

Appel de communications
Colloque
Sens de la transcendance. Sémiotique et spiritualité
NOUVELLES DATES : 2-4 juin 2020
Université Laval (Québec)
(version du 9 mars 2019)

Sommaire

Thème du colloque (version brève)	1
Thème du colloque (version intégrale).....	2
Champ du spirituel.....	2
Champ du sémiotique	4
Réductions du / au sémiotique	4
Transcendance spirituelle et transcendance autre	4
Les zones anthropiques et la transcendance.....	5
Des niveaux de la pratique sociale aux niveaux anthropiques	5
Sémiotique et spiritualité	7
Ouvrages cités.....	9
Informations pratiques	10

Thème du colloque (version brève)

Au premier abord, on pourrait voir dans le thème proposé une exploitation mécanique de la capacité du « et » de conjindre toutes choses. Mais la spiritualité et la sémiotique se relient de plusieurs manières fortes, parfois inattendues. Et si certains de ces liens pertinents ont commencé d'être explorés, la plupart restent encore à dégager.

Gay et Patte (2010) proposent les catégories suivantes pour rendre compte des relations entre sémiotique et études religieuses : (1) les théories de la religion qui utilisent une théorie sémiotique implicite (comme le fait Durkheim) ; (2) les théories de la religion qui utilisent une théorie sémiotique explicite (comme le fait Lévi-Strauss) ; (3) les études de produits¹ religieux qui utilisent des méthodes sémiotiques (comme dans l'application des méthodes greimassiennes à l'étude de la Bible). Il va de soi que toute religion conçoit et utilise une théorie sémiotique, plus ou moins importante, plus ou moins raffinée, plus ou moins explicite. Gay et Patte (2010 : 823) considèrent même que la sémiotique est au cœur de la religion : « since religion is fundamentally semiotic, any study of it uses or entails either an implicit or an explicit theory of semiosis. »

Nous ajouterons encore que la perspective peut être inversée : quelle est la part du religieux dans les théories et les méthodes sémiotiques ? À tout le moins, il semble bien que les deux théories fondatrices de la sémiotique entretiennent des liens étroits avec la spiritualité. On sait que Saussure connaissait, en bon sanskritiste, la philosophie indienne, et son concept de valeur est proche de la notion d'interdépendance (ou vacuité) bouddhiste ; mais, comme le mentionne Rastier (2006), on ne sait pas si la notion de valeur est un emprunt à la philosophie indienne ou simplement est en coïncidence avec celle-ci. Par ailleurs, Keane a proposé une étude « des présupposés chrétiens-protestants de l'idéologie saussurienne du signe. » (Leone, 2018a : 310). On sait que Peirce a écrit sur la théologie et sur la religion, si bien que l'on peut parler d'une « théologie de Peirce » (Leone, 2018a : 312). On peut même considérer que la critique a produit « une laïcisation de Peirce dans la construction de la sémiotique moderne. » (Leone, 2018a : 312) Leone (2018a : 312) va jusqu'à demander : « peut-on vraiment comprendre le modèle peircien de la sémiosis sans tenir compte de ses ambitions théologiques ? »

La matière sémiotique des spiritualités peut être organisée grossièrement de la manière suivante, qui dégage autant d'axes du colloque, axes qui peuvent se croiser :

1. Axes épistémologiques : théories sémiotiques de la spiritualité ; méthodes sémiotiques pour analyser le spirituel ; applications sémiotiques à des objets spirituels.

¹ Les auteurs parlent de « texte », mot que nous généralisons avec « produit sémiotique ».

2. Axes « confessionnaires » et « supraconfessionnaires » (liste non exhaustive, ordre alphabétique) : agnosticisme ; arts martiaux ; athéisme ; bouddhisme ; chamanismes ; christianisme ; fondamentalismes / non-fondamentalismes ; franc-maçonnerie ; hindouisme ; islam ; judaïsme ; mysticismes / non-mysticismes ; *new age* ; sectes ; spiritualités non instituées ; taoïsme.

3. Axes objectaux : produits sémiotiques spirituels (par exemple, textes, images, rituels, analyses de produits spirituels, etc.) ; théories spirituelles (salut, cosmogonie, théorie du sens, de l'interprétation, etc.) ; méthodes spirituelles (prière, méditation, etc.) ; concepts spirituels (foi, grâce, etc.). L'étude des spiritualités peut donc porter sur les objets qu'elles produisent – théories, concepts, méthodes, produits sémiotiques (textes, images, sculptures, monuments, livres, rituels, etc.), etc. – ; sur les performances et performeurs qui les concrétisent ; sur les réceptions et récepteurs qui leur donnent sens.

Thème du colloque (version intégrale)

Au premier abord, on pourrait voir dans le thème proposé une exploitation mécanique de la capacité du « et » de conjindre toutes choses. Mais la spiritualité et la sémiotique se relient de plusieurs manières fortes, parfois inattendues. Et si certains de ces liens pertinents ont commencé d'être explorés, la plupart restent encore à dégager.

Le texte qui suit n'a pour fonction que de lancer la discussion, et les propositions de communication peuvent évidemment emprunter des chemins différents. Notamment, le sens de la transcendance spirituelle peut être à la fois celui, ceux qu'on lui donne et celui, ceux qu'elle produit, comme le sous-entend, dans le titre même de notre colloque, le « de » à la fois génitif objectif et génitif subjectif.

Champ du spirituel

Nous devons dresser ici un portrait très schématique des « croyances » et de leurs corrélats. En toute rigueur, il faudrait distinguer les sens de : « croyance », « religion », « idéologie », « philosophie », « vision du monde », « spiritualité », « sagesse », « système de valeurs », « culte », « secte », etc.

Appelons ici « croyances » les systèmes de croyances spirituelles, institués ou non, traditionnels ou non. Par extension sera appelée « croyance » tout concept (instance, relation, qualité, processus, etc.) et toute prédication (par exemple, « Dieu est éternel ») définis dans le cadre d'une croyance système. Un système sera dit spirituel seulement s'il implique une forme de transcendance (laquelle notion reste à définir ; nous y reviendrons). Une spiritualité implique nécessairement une sagesse, mais une sagesse n'est pas nécessairement spirituelle (dans le cas, notamment, de ce que l'on pourrait appeler les sagesse sécularisées). Une religion est nécessairement une spiritualité, mais toute spiritualité n'est pas nécessairement une religion (par exemple, les spiritualités syncrétiques, « à la carte »).

On aborde ainsi la spiritualité précisément et exclusivement à partir de ses objets ou, si l'on préfère, en termes de contenus du croire ; on tient quelque chose – une réalité ou entité d'ordre spirituel – comme un organe préparant ou présumé à une fonction dite spirituelle.

La croyance peut suivre deux grandes modalités : par la positive (ou catophasme au sens large), par la négative (apophasme au sens large, par exemple en établissant non pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas). Le catophasme symbolique, dirons-nous, considère que la transcendance ne peut être abordée, par la positive du moins, qu'à travers des symboles.

Bien entendu, les croyances sont susceptibles de varier en fonction des instances (personnes, institutions, produits sémiotiques), alors l'hétérocroyance sera vue comme le fait de croire à une autre ou à plusieurs autres croyances qu'une croyance donnée. Comme pour toute croyance au sens large (par exemple, croire que la terre est ronde ou pas), des consensus de croyances et des conflits de croyances sont susceptibles d'intervenir.

Appelons « incroyances » les systèmes (par exemple, le matérialisme²) qui réfutent l'existence de toute transcendance ou, dans un sens restreint, d'une transcendance ou d'un groupe de transcendances en particulier.

² Mark, Hegel ou Nietzsche revendiquent aussi une transcendance ; mais nous considérerons qu'il ne s'agit pas de la transcendance au sens où on la définit ici, soit comme l'objet au cœur de la spiritualité.

On peut distinguer l'incroyance passive, qui n'opère pas de négation explicite et soutenue d'une croyance donnée ou de toute croyance et l'incroyance active, qui repose sur une critique explicite et soutenue (voire acerbe, par exemple dans l'athéisme agressif) d'une croyance donnée ou de toute croyance. L'incroyance n'équivaut pas nécessairement à l'absence de toute croyance – au sens d'entité (par exemple, Dieu), d'énoncé (par exemple, « Dieu existe ») ou de système spirituels. Elle équivaut encore moins à l'absence de toute croyance, au sens de système totalisant explicatif et organisateur du monde et non nécessairement spirituel. Bien sûr tout sujet possède de nombreuses croyances non totalisantes (que le feu brûle, pour donner un exemple grossier). L'incroyance se manifeste notamment dans le thème ou la situation de l'athéisme, qui définit ou explicite cette incroyance comme opérant par négation ou par refus d'une transcendance théiste donnée – de ce Dieu-là du christianisme, par exemple (Nietzsche, 1978) – ou de toute transcendance théiste.

Appelons « acroyances » (agnosticismes) les systèmes où l'on estime ne pas pouvoir prendre position sur l'existence ou non de toute transcendance ou, dans un sens restreint, d'une transcendance ou d'un groupe de transcendances en particulier. Cela correspond à la situation de celui ou celle qui reconnaît ou s'impose une absence de savoir sur des objets transcendants ou sur la condition même de transcendance ; l'agnosticisme renonce voire s'oppose à la (con)quête d'un savoir, en particulier un savoir dépassant des objets de notre monde, y inclus la condition de notre existence. C'est précisément le croire en tant que savoir qui se trouve mis à l'épreuve et finalement dénié comme tel. Dans cette exacte mesure, on peut parler d'acroyance de sorte que c'est bien la privation d'une dimension du croire qui devient tout l'enjeu : puisque le croire est alors totalement réduit à un savoir, à une connaissance.

Enfin, appelons « non-croyances » les systèmes pour qui la question de l'existence ou non de la transcendance ne se pose même pas. Un non-croyant est donc à distinguer d'un acroyant. L'acroyant a pris position sur le fait qu'il ne peut prendre position sur l'existence ou non d'une transcendance. Il est dans l'indécidable (nous verrons plus loin qu'il y a aussi de l'acroyance indécidée). Le non-croyant ne se pose même pas la question de la croyance ou non en la transcendance ; sa posture équivaut à celle d'une incroyance passive ou par défaut. Il est dans l'« aposé », en ce sens que l'hypothèse en jeu n'est même pas posée. Le terme de non-croyance s'applique ici à l'absence d'interrogation sur l'existence ou non du spirituel ; il n'implique pas que le non-croyant n'a aucune croyance au sens large. On peut d'ailleurs postuler sans grand risque que tout humain possède des croyances organisant, expliquant le monde dans lequel il évolue et la vie qu'il vit. La posture dite de non-croyance équivaut à celle d'une passivité ou d'un déni quant au croire, ainsi tenu pour absent, ou d'une situation de savoir par défaut, sans croire et un croire lui-même tenu comme défaut. C'est dire que la non-croyance n'existe pas comme telle, comme l'a démontré Nietzsche (1978) en parlant d'un positionnement athée religieux par quoi s'expose « une volonté de puissance », un monde de valeur qui est toujours ce monde-là par défaut, un vouloir-croire présidant à tout – y compris la science.

On peut distinguer deux formes d'acroyance : l'agnosticisme au sens large estime ne pas pouvoir prendre position sur l'existence ou non d'une transcendance (ou d'un groupe de transcendances) ; l'agnosticisme au sens restreint et habituel estime ne pas pouvoir prendre position sur l'existence ou non de Dieu. On peut distinguer encore deux sortes d'agnosticisme : l'agnosticisme non-conjoncturel est celui pour lequel aucun être en aucun temps ne pourra légitimement prendre position ; l'agnosticisme conjoncturel est celui pour lequel les conditions adverses à la prise de position sont pour certains êtres levées ou pourront être levées un jour pour certains êtres voire pour tous les êtres (par exemple, s'il y a un après-vie, ceux qui l'expérimentent peuvent savoir si Dieu existe, mais les encore vivants ne le peuvent pas encore). L'agnosticisme conjoncturel se situe donc dans l'indécidé, et non dans l'indécidable comme l'agnosticisme non conjoncturel : l'hypothèse en jeu est posée mais n'est pas encore évaluée.

L'athéisme n'est pas équivalent à l'incroyance totale, puisqu'il existe deux spiritualités instituées et traditionnelles qui ne sont pas théistes et qui sont donc athées : le bouddhisme et le jaïnisme. Cependant, comme on ignore ou néglige souvent l'existence de spiritualités non théistes : en parlant d'athéisme, on croit avoir évacué toutes les croyances ; ce qui n'est pas le cas.

Un argument pour soutenir l'acroyance est celui qui veut qu'il soit essentiellement impossible pour l'être, par exemple un humain et à plus forte raison un animal, de même concevoir ce que serait une transcendance. De toute façon, toute croyance, toute acroyance, toute incroyance et toute non-croyance est immanquablement empreinte d'anthropomorphisme, horizon épistémologique indépassable sans doute (sauf peut-être dans l'expérience de la transcendance justement). Dans le meilleur des cas, l'anthropomorphisme peut relever d'un catophasme symbolique : par exemple, une conception donnée de Dieu, même la plus élevée, ne serait en définitive qu'un symbole pointant vers le vrai Dieu.

Pour ce qui est de la véracité de l'existence des différentes transcendances, quatre grandes postures sont possibles. (1) Toutes les transcendances, même si leurs formes sont toutes différentes, existent bien. (2) Toutes les transcendances ou certaines transcendances sont en fait « identiques » (par exemple, ce sera un chrétien affirmant que le Dieu des monothéismes est en fait le même, sous des noms et des apparences différents) et cette métatranscendance existe. (3) Une ou plusieurs transcendances existent, tandis qu'une ou plusieurs transcendances n'existent pas ; c'est la posture trop habituelle et si courante du croyant, du monocroyant en effet, qui croit en la transcendance décrite ou vécue dans sa foi et pas en celle des autres fois³. (4) Toutes les transcendances n'existent pas ; c'est la posture de l'incroyant total et, indirectement, celle du non-croyant.

Champ du sémiotique

Le colloque s'adresse à toute personne, experte ou non en sémiotique, désireuse d'utiliser la sémiotique comme voie d'approche pour le spirituel. Sont susceptibles d'être convoquées lors du colloque des sémiotiques existantes ou inédites, qu'elles s'arriment à une conception du signe, du texte (au sens large de produit sémiotique « empirique ») ou du discours (qui, par rapport aux conceptions du texte, « ajoute » une composante énonciative au texte).

Réductions du / au sémiotique

Le champ du sémiotique peut être conçu de manière plus ou moins large ou restreinte et comme plus ou moins autonome ou dépendant. Distinguons pour l'instant trois niveaux anthropiques (c'est-à-dire relatifs à l'humain) seulement : physique, sémiotique, cognitif.

Du point de vue de cette tripartition, diverses réductions sont possibles. On peut physicaliser (au phénophysique ou au nouménophysique, nous y reviendrons) plus ou moins le sémiotique (par exemple, en considérant que le signifiant est un stimulus physique). On peut cognitiviser plus ou moins le sémiotique (par exemple, en considérant que le signifié est un concept ou une image mentale). Inversement, on peut sémiotiser le physique ; c'est ce qu'a fait Greimas avec son hypothèse de la sémiotique du monde naturel : le monde physique serait un plan de l'expression ou comporterait, comme un texte par exemple, un plan de l'expression (des signifiants) et un plan du contenu (des signifiés). Le corolaire que Greimas ne semble pas avoir considéré ou voulu considérer est que l'on peut sémiotiser le cognitif, par exemple en lui reconnaissant un plan de l'expression et un plan du contenu. Bref, on peut « réduire », selon le cas, au physique, au cognitif ou au sémiotique et reconnaître plus ou moins de niveaux parmi les trois possibles. Ainsi le dualisme classique ne retiendra que le physique et le cognitif. Le monisme physicaliste est bien connu, mais il existe des monismes cognitifs (par exemple, le courant bouddhiste du *yogācāra* ou « esprit seulement », pour qui tout est projection de l'esprit). Pour des précisions sur le champ du sémiotique et les réductions, voir Hébert, à paraître.

Transcendance spirituelle et transcendance autre

Nous avons parlé de transcendance spirituelle. C'est pour la distinguer des formes autres – aucunement spirituelles ou non directement ou non uniquement spirituelles – de la transcendance dans plusieurs systèmes philosophiques. Cela n'exclut pas que des systèmes philosophiques ont pu, puissent aborder – pour l'invalider ou la défendre – la transcendance spirituelle (voire les deux formes de transcendance en même temps). Il s'agit alors de savoir si la transcendance spirituelle (ou telle transcendance spirituelle) et la transcendance « autre » (ou telle transcendance autre), d'abord, s'excluent mutuellement et, dans un cas ou dans l'autre, ensuite, peuvent être abordées de manière unifiée. Répondre à ces questions ne sera pas notre objectif ici. Disons seulement que les deux transcendances reposent sur l'idée commune d'un « dépassement » – déjà existant mais inaperçu ou possible à atteindre ou simple horizon se défilant qu'il est utile malgré tout de poursuivre – de l'immanence, la condition « normale », usuelle, spontanée ou apparente du monde et des êtres. Évidemment, des systèmes philosophiques considèrent qu'il n'existe que l'immanence (ou qu'elle seule mérite notre attention). Nous reviendrons plus loin sur les postures possibles quant aux relations entre l'immanence et la transcendance, pour l'instant soulignons que des théories considèrent qu'il n'y a que de l'immanence, d'autres qu'il y a immanence et transcendance en même temps et d'autres, enfin, que tout est (en définitive) transcendance.

³ Ce pourra être aussi le cas de l'athée, comme en témoignent Feuerbach (1992) et Marx (1972) : leur critique du christianisme est directe pour le premier et indirecte pour le second ; mais cela n'empêche pas leur matérialisme de proclamer et de défendre une transcendance de l'Homme.

Bien que le colloque vise la transcendance spirituelle, la transcendance autre peut être abordée dans les communications. Notamment en tant qu'elle essaie de remplacer la transcendance spirituelle ou de s'ajouter à elle (sur un pied d'égalité ou non).

Les zones anthropiques et la transcendance

Gay et Patte (2010 : 823) écrivent : « The ideal text on semiotics and religious studies would use a general and crossculturally valid theory of semiosis to compare systematically distinct religious traditions in term of their respective perception of the nature of religious semiosis. But there is, as of this writing, no theory that would permit a group of scholar to compare widely diverse traditions against one another. » (Gay et Patte, 2010 : 823) Nous essaierons bien humblement de combler partiellement cette lacune, en proposant l'emploi des zones anthropiques de Rastier et en élargissant la typologie dans laquelle elle sont incluses.

Présentons une théorie sémiotique qui situe la transcendance (plus exactement, la transcendance thématifiée et la transcendance représentée, comme nous le verrons). Rastier distingue trois niveaux d'une pratique sociale : le niveau phénophysique (le monde tel que perçu par nos sens), le niveau sémiotique et le niveau représentationnel⁴. Considérons que ce dernier niveau implique les « images mentales », au sens large du terme, et les concepts (comme contenus logiques et/ou psychologiques). Les niveaux sémiotique et représentationnel des cultures se caractérisent, selon Rastier, par une articulation en trois zones anthropiques (relatif à l'homme, du grec *anthropos* : homme) : « une de coïncidence, la zone identitaire [par exemple, dont relève le « je »] ; une d'adjacence, la zone proximale [par exemple, dont relève le « tu »] ; une d'étrangeté, la zone distale [par exemple, dont relève le « il »]. [...] Ainsi se distinguent un monde obvie (formé des zones identitaire et proximale) et un monde absent (établi par la zone distale). » (Rastier, 2010 : 19-20)

Entre les trois zones se posent deux frontières : « la frontière *empirique* s'établit entre la zone identitaire et la zone proximale, et la frontière *transcendante* entre ces deux premières zones et la zone distale. Nous avons proposé, continue Rastier, de nommer – sans nuance péjorative – *fétiches* les objets de la frontière empirique, et *idoles* ceux de la frontière transcendante. » (Rastier, 2010 : 22)

Rastier, dans sa théorie des zones anthropiques (voir notamment Rastier, 2010 et 2018), considère bien que le niveau sémiotique (et le niveau des représentations) contient une zone pour traiter de l'absent, de l'impossible, de l'inconcevable, etc., et donc notamment de la transcendance ; mais nous dirons qu'il s'agit alors d'une transcendance thématifiée (ou représentée, pour le niveau des représentations), c'est-à-dire inscrite dans les signifiés (les concepts et images mentales, pour le niveau des représentations). Il faut compléter le tout avec un lieu de transcendance « réelle », à moins de supposer que la transcendance réelle ne serait qu'une projection/construction produite à partir des thématifications (et représentations) transcendantes. De plus, il faut distinguer la transcendance thématifiée (ou représentée), qui se trouve dans la zone distale, et l'idole, qui est une manifestation, une symbolisation, une médiation d'un élément transcendant de la zone distale. Pour donner un exemple simple, il faut distinguer : (1) la notion de Dieu, qui est une idole et est concevable, représentable et donc dicible (et plus généralement, sémiotisable) ; (2) le Dieu réel thématifié (ou représenté), qui se trouve dans la zone distale et qui possède comme propriétés thématifiées (ou représentées) d'être, par exemple, inconcevable, inconceptualisable, irreprésentable et donc indicible (insémiotisable) ; (3) le Dieu réel qui, s'il existe, habite la transcendance réelle, extrasémiotique et extrareprésentationnelle, et possède, pour certains, la propriété réelle d'être inconcevable, inconceptualisable, irreprésentable et donc indicible (insémiotisable). Notons que le transcendant réel est, selon les mystiques du moins, expérimentable, à défaut d'être concevable, conceptualisable, représentable et dicible (sémiotisable).

Dans le mysticisme, l'une des modalités que peut prendre la spiritualité, un être immanent vise ou obtient l'expérience directe ou considérée comme directe de la transcendance. De plus cette expérience est jugée comme parfaite (du moins du plus haut niveau possible avant l'éventuelle expérience une fois désincarné). Considérée comme directe : en effet, on peut postuler que l'expérience de la transcendance dans ce corps (disons la transcendance immanente) n'est pas nécessairement la même expérience que celle de la transcendance sans ce corps (par exemple, celle que l'âme, selon les monothéismes, vit une fois séparée du corps et de la condition humaine).

Des niveaux de la pratique sociale aux niveaux anthropiques

⁴ Rastier parle de « (re)présentations », mais pour alléger nous parlerons de « représentations ».

Mais allons plus loin. Notre compréhension de la théorie des niveaux de la pratique sociale de Rastier est que cette typologie ne prétend pas présenter l'entièreté du monde humain et de l'expérience humaine, seulement les parties de ceux-ci directement ou par corrélation (pour le stimulus physique et le concept périsémiotiques) impliqués dans la pratique.

Par exemple, du cognitif Rastier, tout en autonomisant le sémiotique, ne retient que les représentations, alors que d'autres phénomènes cognitifs existent. Nous interpréterons les représentations comme des « images mentales » (Rastier (1991) parle aussi ailleurs de « simulacres multimodaux »), dans le sens non uniquement visuel et non uniquement sensoriel du terme. On peut leur ajouter les concepts, qui seront entendus ici comme des paquets de propositions logiques tournant autour d'un même sujet ; rappelons qu'une proposition logique est faite d'un sujet – ce dont on parle – et d'un prédicat – ce qu'on en dit. Or, le cognitif ne se limite pas à des contenus, ne serait-ce que parce qu'il est aussi le lieu de processus non encore stabilisés en contenus ou qui ne le seront jamais ou ne peuvent pas l'être.

On pourrait penser que, du physique, Rastier n'aurait pu retenir que les stimuli physiques corrélés aux signifiants (par exemple, les phones corrélés aux phonèmes) ; il aurait ainsi respecté le même principe que pour les représentations, parties parmi d'autres du cognitif (il existe à l'évidence des représentations autonomes, non directement corrélées à des signifiés ou du moins suscitées par eux, mais peut-être alors il faudrait leur réserver une appellation différente). Cependant, nous considérerons qu'une pratique sociale (au moins certaines d'entre elles) implique des éléments physiques qui ne remplissent pas ce rôle périsémiotique.

Nous proposerons de partir de cette théorie rastiérienne pour déployer une typologie qui voudrait rendre compte, même si cavalièrement, de la totalité du monde et de l'expérience anthropique. Tout d'abord, il faut ajouter au phénomophysique – le monde tel que perçu par nos sens – le nouménophysique – le monde en soi, tel qu'il existe ou existerait indépendamment de toute perception donnée ou en l'absence de toute perception.

Ensuite, il faut ajouter un niveau transcendant, pour y situer les actants (patients, agissants, caractérisants, caractérisés, processuels, etc.) transcendants.

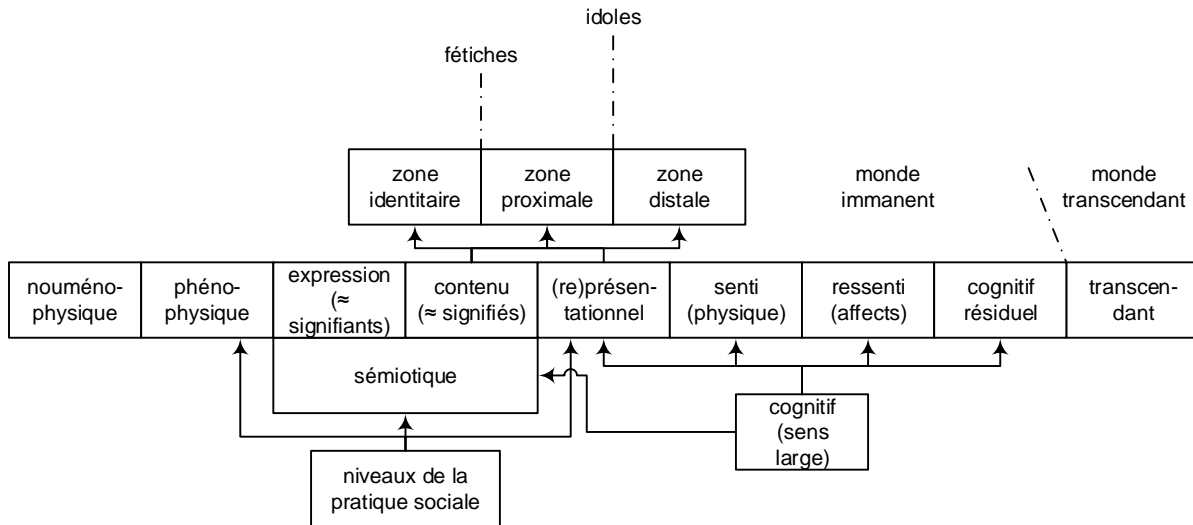
Même un incroyant total a besoin de ce niveau pour y loger – même si, personnellement, il n'y croit pas – les entités comme Dieu ou les bouddhas ou, plus « humaines », les expériences mystiques. Selon les croyants, les actants transcendants sont nettement différents des actants immanents, et il convient de refléter cette différence dans la typologie. En effet, l'analyste se doit de décrire non seulement ce en quoi il croit mais ce en quoi beaucoup d'autres croient. Similairement, le littéraire doit pouvoir décrire sereinement les vampires de ses romans, même s'il n'y croit pas et même si ceux-ci n'existent pas du tout en fait.

Enfin, il faut élargir le représentationnel vers le cognitif au sens large. Ce cognitif au sens large intégrera tous les phénomènes mentaux – incluant les représentations mais ne s'y limitant pas. Peut-on, faut-il distinguer le phénoménal (les phénomènes mentaux tels qu'ils nous apparaissent) et le nouménal (les « phénomènes » mentaux tels qu'ils sont, par exemple pour une supraconscience transcendante) ? Quoi qu'il en soit, le cognitif au sens restreint est obtenu en soustrayant des secteurs qui seront autonomisés en niveaux. Ainsi, le sémiotique est une forme particulière et autonomisée du cognitif. Rappelons qu'un signifiant n'est pas un stimulus physique (par exemple, un phonème n'est pas un phone), même s'il est associé à de tels stimuli en tant que type de ceux-ci ; type, il est donc chose mentale. Nous soustrairons également du cognitif au sens restreint les phénomènes mentaux qui relèvent de la transcendance, tant leurs caractéristiques sont particulières. Dans ces phénomènes mentaux particuliers se trouve notamment la pensée qui est à la fois non duelle⁵ (non oppositionnelle : ici / là, passé / présent / futur, etc.) et réflexive (consciente d'elle-même). En si bon chemin, nous reconnaissons leur autonomie aux phénomènes cognitifs que sont le senti – la perception physique, comme processus et produit – et le ressenti – les affects (émotions, sentiments, humeurs, pulsions, désirs, etc.), comme processus et produits. Précisons que le monde phénomophysique est le monde physique tel qu'il est perçu par nos sens : le versant « interne » de cette perception relève du senti ; le versant « externe », l'objet de cette perception est le monde phénomophysique. Enfin, préservons l'autonomie du représentationnel et de plus ajoutons une classe « cognitif autre » (ou cognitif résiduel) pour loger les phénomènes cognitifs qui ne relèvent d'aucune des autonomisations reconnues.

⁵ Le bouddhisme appelle aussi la pensée non duelle « pensée non conceptuelle ». Mais dans notre texte, le mot « conceptuel » prend une autre signification. Pour éviter l'ambiguïté, nous parlerons donc de pensée non duelle. Dans la vie ordinaire, la pensée non duelle est fréquente (par exemple, dans la surprise), mais elle n'est pas consciente d'elle-même. Lorsque le bouddhisme parle de « pensée non duelle », il entend généralement par là une pensée qui est également réflexive.

Le schéma ci-dessous présente notre typologie des niveaux anthropiques. À noter que le niveau nouménophysique, contrairement aux autres, n'est pas directement expérimentable.

Typologie des niveaux anthropiques, des niveaux de la pratique sociale et des zones anthropiques



Simplifiant les choses, nous avons placé la transcendance en dehors de l'immanence. En réalité, on peut prendre principalement l'une ou l'autre des postures suivantes à propos de la transcendance : (1) elle est dans le monde (animisme, panthéisme, etc.) ; (2) elle est en dehors du monde ; (3) elle est à la fois dans le monde et en dehors de lui (par exemple, elle peut se manifester (seulement) « à travers » lui ou (seulement) « à partir » de lui) ; (4) elle n'est ni dans le monde ni en dehors du monde ; (5) aucune des quatre postures précédentes n'est en définitive adéquate (emploi négatif du tétralemmes logique : c'est la posture du bouddhisme quand il se place du point de vue de la vérité absolue) ; (6) toutes les quatre premières postures sont adéquates (emploi positif du tétralemmes logique) ; (7) on ne saurait dire si une ou plusieurs de ces postures sont adéquates ou non (soit on convient qu'au moins une posture doit être adéquate, mais on ne saurait dire laquelle ; soit on ne peut même pas convenir qu'au moins une posture doit être adéquate).

Sémiotique et spiritualité

Une analyse d'un phénomène spirituel donné (ou du spirituel en général) peut se faire par (1) un croyant de la spiritualité à laquelle appartient le phénomène ; (2) par un croyant d'une spiritualité autre que celle à laquelle ce phénomène appartient (l'approche est alors, selon le cas : polémique ; neutre ou objectivante ; ou irénique, par exemple œcuménique) ; (3) par un incroyant (qui n'épouse aucune des postures spirituelles) ; (4) par un acroyant (un agnostique qui considère la question spirituelle comme indécidable ou indécidée). En théorie, un non-croyant (qui ne se pose pas vraiment la question du spirituel) peut procéder à l'analyse d'un phénomène spirituel donné ; dans les faits, cela revient à diminuer l'intensité de sa non-croyance.

Toutes ces postures sont évidemment possibles dans notre colloque. Le colloque et les communications se dérouleront dans le respect des différentes spiritualités. L'étude de spiritualités controversées est possible en autant qu'elle soit faite de manière descriptive (neutre) ou critique mais non apologétique.

De plus, dans une posture *emic* (qui prend ses catégories d'analyse à l'interne), on peut donner le point de vue explicite ou implicite d'une spiritualité sur elle-même ou encore, dans une posture *etic* (qui prend ses catégories d'analyse à l'externe), donner le point de vue explicite ou implicite d'une spiritualité sur une autre spiritualité – ou d'une discipline, ici la sémiotique, sur une spiritualité.

La matière sémiotique des spiritualités peut être organisée grossièrement de la manière suivante, qui dégage autant d'axes du colloque, axes qui peuvent se croiser :

1. Axes épistémologiques : théories sémiotiques de la spiritualité ; méthodes sémiotiques pour analyser le spirituel ; applications sémiotiques à des objets spirituels.

2. Axes « confessionnaires » et « supraconfessionnaires » (liste non exhaustive, ordre alphabétique) : agnosticisme ; arts martiaux ; athéisme ; bouddhisme ; chamanismes ; christianisme ; fondamentalismes / non-fondamentalismes ; franc-maçonnerie ; hindouisme ; islam ; judaïsme ; mysticismes / non-mysticismes ; *new age* ; sectes ; spiritualités non instituées ; taoïsme.

3. Axes objectaux : produits sémiotiques spirituels (par exemple, textes, images, rituels, analyses de produits spirituels, etc.) ; théories spirituelles (salut, cosmogonie, théorie du sens, de l'interprétation, etc.) ; méthodes spirituelles (prière, méditation, etc.) ; concepts spirituels (foi, grâce, etc.). L'étude des spiritualités peut donc porter sur les objets qu'elles produisent – théories, concepts, méthodes, produits sémiotiques (textes, images, sculptures, monuments, livres, rituels, etc.), etc. – ; sur les performances et performeurs qui les concrétisent ; sur les réceptions et récepteurs qui leur donnent sens.

Gay et Patte (2010) proposent les catégories suivantes pour rendre compte des relations entre sémiotique et études religieuses : (1) les théories de la religion qui utilisent une théorie sémiotique implicite (comme le fait Durkheim) ; (2) les théories de la religion qui utilisent une théorie sémiotique explicite (comme le fait Lévi-Strauss) ; (3) les études de produits⁶ religieux qui utilisent des méthodes sémiotiques (comme dans l'application des méthodes greimassiennes à l'étude de la Bible). Faisons remarquer que l'opposition implicite / explicite est graduelle. Il va de soi que toute religion conçoit et utilise une théorie sémiotique, plus ou moins importante, plus ou moins raffinée, plus ou moins explicite. Gay et Patte (2010 : 823) considèrent même que la sémiotique est au cœur de la religion : « since religion is fundamentally semiotic, any study of it uses or entails either an implicit or an explicit theory of semiosis. » Dans le cas des grandes religions traditionnelles du moins, cette sémiotique intégrée ne peut être qu'avant la lettre (avant l'arrivée des fondateurs Saussure et Peirce) ; au surplus nous ne connaissons pas de religion nouvelle ayant intégré nommément la sémiotique.

Nous ajouterons encore que la perspective peut être inversée : quelle est la part du religieux dans les théories et les méthodes sémiotiques ? À tout le moins, il semble bien que les deux théories fondatrices de la sémiotique entretiennent des liens étroits avec la spiritualité. On sait que Saussure connaissait, en bon sanskritiste, la philosophie indienne, et son concept de valeur est proche de la notion d'interdépendance (ou vacuité) bouddhiste ; mais, comme le mentionne Rastier (2006), on ne sait pas si la notion de valeur est un emprunt à la philosophie indienne ou simplement est en coïncidence avec celle-ci. Par ailleurs, Keane a proposé une étude « des présupposés chrétiens-protestants de l'idéologie saussurienne du signe. » (Leone, 2018a : 310). On sait que Peirce a écrit sur la théologie et sur la religion, si bien que l'on peut parler d'une « théologie de Peirce » (Leone, 2018a : 312). On peut même considérer que la critique a produit « une laïcisation de Peirce dans la construction de la sémiotique moderne. » (Leone, 2018a : 312) Leone (2018a : 312) va jusqu'à demander : « peut-on vraiment comprendre le modèle peircien de la sémiotique sans tenir compte de ses ambitions théologiques ? »

Gay et Patte (2010 : 823) considèrent que la sémiotique est le lien entre les mondes autrement séparés que sont l'immanence et la transcendance : « We suggest that this linking must always be a process of semiosis, since it's only a sign that can cross the ontologic gap that separates one realm from another. » Nous précisons que ces signes passeurs sont ce que Rastier appelle des idoles. Une religion étant elle-même globalement une idole. Cependant le mysticisme considère que l'on peut expérimenter directement la transcendance et que cette expérience est indicible ; ce que nous interpréterons comme l'indication qu'elle est extrasémiotique (à moins de donner une définition très basique de la sémiotique qui intégrerait la perception de tout phénomène, par exemple dans les sensations physiques). De plus, au moins une religion, le bouddhisme, considère que, du point de vue de la vérité absolue (par opposition à la vérité relative), il n'y a pas la moindre séparation et différence entre mondes immanent (en l'occurrence, le *samsāra*) et transcendant (en l'occurrence, le *nirvāṇa* dynamique).

Plus loin, les mêmes auteurs ajoutent : « We suggested that religion always entails an account of how human beings attempt to link together two unlinkable realms, the sacred and the profane⁷. [...] Since it is only a semiosis that may link what is unlinkable in reality, theories of religion must include an implicit theory of semiotic relationships. » (Gay et Patte, 2010 : 827) En fait, nous ajouterons que les théories de la religion peuvent utiliser une approche *emic* (interne : employant les catégories sémiotiques mêmes de la religion étudiée) et/ou *etic* (externe : employant des catégories sémiotiques éventuellement à priori étrangères, mais adéquates, à la religion étudiée). Ajoutons encore que ce ne sont pas seulement les relations sémiotiques qui sont en cause, mais les deux autres sortes de facteurs de toute structure : les termes (unis par des relations) et les opérations.

⁶ Les auteurs parlent de « texte », mot que nous généralisons avec « produit sémiotique ».

⁷ Gay et Patte, on le voit, donnent implicitement pour équivalentes les oppositions immanent / transcendant et profane / sacré. Nous croyons qu'il vaut mieux les distinguer à priori quitte en seconde analyse à en stipuler les relations exactes.

Parmi les axes que nous avons présentés, l'étude sémiotique des textes spirituels est assurément la plus répandue et la plus avancée, mais l'étude sémiotique d'autres produits spirituels existe, ainsi l'architecture (par exemple, Levy, 2003), l'iconographie (par exemple, Marin, 1971 ; Floch et Collin, 2009 ; Hébert, 2011b).

L'étude sémiotique des textes chrétiens est courante et est pratiquée depuis plusieurs décennies⁸. Il n'est qu'à penser aux travaux du Cadir (Centre pour l'analyse du discours religieux, Université de Lyon), qui s'intéresse exclusivement aux lectures sémiotiques de la *Bible* et de sa littérature connexe. La revue qu'il anime, *Sémiotique et Bible* (1975-), est publiée depuis 1975. Au Québec, pensons au groupe Aster (Atelier de sémiotique du texte religieux ; 1987, 2005), qui a publié, le plus souvent dans le sillage du CADIR, des travaux sur diverses thématiques chrétiennes et leur reprise dans la littérature populaire et classique. Parmi les ouvrages pionniers en ce domaine, mentionnons celui de Chabrol et Marin (1971) et celui du Groupe d'Entrevernes (1977). Parmi les autres ouvrages sur le sujet, mentionnons : Delorme, 2007/2008 ; Delorme et Thériault, 2012 ; Fortin, 2005 ; Genuyt, 2008 ; Martin, 2002 et 2004 ; Panier 1991, 1993 et 1999.

L'étude sémiotique d'autres spiritualités que le christianisme en est aux balbutiements. Par exemple, l'étude sémiotique des textes bouddhistes et, même plus largement, du bouddhisme sous quelque aspect que ce soit, reste, quant à elle, embryonnaire. Parmi les chercheurs qui ont publié dans le domaine, on trouve Roland Barthes (2014 [1970]), François Rastier (2015 [2006 en article]), Gill (2008), Louis Hébert (2011b) et, surtout, Fabio Rambelli (2013). Ce dernier s'avère, à notre connaissance, le seul sémioticien qui se consacre essentiellement à l'étude du bouddhisme (et du shintoïsme). On doit à Ugo Volli et à Bernard Jackson des études sur la sémiotique de la culture juive et à Mohamed Bernoussi des études sémiotiques sur la culture islamique.

Dans une perspective interspirituelle sémiotique, nous devons à Leone (2014) une étude du fondamentalisme religieux et à Hébert (2017a et 2017b) des comparaisons entre bouddhisme et christianisme.

Les ouvrages de Robert Yelle (2012), de Massimo Leone (2018b) et d'Étienne Pouliot (2010) constituent des exemples d'études sémiotiques approfondies du spirituel en général. De telles études du spirituel en général – qui semblent rares en l'état actuel – relèvent d'une perspective que l'on peut dire archispirituelle, perspective dans laquelle voudrait aussi se placer le présent texte en tentant de situer le transcendant spirituel.

C'est dire que le thème que nous proposons pour notre colloque permettra d'approfondir des terres connues mais aussi de baliser des terres vierges ou quasi-vierges et de comparer ces différentes terres voire d'en induire des généralisations pertinentes.

Louis Hébert, Étienne Pouliot, Georges Vasilakis et Éric Trudel

Ouvrages cités

- ASTER (1987), *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques*, Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf.
- ASTER (1999), *Quand l'appel se fait récit. Lectures sémiotiques de textes de vocations littéraires et religieuses*, Montréal / Paris, Médiaspaul,
- ASTER (2005), *Le déluge et ses récits. Points de vue sémiotiques*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- BARTHES, R. (2014) [1970], *L'empire des signes*, Paris, Seuil.
- CADIR (1975-), *Sémiotique et Bible*, Cadir, Lyon.
- CHABROL, C. et L. MARIN (1971) (dir.), *Sémiotique narrative : récits bibliques*, *Langages*, 22.
- DELORME, J. (2007/2008), *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2^e évangile*, tomes 1 et 2, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul.
- DELORME, J. et J.-Y. THÉRIAULT (2012), *Pour lire les paraboles*, Montréal / Paris, Médiaspaul / Cerf.
- DELORME, J. et P. GEOLTRAN (1982), « Le discours religieux », *Sémiotique. L'école de Paris*, Paris, Hachette, p. 103-126.
- FEUERBACH, L. (1992) [1841], *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard.
- FLOCH, J.-M. et J. COLLIN (2009), *Lecture de la Trinité d'Andrei Roublev*, Paris, Presses universitaires de France.
- FORTIN, A. (2005), *L'Annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal / Paris, Médiaspaul.

⁸ La première analyse d'ensemble sur les études en sémiotique et Bible (malgré son titre qui parle plus largement de discours religieux) est sans doute celle de Delorme et Geoltrain (1982).

- GAY, V. P et D. PATTE (2010), « Religious Studies », dans T. A. Sebeok et M. Danesi (dir.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, troisième édition, vol. 2, Berlin / New York, De Gruyter Mouton, p. 822-832.
- GENUYT, F. (2008), *L'épître aux Romains. L'instauration du sujet. Lecture sémiotique*, Paris, Cerf.
- GILL, H. S. (2008), *Signification in Buddhist and French Traditions*, New Delhi, Harman.
- GREIMAS, A. J. et J. COURTÈS (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- GROUPE D'ENTREVERNES (1977), *Signes et Paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil.
- HÉBERT, L. (2011a) (dir.), *Sémiotique et bouddhisme, Protée*, 39, 2, automne. (<http://www.erudit.org/revue/pr/2011/v39/n2/index.html>)
- HÉBERT, L. (2011b), « Opérations de transformation dans l'iconographie du bouddhisme tibétain », dans L. Hébert (dir.), *Sémiotique et bouddhisme, Protée*, 39, 2, p. 81-94. (<http://www.erudit.org/revue/pr/2011/v39/n2/1007171ar.html>)
- HÉBERT, L. (2017a), « The Semiotics of Nirvāṇa : Salvation in Buddhism », dans T. Broden et S. Walsh Matthews (dir.), *A. J. Greimas – Life and Semiotics, Semiotica*, 214, p. 331-350.
- HÉBERT, L. (2017b), « Analyse comparée d'attributs de Dieu et des bouddhas », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, 37, 1-2, p. 111–139.
- HÉBERT, L. (à paraître), *Cours de sémiotique*, Paris, Classiques Garnier.
- LEONE, M. (2014), *Sémiotique du fondamentalisme religieux*, Paris, L'Harmattan.
- LEONE, M. (2018a), « Sémiotique et sciences des religions », dans A. Biglari (dir.), *Sémiotique en interface*, Paris, Kimé, p. 307-321.
- LEONE, M. (2018b), *A Cultural Semiotics of Religion* [livre en mandarin], Chengdu (Chine), University of Sichuan Press.
- LEVY, A. (2003), *Les machines à faire-croire. I. Formes et fonctionnements de la spatialité religieuse*, Paris, Anthropos.
- MARIN, L. (1971), *Études sémiologiques. Écritures et peinture*, Paris, Klincksieck.
- MARK, K. et F. ENGEL (1972), *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales.
- MARTIN, F. (2002), *Actes des Apôtres. Lecture sémiotique*, Lyon, Profac / CADIR.
- MARTIN, F. (2004), *L'apocalypse. Lecture sémiotique*, Lyon, Profac / CADIR.
- NIETZSCHE, F. (1978), *Le gai savoir*, Paris, Gallimard.
- PANIER, L. (1991), *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Paris, Cerf.
- PANIER, L. (1996), *Le péché original. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf.
- PANIER, L. (dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme*, Paris, Cerf, 1993.
- POULIOT, É. (2010), « Par ici la sortie. Ce qu'il advient de la spiritualité dans l'horizon du langage », *Théologiques*, 18, 2, p. 121-142.
- RAMBELLI, F. (2013), *A Buddhist Theory of Semiotics*, New York, Bloomsbury.
- RASTIER, F. (2006), « Saussure, la pensée indienne et la critique de l'ontologie », *Texto!* [en ligne], http://www.revue-texto.net/Saussure/Sur_Saussure/Rastier_Inde.html, consulté le 18-3-2018.
- RASTIER, F. (2015), *Saussure au futur*, s.l., Les Belles Lettres.
- RASTIER, F. (2018), *Faire sens*, Paris, Classiques Garnier.
- YELLE, R. (2012), *Semiotics of Religion : Signs of the Sacred in History*, New York, Bloomsbury.

Informations pratiques

Contenu des propositions de communication et date limite :

Les personnes intéressées à présenter une communication au colloque doivent faire parvenir un projet de communication par courriel, le plus tôt possible, à : M. Éric Trudel (eric.trudel@umoncton.ca) ou M. Louis Hébert, (louis_hebert@uqar.ca). Les propositions seront reçues du 1er janvier jusqu'au 30 avril 2019 au plus tard. Ce projet doit respecter les contraintes suivantes :

- (1) 25 lignes au maximum ;
- (2) sans notes ni bibliographie ;
- (3) indication d'éléments théoriques (théoriciens, théories, concepts, ouvrages, dates) pertinents à l'objet de la communication ;
- (4) indication des objectifs poursuivis et des résultats ou retombées avérés ou possibles ;
- (5) indication du statut professionnel (professeur, chargé de cours, maître de conférence, doctorant, etc.) ;
- (6) indication de l'établissement de rattachement (un seul ; éviter les acronymes non glosés) ;

- (7) indication de l'adresse électronique ;
 (8) indication de matériel technique non conventionnel requis (projecteur à diapositives physiques, rétroprojecteur, magnétoscope, etc.) ; le matériel habituel sera fourni (ordinateur, projecteur à ordinateur, connexion à Internet, sonorisation, etc.) ;
 (9) accompagné d'une présentation biobibliographique de quelques lignes (10 au maximum).

Les critères de sélection sont : le lien avec le thème du colloque, l'originalité du sujet, la rigueur de la démarche et de l'argumentation, la qualité de la langue.

Langue des communications : français.

Organisateurs : Louis Hébert (U. du Québec à Rimouski), Étienne Pouliot (U. Laval), Éric Trudel (U. de Moncton, campus d'Edmundston), Georges Vasilakis (Cadir, U. de Lyon).

Comité de soutien : Mélissa Charron (U. du Québec à Rimouski), Behdad Ostowan (U. du Québec à Rimouski), Mahamadou Lamine Ouedraogo (U. Norbert Zongo).

Contacts : Louis Hébert (louis_hebert@uqar.ca) ou Étienne Pouliot (etienne.pouliot@fts.ulaval.ca) ou Éric Trudel (eric.trudel@umoncton.ca) ou Georges Vasilakis (vasilakis.giorgos@hotmail.gr).

Lieu : Université Laval (Québec).

Dates : du mardi 2 au jeudi 4 juin 2020.

Durée des communications : 45 minutes (dont 10 de discussion).

Prix décerné : prix de la meilleure communication d'un étudiant / d'une étudiante (si les conditions pour la tenue du concours sont réunies).

Actes : les actes du colloque seront publiés en livre.

Repas : repas du matin et du midi (aux frais de chacun) ; banquet : le vendredi soir (aux frais de chacun) ; pauses cafés matins et après-midis (aux frais du colloque).

Hébergement : dans les résidences de l'Université ou à l'Hôtel Sépia. Nous réserverons un certain nombre de chambres, mais chacun devra prendre la chambre à sa charge et réserver les dates pertinentes directement avec le lieu d'hébergement. Le stationnement est gratuit au Sépia. Le petit-déjeuner n'y est pas inclus. Le Sépia offre une navette gratuite qui va dans le Vieux-Québec, ce qui pourrait être utile pour le banquet qui s'y déroulera. Aux résidences, le petit-déjeuner est inclus ainsi que le stationnement.

* * *

Hébergement hôtelier du Service des résidences de l'Université Laval – La formule d'hébergement offrant le meilleur rapport qualité-prix à Québec!

Situé sur le campus de l'Université Laval, à seulement 15 minutes du centre-ville de Québec, l'hébergement hôtelier du Service des résidences vous propose de séjourner dans un environnement stimulant à proximité des plus beaux attraits touristiques. Pratique, économique et sécuritaire, l'hébergement hôtelier vous permettra de vivre une expérience inoubliable et de profiter de la vie culturelle à Québec et sur le campus. Le forfait Congrès et événement est une formule pratique, très économique et parfaitement adaptée aux congressistes de passage à Québec. Nous sommes situés à quelques pas des pavillons où se tiennent les colloques et à seulement cinq kilomètres du Centre des congrès de Québec. On y accède rapidement par le transport en commun, soit les Métrobus 800 ou 801. Vous y serez en moins de 15 minutes !

Chambre universitaire standard (salle de bain partagée) (Mai à Août)

Ces chambres sont munies de deux lits simples et comportent tous les commodités habituellement offertes en hôtellerie, soit literie et serviettes, shampoing et savon, stationnement inclus, accès internet sans fil gratuit et appels locaux sans frais.

Tarif: 56,50 \$ + taxes en occupation simple ou 79 \$ + taxes en occupation double (*Déjeuner inclus)

Chambre universitaire supérieure (salle de bain privée) (Disponible à l'année)

Ces chambres sont munies d'une salle de bain complète, d'un lit Queens, d'un téléviseur, d'un four à micro-ondes, d'un réfrigérateur et téléphone. Elles comportent toutes les commodités habituellement offertes en hôtellerie, soit literie et serviettes, shampoing et savon, stationnement inclus, accès internet sans fil gratuit et appels locaux sans frais.

Tarif : 104,50 \$ + taxes en occupation simple ou double (*Déjeuner inclus)

Vous pouvez consulter notre site Internet en cliquant sur l'hyperlien suivant :

<https://www.residences.ulaval.ca/hebergement-hotelier/chambres-en-hebergement-touristique/>

Pour réserver, utiliser le formulaire suivant en sélectionnant le congrès dans la liste déroulante au bas:

Colloque Sémiotique et Spiritualité - Événement #288362

<https://www.residences.ulaval.ca/hebergement-hotelier/congres-et-conferences/>

Pour toute information, contactez directement le 418-656-5632 ou par courriel à hebergement@sres.ulaval.ca et spécifiez le nom de votre congrès.