



Sur l'idéologie sémiotique

Webb Keane

Numéro 12, 2024

Anthropologie sémiotique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1112622ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1112622ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Keane, W. (2024). Sur l'idéologie sémiotique. *Cygne noir*, (12), 77–106.
<https://doi.org/10.7202/1112622ar>

Résumé de l'article

Cet article examine le concept d'idéologie sémiotique et ses implications. L'idéologie sémiotique réfère aux présuppositions qu'ont les gens à propos de ce que sont les signes, leurs fonctions et les conséquences qu'ils peuvent engendrer. Ces présuppositions varient selon les contextes sociaux et historiques. Toutefois l'idéologie sémiotique comme telle n'est pas une sorte de fausse conscience, ni non plus quelque chose que certaines personnes ont et que d'autres n'ont pas. Plutôt, l'idéologie sémiotique manifeste la réflexivité inhérente à la capacité générale qu'ont les humains à faire usage des signes. Elle rattache les processus sémiotiques généraux à des jugements de valeur éthiques et politiques spécifiques : interpréter un signe d'une certaine manière revient à prendre au sérieux le monde qu'il présuppose et, souvent, la vie que ce monde recommande. Deux exemples montrent comment l'attention portée aux idéologies sémiotiques permet de mieux comprendre l'articulation des processus sémiotiques généraux avec des processus sociaux, culturels et politiques particuliers. L'analyse de classe sociale permet de montrer certaines implications politiques des idéologies sémiotiques. Les affrontements sur le statut de signes religieux révèlent les implications ontologiques et éthiques des idéologies sémiotiques, et vont parfois jusqu'à remettre en cause l'existence même de l'objet des signes en question. De tels processus sémiotiques confèrent à l'existence sociale une bonne part de son caractère construit, incertain et conflictuel.

© Webb Keane, 2024



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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

SUR L'IDÉOLOGIE SÉMIOTIQUE*

Un signe ne fonctionne comme un signe
que s'il est compris comme un signe.

Charles S. Peirce¹

Au-delà des questions propres à la linguistique et à l'anthropologie linguistique, Michael Silverstein a principalement contribué à la théorie sociale en participant à la revitalisation du concept d'idéologie. Contre l'usage péjoratif, « qui présuppose que nous savons que certaines idées sont douteuses, erronées, et donc suspectes ou à tout le moins équivoques », avec Silverstein, nous pouvons étendre le concept d'idéologie pour embrasser toute étude des phénomènes mentaux, « historiques et factuels », et ce, « sans poser de jugement – au-delà de ce qu'impose l'usage scientifique et savant – sur un quelconque univers de Vérité (avec un grand V) et de Validité indépendant et absolu [...] contre lequel les idéologies sont mesurées² ». Bien que cette position soit cohérente par rapport à la longue tradition anthropologique, on peut penser que Silverstein propose ici quelque chose de plus spécifique, incitant la recherche sémiotique à s'aventurer au-delà des limites étroites de la construction de modèles philosophiques, vers les territoires plus troubles et ouverts de l'ethnographie.

Cette clarification du mot *idéologie* est cruciale si l'on veut comprendre la fécondité du concept d'idéologie langagière et son extension plus générale dans la sémiose. L'idéologie sémiotique en soi n'est pas une sorte de fausse conscience. De plus, l'idéologie sémiotique – comme l'idéologie langagière – n'est pas quelque chose que certaines personnes ont et que d'autres n'ont pas. Bien que les idéologies sémiotiques varient selon les contextes sociaux et historiques, l'existence de l'idéologie sémiotique en tant que telle n'est pas le produit d'une ère historique, d'une formation sociale ou d'une tradition culturelle en particulier, en opposition à d'autres ères, formations ou traditions. L'idéologie sémiotique manifeste plutôt une dimension réflexive fondamentale inhérente à la capacité générale des humains à employer des signes. Ceci dit, elle prend chaque fois des formes particulières, et c'est en cela que réside l'utilité du concept pour l'analyse sociale : l'étude des idéologies sémiotiques met en lumière les articulations qui

* Publication originale anglaise (États-Unis) : « On Semiotic Ideology », *Signs and Society*, vol. 6, no 1, 2018, p. 64-87. DOI : 10.1086/695387. Traduction : Simon Levesque & Félix Danos.

rattachent des processus sémiotiques généraux à certains processus sociaux, culturels et politiques particuliers. De plus, dans la mesure où les idéologies sémiotiques guident l'abduction (intuitivement moins sûre que la déduction et l'induction), elles contribuent à l'incertitude et au dynamisme de l'existence sociale.

L'idéologie sémiotique en tant qu'idéologie

Qu'est-ce que l'idéologie sémiotique? En termes simples, le concept réfère aux présuppositions sous-jacentes qu'ont les gens à propos de ce que sont les signes, les fonctions qu'ils remplissent ou ne remplissent pas, et les conséquences qu'ils peuvent engendrer ou non. Ce concept se limite aux capacités sémiotiques humaines, contrairement à d'autres visions plus compréhensives de la sémiologie³. S'étendant au-delà du langage, même dans sa définition la plus large, l'idéologie sémiotique dirige l'attention vers la gamme complète des véhicules possibles des signes et des modalités sensorielles qu'ils peuvent engager, incluant l'ouïe, l'odorat, le toucher, le mouvement musculaire, la douleur, l'affect et d'autres phénomènes somatiques⁴. Tandis que certaines idéologies sémiotiques se présentent selon des formulations explicites, d'autres demeurent de l'ordre de présuppositions tacites relatives à certains usages de signes, et ces différentes modalités d'explicitation sont elles-mêmes rattachées à des circonstances historiques particulières. Souvent, les usages sémiotiques localisés mettent en jeu des présuppositions si banales qu'elles échappent à l'attention ethnographique. Mais parfois, les disparités entre les idéologies sémiotiques sont si frappantes qu'elles suggèrent des contrastes majeurs entre différentes visions du monde. Par exemple, que les signes soient conçus comme interprétables en vertu d'un rapport au monde arbitraire, logique, naturel ou d'ordre divin dépend de l'idéologie sémiotique. Or celle-ci ne concerne pas seulement l'interprétation : l'enjeu peut être de savoir si la manipulation d'un signe a des effets sur son objet, que celui-ci soit d'ordre politique (comme lorsqu'un drapeau est brûlé), légal (comme lorsqu'on brûle une carte d'enrôlement) ou plutôt matériel (comme lorsqu'on abîme une figurine pour blesser une personne). Entre autres choses, l'idéologie sémiotique détermine ce qui peut ou ne peut pas compter comme une preuve de l'intentionnalité d'un sujet. Ainsi, l'idéologie sémiotique raccorde-t-elle, d'une part, les manières qu'ont les gens de rendre sensées leurs expériences et, d'autre part, leurs présuppositions fondamentales quant aux genres d'êtres qui animent le monde (des esprits? des sorcières? des dieux? ou, comme pour les populations indigènes d'Australie, des formations géologiques?). Dans le passé, j'ai formulé cette idée de la manière suivante :

La distinction de Grice^[5] entre les significations naturelles et non naturelles ne s'applique pas de la même manière pour tout le monde, entre autres raisons parce que différentes ontologies (qu'est-ce qui est « naturel »?) soutiennent différents ensembles de signes possibles (quel agent intentionnel peut se cacher derrière un « signe non naturel »?). Par exemple, dans mes recherches à Sumba, en Indonésie orientale, à quelques occasions, des signes que je prenais pour « naturels » – un tissu accidentellement déchiré, un bijou perdu, une maladie – étaient interprétés par les locaux comme « non naturels », c'est-à-dire comme des événements manifestant l'intention d'une personne ou d'autres êtres doués d'agentivité^[6]. L'échange d'ignames aux îles Trobriand nous fournit un autre exemple : une pauvre récolte a pour conséquence de réduire la prestation de chacun. Il n'empêche, les Trobriandais peuvent prendre cette prestation limitée pour l'expression de l'avarice du donneur, ou encore de la malveillance des esprits envers l'horticulteur⁷.

À l'instar du concept d'idéologie langagière⁸, l'idéologie sémiotique peut être traitée en termes relativement étroits, comme la rationalisation de formes et de pratiques sémiotiques ou linguistiques. Ainsi pourrait-on vraisemblablement concevoir le corps d'un ouvrier ou le timbre de voix d'un chanteur comme des icônes indicatifs de choses essentielles à propos de ces personnes. Cette idée est bien établie pour la langue. Certains des systèmes de registres les mieux connus, tels que les niveaux *krama* (haut) et *ngoko* (bas) en javanais, tiennent leur pouvoir sociosémiotique du fait qu'ils sont compris comme des icônes indexicaux⁹ du caractère personnel du locuteur¹⁰. Pareillement, l'idéologie sémiotique opère une médiation entre, d'une part, l'inférence abductive ou l'interprétation, faite de processus cognitifs généraux, et, d'autre part, les circonstances matérielles et conceptuelles plus spécifiques qui les suscitent, les formes du jugement nées de ces processus, ainsi que les espoirs et les angoisses qui les accompagnent.

Le concept d'idéologie sémiotique attire notre attention sur les nombreuses manières (des plus tacites aux plus explicites) qu'ont les présuppositions à propos de ce que sont les signes de contribuer aux façons qu'ont les gens d'employer et d'interpréter ces derniers et, sur cette base, de former des jugements de valeur éthiques et politiques. L'idéologie sémiotique peut jouer un rôle crucial dans les querelles religieuses ou politiques, dans lesquelles l'existence même de l'objet de la signification est mise en cause¹¹. Ceci est évident dans le cas des attaques d'athées contre des temples religieux, comme celles qui ont eu lieu lors des campagnes de sécularisation bolchéviques en Russie ou au moment de la révolution culturelle en Chine. Dans d'autres cas, la dispute ne porte pas sur l'existence de l'objet signifié, mais sur la nature exacte des signes eux-mêmes. Les attaques de la première Réforme contre les institutions papales (de même que celles portées entre différents réformateurs) concernaient le statut ontologique de signes (ou de véhicules signifiants) relatifs au monde transcendantal, tels que les rituels liturgiques, le caractère sacré du latin, la matérialité de l'Eucharistie ou la nature visuelle de l'icono-

graphie – autant d'objets médiés par les signes en question¹². Même si les papes et les protestants ont pu s'entendre sur certaines vérités fondamentales à propos de Dieu, de la Création et du Christ, les aspérités pragmatiques et éthiques de leur conflit portaient sur la manière dont ces vérités étaient médiées : ce qui compterait ou ne compterait pas comme un signe de la vérité et ce que de tels signes pouvaient laisser espérer. Je reviendrai sur cette question sous peu.

En étendant la portée du concept d'idéologie langagière, l'expression « idéologie sémiotique » veut attirer l'attention sur les interconnexions dynamiques entre différents modes de signification cooccurrents à l'intérieur d'une formation historique et sociale donnée. Par exemple, les adeptes du discours rituel à Sumba, qui suivent les esprits des ancêtres, insistent sur le fait que les mots sont inefficaces s'ils ne sont pas transmis par l'entremise de biens matériels. Inversement, l'échange de biens est tout aussi inefficace sans mots pour les diriger¹³. Ces biens doivent être produits par quelqu'un, ils sont sujets à la rareté, ils permettent à leurs acquéreurs de prendre part à des transactions futures, et ainsi de suite. En conséquence, le « sens » rituel est complètement enchevêtré, mais non réductible à la « causalité » matérielle (par rapport à laquelle tout événement rituel se trouve donc dans un rapport d'indexicalité). L'organisation sociale des rituels – et son articulation avec l'économie politique des chevaux, des buffles, des porcs, des textiles, de l'or et de l'ivoire – ne repose pas simplement sur une règle ou sur une norme, mais sur les présuppositions sous-jacentes déterminant ce qui compte ou ne compte pas comme un signe, et sur la manière dont les signes fonctionnent ou ne fonctionnent pas. Or cette réflexivité sémiotique repose à son tour sur une série de présuppositions sur la nature du monde, les types d'êtres qui l'habitent et le genre de causes et d'effets qui les engagent. Si un deuxième Sumbanais, chrétien celui-là, devait performer exactement le même discours rituel que le premier, alors il userait des mêmes mots, mais dans une économie de la représentation complètement différente. Qu'ils soient de l'ordre du plaisir esthétique, de l'exercice herméneutique ou de l'ostentation emblématique de la « tradition », les effets de ce discours seront déconnectés de toute condition préalable ou conséquence matérielle sérieuse¹⁴.

L'idéologie sémiotique fonctionne donc à l'intérieur d'une certaine économie de la représentation¹⁵. L'économie de la représentation réfère à la totalité des technologies, des médias, des institutions et des pratiques prévalant dans un contexte sociohistorique donné, dans la mesure où ces technologies ont des effets réciproques. Le terme *économie* veut indiquer, d'abord, qu'il ne s'agit pas de quelque chose de naturel, comme une « écologie » ; ensuite, qu'il s'agit d'un système de relations logiques et causales rassemblant des choses disparates qui sont susceptibles d'occasionner des conséquences involontaires les unes par rapport aux autres. Par exemple, le développement d'Internet,

destiné à l'origine à des fins militaires, a eu des effets majeurs sur la presse écrite. Il a remis en cause le rôle de diffuseur et l'autorité de contrôle de cette dernière, entraînant dans la foulée des questionnements profonds sur ce qui constitue des « faits » et des « nouvelles ». Tout cela a eu des conséquences imprévues sur la socialité quotidienne¹⁶, sans parler de la politique mondiale. Reposant sur des infrastructures technologiques d'un nouveau genre¹⁷, Internet a engendré de nouvelles possibilités et de nouvelles contraintes pour ses usagers ; elle les a placés dans de nouvelles chaînes marchandes¹⁸. En même temps, la valeur relative de la prose écrite, des images visuelles et du son a aussi été renégociée. Tandis que l'accès à Internet est devenu plus mobile, la centralité du « lieu » où se trouvent et à partir duquel se disséminent les faits et les nouvelles a été altérée, les rythmes et l'organisation ont été radicalement aplanis, et ainsi de suite.

La réflexivité est omniprésente

L'idéologie sémiotique a partie liée avec la réflexivité inhérente aux usages humains des signes. C'est précisément de ce dont parle Charles Sanders Peirce dans l'épigraphe de cet article, lorsqu'il affirme qu'un signe ne fonctionne comme un signe que s'il est compris comme tel. En effet, la réflexivité n'est pas étrangère au fonctionnement des signes ni une chose qu'on leur ajoute ; elle est une composante nécessaire à leur fonctionnement, à tout le moins dans les mondes sociaux humains. Si les indices en eux-mêmes « n'affirment rien¹⁹ », comme l'a théorisé Peirce, alors ils doivent être dotés d'instructions²⁰ : le travail de l'idéologie sémiotique consiste précisément à fournir de telles instructions. L'idéologie sémiotique articule les diverses manières qu'ont les gens d'envisager la nature et les fonctions des signes, et ces manières les guident tandis qu'ils font le tri parmi les aspects de leur expérience qui sont susceptibles d'être élus au rang de signe. Bien que l'idéologie sémiotique se rapporte à la fonction métapragmatique²¹, je me concentrerai ici sur son rôle en tant que guide dans l'interprétation des bases sémiotiques fondant les rapports de sens entre des signes et les objets que ces signes véhiculent.

Les travaux d'Evans-Pritchard sur les Azandé d'Afrique centrale²² nous ont fourni un des exemples les plus souvent cités en anthropologie : un grenier infesté de termites s'effondre alors que je me trouve assis en dessous. Quel sens donner à cet événement ? Comme le précise Evans-Pritchard, personne ne doute des causes physiques d'un tel événement, c'est-à-dire que la structure de bois avait été affaiblie par les termites. Mais pourquoi, se demande la victime, l'écroulement a-t-il eu lieu au moment précis où je me trouvais assis en dessous ? Si mon monde inclut la sorcellerie, une interprétation possible

de l'événement est qu'il est l'indice des manigances hostiles d'un agent occulte. En effet, et pour aller au-delà de l'interprétation fournie par Evans-Pritchard, si les sorciers qui tourmentent mon monde sont le genre d'êtres qui envoient des messages, alors cet événement peut être pris comme un avertissement qui m'est adressé. Si mon monde n'inclut pas de tels agents, alors l'événement peut être vu comme résultant du karma, de l'erreur rituelle, de la transgression morale, ou plus simplement de la malchance. Il échoue alors à signifier, ou alors tout au plus indique-t-il simplement la fragilité du bois et la prévalence des termites. Dans ce cas, l'effondrement du grenier ne constitue pas un signe, sauf à le voir comme une occurrence de la catégorie générale de l'infortune. Or il est tout aussi probable, sinon plus encore, que la victime ignore tout simplement le potentiel signifiant de l'événement ; celui-ci est alors dénué de sens (c'est une possibilité qui n'est d'ailleurs pas encore suffisamment explorée en anthropologie²³). Mais il faut bien remarquer que le travail d'interprétation suscité par l'effondrement du grenier (suis-je victime de la malchance ou de la malveillance?) engage une question ontologique : quels sont les objets possibles d'un tel signe? L'idéologie sémiotique est à l'œuvre ici puisque c'est elle qui pose les bases sur lesquelles le véhicule du signe (le représentamen) et son objet peuvent être liés dans le raisonnement interprétatif.

Bien que la discussion qui suit repose sur Peirce dans certains aspects de sa pensée, elle ne prétend pas rester fidèle à son système tout entier (ou à ses systèmes, qui varient notoirement d'un manuscrit à l'autre, tandis que son lexique prolifère). Elle favorise l'éclectisme davantage que la pureté doctrinale. Dans l'esprit du pragmatisme, mon but est de trouver des concepts opératoires à des fins empiriques, et plusieurs des citations de Peirce reproduites ici sont tirées des contextes anthropologiques dans lesquels je les ai rencontrées. L'anthropologie se réfère toujours à l'expérience empirique, et la plus grande part de cet article se concentre sur la phénoménologie du véhicule du signe²⁴ (qui, avec l'objet et l'interprétant, forment le signe). Ce qui compte comme un véhicule signifiant, et ainsi comme une expérience d'un signe, pourrait bien déterminer ce qui compte en tant qu'usager possible de signes, en tenant compte chaque fois des distinctions locales entre sujets et objets. Historiquement, un changement dans l'un de ces aspects – qui ou quoi peut être considéré comme un agent (un sorcier? un ancêtre? une fausse doctrine? un dieu? une classe sociale? un parti politique? un groupe ethnique? un programme informatique? un gène égoïste? un virus?) – aura des répercussions sur ce qui peut être pris pour un signe porteur d'une intention ou, à la place, véhiculant quelque chose d'autre, une causalité mécanique par exemple. À Sumba, entre les fidèles au culte des esprits ancestraux et les convertis au protestantisme, les contrastes dans les manières de prendre en charge et de valoriser les biens matériels sont reportés dans les usages et les interprétations des mots de chacun, et vice versa. Face aux rituels non chrétiens,

où l'articulation des mots aux choses joue un rôle central, la matière et le matérialisme posent des difficultés particulières aux protestants les plus austères. Les efforts de ces derniers pour réguler certaines pratiques verbales et matérielles (avec les angoisses qui les accompagnent) se concentrent sur le problème qui consiste à s'identifier à – et à devenir – un sujet humain qui, en son tréfonds, est censé être détaché du monde matériel et mortel, et supérieur à celui-ci. Pour les protestants, l'idéologie sémiotique n'est pas une « question académique », mais un enjeu moral ayant des conséquences éternelles pour l'âme immortelle.

La conscience et l'ignorance de la médiation

Quel est plus généralement l'enjeu de l'idéologie sémiotique? Considérons ce passage tiré de l'essai de Gregory Bateson sur le jeu :

Finalemment, c'est dans cette région incertaine, où se rencontrent et se chevauchent l'art, la magie et la religion, que les humains ont élaboré « la métaphore significative » : le drapeau qu'on sauve au prix de sa vie, le sacrement qui est ressenti comme beaucoup plus qu'un « signe, extérieur et visible, qui nous est donné ». Ici, nous sommes en présence d'une tentative de nier la différence entre carte et territoire, de revenir à l'absolue innocence d'une communication à travers de purs signes indicatifs d'humeur²⁵.

Une génération précédente d'anthropologues aurait lu ceci comme une déclaration formelle quant au pouvoir des signes de construire les réalités sociales. L'accent aurait été mis sur les pouvoirs constitutifs du drapeau et du sacrement. À la limite, ce pouvoir constitutif pourrait être vu comme s'autoconfirmant. En principe, le sacrement et d'autres rituels, comme tous les actes performatifs réussis, n'échouent pas. En supposant que toutes les conditions de félicité sont réunies, un prêtre, même ivre et lubrique, peut consacrer un mariage valide en disant : « Je vous déclare maintenant mari et femme »²⁶. Mais si nous prenons au sérieux le pouvoir qu'ont les signes de créer des mondes, alors il faut aussi reconnaître la possibilité qu'ils échouent à le faire. Ce potentiel pour l'échec est une mesure du caractère conséquent de l'action sociale²⁷. Garder à l'esprit la possibilité de l'échec est aussi une manière de rester au plus près de la réalité, car, en dernière analyse, même les ordres sociaux les plus conservateurs et hégémoniques sont instables et sujets aux aléas de l'histoire.

À présent, le débat sur la construction sociale de la réalité (ou de certains de ses aspects) est plus ou moins réglé dans ses fondements, pour les anthropologues en tout cas. Je voudrais attirer l'attention sur un autre aspect des remarques de Bateson. Pour que le sacrement fonctionne, quelque chose d'autre doit arriver d'abord : la suppres-

sion de la réflexivité. Plus exactement, les gens doivent « tent[er] de nier la différence entre carte et territoire ». Un déni de cette sorte constitue une instance de l'idéologie sémiotique, c'est-à-dire une interprétation particulière du rapport unissant un véhicule signifiant et un objet. Il existe toutefois au moins une autre interprétation possible à cet égard. En effet, on peut croire que la carte et le territoire sont distincts, et que la carte est un signe du territoire. Mais on peut aussi bien refuser de le reconnaître. La formulation de Bateson dans ce passage est notable : elle suggère que tout commence par la reconnaissance d'une différence, qui doit subséquemment être niée. Mais dire que ce déni est une « tentative » implique qu'il pourrait échouer.

Dans l'exposé hautement condensé de Bateson, ce déni vise un retour à l'« innocence ». Ce mot semble avoir deux sens, référant à la fois à l'immédiateté, c'est-à-dire à l'absence de médiation, et à un jugement éthique, c'est-à-dire à l'absence de culpabilité. Le lien entre ces deux sens possibles est suggéré quelques pages auparavant dans l'essai, quand Bateson parle du

drame qui surgit au moment où les organismes goûtent au fruit de l'arbre de la connaissance, en découvrant que leurs signaux ne sont que des signaux. Non seulement l'invention, spécifiquement humaine, du langage est alors possible, mais aussi les phénomènes complexes d'empathie, d'identification, de projection, etc.²⁸.

La tombée en disgrâce d'Adam et Ève, précipitée par la consommation interdite de la pomme, est une condition sémiotique : l'avènement de la médiation. Plus précisément, elle est une chute depuis un état d'ignorance de la médiation vers sa connaissance. En effet, dans ce récit, les signes (ou « signaux » dans la terminologie de Bateson) ont toujours été des signes, seulement, Adam et Ève ignoraient ce fait. Robert Yelle fournit une interprétation similaire lorsqu'il écrit que

plusieurs de nos théories du signe ont été développées à partir de ce processus de confrontation au fait rhétorique. [...] Et] la croissance d'une conscience de la rhétorique apparaît lier plusieurs de ces traditions [religieuses] ayant été définies comme « axiales », une catégorie qui invoque aussi l'idée d'émergence d'une conscience critique et la transcendance ou le désencastrement par rapport à une condition préalable en dessous du seuil d'une telle conscience²⁹.

Évidemment, l'invocation de cette histoire biblique par Bateson soulève un problème qui va bien au-delà des limites de l'épistémologie. L'effort pour nier que les signes *sont* des signes, pour revenir à une condition d'*im-médiation*, est une quête pour atteindre ou retrouver un état d'innocence. *Innocence* est un terme de l'ordre du jugement ; il indique une posture éthique.

Mais pourquoi Bateson charge-t-il la réflexivité de tout ce poids (empathie, projection, etc.)? Après tout, être conscient de la différence entre la carte et le territoire, n'est-ce pas là une simple question épistémologique? Permettez-moi d'invoquer une autre référence à la disgrâce primordiale, de Harvey Sacks cette fois :

L'histoire humaine à *proprement parler* débute avec cette conscience d'Adam et Ève qu'ils sont observables. [...] Par l'expression « être observable », je veux dire avoir, et être conscient d'avoir, une apparence qui permette de produire des inférences valables à propos du caractère moral de chacun³⁰.

Sacks rend explicite un lien avec la scène biblique originelle que Bateson ne fait que suggérer. Quand Adam et Ève mangent la pomme, ils acquièrent quelque chose de plus que la seule connaissance : ils deviennent conscients d'eux-mêmes. Réalisant qu'ils peuvent être vus d'autrui, c'est-à-dire qu'ils peuvent se voir eux-mêmes à travers les yeux d'un spectateur imaginaire, ils découvrent qu'ils sont nus et que la nudité a une valeur éthique. C'est bien sûr ce qui les amène à vouloir se cacher de Dieu. En se cachant, ils manifestent la compréhension d'un rapport entre la réflexivité, la multiplicité des perspectives et le jugement éthique. Je veux pousser ce raisonnement plus avant en suggérant que le fait de se savoir soumis au jugement éthique se rapporte en fait à une habileté réflexive particulière. Le changement de posture éthique, de l'ignorance vers la conscience réflexive, est le résultat d'un changement d'idéologie sémiotique par laquelle nous quittons l'apparence d'immédiateté pour entrer dans le règne de la médiation. Il est donc clair que l'idéologie sémiotique ne relève pas seulement de l'épistémologie. Dans ce qui suit, je veux montrer que, souvent, l'idéologie sémiotique importe en raison de ses implications éthiques et politiques. (L'existence de telles implications est l'une des raisons pour lesquelles le mot *idéologie* en est venu à acquérir les connotations péjoratives de l'illusion dangereuse contre lesquelles Silverstein s'est positionné.)

L'expérience du signe

Quel genre de signe peut effacer ce qu'on aurait pu savoir à son propos, ou mener à découvrir en lui quelque chose de nouveau? Selon une lecture réaliste de Peirce, un véhicule signifiant est capable de fournir une connaissance de son objet, dans un processus qui tend vers une connaissance toujours meilleure du monde. Aucune fin n'assure indubitablement cette connaissance, dans la mesure où n'importe quel objet, tel qu'il est conçu par un interprétant, n'est jamais qu'une étape à l'intérieur d'une chaîne continue de sémiose – chaque étape produisant d'autres objets nés d'autres interprétants.

En théorie, le signe fonctionne selon deux vecteurs : celui de la représentation, liant le véhicule du signe et l'objet, et celui de la détermination, depuis l'objet vers le véhicule du signe³¹. Mais pour l'utilisateur et interprète humain des signes, ce dernier vecteur n'est qu'inférentiel ; il n'est qu'une abduction intrinsèquement faillible générée par la rencontre d'un véhicule signifiant³², car il est entendu que n'importe quelle phénoménologie de l'expérience sémiotique devrait considérer la rencontre avec le véhicule signifiant (ou représentamen) comme préalable à la connaissance d'un objet. Cette phénoménologie du signe, Peirce la décrit dans sa première trichotomie (qualisigne, sinsigne, légisigne), qui réfère au caractère du véhicule du signe lui-même.

Richard Parmentier insiste sur la dimension épistémologique du problème : porter un regard réflexif sur un véhicule signifiant, c'est être capable d'atteindre une vraie connaissance de son objet. Il cite Peirce à cet effet : « Je m'efforcerai d'employer systématiquement le mot objet, précisément, pour signifier ce qu'un signe, dans la mesure où il remplit la fonction d'un signe, permet à celui qui connaît ce signe, et qui sait qu'il s'agit d'un signe, de savoir³³. » En clair, c'est d'abord le véhicule du signe qui se laisse connaître (si on le connaît – « dans la mesure où il remplit la fonction »), et sur cette base on peut ensuite connaître son objet. Dans les mots de Peirce : « puisqu'un signe [un véhicule signifiant] n'est pas identique à la chose signifiée, mais qu'il diffère de cette dernière à quelque égard, il doit clairement avoir quelques caractères qui lui appartiennent en propre [...] Ceux-là, je les appelle les qualités *matérielles* du signe³⁴. » C'est la possession de qualités matérielles qui dotent le véhicule du signe d'affordances, sur la base desquelles des interprétations idéologico-sémiotiques divergentes peuvent être abduites. C'est donc une certaine expérience du signe – la rencontre phénoménologique avec un représentamen – qui mène vers l'objet de ce signe. Mais cela est vrai seulement si cette expérience est vécue comme l'expérience d'un signe d'un objet. Autrement, il n'y a pas de carte, seulement un territoire.

Parmi les exemples que donne Peirce de l'indexicalité, un des plus mémorables est celui de l'impact de balle dans le mur³⁵ indiquant le tir d'une arme à feu à un moment donné dans le passé. Une variation à peu près contemporaine de cette image est donnée dans le portrait introductif de Sherlock Holmes, ce grand sémioticien³⁶. Au moment de décrire leurs quartiers partagés, le Dr Watson note que Holmes, dans un moment de malaise, a embelli le mur de son salon d'une série de cavités formant les lettres « VR » en l'honneur de la reine. Toutefois, ces marques ne permettent de rendre compte de leur objet – le tir d'une arme à feu – qu'à ceux qui les reconnaissent comme des impacts de balles. On pourrait facilement s'imaginer aussi que leur logeuse ait engagé un menuisier maniant une perceuse pour décorer les lieux. La vie quotidienne est remplie d'une quantité virtuellement infinie de tels phénomènes qui demeurent imperceptibles

à l'œil non initié, qui ne les perçoit pas comme des signes indexicaux. Contrairement à Watson, s'il eut fallu que Holmes tombât ne serait-ce que sur *un seul* impact de balle, il aurait immédiatement compris ses implications. C'est justement sa capacité à voir un indice d'intentions là où d'autres ne voient qu'une tache, une saleté, une moucheture ou l'excentricité d'une conduite individuelle qui l'élève au rang de détective de génie. Ces signes indexicaux que lui voit, les autres ne les reconnaissent pas comme des signes du tout.

Commentant les passages tirés de Peirce cités plus haut, Parmentier note que « deux parties de la réalité [le véhicule signifiant et l'objet] pourraient être dans une relation de détermination mutuelle et de représentation, mais à moins que le sujet interprétant ait une connaissance indépendante de ce fait, d'aucune manière une partie ne peut fonctionner comme un signe de l'autre *pour* celui-ci³⁷ ». C'est le fondement (*ground*) qui fournit la base de cette interprétation. Cependant, en termes phénoménologiques, il y a une asymétrie ici : le véhicule du signe est ce dont on a l'expérience, tandis que l'objet est le caractère (dans le cas de l'iconicité) ou l'existence (dans le cas de l'indexicalité) qu'on infère à partir de celui-ci, sur la base du fondement. Mais comment sait-on quel est le fondement si l'on ne connaît pas d'avance l'objet du signe en question? Après tout, l'objet est en principe ce qui ne peut qu'être inféré à partir du signe dont il forme une partie (et, puisque la sémiose est un processus illimité, ainsi en va-t-il du nombre de ses objets, chacun étant inféré par des interprétants successifs à l'intérieur d'une série continue de signes). Je soutiens que c'est cela que fournit l'idéologie sémiotique. Le fondement n'est jamais simplement donné comme tel, à moins d'avoir déjà accès à l'objet. En théorie, un tel accès préalable n'est pas possible ; il ne peut jamais y avoir que des abductions, forcément faillibles et révisables, fondées elles-mêmes sur des abductions préalables faillibles et révisables. Quand Peirce parle de « deux séries infinies, l'une régressive vers l'objet, l'autre progressive vers l'interprétant³⁸ », en fait, il explique que nous partons du véhicule du signe et portons notre entendement dans deux directions à partir du point de départ qu'est l'expérience du véhicule du signe lui-même. Pourtant, si le philosophe souligne cette qualité de l'infinitude, l'ethnographe, lui, doit d'abord s'intéresser à des personnes évoluant dans le monde relativement fini de la vie quotidienne. Ce monde apparaît le plus souvent comme tel aux yeux de ces dernières, car en pratique, il leur est connaissable.

La réflexivité dans les processus de naturalisation

La deuxième trichotomie de Peirce (icône, indice, symbole) est sûrement la composante de son système la plus connue et la plus reprise. Elle réfère au fondement, ou à la relation entre un véhicule signifiant et un objet. Mais qu'est-ce qui garantit notre appréhension du fondement qui les connecte? Sans accès direct à l'objet, sur quelle base puis-je affirmer que le fondement est, disons, iconique (une ressemblance entre signe et objet) plutôt qu'indexical (une relation de causalité ou de contiguïté)?

La troisième trichotomie, celle formée du rhème, du signe dicent et de l'argument, semble fournir une réponse à cette question. Là où l'icône, l'indice et le symbole typifient des rapports possibles entre un véhicule signifiant et un objet, les catégories du rhème, du signe dicent et de l'argument sont des interprétations d'un plan supérieur qui concernent ce rapport du point de vue de l'interprétant. En se limitant aux usages humains des signes, la troisième trichotomie décrit comment une personne conçoit le rapport unissant un véhicule signifiant et un objet, c'est-à-dire leur fondement. Mais cette distinction semble reposer sur une supposition sous-jacente en vertu de laquelle l'analyste ou l'observateur connaîtrait le vrai fondement du signe en question (à tout le moins sommes-nous portés à le croire). Dire que « les interprétants ont le pouvoir d'appréhender les fondements sémiotiques autrement qu'ils ne sont³⁹ » suppose que l'analyste soit en mesure de distinguer une appréhension donnée de ce qui est effectivement le cas. Cela nous donne l'image d'un analyste dont la compréhension du fondement diffère de celle d'autrui. En effet, cette image suggère que l'analyste serait en position de savoir mieux qu'autrui ce qui, de fait, constitue la vérité en la matière. Cette distinction (la base de la définition péjorative de l'« idéologie » d'après Silverstein) semble impliquer un accès direct à l'objet.

Une telle distinction n'est pas réductible à une argutie épistémologique. Au contraire, elle est cruciale du point de vue de l'utilité des concepts sémiotiques pour l'analyse sociale et politique. Cela devient plus clair lorsqu'on parle des catégories du rhème, du signe dicent et de l'argument non pas pour décrire des choses, mais des processus. Prenons la rhématisation par exemple, c'est-à-dire les dynamiques sociales en vertu desquelles les signes sont conçus comme iconiques⁴⁰. La rhématisation est un changement de focale, depuis l'indexicalité vers l'iconicité. Un tel processus peut, par exemple, mener un auditeur à comprendre un registre linguistique non comme l'indice d'une *persona* sociale, mais plutôt comme l'icône de celle-ci. La pertinence d'une telle distinction analytique tient à ce qu'elle permet de mieux comprendre la naturalisation au sein de la vie sociale. Par exemple, un registre compris comme iconique peut fournir des informations à propos de l'essence véritable du locuteur. Au contraire, s'il est compris

comme indexical, alors en principe il ne peut qu'indiquer certaines corrélations entre des locuteurs, leurs manières de parler, et les circonstances des événements de parole. De ce point de vue, les variations de parole d'un locuteur pourraient être comprises comme résultant de choix réfléchis de sa part, d'effets rattachés au contexte, ou même du hasard, plutôt que comme des preuves de son caractère personnel ou de sa véritable identité sociale. Nos jugements éthiques et politiques reposent pour la plupart sur de telles distinctions.

Bien entendu, la naturalisation fait depuis longtemps partie des composantes prises en compte dans l'analyse sociopolitique. La puissance cruciale de l'idée de naturalisation repose sur la possibilité de penser et d'affirmer comme naturelle une chose qui ne l'est pas, mais qui résulte plutôt de l'histoire sociale (par exemple la race ou le genre). Pour que l'analyse critique des opérations de naturalisation soit cohérente, il faut être en mesure de distinguer ce qui est effectivement occurrent de ce qui est vu, par autrui, comme étant le cas (l'« idéologie » en son sens péjoratif). Cette nécessité appelle une application de la trichotomie rhème, signe dicent, argument à l'analyse sociale. Par exemple, Christopher Ball emploie le terme *dicentisation* (*dicentization*) pour désigner le processus en vertu duquel un signe iconique est pensé comme indexical. Comme l'explique Ball, par ce processus, un rapport de similarité ou de convention est interprété comme une relation de connexion réelle (indexicale)⁴¹. En l'occurrence, le mot *réel* semble impliquer que l'analyste ait quelque accointance présémiotique avec l'objet. Autrement, comment établir une distinction entre la deuxième et la troisième trichotomie ; comment savoir quel est effectivement le fondement et comment il est compris ?

Je reviendrai à cette question de l'objet sous peu. Auparavant, il faut remarquer que la réflexivité que cette distinction exemplifie est une condition de possibilité de la socialité humaine elle-même. En effet, sans cette réflexivité, l'interprétation et l'usage humains des signes se réduiraient à de simples formules de codage et de décodage. Cela peut paraître évident, mais c'est précisément sur la base de cette conception erronée, selon laquelle les études sémiotiques réduisent leurs sujets à des codes rigides, que certains anthropologues en sont venus à rejeter celles-ci⁴², et ce, même si ces anthropologues, dans les faits, s'appuient sur des concepts sémiotiques⁴³. Voici ce que Bateson a encore à dire à ce propos :

les paradoxes de l'abstraction sont nécessairement présents dans toute communication plus complexe que celle des signaux indicatifs d'humeur [que Bateson traite comme des signes indexicaux], [...] sans ces paradoxes l'évolution de la communication atteindrait à son terme : la vie ne serait alors qu'un échange sans fin de messages stylisés, un jeu avec des règles rigides, jeu monotone, dépourvu de surprise et d'humour⁴⁴.

Non seulement le changement et l'humour seraient perdus, mais aussi la fiction, l'attribution de caractères, ainsi que toute forme d'intention dans l'interprétation, sur quoi reposent pourtant les allusions, l'ironie, le sarcasme, mais également l'attribution de responsabilité et la possibilité même de coopérer. Comme cela a souvent été observé, toute interaction sociale humaine dépassant le simple échange mécanique ou strictement réglementé requiert des personnes impliquées qu'elles soient capables de mentir, de divaguer ou de spéculer⁴⁵. Elles doivent chercher à comprendre les intentions d'autrui, et ces efforts sont faillibles et sujets à des révisions constantes en temps réel. Les humains ne sont pas télépathiques, mais ils persistent néanmoins dans leurs efforts pour lire les pensées de leurs congénères⁴⁶. Leurs capacités intersubjectives (faillibles) dépendent des processus continus de la réflexivité sémiotique. En particulier, cette réflexivité se concentre sur les rapports liant un véhicule signifiant et un objet, soit le fondement, et sur la façon dont chacun interprète ces rapports, suivant la troisième trichotomie.

Le signe et l'ontologie de ses objets

Les deux séries infinies postulées précédemment, qui s'étendent respectivement vers l'interprétant et vers l'objet, vont typiquement de pair avec une autre notion. Cette notion, qui empêche l'infini d'être débilisant ou de mener au nihilisme épistémologique, c'est celle de communauté interprétative. Chaque communauté développe des interprétants toujours plus raffinés au fil du temps historique :

Ainsi le vrai est-il ce à quoi, tôt ou tard, l'information et le raisonnement aboutissent enfin, et qui est donc indépendant de nos aléas individuels. L'origine même de la conception de la réalité montre que cette conception implique la notion de communauté, sans limites définies et capable de croître infiniment dans la connaissance⁴⁷.

Il est vrai que les « séries infinies » placent le réel asymptotiquement hors de portée de toute communauté interprétative à tout moment de l'histoire, mais cela ne nous empêche pas de nous attendre à ce que ce réel puisse effectivement devenir l'objet d'un signe. Cette attente est conforme à l'objectif de Peirce de faire reposer la connaissance scientifique sur des bases solides. (Les lectures de Peirce peuvent varier en ce qui a trait à l'ontologie de cette réalité nous échappant infiniment, mais une telle question métaphysique, puisqu'elle outrepassé les visées du présent article, n'a pas à être réglée ici.)

La sémiose humaine est remplie d'objets de toutes sortes. Contrairement aux termes des « classes naturelles » (*natural kind*) tels que l'« or »⁴⁸, tous les objets ne sont pas compris comme des moments dans des chaînes de sémiose progressant vers une

meilleure connaissance du réel (indépendant de leur histoire sociale). Bateson évoque le drapeau pour lequel les hommes sont prêts à mourir. Benedict Anderson a produit une version fameuse de cette image, selon laquelle mourir pour le drapeau revient à mourir pour une communauté imaginée⁴⁹. Bien sûr, dire d'une communauté qu'elle est imaginée ne revient pas à dire qu'elle n'est pas réelle (de même, dire d'un drapeau qu'il n'est qu'un morceau de tissu relève aussi de l'idéologie sémiotique). Peu importe ce qu'en pensent le philosophe ou le sociologue, le fait que des gens prennent ces objets pour réels, stables et occurrents importe sociologiquement. Dans ce contexte, si le signe ne détermine pas totalement son objet – car toutes sortes d'autres conditions de félicité sont requises pour assurer l'existence d'une communauté imaginée –, il est à tout le moins un facteur catalytique crucial dans l'émergence historique de cet objet. L'existence même de la communauté, en ce sens, est sémiotiquement médiée. Car pour être réel aux yeux de ceux qui l'imaginent, si l'on en croit Bateson, cet objet imaginé nécessite une certaine carence de réflexivité – ceux qui meurent pour le drapeau doivent concevoir leur communauté comme quelque chose de plus que simplement imaginée ; le drapeau doit être autre chose qu'un motif arbitraire imprimé sur un morceau de tissu.

Sur la réalité des objets que l'observateur pourrait concevoir comme irréels, Peirce offre ce commentaire :

Le mot « sorcier » est un signe qui a un « Objet réel » au sens où cette phrase est employée précisément pour signifier un Objet supposément réel, et non le Signe, et en intention ou en prétention il n'a pas été créé par le signe. [...] Il est vrai au même titre qu'un rêve se présente comme vrai au dormeur, bien qu'il ne s'agisse pas d'une apparition d'objets qui soient Réels⁵⁰.

Quelle est l'idéologie sémiotique implicite dans cette affirmation? Comparer le sorcier au rêve revient à prendre la position de l'observateur externe (ou minimalement éveillé), qui connaît la vérité sur la question, à savoir que le sorcier comme le rêve ne sont tous deux que « supposément » vrais. De ce point de vue, l'observateur sait quel genre de signe le sorcier est vraiment, et il sait aussi quelle idée celui qui croit au sorcier se fait de ce signe. Pourtant, dans ce passage, Peirce ne semble pas privilégier cette vue, dans la mesure où il dit aussi que l'apparence de réalité rend cet objet vrai aux yeux de quelqu'un. Il faut garder à l'esprit cet aspect de sa définition du signe, à savoir que le signe représente quelque chose *pour quelqu'un*. Ce faisant, cependant, on doit se demander comment le signe est déterminé par son objet de telle façon que l'observateur puisse y accorder sa confiance. Ceci semble nous jeter dans une lecture relativiste – et même subjectiviste – de Peirce, plutôt que dans une lecture réaliste. Pour y remédier, il serait

utile de distinguer différentes sortes d'objets, issus de constructions, de découvertes et de contestations diverses.

Le caractère intrinsèquement contestable de la sémiose dans les mondes humains, qui dérive de la réflexivité et des idéologies qui les gouvernent, ne se limite guère à la religion, aux forces occultes comme la sorcellerie ou aux projets politiques comme le nationalisme. Summerson Carr fournit un exemple intéressant à cet égard : les travailleurs sociaux appelés à se prononcer sur les chances d'un ancien toxicomane à rester sobre dans le futur sont confrontés au même problème puisqu'il s'agit là d'un fait hypothétique futur duquel ils ne peuvent avoir aucune connaissance « directe »⁵¹. Un autre exemple nous est fourni par Parmentier. Héritier du concept durkheimien de fait social, Parmentier voit le contrat comme un cas paradigmatique. Pour lui, le contrat est le fait social par excellence⁵². L'objet du signe, le contrat, médie des rapports entre personnes, mais seulement dans la mesure où ces personnes considèrent le contrat comme un fait social particulier, ayant une incidence contrefactuelle (un futur qui n'a pas encore eu lieu). La réalité du contrat en tant qu'objet sémiotique potentiel dépend de la réalité des rapports sociaux auxquels celui-ci donne lieu. On peut synthétiser cette idée en termes pragmatistes en disant qu'un contrat est signifiant d'abord et avant tout parce qu'il a un effet sur les actions sociales, plutôt que parce qu'il représente un état de fait antérieur. Mais à ce titre, le contrat, comme les sorciers, sont toujours vulnérables aux diverses formes de contestations politiques.

Les identités sociales en tant qu'objets sémiotiques

Quel est l'« objet » d'une identité sociale sémiotiquement médiée? Prenons l'analyse bourdieusienne des classes sociales au milieu du xx^e siècle en France. Selon lui, les classes sont socialement et politiquement réelles, et en même temps idéologiquement constituées – c'est-à-dire qu'elles dépendent de, et contribuent à, des rapports de pouvoir contestables. Bien que Bourdieu n'utilise pas le vocabulaire des études sémiotiques⁵³, son analyse de l'habitus est, dans les faits, un examen de la production d'icônes indexicaux.

La relation qui s'établit en fait entre les caractéristiques pertinentes de la condition économique et sociale (le volume et la structure du capital [...]) et les traits distinctifs associés à la position correspondante dans l'espace des styles de vie ne devient une relation intelligible que par la construction de l'habitus comme formule génératrice permettant de rendre raison à la fois des pratiques et des produits classables et des jugements, eux-mêmes classés, qui constituent ces pratiques et ces œuvres en système de *signes distinctifs*⁵⁴.

Dans la sociologie de Bourdieu, une classe n'est pas un fait objectif comme le sont « le volume et la structure du capital », ou même des perspectives ouvertes par les différents accès aux institutions d'éducation ou au marché marital. C'est une position à l'intérieur d'un système de signes socialement constitué, à la différence des faits objectifs qui le constituent. Un habitus de classe ouvrière, par exemple, est un indice des structures structurantes qui le produisent et, en tant que naturalisation de ce type social, il est aussi iconique :

Le goût en matière alimentaire dépend aussi de l'idée que chaque classe se fait du corps et des effets de la nourriture sur le corps, c'est-à-dire sur sa force, sa santé et sa beauté, et des catégories qu'elle emploie pour évaluer ces effets, certains d'entre eux pouvant être retenus par une classe qui sont ignorés par une autre, et les différentes classes pouvant établir des hiérarchies très différentes entre les différents effets : c'est ainsi que là où les classes populaires, plus attentives à la *force* du corps (masculin) qu'à sa *forme*, tendent à rechercher des produits à la fois bon marché et nourrissants, les professions libérales donneront leur préférence à des produits savoureux, bons pour la santé, légers et ne faisant pas grossir. Culture devenue nature, c'est-à-dire incorporée, classe faite corps, le goût contribue à faire le corps de classe⁵⁵.

Bien entendu, le concept d'habitus a un fondement objectiviste. Les structures structurantes que l'habitus réfléchit ne sont pas, pour Bourdieu, en elles-mêmes idéologiquement construites au sens habituel du terme. Mais pour qu'elles s'inscrivent comme *classe*, elles doivent être médiées de deux manières. Elles doivent avoir des effets pratiques matériels sur les corps et leur sensibilité. Ces corps et leur sensibilité doivent à leur tour être conçus, réflexivement, comme des signes (que Bourdieu décrit comme ordonnés à l'intérieur d'un système quasi structuraliste de valeurs contrastives).

Mais entre le sociologue et le non-initié français, l'ontologie de l'objet de ces signes est mise en cause. Car si le corps est le véhicule signifiant, alors quel est l'objet? Tel que le conçoit Bourdieu, le corps de classe ouvrière est un indice d'une position à l'intérieur d'une économie politique. Cette position, et l'économie politique qui façonne son contexte de pertinence, est l'objet (ou plus précisément une composante de l'objet). Cet objet a des conséquences sur le type de nourriture accessible à chacun, sur les activités physiques auxquelles chacun participe et, en définitive, sur la formation d'un goût pour la nécessité qui fait que toutes ces choses peuvent s'imposer comme des préférences. Tous ces paramètres contribuent à la production d'un véhicule signifiant, en l'occurrence certaines formes corporelles. Mais ces paramètres n'apparaissent pas comme tels au non-initié. Pour que le corps porte une identité sociale signifiante, pour qu'il soit reconnaissable comme une incarnation d'une classe déterminée, il doit être compris comme l'icône d'un objet résultant avant tout d'une évaluation éthique et

esthétique. Pas comme le produit d'une conjoncture économique, mais comme celui de dispositions et d'aspirations caractéristiques, de vertus et de vices. Le sens social et politique de la classe, dans cette analyse, repose sur une idéologie sémiotique particulière. Pour le dire grossièrement, en voyant le fondement comme (principalement) iconique, cette idéologie identifie l'objet du signe corporel au caractère, au goût et à d'autres qualités essentielles d'un certain type social. En revanche, l'analyse sociologique conçoit ce fondement comme indexical et comme pointant vers un objet différent, en l'occurrence les possibilités objectives de vie manifestées par le corps de l'individu.

Les êtres transcendants en tant qu'objets sémiotiques

On peut penser qu'après un brin de conversation, le non-initié pourrait s'accorder avec le sociologue sur le fait que l'économie politique en France a bel et bien une incidence sur l'identification des corps aux classes sociales. Tous deux pourraient aussi s'entendre sur une version de la distinction classique entre fait et valeur, et convenir que puisque les corps résultent de faits économiques, les évaluations éthiques auxquelles ceux-ci donnent lieu viennent s'y rajouter. Les corps seraient des faits vus à la lumière de certaines valeurs. Autrement dit, le fondement peut changer, ou glisser, de l'iconique à l'indexical, tandis que l'interprétant conserve une composante évaluative. Ce dernier peut rester plus ou moins le même (reconnaître la force incorporée de la classe ouvrière) ou non (témoigner des conséquences néfastes pour la santé de l'oppression de classe). À la fin, le sociologue et le non-initié français pourraient toujours s'entendre sur le fait qu'ils habitent le même univers, à l'intérieur duquel le statut ontologique des objets sémiotiques en question – ou la réalité qu'ils nous indiquent – demeure stable.

Mais dans les affaires humaines, les accords concernant les ontologies ne sont jamais garantis. Et une querelle d'idéologies sémiotiques est un symptôme sûr d'une disjonction ontologique. De telles querelles sont particulièrement apparentes dans l'histoire des religions, où l'on a parfois remis en question l'existence même de certains objets de signes, exerçant ainsi une pression sur l'interprétation du fondement sémiotique de ces signes. C'est l'essence de l'iconoclasme et d'autres courants attaquant les signes religieux. Le statut ontologique des objets prétendus de l'iconographie et des signes rituels fut un élément de discorde de premier ordre entre les missionnaires chrétiens et les sujets coloniaux rencontrés par ces derniers⁵⁶. Un ensemble similaire de thèmes a aussi opposé les chrétiens orthodoxes et les bolchéviques, qui étaient explicitement athées⁵⁷. Au cours des premières années suivant la révolution russe, les bolchéviques ont lancé une campagne pour discréditer l'Église et persuader les croyants qu'ils avaient été

trompés. Bien qu'ils aient fait usage des tactiques habituelles – pédagogie, propagande –, ils ont aussi réalisé des performances vouées à révéler la vraie nature de certains véhicules signifiants et de leurs objets. À cette fin, les bolchéviques ont établi une commission ayant pour rôle d'exhumer plus de soixante-dix saints de leurs tombeaux, dont les dépouilles étaient considérées comme des reliques sacrées. Le but était de révéler que leurs corps, supposément incorruptibles, s'étaient en fait décomposés et n'étaient donc rien de plus que des chairs mortelles. Ils ont tenu pour acquis que tout le monde serait convaincu par cette expérience directe des corps putréfiés. Les bolchéviques pensaient qu'une fois que la matérialité ordinaire des chairs saintes aurait été exposée, les croyants reprendraient leurs esprits ; les preuves offertes à leurs sens leur feraient retrouver la raison et ainsi seraient-ils désillusionnés. La décomposition du corps serait ainsi un icône indexical de la mortalité de son ancien possesseur permettant de démontrer la non-existence de son objet, soit la présence réelle d'un saint en particulier, et, par extension, la non-existence de la sainteté en général.

Toutefois, un évêque orthodoxe a contesté l'idéologie sémiotique sous-tendant l'action des bolchéviques. Celui-ci a fait remarquer que, depuis le xvii^e siècle, la doctrine de l'Église maintenait que l'authenticité des reliques reposait sur la réalisation de miracles, et non sur l'incorruptibilité corporelle⁵⁸. En l'occurrence, l'objet (la sainteté) peut rester le même, mais le véhicule du signe et le fondement (par exemple, une guérison prise pour un indice de pouvoirs sacrés) sont très différents de ceux présumés par les bolchéviques (un corps incorruptible comme icône de pureté et d'immortalité). En se modernisant peu à peu, l'Église en est venue à rejeter cette conception de la sainteté fondée sur l'indexicalité pour adopter une posture représentationnaliste. Sous ce nouvel éclairage, la relique est plutôt comprise comme l'expression d'une idée, le rappel d'une doctrine ; elle ne devrait convoquer aucun effet matériel. Alors, la relique comme signe de sainteté n'est ni iconique (l'état physique du corps du saint n'a plus d'importance) ni indexicale (le corps ne devrait engendrer aucun effet matériel). Le fondement est désormais conçu comme (principalement) symbolique ; il n'est qu'une occurrence d'un type général. Comme l'a écrit un prêtre en 1896 : « Par leur silence, [ils] sont les prêcheurs les plus éloquents de la vérité et la nature vivifiante de notre sainte foi orthodoxe⁵⁹. » Le commissaire athée, le paysan en quête de miracle et le prêtre savant répondent chacun à leur manière aux affordances offertes par la dépouille du saint, qui agissent comme des véhicules signifiants. Leur idéologie sémiotique respective guide la manière dont la dépouille leur apparaît signifiante, avec les conséquences éthiques et politiques qui s'ensuivent.

Être capable d'interpréter des signes de différentes manières dépend (entre autres) d'une capacité à percevoir des aspects palpables de véhicules signifiants comme des

affordances – comme des possibilités latentes comprises dans les phénomènes réels du monde, qui pour autant ne déterminent rien d'avance⁶⁰. Des idéologies sémiotiques distinctes permettent de percevoir les affordances d'un même véhicule signifiant distinctement. Ces différences ne sont pas matière à de simples interprétations divergentes, elles peuvent aussi impliquer divers objets pour un même véhicule signifiant. Ball dit de la dicentisation qu'elle prend les icônes pour des indices. En ce sens, une image d'un dieu peut être prise pour la présence de ce dieu⁶¹. Or, historiquement, l'inverse est aussi arrivé : des autels ont pu être transformés en œuvres d'art, qui elles-mêmes peuvent avoir des objets transcendants ou banals. Chaque fois, le véhicule du signe demeure le même : c'est l'objet qui change. Le caractère physique d'une peinture rendant, selon une certaine idéologie sémiotique, un dieu effectivement présent peut, selon une autre, être surpassé par le potentiel iconique de l'image à dépeindre un dieu par ailleurs absent. Selon une troisième idéologie sémiotique, ces deux premières manières de voir la peinture peuvent être considérées comme ne faisant que soutenir la mémoire d'une doctrine abstraite à laquelle le spectateur adhère, ou encore, selon une quatrième, comme manifestant le génie du peintre.

Conclusion

Vu tout ce contre quoi les bolchéviques devaient se battre, et les divers moyens à leur disposition pour le faire, on peut se demander pourquoi ils ont mis autant de temps et d'efforts à combattre des idéologies sémiotiques. Pourquoi les gens s'affrontent-ils sur la nature divine des signes plutôt que de se concentrer sur les luttes autour des lois, des institutions, des adhérents, du territoire ou de la propriété? Les conflits concernant l'idéologie sémiotique, qui portent sur le statut même des signes, ont des conséquences pour l'action. Mais ces conséquences ne relèvent pas uniquement de la fonction sociale (comme unir des groupes ethniques ou rallier des communautés imaginées). Elles peuvent tout autant concerner les valeurs éthiques portant sur les manières de se comporter. Ceci se vérifie dans les conflits politiques à l'époque révolutionnaire en Russie, tout comme dans les distinctions de classe en France au milieu du siècle dernier. Interpréter un signe d'une certaine manière revient à prendre au sérieux le monde que ce signe présuppose et la vie que ce monde recommande. Par-dessus tout, c'est peut-être pour des questions pragmatiques, plus qu'épistémologiques ou métaphysiques, que les idéologies sémiotiques comptent.

L'historicité des idéologies sémiotiques est la plus saillante au moment de leur affrontement, comme ce fut le cas lors de la révolution bolchévique, de la réforme

protestante ou de la colonisation. Le concept attire notre attention sur les processus politiques et sociaux à l'origine de ces affrontements, sur le poids éthique qu'on leur accorde, sur les politiques qu'ils rendent possibles et sur les récits qu'ils engendrent. Il faut bien remarquer que ce ne sont pas seulement les interprétants des signes qui s'affrontent, mais aussi leurs fondements et les objets que ces fondements présupposent. Car une idéologie sémiotique implique, en théorie, qu'aucun fondement ne détermine absolument un signe. Cependant, cette conception ne doit pas nous mener à renier les tâches sérieuses de l'observation et de l'analyse, ni à jeter un doute sur la réalité de la connaissance que ces activités permettent d'atteindre. Il s'agit plutôt de situer notre connaissance à l'intérieur de communautés de recherche particulières, sur une courbe d'approche asymptotique par rapport à cette sorte de certitude que Peirce appelle le réel. Ce faisant, nous reconnaissons toujours la qualité intrinsèquement contestable des signes dans les mondes humains, tout comme le fait qu'ils soient sujets à des transformations historiques. En parlant de dicentisation, de rhématisation et de conventionnalisation, nous devrions garder à l'esprit que ces processus ne sont pas des défauts nés de l'incompréhension. Au contraire, ces processus sont des caractéristiques inéluctables de la médiation sémiotique, telle qu'elle fonctionne au sein de projets et de pratiques sociales données.

Les idéologies sémiotiques sont des sortes d'abduction. Or l'abduction est le mode épistémologique fondamental de la vie sociale. Selon la théorie peircienne, les abductions ne peuvent pas avoir la même stabilité ni engendrer la même certitude que les déductions et les inductions. Elles sont probabilistes parce que les signes sont ouverts et croissent. Elles fonctionnent à différentes échelles temporelles⁶², depuis les fluctuations de l'interaction en coprésence jusqu'aux changements graduels qui s'opèrent à l'échelle des sociétés – depuis, disons, l'amusement passager perçu dans les yeux de votre interlocuteur jusqu'aux termes apparemment fixes de l'identité raciale. Malgré toutes nos propensions à lire dans les pensées, malgré toutes les réparations et les reformulations grâce auxquelles nos pensées et nos pratiques se rapprochent et convergent, en dernière analyse, les interactions humaines ne partent jamais de certitudes ni n'aboutissent à des certitudes, et ce, bien que la plupart du temps nous devions agir comme si c'était le cas. Mais cela est vrai à toute échelle : les mondes sociaux changent constamment, non seulement pour des raisons technologiques, démographiques, économiques, etc., mais parce que les processus sémiotiques sont toujours en mouvement⁶³. Ultimement, l'apparente stabilité du monologique⁶⁴ n'est que le résultat fragile et éphémère d'un dur effort politique.

Le réalisme des abductions dépend de leur prise sur les affordances que la sémiose rend disponible. Cette manière de concevoir l'idéologie est cohérente avec la vision de

Silverstein, qui m'a servi de point de départ dans cet article. Nous ne devrions pas prétendre faire reposer nos propres affirmations analytiques sur la base « d'un quelconque univers de Vérité [...] indépendant et absolu⁶⁵ ». Cette compréhension de l'idéologie découle de la vision sémiotique globale défendue par Silverstein :

[adopter] le réalisme sémiotique, qui est une entreprise positivement constructive, nous amènerait alors à accepter la composante intrinsèquement réflexive et sociocentrique inhérente à l'appréhension conceptuelle de l'univers, même celui des « choses objectives » [...] Ce serait une manière de nous réconcilier avec le projet de la « Science de l'humanité », l'anthropologie, qui s'efforce de conceptualiser un aspect de cet univers depuis l'intérieur⁶⁶.

Nous devrions prendre au sérieux la nature productive de cette tâche, tout comme la vision « de l'intérieur » dont parle Silverstein. Alors pourrions-nous l'entendre parler comme l'ancien étudiant de Willard Quine qu'il était, évoquant en ces mots le bateau de Neurath⁶⁷ : nous marins n'avons d'autres choix que de poursuivre la construction du navire sur lequel nous flottons – loin de tout port, certes, mais bien à flot sur une mer réelle.

Bibliographie

- AGHA, Asif, *Language and Social Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- ALATAS, Ismail Fajrie, « The Poetics of Pilgrimage: Assembling Contemporary Indonesian Pilgrimage to Hadramawt, Yemen », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 58, no 3, 2016, p. 607-635. DOI : 10.1017/S0010417516000293.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.
- AUSTIN, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975 [1955].
- BAKHTIN, Mikhail M., *The Dialogic Imagination: Four Essays*, éd. M. Holquist, trad. C. Emerson & M. Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.
- BALL, Christopher, « On Dicontinuation », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 24, no 2, 2014, p. 151-173. DOI : 10.1111/jola.12046.

- BATESON, Gregory, « Une théorie du jeu et du fantasme » (1955), *Vers une écologie de l'esprit, tome 1*, trad. de l'anglais par F. Drosso et al., Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1977, p. 247-264.
- BLOCH, Maurice, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- BOLTANSKI, Christophe, *Minerais de sang. Les esclaves du monde moderne*, photographies de P. Robert, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 2014.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.
- CARR, E. Summerson, *Scripting Addiction: The Politics of Therapeutic Talk and American Sobriety*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2011.
- CARR, E. Summerson & Michael LEMPERT (dir.), *Scale: Discourse and Dimensions of Social Life*, Berkeley, University of California Press, 2016.
- CHUMLEY, Lily, « Qualia and Ontology: Language, Semiotics, and Materiality; an Introduction », *Signs and Society*, vol. 5, no S1, 2017, S1-S20. DOI : 10.1086/690190.
- DANIEL, E. Valentine, *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996.
- DEACON, Terrence W., *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, New York, Norton, 2012.
- DOYLE, Arthur Conan, *The Complete Sherlock Holmes*, Garden City (NY), Doubleday, 1930.
- EISENLOHR, Patrick, « Technologies of the Spirit: Devotional Islam, Sound Reproduction and the Dialectics of Mediation and Immediacy in Mauritius », *Anthropological Theory*, vol. 9, no 3, 2009, p. 273-296. DOI : 10.1177/1463499609346983.
- ENGELKE, Matthew & Matt TOMLINSON (dir.), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, New York, Berghahn Books, 2006.
- ERRINGTON, Joseph J., *Structure and Style in Javanese: A Semiotic View of Linguistic Etiquette*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press, 1937.
- GAL, Susan, « Tastes of Talk: Qualia and the Moral Flavor of Signs », *Anthropological Theory*, vol. 13, no 1-2, 2013, p. 31-48. DOI : 10.1177/1463499613483396.
- GAL, Susan & Judith T. IRVINE, « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, no 4, 1995, p. 967-1001.
- GELL, Alfred, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

- GERSHON, Ilana, *The Breakup 2.0: Disconnecting over New Media*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2012.
- GIBSON, James J., « The Theory of Affordances », dans R. Shaw & J. Bransford (dir.), *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward and Ecological Psychology*, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 1977, p. 67-82.
- GREENE, Robert H., *Bodies like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2010.
- GRICE, Herbert Paul, « Meaning », *The Philosophical Review*, vol. 66, no 3, 1957, p. 377-388. DOI : 10.2307/2182440.
- HANKINS, Joseph Doyle, « An Ecology of Sensibility: The Politics of Scents and Stigma in Japan », *Anthropological Theory*, vol. 13, no 1-2, 2013, p. 49-66. DOI : 10.1177/1463499613483397.
- HANKS, William, *Language and Communicative Practices*, Boulder (CO), Westview, 1996.
- HARKNESS, Nicholas, *Songs of Seoul: An Ethnography of Voice and Voicing in Christian South Korea*, Berkeley, University of California Press, 2014.
- HU, Tung-Hui, *A Prehistory of the Cloud*, Cambridge (MA), MIT Press, 2015.
- KOCKELMAN, Paul, « Enemies, Parasites, and Noise: How to Take Up Residence in a System without Becoming a Term in It », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 20, no 2, 2010, p. 406-421.
- KROSKRITY, Paul V. (dir.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe (NM), School of American Research Press, 2000.
- KEANE, Webb, *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- , « Semiotics and the Social Analysis of Material Things », *Language and Communication*, vol. 23, no 2-3, 2003, p. 409-425. DOI : 10.1016/S0271-5309(03)00010-7.
- , *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- , « The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14, no S1, 2008, p. S110-S127. DOI : 10.1111/j.1467-9655.2008.00496.x.
- , « Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and Its Ethical Affordances », *Current Anthropology*, vol. 55, no S10, 2014, p. S312-S321. DOI : 10.1086/678290.
- , *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2016.

- KOHN, Eduardo, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980.
- MANNING, Paul, *The Semiotics of Drink and Drinking*, Londres, Continuum, 2012.
- MAUSS, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*, trad. W. D. Halls, New York, Norton, 1990 [1925].
- NAKASSIS, Constantine V., *Doing Style: Youth and Mass Mediation in South India*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.
- PARMENTIER, Richard, *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- PEIRCE, Charles S., *Philosophical Writings of Peirce*, éd. J. Buchler, New York, Dover, 1955.
- PETERS, John Durham, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- PUTNAM, Hilary, « The Meaning of "Meaning" », *Philosophical Papers, Volume 2: Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.
- QUINE, Willard van Orman, *Word and Object*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960.
- REYES, Angela, « Ontology of Fake: Discerning the Philippine Elite », *Signs and Society*, vol. 5, no 51, 2017, p. S100-S127. DOI : 10.1086/690067.
- SACKS, Harvey, « Notes on Police Assessment of Moral Character », dans D. N. Sudnow (dir.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972, p. 280-293.
- SCHIEFFELIN, Bambi B., Kathryn WOOLARD & Paul V. KROSKRITY (dir.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- SILVERSTEIN, Michael, « Language Structure and Linguistic Ideology », dans P. R. Clyne et al. (dir.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 1979, p. 193-247
- , « The Uses and Utility of Ideology: Some Reflections », *Pragmatics*, vol. 2, no 3, 1992, p. 311-312. DOI : 10.1075/prag.2.3.11sil.
- , « Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function », dans J. A. Lucy (dir.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58.
- , « "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus », *Current Anthropology*, vol. 45, no 5, 2004, p. 621-652. DOI : 10.1086/423971.

- STRANGE, Stewart Earle, « The Dialogic Collective: Mediumship, Pain, and the Interactive Creation of Ndyuka Maroon Subjectivity », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 22, no 3, 2016, p. 516-533. DOI : 10.1111/1467-9655.12444.
- TOMASELLO, Michael, Malinda CARPENTER, Josep CALL, Tanya BEHNE & Henrike MOLL, « Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition », *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, vol. 42, no 1, 2005, p. 3-48. DOI : 10.1017/S0140525X05000129.
- TOMLINSON, Matt, *Ritual Textuality: Pattern and Motion in Performance*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- TURKLE, Sherry, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1997.
- URBAN, Greg, *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*, Austin, University of Texas Press, 1996.
- , *Metaculture: How Culture Moves through the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- WELLMAN, Henry M., *The Child's Theory of Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1992.
- YELLE, Robert A., *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*, Londres, Bloomsbury, 2013.

Notes

- 1 MS 599 [Reason's Rules, 1902], p. 32 ; cité dans R. PARMENTIER, *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 4.
- 2 M. SILVERSTEIN, « The Uses and Utility of Ideology: Some Reflections », *Pragmatics*, vol. 2, no 3, 1992, p. 311-323.
- 3 Voir par exemple P. KOCKELMAN, « Enemies, Parasites, and Noise: How to Take Up Residence in a System without Becoming a Term in It », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 20, no 2, 2010, p. 406-421 ; T. W. DEACON, *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, New York, Norton, 2012 ; E. KOHN, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- 4 Voir par exemple E. V. DANIEL, *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996 ; P. EISENLOHR, « Technologies of the Spirit: Devotional Islam, Sound Reproduction and the Dialectics of Mediation and Immediacy in Mauritius », *Anthropological Theory*, vol. 9, no 3, 2009, p. 273-296 ; S. GAL, « Tastes of Talk: Qualia and the Moral Flavor of Signs », *Anthropological Theory*, vol. 13, no 1-2, 2013, p. 31-48 ; J. D. HANKINS, « An Ecology of Sensibility: The Politics of Scents and Stigma in Japan », *Anthropological Theory*, vol. 13, no 1-2, 2013, p. 49-66 ; N. HARKNESS, *Songs of Seoul: An Ethnography of Voice and Voicing in Christian South Korea*, Berkeley, University of California Press, 2014 ; M. TOMLINSON, *Ritual Textuality: Pattern and Motion in Performance*, Oxford, Oxford University Press, 2014 ; I. F. ALATAS, « The Poetics of Pilgrimage: Assembling Contemporary Indonesian Pilgrimage to Hadramawt, Yemen », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 58, no 3, 2016, p. 607-635 ; C. V. NAKASSIS, *Doing Style: Youth and Mass Mediation in South India*, Chicago, University of Chicago Press, 2016 ; S. E. STRANGE, « The Dialogic Collective: Mediumship, Pain, and the Interactive Creation of Ndyuka Maroon Subjectivity », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 22, no 3, 2016, p. 516-533 ; L. CHUMLEY, « Qualia and Ontology: Language, Semiotics, and Materiality; an Introduction », *Signs and Society*, vol. 5, no S1, 2017, S1-S20 ; A. REYES, « Ontology of Fake: Discerning the Philippine Elite », *Signs and Society*, vol. 5, no S1, 2017, p. S100-S127.
- 5 H. P. GRICE, « Meaning », *The Philosophical Review*, vol. 66, no 3, 1957, p. 377-388.
- 6 W. KEANE, *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- 7 W. KEANE, « Semiotics and the Social Analysis of Material Things », *Language and Communication*, vol. 23, no 2-3, 2003, p. 419.
- 8 M. SILVERSTEIN, « Language Structure and Linguistic Ideology », dans P. R. Clyne *et al.* (dir.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 1979, p. 193-247 ; S. GAL & J. T. IRVINE. « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, no 4, 1995, p. 967-1001 ; B. B. SCHIEFFELIN *et al.* (dir.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998 ; P. V. KROSKRITY (dir.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe (NM), School of American Research Press, 2000.
- 9 NdT : icône et indice sont des catégories de signes issus de la sémiotique de Charles S. Peirce. Des choix de traduction ont été opérés ici afin de faciliter la compréhension des termes les plus techniques au lectorat francophone, malgré les usages institués dans l'anthropologie sémiotique étatsunienne. *Index* a été traduit par « indice » ; *to index* a été traduit par « indiquer » plutôt que par « indexer », qui a un sens distinct en français. L'anglais distingue aussi les deux termes : *to indicate* et *to index*, mais c'est *to index* qui va de pair avec la catégorie de l'indice (*index, indices*) dans les usages du champ de l'anthropologie sémiotique. En revanche, *indexical icon* a été traduit par « icône indexical », car nous avons souhaité attirer l'attention sur l'indexicalité sans la réduire au régime indiciaire, qui a déjà fait l'objet de travaux connus en français. L'indexicalité est une

opération sémiotique se trouvant au fondement de la pensée anthropologique développée sous l'influence des catégories peirciennes. « Indexical » doit donc être entendu comme l'adjectif du nom « indice ». L'indexicalité désigne la médiation spécifique qu'opère l'indice, telle que définie par l'anthropologie sémiotique.

- 10 J. J. ERRINGTON, *Structure and Style in Javanese: A Semiotic View of Linguistic Etiquette*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988.
- 11 W. KEANE, « The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14, no 51, 2008, p. S110-S127.
- 12 W. KEANE, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- 13 W. KEANE, *Signs of Recognition*, op. cit.
- 14 W. KEANE, *Christian Moderns*, op. cit.
- 15 W. KEANE, « Semiotics and the Social Analysis of Material Things », loc. cit.
- 16 S. TURKLE, Sherry. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1997 ; I. GERSHON, *The Breakup 2.0: Disconnecting over New Media*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2012.
- 17 T.-H. HU, *A Prehistory of the Cloud*, Cambridge (MA), MIT Press, 2015.
- 18 Dont certaines mènent au cœur même des conflits armés en Afrique centrale. Voir C. BOLTANSKI, *Minerais de sang. Les esclaves du monde moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 2014.
- 19 C. S. PEIRCE, *Philosophical Writings of Peirce*, éd. J. Buchler, New York, Dover, 1955, p. 111.
- 20 W. HANKS, *Language and Communicative Practices*, Boulder (CO), Westview, 1996, p. 46-47.
- 21 M. SILVERSTEIN, « Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function », dans J. A. Lucy (dir.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58.
- 22 E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press, 1937.
- 23 Voir néanmoins M. ENGELKE & M. TOMLINSON (dir.), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, New York, Berghahn Books, 2006.
- 24 NdT : « véhicule du signe » et « véhicule signifiant » sont à comprendre ici comme des expressions équivalentes ; elles désignent toutes deux le représentamen, soit la composante phénoménale du signe.
- 25 G. BATESON, « Une théorie du jeu et du fantasme » (1955), *Vers une écologie de l'esprit, tome 1*, trad. de l'anglais par F. Drosso et al., Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1977, p. 253.
- 26 J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975 [1955].
- 27 Pour une démonstration étendue de la question dans un contexte rituel, voir W. KEANE, *Signs of Recognition*, op. cit.
- 28 G. BATESON, « Une théorie du jeu et du fantasme », loc. cit., p. 249.
- 29 R. A. YELLE, *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*, Londres, Bloomsbury, 2013 ; voir aussi J. D. PETERS, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- 30 H. SACKS, « Notes on Police Assessment of Moral Character », dans D. N. Sudnow (dir.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972, p. 281, 333 n. 1.
- 31 R. PARMENTIER, *Signs in Society*, op. cit., p. 4.
- 32 G. URBAN, *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*, Austin, University of Texas Press, 1996.

- 33 MS 559 [Reason's Rules, 1902], p. 31-32 ; cité dans R. PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 4.
- 34 C. S. PEIRCE, « Some Consequences of Four Incapacities » (1868) ; cité dans P. MANNING, *The Semiotics of Drink and Drinking*, Londres, Continuum, 2012, p. 12.
- 35 C. S. PEIRCE, *Philosophical Writings of Peirce, op. cit.*, p. 104.
- 36 A. C. DOYLE, *The Complete Sherlock Holmes*, Garden City (NY), Doubleday, 1930.
- 37 R. PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 4.
- 38 MS 599 [Reason's Rules, 1902], p. 38 ; cité dans PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 10.
- 39 R. PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 13.
- 40 S. GAL, « Tastes of Talk », *loc. cit.* ; voir aussi L. CHUMLEY, « Qualia and Ontology », *loc. cit.*
- 41 C. BALL, « On Dicitization », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 24, no 2, 2014, p. 152.
- 42 M. BLOCH, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- 43 Par exemple A. GELL, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- 44 G. BATESON, « Une théorie du jeu et du fantasme », *loc. cit.*, p. 264. [NdT : La version française apparaît erronée puisqu'on y lit : « les paradoxes de la communication sont présents dans toute communication », tandis qu'en anglais on lit : « the paradoxes of abstraction must make their appearance in all communication » ; nous avons rétabli ici le sens original.]
- 45 M. TOMASELLO *et al.*, « Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition », *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, vol. 42, no 1, 2005, p. 3-48.
- 46 H. M. WELLMAN, *The Child's Theory of Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1992.
- 47 C. S. PEIRCE, « Some Consequences of Four Incapacities » (1868) ; cité dans C. BALL, « On Dicitization », *loc. cit.*, p. 151.
- 48 H. PUTNAM, « The Meaning of "Meaning" », *Philosophical Papers, Volume 2: Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271 ; S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980.
- 49 B. ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.
- 50 MS 634 [Meaning Preface, 1909], p. 27 ; cité dans R. PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 21.
- 51 E. S. CARR, *Scripting Addiction: The Politics of Therapeutic Talk and American Sobriety*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2011.
- 52 Rappelons-nous que *L'essai sur le don* de Marcel Mauss a été présenté comme une histoire sur les origines des contrats. M. MAUSS, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*, trad. W. D. Halls, New York, Norton, 1990 [1925].
- 53 Pour une étude de classes employant un vocabulaire sémiotique, voir A. REYES, « Ontology of Fake », *loc. cit.* ; pour une approche des sciences sociales plus orientée par la linguistique sémiotique, voir A. AGHA, *Language and Social Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- 54 P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, p. 190.
- 55 *Ibid.*, p. 210.
- 56 W. KEANE, *Christian Moderns, op. cit.*
- 57 Voir R. H. GREENE, *Bodies like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2010 ; et le commentaire fourni dans W. KEANE, « Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and Its Ethical Affordances », *Current Anthropology*, vol. 55, no S10, 2014, p. S312-S321.

- 58 R. H. GREENE, *Bodies like Bright Stars*, *op. cit.*, p. 19-20.
- 59 *Ibid.*, p. 34.
- 60 J. J. GIBSON, « The Theory of Affordances », dans R. Shaw & J. Bransford (dir.), *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward and Ecological Psychology*, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 1977, p. 67-82 ; W. KEANE, « The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion », *loc. cit.* ; *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2016.
- 61 C. BALL, « On Dicontization », *loc. cit.*, p. 156.
- 62 E. S. CARR & M. LEMPERT (dir.), *Scale: Discourse and Dimensions of Social Life*, Berkeley, University of California Press, 2016.
- 63 G. URBAN, *Metaculture: How Culture Moves through the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- 64 M. M. BAKHTIN, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, éd. M. Holquist, trad. C. Emerson & M. Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.
- 65 M. SILVERSTEIN, « The Uses and Utility of Ideology: Some Reflections », *Pragmatics*, vol. 2, no 3, 1992, p. 312.
- 66 M. SILVERSTEIN, « "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus », *Current Anthropology*, vol. 45, no 5, 2004, p. 621-652.
- 67 W. v. O. QUINE, *Word and Object*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960, p. 3.

