus sûr, mais tendant en contrepartie vers l'insignifiance ne serait–ce que parce que pour être tout à fait sûr, c'est–à–dire parfait–

tement régulé, il devrait n'être peuplé que de choses sans âme et de sujets chosifiés. C'est un univers de ce genre qu'évoque Juri Lotman lorsqu'il oppose aux deux archétypes précédents l'idée d'une vie «désymbolisée», réduite à «une activité purement pratique» — ce qu'il appelle «le degré zéro de sémiotité»: un système interactionnel qui fonctionne mais ne *signifie* pas (Lotman 1990, p. 144 et 148). Il n'y a effectivement pas beaucoup de place pour le «symbole», ou plus généralement pour la fonction sémiotique dans un contexte du type que nous qualifions de «programmé», c'est-à-dire où les «actes d'une des parties entraînent nécessairement des actes parfaitement prévus de l'autre partie» (Lotman 1990, p. 140). Pour arriver à ses fins dans un tel cadre, il suffit de connaître les lois, naturelles ou autres, régissant le comportement des autres «parties», quel que soit leur statut — êtres vivants, choses de ce monde ou «esprits» supposés les habiter —, et de respecter les protocoles d'interaction qui en découlent, soit en se conformant à des algorithmes dont le caractère opératoire est scientifiquement établi, soit en observant avec l'exactitude requise certaines procédures socialement fixées par la tradition sous la forme de pratiques rituelles¹⁴.

A la marge du sémiotique en même temps qu'aux confins du religieux se configure ainsi l'espace d'un régime *minimal* du sens qui nous semble correspondre à celui de notre «prétendue *expérience externe*», comme l'appelle Derrida en y associant la «superstition»¹⁵. Y trouvent place en effet et le discours objectivant des sciences dites exactes et la forme de savoir propre aux sciences dites occultes. Bien que procédant les unes de l'observation empirique conjuguée à l'explication hypothético-déductive ou causale, les autres du raisonnement analogique, les deux démarches ont ceci de commun que leur efficacité opératoire s'appuie sur la connaissance de régularités programmatiques

14. Sur la notion d'*observance*, «notion de pratique et non de croyance», cf. Benveniste 1969, notamment p. 267.

15. *Op. cit.*, toujours p. 22. Cette troisième formule trouve facilement sa place dans la topographie du carré: «la superstition (*Aberglaube*)», expérience «externe», a pour contraire «le fanatisme ou l'enthousiasme de l'illuminé (*Schwärmerei*)», expérience «interne», tout comme, pour nous, la «programmation» (fondée sur des régularités «objectivement» attestées) a pour contraire l'«assentiment» (face à ce qui se présente «subjectivement» comme arbitraire ou aléatoire). En position intermédiaire (de subcontraire) prend place «la tentation risquée d'agir sur le surnaturel» que nous avons déjà interprétée en termes de «manipulation» (fondée sur l'intentionnalité attribuée aux parties interagissantes).

vues comme inhérentes à la constitution de leurs objets respectifs mais auxquelles ne sont attribuées ni signification ni valeur autre que pragmatique. Le shaman croit sans doute le monde habité par des forces «surnaturelles»; pour autant, on ne peut pas dire qu'il s'en remette à elles «par un don inconditionnel de soi»; et il ne cherche pas non plus à les manipuler moyennant quelque échange de bons procédés; en aucune manière il ne leur parle donc sur le mode de la prière. En revanche, confiant en la force intrinsèque de mots et de gestes appropriés dont le sens n'est pas ce qui compte, c'est sur un mode quasi mécanique qu'il a (ou pense avoir) prise, à travers eux, sur le réel. De même, plus près de nous, le collègue superstitieux qui, avant de se lancer dans une action au résultat incertain, juge utile de «toucher du bois» (ou, sans savoir davantage pourquoi, du fer, quand il est en Italie) est bien quelqu'un qui croit aussi à quelque chose: à l'efficacité de son geste propitiatoire; mais s'il y «croit», c'est tout au plus à la manière dont nous, nous croyons à la force de gravitation, c'est-à-dire nous y *fions*, sans pour autant avoir l'idée de rapporter la chute des corps à l'intervention de bons ou de mauvais génies qui en expliquerait le pourquoi¹⁶. Or, contrairement à la croyance — à la foi — du croyant (qui, lui, ne croit pas à quelque chose mais en Quelqu'un), cette modalité-là, toute profane, du croire, ne projette sur la vie la lumière d'aucune transcendance qui lui donnerait globalement et existentiellement, parce que méta-physiquement, un sens.

Est-ce à dire qu'hormis la certitude d'un Sens ancré, par la foi, dans un rapport d'ordre religieux à l'inconnaissable, il n'y ait d'autre alternative qu'entre la résignation à l'absurde — «tout est hasard, c'est ainsi» — et la croyance naturaliste (rationaliste ou superstitieuse) en un monde connaissable et dans cette mesure maîtrisable parce que déterminé par des lois positivement connues ou en passe de le devenir mais ne voulant, humainement parlant, rien dire? Ou bien la plénitude

16. «La cause de la pesanteur universelle de tout ce qui est matière en ce monde nous est inconnue, à tel point qu'on peut même affirmer qu'on ne la connaîtra jamais [...]. Et pourtant, loin d'être un mystère, la pesanteur peut être rendue manifeste pour tous, attendu que la loi en est suffisamment connue». E. Kant, *La Religion...*, *op. cit.*, p. 108, n. 1.

du Sens, à condition d'assumer l'idée de la transcendance, ou bien, à défaut, soit l'insensé, soit l'insignifiance? Qu'il existe en réalité d'autres réponses, plus positives, à la question du sens de la vie «sans la grâce», «après la mort de Dieu», bien des philosophies l'attestent ! Mais c'est une réponse *sémiotique* que nous voudrions apporter. La première qui vient à l'esprit permet de reformuler l'idée de transcendance — de la «purifier» —, mais non d'en faire l'économie. Elle ne résout donc pas le problème que nous nous sommes posé au départ. Nous commencerons néanmoins par l'envisager parce qu'il le faut pour l'écartier.

Que la tradition de pensée occidentale ne se réduise pas à une pensée religieuse focalisée sur la figure d'un Dieu–Destinateur, que dans sa quête de fondement du sens et de la valeur elle ait conçu par ailleurs d'autres formes de la «transcendentalité», c'est une évidence. Ainsi, à côté du Dieu d'Abraham et d'Isaac, archétype d'une représentation anthropomorphe de la transcendance, il y a comme on sait, depuis Kant — depuis Descartes, depuis Platon même ! — le «dieu des philosophes». Ce dieu-là n'a rien d'une figure discrète posée comme source singulière de Volonté; c'est au contraire une instance abstraite et anonyme, dans l'élément de laquelle, pour reprendre les termes de Derrida, les «idées» (par exemple «morales») apparaissent dans «la *pureté* de leur transcendance» — non «perverties» par leur traduction «dans l'élément de la religion»¹⁷. Or, suivant le même modèle (toutes proportions gardées), la sémiotique reconnaît elle aussi deux modes de la transcendance, l'un d'essence religieuse, l'autre non; et du moment où la transcendance n'est pas nécessairement d'ordre divin, il faut bien que l'actant sémiotiquement chargé de la manifester, le «destinateur», admette d'autres modes d'actualisation que la figure de «Dieu». Les deux termes ne sont donc pas, pas tout à fait, des synonymes (d'où la réserve émise plus haut à ce sujet). De fait, chez divers sémioticiens, à côté du Destinateur–manipulateur–juge, on trouve un destinateur *sans la majuscule*, instance anonyme, représentation de l'«axiologie», c'est-à-dire de la Valeur pour les sujets, de leur «système de valeurs» et de ce qui est censé le fonder, à savoir, en dernière instance, la Raison (par opposition à la Révélation)¹⁸.

17. *Op. cit.*, cfr. *supra* note 12.

18. Cfr. Bastide 1986, pp. 66–67.

Pour le distinguer du précédent, on en parle quelquefois comme du «méta–destinateur»¹⁹. Bien qu’il remplisse, ni plus ni moins que le «Bon Dieu» du catéchisme, une fonction destinatrice en servant de référence pour l’orientation, l’évaluation et la sanction du faire des sujets, un tel destinateur, de par sa forme non–figurative, ne possède ni le statut actoriel ni la «compétence» (volitive, cognitive) d’un agent qu’il y aurait lieu de vénérer ou d’implorer. Sa reconnaissance n’implique par conséquent — du moins dans son principe — aucune attitude de dévotion, aucune forme de prière. A distance du Dieu–Destinateur des esprits pieux, il y a donc place, dans notre système de pensée, y compris sémiotique, pour un destinateur en quelque sorte laïcisé, ou pour le moins sécularisé.

Mais fonder la valeur, et par là le sens («de la vie») en dehors de la référence religieuse n’équivaut pas — pas nécessairement — à les concevoir indépendamment de toute forme de transcendance. En l’occurrence, le méta–destinateur a beau, à la différence du Destinateur, ne pas se confondre avec le «Ciel», son statut, en tant que dispositif régulateur, reste tout de même celui d’une entité transcendante par rapport aux sujets. Instance abstraite qui témoigne du pouvoir de la Raison en s’en présentant comme l’expression à défaut de l’«incarner» (puisqu’il ne se projette *a priori* dans aucune figure individuée), il fonde un ordre de valeurs qui ne s’imposent pas moins catégoriquement, ni, pour ainsi dire, «de moins haut», que les vérités révélées par Dieu ou tel de ses Prophètes. Mieux, il conforte le statut de la Transcendance en tant que telle, en valide la pertinence en tant que lieu originaire du sens en articulant l’espace autour de contenus plus abstraits, d’allure plus rationnelle et par suite de portée en apparence plus universelle que les figures destinatrices à composante anthropomorphe qui servent de support à la foi du croyant (du moins à celle de l’humble croyant, «simple en esprit», auquel échappent les savantes élaborations doctrinales des théologiens et des docteurs de la foi). Réunissant ainsi toutes les propriétés nécessaires pour que lui soient attribués le statut et la valeur d’un absolu, il tend, lui aussi, vers le sacré. De telle sorte qu’entre l’un et l’autre mode d’actualisation de la fonction destinatrice, l’un plus figuratif et mythique, l’autre plus abstrait et conceptuel, il n’y a pas de vraie rupture. Ils tendent plutôt à se rejoindre et à se soutenir

19. Par exemple in Landowski 1989, pp. 42–46.

l'un l'autre en dépit de ce qui les différencie dans leur principe. A preuve la facilité avec laquelle les êtres «de raison», même les plus purs dans leur transcendance, se laissent réinvestir «dans l'élément de la religion» sous la forme de figures prêtes à la vénération. A commencer par la Raison elle-même, un beau jour statufiée en Déesse Raison. D'où, plus généralement, l'apparition, aussi banale que paradoxale, de toutes sortes de «religions laïques». Pour nous en tenir à l'une des plus anodines, rappelons seulement celle de l'Être Suprême, pur concept philosophique devenu, une fois converti en idole, l'objet de l'éphémère culte révolutionnaire; ou, aujourd'hui, plus trivialement quoique dans son prolongement direct, la figure mythique mais bien en chair et, à sa manière, sacrée à défaut d'être sainte, d'une «Marianne» aux seins nus chargée de donner corps à la trinité axiologique («Liberté, Égalité, Fraternité») fondatrice de la République. Ainsi, en tout cela, une instance transcendante, quelle qu'en soit la forme, tantôt figurative, tantôt plus ou moins abstraite, se trouve invoquée en tant que donatrice de la valeur, et par là même en tant qu'origine du sens. Autrement dit, le sens reste ici une *grâce* dépendant d'un ordre supérieur qui n'est pas encore tout à fait de ce monde.

4. La réponse que nous cherchons est donc ailleurs. Naïvement peut-être, nous croyons la sémiotique, en tant que théorie et surtout que métathéorie du sens, à même de proposer, sur la base de ses propres principes de pertinence, une «philosophie» *sui generis* donnant un sens à notre être au monde sans recourir à aucune forme de transcendance. Une telle «philosophie» trouve ses conditions de possibilité dans l'existence, métasémiotiquement justifiable, d'un dernier régime du sens, fondé sur tout autre chose que les trois précédents: sur la productivité signifiante immanente aux processus interactionnels définissant «la vie». Non pas, évidemment, la vie en soi, dans l'absolu, mais la vie comme objet sémiotique construit. Ce qui, comme toute construction de ce genre, implique bien sûr un certain regard sur le monde; mais ce qui, en l'occurrence, va de plus mettre en jeu une forme de rationalité sémiotique spécifique, un autre regard sur le sens lui-même. Sous ce régime, on va le voir, la manière même de penser le sens, en tant qu'objet, est effectivement éloignée de celle qui a présidé à la constitution de nos modèles standards; elle l'est tout autant des schématisations que propose la sémiotique lotmanienne «de la

culture» (en tout cas à en juger d'après l'étude citée ici, où rien ne semble y correspondre). Mais elle imprègne en profondeur d'autres traditions de pensée. La tradition japonaise par exemple.

Shikata ga nai: cette expression, d'usage courant au Japon avons-nous appris, est apparue dans la presse européenne en mars 2011, après le tsunami — phénomène, s'il en est, qui «du point de vue humain, comme dit Lotman, ressemble à un arbitraire inexplicable». Cela sous la plume de commentateurs cherchant à rendre compte de l'attitude adoptée en ces circonstances par la population nipponne²⁰. Le problème est qu'on a affaire, avoue un éminent spécialiste des études japonaises, à «une attitude devant le réel que nous ne savons pas formuler»²¹. D'où controverse à propos de la traduction. Le plus souvent, l'expression a été rendue à l'aide de formules du genre: «*It can't be helped*», «*Non ci si può fare nulla*», «*Il n'y a rien à faire. C'est la vie*». Elles ne sont pas satisfaisantes, nous dit-on, car l'expression ne recouvre pas en réalité une attitude de résignation passive devant la fatalité; pas non plus, ou pas simplement un geste d'acceptation stoïque face à l'inévitable; et encore moins un sentiment de culpabilité à connotation chrétienne qui donnerait aux souffrances endurées la valeur d'une pénitence à subir en silence, comme si un pacte avec quelque Destinataire avait été violé²². En d'autres termes, le sens attribué à ce qui a été vécu, tel que l'expression le condense en japonais, ne relève ni du régime de l'assentiment ni de celui de la manipulation avec sa dialectique du mandat et de la sanction. Et il ne relève pas non plus de celui de la programmation, avec ses dérapages toujours possibles. Certes, l'inefficacité des dispositifs antisismiques programmés pour résister aux raz-de-marée et des modèles conçus par les sismologues pour les prévoir a été invoquée afin de rendre compte, techniquement, de l'ampleur de la catastrophe; mais tout le monde s'accorde

20. Nous laissons de côté ce qui concerne l'accident nucléaire qui a suivi le raz-de-marée. En tant que drame imputable à des dysfonctionnements technologiques engageant des responsabilités scientifiques, politiques, etc., son interprétation, comparée à celle du cataclysme initial, mettait en effet moins directement et moins exclusivement en jeu la problématique des rapports aux «forces supérieures» (naturelles ou surnaturelles) «qui nous dépassent».

21. Cfr. Lachaud 2011, p. 23.

22. Cfr. par exemple l'interview du théologien Dennis Gira parue dans le journal *La Croix* du 18 mars 2011, p. 23, sous le titre «Au Japon, l'idée de l'éphémère imprègne les esprits».

à considérer que la «philosophie de la vie» qui sous-tend l'emploi de l'expression dépasse ce plan relativement superficiel. Un autre régime de sens doit donc être à l'œuvre: par élimination, ce ne peut être que celui de l'*ajustement*. Et c'est précisément ce que suggère une autre manière possible de traduire, qu'on rencontre aussi: «*So it goes*». Non plus: «*C'est la vie*», mais «*Ainsi va la vie*». Il y a là plus qu'une nuance. Énoncé tautologique, «c'est la vie» fait de la vie une sorte d'objet posé devant soi, censé être ce qu'il est sans qu'on n'y puisse rien (d'où: «Il n'y a rien à faire») et dont on sait une fois pour toutes ce qu'il est. Selon cette perspective, «vivre» se ramène en somme à vérifier *in vivo* la validité d'une encyclopédie et d'une axiologie définissant *a priori* ce qu'est la vie et ce qu'elle doit être, ce qu'elle vaut et ce qu'elle signifie. — Il en va tout autrement selon l'autre formule. En disant de la vie qu'elle «va», elle en fait un *procès*. Et de la prise en considération du déroulement même de ce procès, saisi dans son immanence, pourrait alors émaner un sens qui ne serait plus entièrement fixé à l'avance: un sens sans lien avec une transcendance nécessaire pour le constituer, sans destinateur (avec ou sans majuscule), mais procédant d'un certain mode de participation au monde lui-même. Il s'ensuit que pour comprendre l'expression en question, ce n'est pas du côté du *shintō*, la «religion nationale», que nous nous tournerions. Loin de se passer de la transcendance, le shintoïsme conduit à voir dans tout ce qui peut advenir en ce monde l'effet et le signe des bonnes ou des mauvaises dispositions d'une multitude de petits Destinateurs *ad hoc* (les *kami*) qu'il convient par conséquent de se concilier par toutes sortes de prières et d'offrandes. Une autre composante de la culture japonaise, plus philosophique qu'à proprement parler religieuse (car, en son noyau, sans postulation d'un au-delà), pourrait en revanche nous éclairer: la composante taoïste héritée de la tradition chinoise. Nous ne la connaissons qu'à peine elle aussi, mais à travers un regard proprement sémiotique (en esprit sinon dans la lettre), celui de François Jullien, interprète lumineux des classiques de la Chine ancienne²³. Ses analyses fournissent un ensemble d'éléments qui tout en nous paraissant converger sur un plan très général avec notre propre idée d'ajustement permettent de cerner l'attitude sémiotique «devant le réel» que traduit cette expression, *Shikata ga nai*, «ainsi va la vie».

23. Cfr. en particulier *Les transformations silencieuses* (Jullien 2009).

Parmi ces éléments, le principal (parce qu'il contient tous les autres) relève de la métathéorie du sens. La difficulté d'interprétation que nous rencontrons ne provient pas en effet principalement du fait qu'on serait en présence d'une vision du monde vouée à nous échapper à cause de l'étrangeté ou de l'hermétisme de ses contenus; elle tient à ce qu'on a affaire à un déplacement qui affecte, plus profondément, le régime sémiotique en fonction duquel le monde prend sens. Nous sommes en présence d'une métasémiotique autre. Toute notre culture nous a appris à voir le monde comme composé d'éléments discrets offerts à notre regard objectivant, et plus précisément d'objets qui ont à nos yeux, en eux-mêmes ou à raison de leurs relations, une signification et une valeur déterminées. Guidés que nous sommes par cette optique, «vivre», pour nous, se ramène, à peu de choses près, à chercher indéfiniment à nous conjoindre avec ceux parmi ces objets que nous considérons comme dotés d'une valeur positive dans l'ordre du bien, du beau ou du vrai, tout en cherchant à écarter les autres ou à nous en disjoindre. Une logique de la *jonction* se superpose ainsi à une sémiotique ontologico-prédicative, qui essentialise les choses en les nommant et les classant, et substantialise la signification en en faisant un attribut des choses. — Au contraire, le regard sur le monde auquel on a affaire ici n'est plus celui d'un sujet connaissant, distant des choses et les figeant dans leur être en vue d'en prendre cognitivement ou pragmatiquement possession mais celui d'un sujet en *union* avec le devenir de ce qui l'environne, saisi comme totalité en mouvement²⁴. C'est le regard d'un sujet qui se conçoit partie prenante au «procès des choses», comme dit François Jullien²⁵. Dans cet ordre d'idées, il est souvent fait état de l'importance, dans la culture japonaise (cette fois sous l'influence du bouddhisme), du sentiment de la précarité — de l'«impermanence» — de tout ce qui touche à la condition humaine. Bien que certainement pertinente à divers égards, cette notion, si nous nous y tenions, aurait l'inconvénient de nous ramener à une interprétation en termes d'assentiment. Car si tout est dit une fois énoncée cette vérité somme toute triviale que tout état de choses est temporaire et aura nécessairement un terme, il n'est effectivement

24. Sur la distinction entre logiques de la jonction et de l'union, cfr. Landowski 2004, ch. III.

25. *Op. cit.*, p. 28.

pas d'autre choix que de s'incliner devant l'accident, la catastrophe ou simplement, comme on dit, «l'usure du temps» qui un jour y met fin. Pourtant, cette idée d'impermanence, l'interprétation taoïste ne l'exclut pas — elle l'intègre dans une perspective qui en reconfigure le sens. Au lieu de mettre l'accent sur la finitude des étants — «ceci est, et un jour ne sera plus» —, elle met en avant la persistance de l'être à travers ses changements. En termes sémiotiques, à la discontinuité qui, vue comme arrêtant le cours des choses, entraîne l'effondrement du sens, elle oppose la non-continuité inhérente au devenir. Envisagée sous cet angle, toute fin est aussi un commencement (et inversement), en sorte que le réel *fait sens*, en tant que processus de mutation trouvant en lui-même son propre ressort. Dès lors, ce qui, selon la perspective précédente, faisait figure d'événement inexplicable et arbitraire acquiert positivement une signification, en tant que moment d'un processus englobant. Ainsi, considérer le procès que constitue «la vie» *en tant qu'elle «va»* rend intelligible le fait qu'advienne ce qui advient, y compris de moins euphorique et apparemment de moins sensé «du point de vue humain». Bien davantage qu'une forme d'assentiment à un ordre transcendant, ou de résignation face à un désordre inévitable, *Shikata ga nai* nous semble en définitive traduire ce que, dans un autre contexte, nous avons appelé une *disponibilité* autorisant l'établissement d'un rapport *juste* à l'autre, quels qu'en soient la nature et le statut²⁶.

* * *

On voit ce qu'apporte pour nous ce détour par le Japon. Ce que nous définissions jusqu'à présent, sous le nom d'ajustement, comme un processus créateur de sens et de valeur fondé sur la «sensibilité» et passant par la quête d'un rapport juste à l'autre dans un cadre intersubjectif (ou assimilable, les choses elles aussi pouvant dans certaines conditions assumer la fonction actantielle de partenaires sujets) prend ici une extension plus large. Il ne s'agit plus seulement d'un mode de relation entre acteurs humains ou anthropomorphes ouvrant la possibilité d'un accomplissement mutuel moyennant une disponibilité réciproque. L'ajustement peut aussi être conçu comme un mouve-

26. Cfr. Landowski 2012; aussi *id.* 2005, ch. IV.

ment de l'esprit éclairé par les «lumières de l'entendement» dans la considération du monde en général.

Ces mots, «entendement », « considération », nous les trouvons dans le texte de Derrida; plus précisément dans la formulation qui vient remplir le quatrième et dernier poste de son carré fantôme. La formule complète est la suivante: «Les lumières supposées de l'entendement dans la considération du surnaturel (les secrets, *Geheimnisse*): l'illuminisme, le délire des adeptes»²⁷. Si «prendre en considération», c'est porter l'attention sur la spécificité de ce qui se trouve devant soi et en tenir compte dans sa propre manière d'agir, et si de plus «avoir de la considération», c'est manifester une forme de reconnaissance et de respect, alors il y a bien, dans le geste de *considération*, l'embryon d'une syntaxe d'ajustement à l'autre; d'autant plus que la formule prend place, sur l'axe des subcontraires, comme l'opposé de la tentation d'*agir sur* l'autre (en l'occurrence «sur le surnaturel», en vue d'en obtenir la grâce du sens). Comme si, chez Derrida aussi, était ainsi indiquée, entre les lignes, la possibilité d'un régime d'interaction où l'apparition du sens et de la valeur ne tiendrait plus qu'à l'«entendement» réciproque des interactants unis dans l'immanence d'un même procès. On nous objectera que pour justifier cette convergence inattendue, nous prenons cavalièrement le texte aux mots au lieu de prendre en considération l'*intentio operis*. Mais y a-t-il vraiment détournement de notre part? Il nous semble trouver, quelques pages plus loin dans le même texte, matière sinon à lever cette objection du moins à en atténuer la portée²⁸. Dans ce passage, il est question d'une «structure générale de l'expérience» à laquelle Derrida donne la dénomination paradoxale de «messianité sans messianisme». Cette dimension «messianique» de l'expérience «ne suit aucune révélation déterminée, n'appartient en propre à aucune religion abrahamique». «Sans préfiguration prophétique», elle est pourtant «ouverture à l'avenir». Elle est «attente», mais une attente qui n'est «assurée de rien, par aucun savoir, aucune conscience, aucune prévisibilité, aucun programme». «Cette foi sans dogme qui s'avance dans le risque de la nuit absolue, on ne la contiendra dans aucune opposition reçue de

27. *Op. cit.*, p. 22.

28. Il s'agit des paragraphes 20 à 22 de «Foi et savoir» (Derrida 1994, pp. 26–29), d'où sont extraites les citations qui suivent.

notre tradition, par exemple l'opposition entre raison et mystique». Et si, face aux ruptures dans «le cours ordinaire de l'histoire», elle peut «prendre la forme apparemment passive», c'est parce qu'elle est un «laisser venir l'autre».

Ouverture à l'avenir, assomption d'un risque, passivité apparente: au moins autour de ces quelques points, il y a, nous semble-t-il, plus qu'une simple coïncidence entre «modèles». Ce qui se dégage de notre tentative de les rapprocher malgré l'hétérogénéité des contextes, des références, des terminologies, c'est le noyau d'une «philosophie» permettant de penser, à distance du religieux, les conditions d'un autre «sens de la vie». Et par suite de fonder aussi, non pas métaphysiquement mais sémiotiquement, une autre pratique du sens: au lieu de réduire le monde à nos catégories avec l'espoir de le plier à nos visées unilatérales, *laisser venir l'autre*, chercher à saisir, et à «épouser» la «propension des choses» (expressions empruntées, de nouveau, à François Jullien). Dans la définition d'un tel régime de la quête du sens, on a pu reconnaître les éléments d'une «éthique» sémiotique²⁹; nous préférierions pour notre part y voir la base d'une écologie du sens. Quoi qu'il en soit, l'enjeu n'est pas négligeable si on admet que pourrait ainsi s'ouvrir la perspective sinon d'une autre vie, dans l'au-delà, du moins celle d'une vie autre, ici et maintenant.

I. Références bibliographiques

- BASTIDE F. (1986), *Destinateur/destinataire*, in A.J. Greimas et J. Courtés (éds), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, vol. 2, Hachette, Paris.
- BENVENISTE É. (1969), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, *Pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris.
- DE CERTEAU M. (1985), «Le Parler angélique», in Id., *La linguistique fantastique*, Denoël, Paris.
- DELORME J. (2006), *Parole et récit évangéliques*, Cerf, Paris.
- DERRIDA J. (1994), «Foi et savoir», in Id. et G. Vattimo (éds), *La religion*, Seuil, Paris, 9–37.

29. Cfr. Fontanille 2005.

- FONTANILLE J. (2005), «Avant-propos» à E. Landowski (2005), *Les interactions risquées*, Pulim, Limoges, 1–5.
- GASMI L. (1977), *Narrativité et production de sens dans le texte coranique: le récit de Joseph*, EHESS (thèse), Paris.
- GIRA D. (2011), *Au Japon, l'idée de l'éphémère imprègne les esprits*, «La Croix», 18 mars, 23.
- GREIMAS A.J. (1993), «La parabole: une forme de vie», in L. Panier (éd.) *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Cerf–Centre d'analyse du discours religieux, Paris–Lyon, 381–7.
- (1987), *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac.
- (1976), *Maupassant. La sémiotique du texte*, Seuil, Paris.
- GREIMAS A.J. et COURTÈS J. (éds) (1986), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, vol. 2, Hachette, Paris.
- JACKSON B.S. (2000), *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- JULLIEN FR. (2009), *Les transformations silencieuses*, Grasset et Fasquelle, Paris.
- KANT E. (1913), *La Religion dans les limites de la Raison* (1794), trad. A. Tremesaygues, Alcan, Paris.
- LACHAUD F. (2011), *Calme au Japon, catastrophisme en Occident*, «Le Monde», 18 mars, 23.
- LANDOWSKI E. (2012), *Jacques-le-Juste*, «Nouveaux Actes Sémiotiques», 115; <http://revues.unilim.fr/nas/>.
- (2007), «Unità del senso, pluralità di regimi», in G. Marrone, N. Dusi et G. Le Feudo (éds), *Narrazione ed esperienza*, Meltemi, Rome, 27–43.
- (2005), *Les interactions risquées*, Pulim, Limoges.
- (2004), *Passions sans nom*, PUF, Paris.
- (1989), *La Société réfléchie*, Seuil, Paris.
- LOTMAN J. (1990), «Deux modèles archétypes de culture: “conclure un pacte” et “s'en remettre à autrui”», in Id. et B. Uspenski, *Sémiotique de la culture russe*, L'âge d'homme, Lausanne, 140–55.
- MARIN L. (1971), *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures*, Desclée de Brouwer, Paris.

MARIN L. et CHABROL C. (1972), *Le Récit évangélique*, Aubier–Montaigne, Paris.

TREMESAYGUES A. “Notes et Avant–propos” de la traduction française de E. Kant, *La Religion dans les limites de la Raison*, Alcan, Paris, 153.

VOLLI A. (2008), “Separazione e rivelazione. I nomi del Santo nel Sèfer She-mòt”, in N. Dusi et G. Marrone (éds) *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Rome, 27–58.

Eric Landowski

C.N.R.S. Paris