

Du mythe de l'oralité à l'oralité mythique

Autor(en): **Sabelli, Fabrizio**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Ethnologica Helvetica**

Band (Jahr): **11 (1987)**

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007675>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Fabrizio Sabelli

Du mythe de l'oralité a l'oralité mythique

«La fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement»

Claude Lévi-Strauss

L'oralité est une pratique multiforme, multidimensionnelle, pratique vide ou pleine selon les enjeux qui se cachent derrière son fonctionnement. Mais elle est aussi un objet pensé, une représentation désignant à la fois des locuteurs et des paroles spécifiques, inhabituelles, non ordinaires qui, à leur tour, produisent d'autres représentations et images encore plus éloignées de nos univers familiers. Je me réfère à l'«oralité sauvage», exemple extraordinaire de ces représentations capables d'engendrer dans l'imaginaire des situations inédites.

De Certeau, dans un beau texte consacré aux rapports entre l'oral et l'écrit, définit cette oralité comme «l'espace de l'autre», un lieu sur lequel nous avons bâti cet édifice du savoir moderne que l'on appelle ethnologie¹. Ce champ relativement récent du savoir se constitue ainsi sur le terrain de l'écriture de l'oralité, sur des opérations scripturaires dont le but est de traduire, dans le sens le plus large du terme, la parole proférée sur la scène de la société primitive. «L'ethnologie, écrit Claude Lévi-Strauss, s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit», l'objet de son étude est «différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier»². Une même opération est donc responsable de la construction d'un espace, l'altérité; d'un savoir, l'ethnologie; d'un concept, l'oralité. Parallèlement cette procédure conduit à désigner cette altérité «ethnologisée» comme a-historique et cela jusqu'au moment où l'écriture est en mesure de lui apposer le sceau de la «dignité historique», ce qui veut dire «accès potentiel à la modernité».

Les sociétés dites «sans histoire» ou «sociétés orales» n'auront la possibilité d'être re-connues que si leur continuité est attestée par notre écriture, puisque «le langage oral attend, pour parler, qu'une écriture le parcourt et sache ce qu'il dit»³. Mais, nous le savons bien, l'écrit ne restitue pas la parole;

1 M. de Certeau 1978, p. 216.

2 C. Lévi-Strauss 1958, p. 33 et 25, cité par M. de Certeau 1978.

3 M. de Certeau 1978, p. 216.

les textes sur l'«autre» ne font que nous raconter comment une société, la nôtre, se pense dans l'expérience d'une rencontre traumatisante avec la différence. «A ce titre, les textes relèvent d'une 'science des rêves', ils forment des 'discours sur l'autre' à propos desquels on peut se demander ce qui se raconte *là*, dans cette région littéraire toujours décalée par rapport à ce qui, d'autre, se produit»⁴.

Interrogeons-nous dès lors sur la pertinence d'une position qui consiste à penser le monde comme s'il était partagé en deux blocs: celui des sociétés de l'oralité et celui des sociétés de l'écriture⁵. Bien sûr, il ne s'agit pas de sous-estimer l'intérêt d'études qui portent sur les différences dans l'organisation sociale, entre sociétés qui emploient l'écriture et celles qui ne l'emploient pas. Le problème apparaît lorsque écriture et oralité deviennent deux «oppositions métaphysiques» ayant, comme le dit Jacques Derrida, «... pour ultime référence... la présence d'une valeur ou d'un sens qui serait intérieur à la différence»⁶.

L'écriture acquiert ainsi valeur de paradigme qui désigne ce qui est antérieur ou postérieur, efficace ou non efficace, dominant ou dominé, transitoire ou définitif. Sa force ou son pouvoir se trouve davantage lié à la production de représentations de type dualiste engendrant à leur tour des distinctions hiérarchiques, qu'à l'idée d'une spécificité des modes de communication ou des manières de reproduire cumulativement le savoir. Elle est à la fois *mode* de production de représentations et *moyen* de production d'idées, idéalité et instrumentalité.

La représentation que nous partageons de l'écriture est tributaire d'apparences physiques, d'évidences, comme sont évidences les lignes noircissant la feuille blanche qui se trouve en ce moment sous mes yeux. Car, si l'on ne prenait garde aux apparences toujours trompeuses puisqu'elles ne sont que le résultat de notre «sociocentrisme scriptural», on s'apercevrait que toute société est à la fois orale et scripturaire et que seuls les signes employés pour exprimer des idées ou des savoirs sont différents. Ce que nous appelons écriture n'est qu'une sémio-logie graphique parmi d'autres à laquelle seule la société «moderne» assigne le rôle de conquérir les espaces où se manifestent les signes de la mémoire collective et les lieux où s'exprime la Parole identificatoire.

Il n'y a donc pas de société sans écriture, comme il n'y a pas de société sans histoire. Toute société imprime ses savoirs et ses souvenirs quelque part (sur les corps, sur le sol, dans des œuvres d'art, etc.) pour se relire. Seulement les écritures ne fonctionnent pas toujours comme stratégies scripturaires de

4 M. de Certeau 1978, p. 217.

5 Voir à ce sujet Jack Goody 1986.

6 J. Derrida 1972, p. 41.

domination et la logique de leurs codes tout comme la complexité de leurs grammaires brouillent systématiquement la compréhension de celui qui tente de les déchiffrer de l'extérieur.

En tant qu'entreprise scripturaire du pouvoir, l'écriture en usage dans la société «moderne» est partout à l'œuvre, dans les banlieues des grandes villes modernes comme dans les sociétés «sauvages», et choisit comme cible les pratiques d'interlocution, reléguées peu à peu et sous son influence au rang de pratiques in-sensées ou mieux encore, in-ouïes.

Les stratégies scripturaires

La distinction proposée par de Certeau (1980) entre *stratégie* et *tactique* recoupe dans une large mesure celle d'entreprise scripturaire et de pratique de l'oralité. Elle nous permet de concevoir la société comme un terrain de combat où s'affrontent deux manières opposées d'envisager la communication: l'une qui repose essentiellement sur de puissants supports de diffusion d'idées, de représentations et d'images et qui s'assigne comme objectif celui d'informer. L'autre qui n'a comme support que le corps, dans toutes ses variations expressives et qui ne vise d'autre but que celui d'inter-loquer. Cet affrontement exprime donc deux manières conjointes de vivre le lien social, l'une et l'autre déterminées par des enjeux dont l'ampleur dépasse largement la conscience et l'intentionnalité des acteurs.

L'hypothèse de Mc Luhan posant que «le médium c'est le message», maintes fois répétée dans *Understanding Media*, garde sa validité si l'on se réfère au rôle de plus en plus puissant joué par l'entreprise scripturaire dans le domaine d'une communication in-formée et in-formante (l'image télévisée, programmée, est écriture). En revanche, la pratique de l'oralité «exorcise» l'agressivité scripturale en glissant dans les interstices de l'appareil de canalisation informationnel la diversité des jeux de langage, leur créativité, leurs ruses, leur pouvoir de dérision. Parfois, en raison d'une pratique spécifique de l'oralité, le médium n'est plus le message.

«Le message devient ce que le récepteur le fait devenir en l'adaptant à ses propres codes qui ne sont ni ceux de l'émetteur ni ceux du chercheur en communication. Le média n'est pas le message parce que pour le chef cannibale, la montre ne représente pas la volonté de spatialiser le temps, mais n'est qu'une breloque cinétique à se mettre au cou.»⁷ Ainsi, certains supports de l'information «moderne», même s'ils sont écriture (livre, cas-

7 U. Eco 1985, p. 239.

sette, radio, etc.) ne connotent pas nécessairement les caractères de l'entreprise scripturaire du pouvoir; ils peuvent s'inscrire dans le domaine des «tactiques» orales puisque leur emploi est en mesure de détourner la logique qui les a produits. «Il y aurait tout un fonctionnement de l'oralité à analyser en réactualisant les grilles de l'ancienne rhétorique et en reconnaissant le rôle légitime et moteur de l'oral dans la constitution du corps social, même pour une société de l'écriture ou de l'informatique, que ce soit au niveau administratif et politique (information du public) ou dans la vie quotidienne locale.»⁸

Ainsi, écriture et oralité ne renvoient pas à deux espaces géographiques ou à deux domaines culturels, mais à deux logiques simultanément en conflit sur le même territoire. La stratégie de l'écrit ainsi définie, représente et reproduit la domination de la production au détriment d'une communication par l'échange ou l'interaction⁹.

Ce que je viens d'écrire concerne essentiellement la dimension pragmatique de l'oralité et de l'écriture, la problématique abordée a été celle du fonctionnement des différents supports de la communication selon leur nature et en liaison avec les enjeux propres à chaque logique sociale. Qu'en est-il du sens? Quelle relation pouvons-nous envisager entre les modes de transmission des messages et leur contenu? Le problème d'une sémantique de la communication est ainsi posé; son exploration s'avère nécessaire afin de compléter l'argumentation introduite jusqu'ici¹⁰.

La Parole mythique de la société «moderne»

La question ne peut être abordée que par tâtonnements. Je me propose d'explorer un domaine particulier et relativement méconnu, celui de notre mythologie et les analogies existant entre écriture et mythes modernes d'une part et oralité et mythes primitifs et anciens d'autre part.

Je pense que rien n'a changé fondamentalement depuis les origines. Au commencement était la Parole, nous dit la Bible. Au commencement il y a toujours la parole, muthos, le mythe, un récit ou discours, où situations et événements se trouvent, selon les cas, logiquement ordonnés ou étrangement fragmentés. Ce récit s'imbrique dans les pratiques les plus disparates de la société en les articulant symboliquement. Ce que j'appelle oralité mythique est ainsi la réalité première, conglomérat de vérité non sues, capable de

8 M. de Certeau et L. Giard 1983, p. 17.

9 P. Watzlawick et al. 1972, p. 47.

10 Pour une définition des concepts de «pragmatique» et «sémantique» de la communication, voir Watzlawick et al. 1972.

fonctionner comme discours absolu et de mettre en marche une croyance. L'oralité mythique produit ce que Eliseo Veron (1974) appelle «effet idéologique... ce discours qui se montre comme étant le seul discours possible sur ce dont il parle». Mais de quoi parle-t-il? Il nous dit notre organisation sociale, notre manière d'être ensemble et, indirectement, il nous indique la trajectoire que notre histoire doit suivre. «Il s'agit... de repenser les conséquences d'une vérité d'évidence, trop évidente peut-être pour qu'on la perçoive toujours clairement. Les grandes lignes de l'organisation économique, sociale ou politique sont l'objet de représentations au même titre que l'organisation religieuse; une organisation n'existe pas avant d'être représentée; il n'existe pas non plus de raison pour penser qu'une organisation en représente une autre, et que la vérité d'un «niveau», dans le langage des métaphores verticales, soit située à un autre niveau»¹¹.

Les travaux anthropologiques sur la «réalité des mythes», en dépit de quelques variantes déterminées essentiellement par des focalisations différentes du problème, s'accordent à reconnaître aux récits mythiques grosso modo la même fonction. Chez Fraser, même si la parole mythique se présente comme absurde, déraisonnable, elle contribue cependant à la mise en œuvre d'un ordre social «programmé» pour devenir «civilisation». Pour Lévy-Bruhl, quoique «prélogique», la pensée primitive est gouvernée par une «loi de participation» capable de créer cette unité mystique entre les êtres dans le monde si méconnu pour l'homme moderne. Chez Durkheim, et surtout ses disciples, l'oralité mythique devient condition d'existence et de reproduction de la communauté, lieu symbolique qui exprime l'unité non consciente du groupe, langage régissant l'ordre rituel et l'organisation économique. Avec Mauss et Freud, le thème de la nécessité mythique fait son apparition et se trouve systématisé sur un plan théorique. Le mythe est contrainte, sociale ou individuelle, ou les deux à la fois, selon les cas. Les Grecs fournissent à Freud les matériaux pour sa recherche obsessionnelle des fondements et de la réalité de l'inconscient.

Mais les mythes n'expriment pas seulement des valeurs, des principes d'organisation ou des vérités «à suivre». En résumant un peu brutalement la pensée de Lévi-Strauss on dirait qu'ils ne président même pas à des fonctions pratiques; ils cachent, derrière leur apparente hétérogénéité et derrière leurs histoires absurdes et déroutantes, les caractères fondamentaux de l'esprit humain; pour le structuraliste, ils remplissent donc des fonctions logiques. «(Les mythes)... signifient l'esprit qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie»¹².

L'interprétation de la parole mythique dont je ne fournis ici qu'un simple raccourci traverse l'histoire de la pensée anthropologique en se modifiant

11 M. Augé 1975, cité par Veron 1974.

12 C. Lévi-Strauss 1964, p. 340.

sans cesse, sans pour autant jamais rejeter un de ses postulats fondamentaux, à savoir que toute société, que ce soit sur le plan des représentations ou de l'inconscient collectif, institue, par le mythe, l'ordre social qui la gouverne et qui garantit sa survie. Au-delà de ses divergences internes, l'anthropologie des mythes réussit, selon la belle formule de Luc de Heusch, «à faire rendre raison à la raison de toutes ses déraisons apparentes» (1971, p. 42).

Si l'oralité mythique est fondement même de la vie sociale et de la culture pour les uns (fonction pratique) et «ordre» qui entretient des rapports avec cet «ordre des ordres» qu'est la société pour les autres (fonction logique); s'il est admis par les uns que le mythe est présent partout et «qu'il n'existe pas», à ce sujet, «de solution de continuité entre le monde archaïque et le monde moderne»¹³ et par les autres que l'architecture de l'esprit est fondamentalement la même «pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés»¹⁴, qu'en est-il de ces fonctions dans la société dite moderne ou post-moderne? L'anthropologie actuelle reste muette à ce sujet; l'énigme de notre «condition mythique» reste entière même si ici ou là, chez des auteurs comme Eliade, Bastide, Gursdorf, Barthes, de Certeau ou Veyne, nous retrouvons quelques hypothèses à peine ébauchées, des percées théoriques indiquant des chemins que l'on pourrait emprunter lors d'un voyage à la découverte de vérités non sues et qui sillonnent le terrain trouble et mystérieux de la pensée collective.

C'est surtout vers les historiens qu'il faut se tourner si l'on veut entamer une réflexion au sujet de la circulation de la Parole mythique dans notre propre univers. Les travaux de Paul Veyne (1983), par exemple, ouvrent des perspectives intéressantes sur la question, en particulier lorsqu'il aborde la problématique des rapports entre mythe et croyances. Retenons, dans le contexte de notre réflexion sur les fonctions actuelles de l'oralité mythique, un des thèmes de son ouvrage: des problèmes relatifs au mythe ne peuvent pas être posés sur la base de l'alternative du vrai et du faux, comme cela a été le cas pour un grand nombre de philosophes. «Le mythe est un renseignement», écrit-il, et «...le renseignement est une illocution qui ne peut s'accomplir que si le destinataire reconnaît d'avance au locuteur compétence et honnêteté; de sorte qu'un renseignement est situé d'emblée hors de l'alternative du vrai et du faux»¹⁵.

Nous entrons ici dans le vif du sujet, ce qui nous permettra de revenir, en guise de conclusion, aux distinctions précédemment évoquées entre pratique de l'écriture et pratique de l'oralité.

L'histoire est à la fois un lieu de production et un lieu d'expression de plusieurs programmes de vérités, les uns se juxtaposant aux autres dans la

13 M. Eliade 1957, p. 22.

14 C. Lévi-Strauss 1958, p. 28.

15 P. Veyne 1983, p. 35.

synchronie ou les uns remplaçant les autres dans la diachronie. Le procédé adopté dans ce dernier cas est celui d'amener ou de contraindre des croyants qui adhèrent à leur propre vérité mythique, à la reconnaître comme fausse et, simultanément, à accepter l'existence d'une autre qui elle serait vraie. Cette «pédagogie» de démolition/reconstitution de croyances s'effectue sur des temps relativement lents; elle se donne des supports adéquats, c'est-à-dire aptes à faire «passer» la nouvelle Parole; elle est pratiquée par des «maîtres» qui s'auto-désignent comme autorité non contestable.

L'anthropologie des mythes a certainement contribué, quoique d'une manière indirecte, à produire et à entretenir les vérités fondatrices de notre ordre par un travail méthodique qui a consisté à «déplacer» systématiquement notre imaginaire vers les régions éloignées dans l'espace et dans le temps où règne la Parole fondatrice, le récit des origines, l'histoire des commencements. Ainsi, sur le plan des représentations ordinaires, il existerait deux manières de «se penser» ou de penser sa propre société: l'une dépendant des fausses vérités mythiques et l'autre libérée de ces dernières. D'une part les sociétés «sauvages» et anciennes où règnent l'irrationnel et la fabulation, de l'autre les sociétés «civilisées», celles qui ont appris à «voir le réel en face», «les pieds sur terre», usant de tous les instruments forgés par la rationalité scientifique.

De Certeau a raison d'affirmer que notre nouvelle Parole mythique, celle qui depuis le XVIII^e siècle s'efforce de conquérir les «âmes» des fidèles des anciens mythes est, paradoxalement, une Parole scripturaire. «L'île de la page – écrit-il – est un lieu de transit où s'opère une inversion industrielle: ce qui y entre est un «reçu», ce qui en sort est un «produit». Les choses qui y entrent sont les indices d'une «passivité» du sujet par rapport à une tradition; celles qui en sortent, les marques de son pouvoir de fabriquer des objets. Aussi bien l'entreprise scripturaire transforme ou conserve au dedans ce qu'elle reçoit de son dehors et crée à l'intérieur les instruments d'une appropriation de l'espace extérieur. Elle stocke ce qu'elle trie et elle se donne les moyens d'une expansion. Combinant le pouvoir *d'accumuler* le passé et celui de *conformer* à ses modèles l'altérité de l'univers, elle est capitaliste et conquérante.»¹⁶

16 M. de Certeau 1980, p. 237.

Conclusion

L'histoire comme champ de production de vérités a ainsi pris le relais des mythes «primitifs» et des théologies anciennes à partir du moment où la civilisation occidentale a entamé le processus de mutation religieuse qui consiste à proposer, comme objet de croyance, l'histoire du «réel» à la place de l'histoire sainte. Pourtant, le «réel» n'est que représentation et celle-ci n'a comme fonction que de cacher derrière sa figuration du passé le présent qui l'organise. Nous sommes en pleine mythologie. La parole écrite se propose comme crédible «au nom de la réalité qu'elle est supposée représenter, mais cette apparence autorisée sert précisément à camoufler la pratique qui la détermine réellement»¹⁷.

L'oralité, les sociétés que l'on dit «sans écritures», les traditions orales n'ont dès lors qu'une fonction de contrepoint. L'alternative faux/vrai revient à la surface pour consolider et reproduire notre «vérité» écrite, celle du «réel», en comparaison avec les fabulations orales des sociétés autres.

Les mythologies exotiques ou anciennes ne sont donc là que pour accréditer notre nouvelle mythologie. Ailleurs les fantasmes, ici, la «réalité». La construction des «vérités» est le résultat d'une opération circulaire qui vise, toujours sur le plan des représentations, à jouer simultanément sur le tableau de l'autorité et sur celui de la réalité ou de l'évidence. «L'horizon de cette procédure», écrit Lyotard, «est celui-ci: la «réalité» étant ce qui fournit les preuves pour l'argumentation scientifique et les résultats pour les prescriptions et les promesses d'ordre juridique, éthique et politique, on se rend maître des unes et des autres en se rendant maître de la «réalité», ce que permettent les techniques. En renforçant celles-ci, on «renforce» la réalité, donc les chances d'être juste et d'avoir raison. Et, réciproquement, on renforce d'autant mieux les techniques que l'on peut disposer du savoir scientifique et de l'autorité décisionnelle»¹⁸.

L'efficacité performative du réel qui «nous parle» n'a pas de limites. «En produisant des croyants, il produit des pratiquants»¹⁹. En d'autres termes, la stratégie scripturaire de notre nouvelle Parole mythique s'accomplit aussi et surtout par le travail quotidien du public des croyants, travail qui consiste à valider par la pratique la véracité du mythe. Seules la sensibilité cynique et la lucidité lapidaire d'un comique pouvaient résumer tout cela en quelques mots: «Silence! la majorité silencieuse vous parle!» (Guy Bedos).

17 M. de Certeau 1983, p. 7-8.

18 F. Lyotard 1979, p. 77.

19 M. de Certeau 1978, p. 153.

Bibliographie

- M. AUGÉ, *Théorie du pouvoir et idéologie*, Paris, Hermann, 1975.
- M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.
- M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, Arts de faire, t. 1, Paris, UGE, coll. 10/18, 1980.
- M. DE CERTEAU, «Histoire, science et fiction», *Le genre humain*, t. 7-8, 1983.
- M. DE CERTEAU et L. GIARD, *L'ordinaire de la communication*, Paris, Dalloz/Ministère de la Culture, 1983.
- J. DERRIDA, *Positions*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.
- U. ECO, *La guerre du faux*, Paris, Grasset, 1985.
- M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
- J. GOODY, *La logique de l'écriture*, Paris, A. Colin, 1986.
- L. DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser?* Paris, Gallimard, 1971.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.
- F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, coll. «critique», 1979.
- E. VERON, «Sémiosis de l'idéologie et du pouvoir», *Communication*, t. 28, 1974.
- P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, Seuil, 1983.
- P. WATZLAWICK et al., *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, coll. Points, 1972.

