

La transmission à l'épreuve des catastrophes

Isabelle KLOCK-FONTANILLE & Jacques FONTANILLE



Colloque Albi Médiations Sémiotiques – Actes

Collection Actes

Formes de vie et modes d'existence 'durables'

sous la direction de
Alessandro Zinna & Ivan Darrault-Harris

Editeur : CAMS/O

Direction : Alessandro Zinna

Collection Actes : Formes de vie et modes d'existence durables

1^{re} édition électronique : mars 2017

ISBN 979-10-96436-00-2

Résumé. Nous nous intéressons aux catastrophes parce qu'elles mettent en question la transmission de deux manières: (i) d'une part, en raison de la difficulté à convertir une brutale rupture de la chaîne événementielle en un objet sémiotique susceptible de rester interprétable au cours de la transmission, et (ii) d'autre part, en raison du risque que la catastrophe fait courir au collectif lui-même et au lien social, qui peut même conduire à l'éclatement en deux collectifs distincts, de part et d'autre de l'événement traumatisant.

À partir de l'analyse de quelques exemples emblématiques empruntés à l'Antiquité, nous montrerons comment la construction sémiotique de la catastrophe restaure, là où le lien social est compromis, une possibilité de transmission. La transmission des catastrophes peut être: (i) *soit prospective*, par médiatisation, instrumentalisation, institutionnalisation, par commémoration et ritualisation, (ii) *soit rétrospective*, par restitution analogique a posteriori.

Mais pour opérer ainsi, la transmission doit elle-même obéir à quelques principes qui la rendent possible. Le premier d'entre eux est qu'elle porte une sémiotique-objet constituée, résultant d'une sémiose, dont l'existence même et les propriétés caractéristiques attestent de la valeur et de l'investissement collectif dans les contenus ainsi transmis. Cette sémiotique-objet propre à la transmission de la catastrophe peut être assimilée à une « forme de vie », qui en englobe et en conditionne d'autres, comme des textes, des objets-supports, des œuvres, et des pratiques. Ce sont alors les conditions de cet « encapsulage » de ce qui est transmis dans une sémiose englobante, et notamment une ou plusieurs formes de vie, qui doivent être élucidées.

Si la transmission est considérée comme un long processus d'interactions sociales réglées par des relations transitives et mutuelles, pris en charge par des énonciations de réécritures et de révisions continues, elle doit par conséquent s'inscrire dans une configuration sémiotique qui conditionne toutes les opérations de ce processus. Dans le cas de la transmission des catastrophes, ce qu'on appelle une « civilisation » pourrait coïncider avec une telle configuration.

Isabelle Klock-Fontanille est professeur de sciences du langage à l'Université de Limoges et membre senior de l'Institut Universitaire de France. Elle dirige actuellement le Centre de Recherches Sémiotiques (EA, 3648). Ses travaux portent d'une part sur les langues, écritures et cultures de l'Anatolie antique, et d'autre part sur la sémiotique des écritures et de leur déchiffrement.

Jacques Fontanille est professeur de sémiotique à l'Université de Limoges (Centre de Recherches Sémiotiques), et membre senior honoraire de l'Institut Universitaire de France. Ses travaux portent sur la sémiotique théorique, la sémiotique textuelle et visuelle, et plus récemment, sur les pratiques, les formes de vie et les modes d'existence sémiotiques.

Pour citer cet article :

Klock-Fontanille, I. et Fontanille, J. , « La transmission à l'épreuve des catastrophes », in Zinna A. et Darrault-Harris I. (éds), *Formes de vie et modes d'existence 'durables'*, Collection Actes, Toulouse, Éditions CAMS/O, p. 105-122,

[En ligne] : <http://mediationsemiotiques.com/ca_9474>.

La transmission à l'épreuve des catastrophes

Isabelle KLOCK-FONTANILLE & Jacques FONTANILLE
(Université de Limoges et Institut Universitaire de France)

Introduction

La transmission est un processus qui n'a de sens que dans la longue durée, en contraste avec la communication qui opère dans l'instant ou dans le temps d'un échange réciproque. A ce titre, elle contribue à construire et conforter le lien social au sein des collectifs, mais elle suppose a minima qu'un tel lien existe déjà, notamment entre les vivants et les morts.

Nous nous intéressons aux catastrophes parce qu'elles mettent en question la transmission de deux manières: (i) d'une part, en raison de la difficulté à convertir une brutale rupture de la chaîne événementielle en un objet sémiotique susceptible de rester interprétable au cours de la transmission, et (ii) d'autre part, en raison du risque que la catastrophe fait courir au collectif lui-même et au lien social, qui peut même conduire à l'éclatement en deux collectifs distincts, de part et d'autre de l'événement traumatisant.

Une catastrophe est donc un changement qui se situe à la jonction entre deux niveaux hiérarchiques de la sémiologie au moins, et qui sollicite le processus de transmission sur ces deux niveaux. Les philosophes et anthropologues qui s'intéressent aux bouleversements présents et à venir de notre environnement, comme Dominique Bourg ou Yoann Moreau, insistent tout particulièrement sur ce point: on peut parler de « catastrophe environnementale » dès lors que des événements que l'on peut cir-

conscrire en termes de temps historique et de type et de volume d'activités humaines, au niveau 'n' sont corrélés à des événements au niveau 'n+x' touchant à l'habitabilité de la planète, à la persistance des collectifs et des modes d'identification des existants au sein des collectifs, et ce, à hauteur du temps de l'espèce humaine.

Pour le premier niveau, on sait montrer aujourd'hui que les catastrophes sont prises en charge par des dramaturgies spécifiques, qui leur confèrent un mode d'existence propre et spécifique dans le processus de transmission. Pour le second niveau, qui concerne la reconstitution des collectifs et du lien social, le modèle est à inventer, et l'on peut faire l'hypothèse qu'il prendra la forme de transitions de formes de vie, de transformations de modes d'existence ou de schèmes intégrateurs d'identification des collectifs.

Pour une première illustration, on peut donner la parole à Flavius Josèphe :

[Les descendants de] Seth(os) [fils d'Adam] [...] trouvèrent la science des astres et leur ordre dans le ciel. Dans la crainte que leurs inventions ne parvinssent pas aux hommes et ne se perdissent avant qu'on en eût pris connaissance, – Adam avait prédit un cataclysme universel occasionné, d'une part, par un feu violent et, de l'autre, par un déluge d'eau, – ils élevèrent deux stèles, l'une de briques et l'autre de pierres, et gravèrent sur toutes les deux les connaissances qu'ils avaient acquises ; au cas où la stèle de brique disparaîtrait dans le déluge, celle de pierre serait là pour enseigner aux hommes ce qu'ils y avaient consigné et témoignerait qu'ils avaient également construit une stèle de brique. Elle existe encore aujourd'hui dans le pays de Siria¹.

Une catastrophe est un « désastre brusque et effroyable », qui survient dans une continuité narrative mise en péril. Un hiatus se crée alors entre le temps de la catastrophe et le temps quotidien. La catastrophe fait donc subir un risque majeur au lien social, avec une portée exceptionnelle. La transmission et ses modalités sémiotiques, en revanche, maintiennent, renforcent ou reconstituent une autre forme de continuité à l'épreuve des ruptures de l'histoire.

À partir de l'analyse de quelques exemples emblématiques empruntés à l'Antiquité, nous montrerons comment la construction sémiotique de la catastrophe restaure, là où le lien social est compromis, une possibilité de transmission. La transmission des catastrophes peut être : (i) *soit prospective*, par médiatisation, instrumentalisation, institutionnalisation, par commémoration et ritualisation, (ii) *soit rétrospective*, par restitution analogique a posteriori.

Mais pour opérer ainsi, la transmission doit elle-même obéir à quelques principes qui la rendent possible. Le premier d'entre eux est qu'elle porte une sémiotique-objet constituée, résultant d'une sémiose, dont l'existence même et les propriétés caractéristiques attestent de la valeur et de l'investissement collectif dans les contenus ainsi transmis. Cette sémiotique-objet propre à la transmission de la catastrophe peut être assimilée à une « forme de vie », qui en englobe et en conditionne d'autres, comme des textes, des objets-supports, des œuvres, et des pratiques. Ce sont alors les conditions de cet « encapsulage » de ce qui est transmis dans une sémiose englobante, et notamment une ou plusieurs formes de vie, qui doivent être élucidées.

Si la transmission est considérée comme un long processus d'interactions sociales réglées par des relations transitives et mutuelles, pris en charge par des énonciations de réécritures et de révisions continues, elle doit par conséquent s'inscrire dans une configuration sémiotique qui conditionne toutes les opérations de ce processus. Dans le cas de la transmission des catastrophes, ce qu'on appelle une « civilisation » pourrait coïncider avec une telle configuration. C'est ce que nous nous efforcerons de montrer.

1. La reconfiguration sémiotique de l'événement

Pour devenir une « catastrophe », l'événement reconfiguré doit d'abord prendre place dans une continuité narrative et y constituer un hiatus qui doit apparaître comme irréparable au niveau narratif lui-même. C'est ce que Krzysztof Pomian vise en parlant de « *solution de continuité* » pour définir une catastrophe (= sens grec : fin, délai, solution). « La catastrophe brise le temps humain, ouvre un gouffre entre le passé et le futur, menace de rompre le lien entre les générations »².

Ce hiatus ne peut être « réparé » qu'à un autre niveau que celui du récit : c'est l'énonciation même de la catastrophe qui s'en charge. Car tel est le paradoxe : reconfigurer un événement en catastrophe implique une énonciation qui elle-même participera d'une transmission : la transmission, quant à elle, quel que soit l'angle d'approche, se définit alors par la continuité³.

La reconfiguration de l'événement en catastrophe présuppose elle-même quelques conditions culturelles et idéologiques concernant le traitement des faits « historiques ». Pour les périodes dont nous occupons ici, nous n'avons pas d'accès direct aux faits, et ce n'est évidemment pas spécifique des catastrophes. Nous savons bien que, toujours pour les

périodes qui nous occupent, le réel, nous ne pouvons pas, ou mal, l'atteindre. Et enfin, dans l'Antiquité, en particulier pour les historiens, le concept de vérité et le principe d'objectivité, tels que nous les entendons aujourd'hui, n'ont aucun sens: les conditions de véridiction seront donc plus proches d'un régime de croyance fictionnel que documentaire. En somme, la reconfiguration sémiotique est elle-même culturellement et historiquement conditionnée et déterminée.

Par conséquent, sous ces conditions, une catastrophe sera toujours un effet de sens spécifique produit à l'intérieur d'une reconfiguration sémiotique, dont il faut rappeler que ce qu'elle reconfigure reste le plus souvent inaccessible ou très partiellement accessible. Les modalités de cette reconfiguration sont diverses, en voici quelques exemples.

1.1 L'exemple du plomb à Rome et premier traitement: la restitution littérale

Les dangers du plomb pour la santé furent décrits dès l'Antiquité par des auteurs de l'époque. A cet égard, nous pouvons rappeler le témoignage d'Hippocrate (460 à 370 av. J.-C.) qui rapporte les coliques de plomb chez un homme travaillant le métal⁴. Nous trouvons également Pline qui qualifiait en son temps de « nocives et mortelles » les vapeurs de plomb⁵. Au temps d'Auguste, Vitruve avertit ses contemporains de la dangerosité de l'eau sortant des tuyaux de plomb et recommande pour cette raison l'utilisation de canalisations en terre cuite⁶.

Les problèmes liés au plomb semblent presque systématiquement simplement mentionnés, sans retraitement apparent, lors d'énonciations minimales et constatatives. Les effets sanitaires du plomb ne sont pas reconfigurés en « catastrophe ». Nous avons ici l'enregistrement d'un fait (*factum*), c'est-à-dire un fragment isolable, un « atome de description »⁷, sans intentionnalité.

1.2 A l'opposé, l'exemple de l'incendie de Rome: pure et simple invention

En 390 av. J.-C., les Gaulois s'emparent de Rome et détruisent la ville dans un gigantesque incendie: les Romains des temps ultérieurs avaient gardé un souvenir effrayé de cette catastrophe, la seule fois de leur histoire où leur ville avait été prise par l'ennemi. Plusieurs auteurs ont relaté l'événement. En fait, cet incendie n'a jamais existé, il n'y en a aucune trace. Entre ces deux extrêmes – c'est-à-dire la restitution littérale, brute et l'invention pure et simple –, la reconfiguration connaît des modalités plus subtiles.

1.3 Le tremblement de terre à Pompéi: déplacement d'accent et de focale

Les séismes étaient fréquents dans cette région. Mais les dommages immenses dont témoigne l'archéologie attestent de l'extrême violence du tremblement de terre dont Pompéi fut l'épicentre en 62 ap. J.-C.. En 79 d'ailleurs, lors de l'éruption du Vésuve, les Pompéiens vivent encore au milieu des ruines et des chantiers⁸.

Deux textes rapportent l'événement, chez Sénèque⁹; et plus brièvement, chez Tacite¹⁰.

Nous disposons aussi de deux bas-reliefs en marbre¹¹. Examinons l'un d'eux: ce ne sont pas véritablement les destructions qui sont figurées mais l'instant fugace, le moment du basculement des édifices, et c'est davantage l'idée même du tremblement de terre qui est rendue¹².



Fig. 1: Image extraite de Noëlle Gérardet (2005).

Il faut noter qu'aucun personnage n'apparaît dans les scènes d'écroulement. C'est la cité qui est touchée collectivement, par ses monuments publics, les plus symboliques: la muraille, une porte, le château d'eau, un temple qui est représenté¹³. C'est bien la même perception qui ressort des deux textes évoqués ci-dessus. Il est difficile d'admettre qu'un séisme de cette ampleur n'ait provoqué aucun décès¹⁴.

En revanche, les dieux sont très présents. L'espace consacré aux dieux occupe la moitié de la scène du bas-relief, plus encore si l'on considère que c'est un temple qui illustre déjà la scène du séisme. Noëlle Gérardet explique que

la césure, matérialisée par une patère et un *praefericulum*, vase sacré, illustre deux moments historiques différents: elle oppose à gauche (*sinistra*) le moment de la catastrophe, à la scène de droite représentant la préparation d'un sacrifice. C'est là que se trouve la seule présence humaine, celle du victime armé de la hache à double tranchant; il conduit un taureau paré vers l'autel. L'image explicite le sacrifice: il permet aux hommes de rencontrer les dieux, pour les remercier (action de grâce), pour présenter une demande (supplication), pour conclure un accord (vœu) ou expier un manquement à leurs devoirs (expiation)¹⁵.

Il y a donc un déplacement de l'accent: celui-ci est mis non pas sur le séisme comme catastrophe, mais comme signe de la manifestation du courroux divin. Ce sont les Dieux qui provoquent le hiatus, et c'est pourquoi il est narrativement irréparable.

1.4 L'occultation: la fin des grands empires (1190 av. J.-C.)

A la fin de l'âge de Bronze, c'est l'effondrement des grands empires du monde méditerranéen:

- Fin de la civilisation palatiale en Grèce: 1210-1175 av. J.-C.
- Fin de la civilisation palatiale à Chypre: 1220-1190 av. J.-C.
- La guerre de Troie: l'intervalle chronologique le plus souvent admis parmi de nombreux auteurs se situe entre 1250 et 1184 av. J.-C. (couche VIIa ou VIIa).
- Effondrement de l'empire hittite: 1190 av. J.-C.
- A Ugarit, on a des traces d'une rupture entre l'âge du bronze et l'âge du fer: entre 1215 et 1190 av. J.-C., on trouve des traces de destruction massive.

De nombreux récits évoquent une vague d'invasions (maritimes et terrestres) qui marquent la fin de l'âge du Bronze, par les « Peuples de la mer ». Ceux-ci sont identifiés aux Philistins. Ils sont mentionnés dans la Bible. Ils sont mentionnés en Egypte. Les Philistins font partie de cette configuration de clans qui participent à la Guerre de Troie¹⁶. Donc, ce qui est mis en avant, ce sont les invasions des peuples de la mer.

Cependant, cette cause mise en avant par l'ensemble des données n'est que la conséquence de la véritable cause, à savoir une cause climatique: un épisode de grande sécheresse. Cette aridité touche l'ensemble de l'est de la Méditerranée, et elle a été prouvée par des carottages¹⁷.

C'est cette sécheresse qui a provoqué des mouvements de populations: des tribus ont quitté la région des Balkans pour chercher des terres plus fertiles, sont parties vers l'est, ont grossi au fur et à mesure de leur avancée. Bien entendu, cette sécheresse est mentionnée par des récits (dans l'empire hittite, en Grèce [Aristote], sur toutes sortes de tablettes cunéiformes), mais pas au titre de « cause » de la catastrophe.

Aucun de ces documents ne met en relation cette sécheresse et la fin des grands empires. Donc, les études montrent que la première phase de sécheresse et l'invasion par les peuples de la mer constituent un seul et même événement. Mais le premier a été occulté au profit du second. Ce qui est mis en avant, c'est l'invasion des peuples de la mer. Là aussi, il faut reconfigurer les événements pour que le hiatus historique soit pro-

duit par une force transcendante extérieure, identifiable, actorialisée : ainsi la catastrophe trouve-t-elle ses « auteurs » et son caractère inévitable et irréparable. La sécheresse, dans les représentations culturelles de l'époque, n'aurait pu jouer ce rôle.

En somme, le discours tenu sur la catastrophe, qu'il soit mythique, politique ou littéraire, a toujours au moins deux fonctions : (i) constituer par reconfiguration une « catastrophe », et (ii) réintroduire par l'énonciation de la catastrophe du sens et de l'ordre, et maintenir l'événement en puissance d'être transmis.

2. Les modalités d'une transmission durable

Cela nous conduit à la question de la transmission et de ses modalités. Une catastrophe est une rupture du lien social sur de grandes ampleurs temporelles. Toutes ces figures, discours, récits – ces traitements sémiotiques – visent à rétablir une forme de lien social. Mais la difficulté commence, car la transmission elle-même a besoin du lien social qu'elle est censée ici reconstituer, et en outre, quel lien social pouvons-nous imaginer sur de telles amplitudes temporelles ?

Si on considère la transmission comme un vecteur entre source et cible, on peut prendre en considération : (i) les acteurs source et cible, (ii) l'orientation de leur relation, (iii) la nature de la relation (visée ou saisie), et enfin (iv) la forme même du vecteur (linéaire, multiple, en boucle de rétroaction, etc.).

2.1 *La transmission peut être prospective*

Elle est opérée par les acteurs-source (ceux qui ont vécu la catastrophe, les écrivains, historiens, pouvoirs publics et artistes de l'Antiquité). Le destinataire est actif, mais le récepteur est passif. Ce type de transmission peut prendre plusieurs formes : la *médiatisation* est l'une d'entre elles : il s'agit de voir « comment une catastrophe particulière a pu être érigée en événement majeur, suffisamment emblématique parfois pour construire une mémoire »¹⁸.

Si nous reprenons l'exemple du tremblement de terre de Pompéi, dès l'Antiquité, la représentation sur un bas-relief du tremblement de terre de 62 ap. J.-C. exprimait la volonté de transmettre le souvenir d'un événement exceptionnel. Et, on l'a vu, le séisme est *considéré et interprété comme signe de la rupture de la pax deorum*, comme *prodigium*. C'est un avertissement des dieux.

La médiatisation elle-même peut participer d'une stratégie d'*instrumentalisation*: l'exploitation politique des catastrophes naturelles est ancienne. On peut alors étudier le rôle des récits de catastrophes dans la construction d'un discours ou d'une pratique politique¹⁹. Dans l'Antiquité romaine, on peut notamment considérer les inscriptions et les monnaies comme des « médias » permettant au pouvoir politique de diffuser un message, transcrit sur un support durable et diffusé auprès d'un grand nombre d'habitants de l'Empire romain: elles visaient à répandre, à travers une iconographie et une légende succinctes, des énoncés politiques condensés, par exemple en exaltant les vertus impériales²⁰.

Quand des inscriptions mentionnent les reconstructions après catastrophes, elles se focalisent sur la générosité impériale, qui s'incarne dans la figure d'un empereur clairement identifiable, par le biais de la titulature, qui occupe l'essentiel du champ épigraphique, alors que les mentions du bâtiment et de sa restauration sont d'une concision extrême. On met en avant, en particulier, la capacité du bon prince à maîtriser les forces de la nature et à protéger ses sujets (*sôter*, le sauveur). L'instrumentalisation ne se réduit donc pas à la médiatisation: la reconfiguration doit être « encapsulée » dans un objet sémiotique de nature institutionnelle pour être transmise.

Reprenons l'exemple de l'incendie qui aurait ravagé Rome et qui est imputé au pillage de la ville par les Gaulois en 390 av. J.-C., et dont nous avons dit qu'il n'a jamais existé, en tous cas qu'il n'y aucune trace de cet événement. Le récit grandiose que les historiens de l'Antiquité faisaient de l'événement a très largement déformé ce qui s'est réellement passé: les Gaulois se sont contentés de repartir de Rome, sans l'incendier, avec la rançon que leur ont versée ses habitants. Mais ceux-ci ont donné une présentation des faits démontrant comment ils ont été capables, au plus profond du désastre, de trouver en eux-mêmes les ressources qui leur ont permis de surmonter la crise: celle-ci n'est que la transposition d'un vieux schéma mythique indo-européen de la « grande bataille eschatologique » entre les forces du bien et du mal, que l'on retrouve aussi bien dans le Mahabaratha que dans les textes sur la guerre de Troie, ou ceux de Snorri Sturluson sur la mythologie scandinave²¹. Evidemment, la remise d'une rançon se prêtait mal à une telle mise en scène, alors que l'incendie de la ville était parfaitement approprié.

Un *processus symbolique*²² est en cours, qui permet de placer l'événement reconfiguré au sein d'une classe d'événements et de catastrophes dont on connaît déjà le sens et la solution. On voit alors comment le récit

opère « un tri entre ce qui peut être *compris* et ce qui doit être *oublié* pour obtenir la représentation d'une intelligibilité présente »²³.

La transmission est prospective, et l'acteur-source est actif, c'est lui qui transmet. Mais il est lui-même une cible, un destinataire: avant lui, il y a eu un autre acteur-source, dans les profondeurs de la mémoire d'une même civilisation. Et à chaque étape de la transmission, la valeur des événements transmis se renforce, dans la profondeur de cette histoire et d'un système de valeurs partagés.

Une autre modalité de la transmission consiste en *la commémoration et la ritualisation*. L'orientation de la transmission est toujours prospective. Mais dans ce cas, la source et la cible sont également actives.

Dans un premier temps, la catastrophe est rendue intelligible grâce à la reconfiguration de l'événement: elle est mise en discours, décrite, nommée²⁴. Le processus commémoratif prend alors le relais, il est, lui, de l'ordre de la mémoire. Il se construit autour de l'idée d'un souvenir à préserver²⁵.

La commémoration transpose donc un récit de catastrophe en une pratique de gestion durable du souvenir²⁶. Pour construire la mémoire collective, la commémoration passe elle aussi par une inscription de nature institutionnelle, qui programme le protocole ou le rituel d'une pratique périodique, par laquelle le groupe peut revenir à son passé en le reconstruisant²⁷. En elle-même, de par sa nature périodique et codifiée en rituel, cette pratique contribue à la résolution de la rupture temporelle²⁸. Ayant pour fonction première d'organiser le passage d'un avant à un après, elle structure le temps, réalise un temps cyclique²⁹ et régulier. Elle explicite donc précisément la manière dont l'énonciation de la catastrophe rétablit une continuité qui ne saurait être réparée au niveau proprement narratif.

C'est probablement un processus similaire que nous observons sur les gravures du Mont Bégo, qui datent de l'âge du cuivre et de l'âge du bronze ancien (3300-1800 av. J.-C.). La roche dite « des hallebardiers »³⁰ porte une grande composition (environ 4,5m/1,5m) qui représente un réseau d'irrigation. Une longue ligne sinueuse figurant un grand canal se ramifie en plusieurs autres lignes aboutissant à des plages rectangulaires (représentant sans doute des bassins artificiels) afin de les alimenter. Au-dessus, quatre petits personnages aux bras levés brandissent des hallebardes ou des haches au manche démesuré. A leurs pieds, une grande plage rectangulaire évoque le bassin d'eau.

Presque toutes les plages rectangulaires sont associées à des cercles ou à des rectangles qui s'appuient sur elles ou dans lesquels elles sont

inscrites. L'espace ainsi fermé est ponctué de petites plages, parfois alignées, qui évoquent les champs cultivés.

Tout autour de la représentation centrale, sept petits personnages s'agitent. On reconnaît là une pratique qui existait encore récemment : on récupérait l'eau des glaciers dans des canaux (des *bisses*, dans le Valais) qui, par la force de la pente, la conduisait sur les versants ensoleillés ; on la laissait se réchauffer dans des bassins prévus pour une exposition au soleil, et on l'utilisait ensuite dans les vallées³¹.

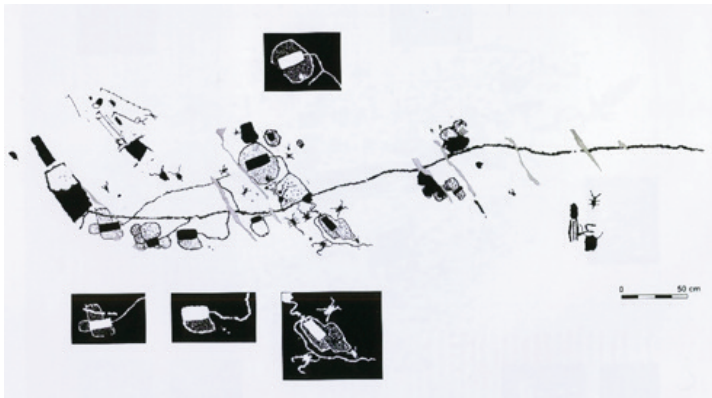


Fig. 2 : La roche des hallebardiers (extrait de Lumley et Échassoux 2011)

Il ne peut s'agir d'une simple description, d'un reportage, d'une restitution littérale, qui ne suffiraient à expliquer un tel effort technique. Cette scène gravée est une *commémoration rituelle* : une catastrophe a eu lieu, elle est mise en discours, à la suite de quoi la ritualisation peut prendre place, qui a pour fonction le rétablissement de la continuité dans la communication quotidienne rompue par la catastrophe, à savoir, ici, un épisode de réchauffement climatique.

C'est la raison pour laquelle la cible doit être active : elle doit à son tour perpétuer. La transmission s'inscrit clairement dans l'économie du don : celui qui reçoit, l'héritier, est avant tout un endetté contraint de trouver un reprenneur à qui rendre ce qui lui a été confié, pour maintenir ou renforcer la valeur de ce qu'il a reçu. De fait, l'important ne se situe pas dans le moment de la transmission, souvent plus ou moins ritualisé, comme ici, mais dans ce qui se joue en amont et aval dans les relations entre les acteurs, les rôles et les générations. La clé du processus, c'est

toujours, comme dans le processus maussien, le choix et l'acceptation du légataire, ainsi que la mesure du délai de transmission-restitution.

La catastrophe ayant provoqué une solution de continuité dans la chaîne des dons, dettes et contre-dons au plan narratif, la transmission rétablit durablement la continuité du temps social en reconstituant une autre chaîne à un autre niveau, celui des pratiques et des formes de vie qui les subsument. Les éléments essentiels pour constituer une sémiose du type « forme de vie » sont réunis : un plan de l'expression constitué par les propriétés syntagmatiques de cette forme de transmission, et un plan du contenu constitué par les valeurs et thématiques à préserver malgré la catastrophe.

2.2 La transmission peut être également rétrospective

Elle est alors opérée par la cible. Prenons l'exemple du Déluge. Le déluge est certes un mythe, mais si on se fie à ce que certains proposent dans la presse écrite et à la télévision, les mythes diluviens auraient pour origine des faits réels dont les sociétés du passé auraient été les témoins : ils en constitueraient la mémoire³². Les données géologiques seraient les suivantes. Durant les temps glaciaires, l'existence d'un minimum marin situé 130 m sous le niveau actuel avait assuré à la mer Noire un fonctionnement indépendant de la Méditerranée. Vers 7500 BP, la submersion de ce qui devait devenir la mer de Marmara aurait entraîné la submersion du seuil rocheux qui séparait les deux plans d'eau et sa rupture. Le barrage entre les deux mers ayant cédé, une gorge se serait creusée et les eaux de la Méditerranée auraient brutalement envahi la dépression qui se trouvait 110m en dessous.

Deux modèles concernant l'hypothèse diluvienne ne cessent pourtant de s'affronter (dans un nombre d'articles très important) : le modèle catastrophiste et un autre modèle, non diluvien, admettant une connexion en douceur. Quoi qu'il en soit, on assiste avec ces travaux à la reconstruction, par la cible de la transmission, d'une pseudo-mémoire des catastrophes naturelles. Le mythe diluvien nous renseigne plus sur nos angoisses que sur les catastrophes survenues dans le passé. Les scientifiques qui proposent de retrouver dans des phénomènes naturels le noyau caché de récits légendaires exploitent la crainte irrationnelle d'une montée catastrophique du niveau des mers.

Comme dans le cas précédent, la transmission s'inscrit dans un processus long fait d'un ensemble de relations durant lesquelles le destinataire reçoit le flambeau d'un destinataire avant de le transmettre à un autre destinataire : (i) d'abord la Bible dans la première moitié du premier

millénaire av. J.-C. (ii) puis un mythe akkadien qui date du XVII^e siècle av. J.-C. (iii) et enfin un mythe sumérien plus ancien. La transmission opère ici rétroactivement, par boucles successives, à l'initiative des cibles successives : en raison de ce que Olick & Robbins appellent la « malléabilité » du passé³³, celui-ci est transformé, réécrit (les auteurs parlent même de « révisionnisme »), par analogie, recouvrement et reconfiguration rétrospective. Il y a un événement, une rupture, un changement actuel (amiante, changement climatique, inondations, etc.), et on cherche des précédents : le Déluge dans la Bible, le saturnisme à Rome³⁴. C'est donc une *reconstruction a posteriori par analogie*.

Transmettre articule les générations les unes aux autres, créant ainsi du don et de la dette. Dans le dernier cas, le destinataire est l'énonciateur de la reconfiguration-transmission. En retour de ce que l'on peut considérer comme un don, il reçoit un contre-don qui serait de l'ordre de la reconnaissance. Les acteurs de la transmission sont aux deux bouts de la chaîne. Tout au long de ce processus, les acteurs changent de statut : des acteurs vivants se transforment en ancêtres, des acteurs légendaires s'incarnent des acteurs historiques, et réciproquement. Toutes ces transformations, chacune correspondant à un statut sémiotique spécifique de chaque moment de la transmission, assurent la pérennité et l'efficacité de cette dernière.

3. Transmission et civilisation

Récapitulons. Pour reconstituer une continuité durable quand un événement pourrait impliquer une discontinuité irréparable, les conditions suivantes sont requises.

1) La transmission porte sur une première production sémiotique, les textes de la reconfiguration en catastrophe (niveau 'n'), eux-mêmes inscrits, évoqués et/ou condensés sur des objets-supports (niveau 'n+1') manipulables au cours de pratiques quotidiennes ou périodiques, pouvant donner lieu à une institutionnalisation rituelle (niveau n+2).

2) La transmission est un schème d'interaction intégrateur au sein du collectif, qui interagit lui-même avec les autres schèmes d'interactions de ce même collectif, et l'ensemble de ces interactions prennent place dans un système plus vaste de rapports sociaux, les schèmes d'identification du collectif. De ce fait même, les textes et pratiques de la transmission sont intégrés à des ensembles sémiotiques plus vastes, d'abord des formes de vie et des formes d'existence, ensuite des modes d'identification/différenciation des collectifs (niveau 'n+3').

3) Les formes de vie impliquées dans la transmission comportent nécessairement les formes syntagmatiques typiques de ces liens sociaux de grande portée: un ensemble de relations transitives et mutuelles, impliquant des rôles, des phases, des rythmes, et des délais ou des périodes.

4) La transmission est une transformation et une réécriture, une « révision » continue des contenus transmis et des formes sémiotiques qui les portent. Dans le cas des catastrophes, elle est même susceptible de reconfigurer les conditions initiales qui la rendent possible.

5) La question se pose alors de l'ensemble sémiotique de référence (niveau 'n+x'), celui qui, en dernier ressort, est la condition, la garantie, et le lieu d'efficience optimal de la transmission.

La *civilisation* semble pouvoir être considérée comme cette instance sémiotique de référence, qui conditionne le lien social le plus général et le plus stable, eu égard aux transformations incessantes et entremêlées que nous avons décrites. La civilisation, écrit Samuel Huntington, dans *Le choc des civilisations*,

...est le mode le plus élevé de regroupement et le niveau le plus haut d'identité culturelle dont les humains ont besoin pour se distinguer des autres espèces. Elle se définit à la fois par des éléments objectifs, comme la langue, l'histoire, la religion, les coutumes, les institutions, et par des éléments subjectifs d'auto-identification³⁵.

On devrait plutôt écrire aujourd'hui « ... *le plus haut niveau d'identification des collectifs dont les humains ont besoin pour caractériser leurs interactions avec les autres espèces.* » Quoi qu'il en soit, il en résulte que :

- La *civilisation* est l'entité sociosémiotique ancrée dans le temps et l'espace le plus large. Une civilisation se définit extensivement, du côté des *contenus*, par « les valeurs, les normes, les institutions et les modes de pensée auxquels des générations successives ont, dans une société donnée, attaché une importance cruciale ».
- Pour Huntington, c'est une notion qui englobe toutes les autres, et n'est englobée par aucune d'elles. Cela signifie qu'aucune de leurs composantes ne peut être comprise sans référence à la civilisation qui les embrasse. Et plus précisément, les civilisations correspondent au plus haut niveau d'intégration, au sens de l'anthropologie de la nature. Mais la civilisation n'est pas seulement une position englobante dans la hiérarchie des organisations collectives. Elle se caractérise en outre, du côté de l'*expression*, par une forme syntagmatique qui lui est propre, à savoir une dynamique mutuelle et propagative grâce à laquelle ses parties se définissent par leurs relations aux autres et au tout.

Benveniste a bien montré ce que, dans sa forme même, avec sa terminaison en *-isation*, le terme *civilisation* apporte de nouveau par rapport à la *civilité*³⁶. De fait, *civilisation* exprime un type d'évolution et de mobilité, que ne comporte pas *civilité*. Ce dernier, emprunté au latin *civilitas*, en raison du suffixe *-tas*, exprime non pas un processus, mais un état, une qualité permanente et constante.

Tout comme le *civis* n'est pas le citoyen, mais le concitoyen³⁷, défini par ses relations mutuelles et réciproques avec les autres *civis*, les acteurs de la transmission sont dans un rapport d'interdépendance, un rapport source/cible où les positions s'inversent et se diffusent. La civilisation commence par des interactions duelles et mutuelles de diverse nature mais qui sont toutes vécues comme des relations d'identification. Sans cette interdépendance déployée dans l'espace-temps des collectifs, il n'y aurait plus de transmission ; il n'y aurait plus que des communications isolables. Il en résulte que les civilisations, qui sont peut-être mortelles, ont tout de même la vie dure, parce qu'elles ne font appel à rien d'autre qu'à la propagation de ce schème élémentaire. Mais pour durer, elles évoluent sans cesse.

En vertu de la logique des schèmes intégrateurs, et notamment de celui de l'échange, ce type de transmission ne peut prendre fin que si elle rencontre un hiatus irréparable. Et si on admet que la civilisation est le type de collectif qui subsume tous les autres, si la propagation s'arrête, la civilisation meurt, brutalement (« événement », selon Zilberberg) ou progressivement (« transition »).

4. Pour terminer: l'élasticité de la sémiosphère

La civilisation est un espace-temps de propagation, qui ne comporte pas de limite *a priori* et dont le périmètre s'étend jusqu'à rencontrer la résistance opposée par le même mouvement des autres civilisations, qui invite au dialogue ou à l'affrontement. La transmission qui nous occupe ici déplace le lien social temporalisé traditionnel (les biens, les femmes, etc.) sur une autre dimension, celle où se joue l'élasticité de la civilisation elle-même. Car si la transmission perdure, la civilisation s'étire dans l'espace-temps des collectifs. En ce sens, elle maintient indéfiniment, ou pas, l'élasticité de la sémiosphère.

Au titre des contenus, une civilisation se réfère à la manière de vivre en général, aux valeurs, aux normes, aux institutions et aux formes de vie en vigueur dans une aire et une époque données. *Au titre de l'expression*, une civilisation se caractérise par une dynamique mutuelle et réci-

proque qui permet à ses membres et à ses parties de constituer une totalité identifiable. Une civilisation s'inscrit donc dans une sémiotique qui se définit d'abord par un processus de propagation, dont la limite (au-delà des relations mutuelles et transitives) est aussi celle de l'identification du collectif.

Face à la catastrophe qui met en péril ce lien d'identification sociale, la transmission relance le processus de propagation, et repousse la limite d'identification. La transmission implique ou rétablit l'« élasticité » de la sémiotique, en jouant sur les deux dimensions de sa définition: (i) la capacité d'auto-description (la réflexivité) d'une part, au niveau 'n', et (ii) le mode d'identification/différenciation (la transitivité et la réciprocité) d'autre part, au niveau 'n+x'. L'analyse de la transmission de la catastrophe conduit par conséquent à attribuer à la sémiotique une propriété que Lotman n'avait pas précisément prévue: *l'élasticité*. L'élasticité est une propriété de tous les liens sémiotiques que l'on rencontre dans la sphère pratique ou dans les formes de vie, et que l'on peut décrire selon les principes de la tensivité.

Notes

- 1 FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités judaïques*, Livre I, chapitre II.
- 2 POMIAM (1977: 789).
- 3 La définition basique est celle que propose la linguiste et sémiologue Marie Treppe pour qui la transmission est le processus consistant à « faire passer quelque chose à quelqu'un » (TREPPE 2000).
- 4 HIPPOCRATE, *Epidémies I & III*.
- 5 PLINE, *Histoire naturelle*, Livre XXXIV, 47-50.
- 6 VITRUVÉ, *De Architectura*, VIII, 6, 10-11.
- 7 MILNER (1984: 177).
- 8 GÉROUDET (2005: 23).
- 9 SÉNÈQUE, *Quaestiones naturales*, VI, 1, 1-3; 27,1-2.
- 10 TACITE, *Annales*, XV, 22.
- 11 Étudiés par Noëlle Géroudet, *op. cit.*
- 12 *Op. cit.*, p. 23.
- 13 *Op. cit.*, p. 25.
- 14 *Op. cit.*, note 21, p. 30.
- 15 *Op. cit.*, p. 25-26.
- 16 L'intervalle chronologique pour l'invasion des Philistins & des Peuples de la Mer dans le Nord du Levant intègre les données suivantes: les dates radiocarbone, les données écrites et historiques, les données archéologiques, les données astronomiques (il est fait mention d'une éclipse solaire datée du 21 janvier 1192 av. J.-C. à Ugarit), La date de référence est alors fixée 1190 av. J.-C.
- 17 Voir, en particulier, KANIEWSKI *et al.* 2010.
- 18 FAVIER et GRANET-ABISSET (2005: 14).

- 19 *Op. cit.*, p. 15.
20 BERANGER-BADEL (2005: 162).
21 BRIQUEL (2008).
22 CALAME (1983).
23 CERTEAU (DE) (1975: 10).
24 CLAVANDIER (2004: 17).
25 *Op. cit.*, p. 148.
26 *Op. cit.*, p. 150.
27 *Op. cit.*, p. 151.
28 *Op. cit.*, p. 227.
29 *Op. cit.*, p. 226.
30 Cette roche a été étudiée par H. DE LUMLEY ET A. ÉCHASSOUX (2011: 84-85).
31 ROULIER (1996: 65-74).
32 Voir l'étude de LEVEAU (2005).
33 OLICK et ROBBINS (1998).
34 Comme on l'a vu, les dangers du plomb pour la santé furent décrits dès l'Antiquité par des auteurs de l'époque. Ces témoignages trouvèrent un écho dans la science moderne qui entreprit d'évaluer l'empoisonnement des populations anciennes à partir des années 1960. Les études amenèrent certains chercheurs à penser que le plomb avait joué un rôle dans le déclin, puis l'effondrement de l'empire romain à cause de la diffusion et utilisation de vaisselle et objets de plomb. Néanmoins le plomb n'est plus considéré aujourd'hui comme le principal coupable de la décadence romaine. Ce sont nous, modernes, qui avons lu les documents comme une catastrophe.
35 HUTTINGTON (1997: 4).
36 BENVENISTE (1966).
37 BENVENISTE (1974).

Bibliographie

- BENVENISTE, ÉMILE
(1966) « Civilisation, contribution à l'histoire du mot », *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, p. 336-348.
(1974) « Deux modèles linguistiques de la cité », *Problèmes de linguistique générale*, 2, Paris, Gallimard, p. 272-282.
- BERANGER-BADEL, AGNÈS
(2005) « Les séismes dans la documentation épigraphique et numismatique sous le Haut-Empire: entre élaboration de la mémoire et reconstruction de l'événement », in FAVIER ET GRANET-ABISSET (éds) 2005, p. 161-174.
- BRIQUEL, DOMINIQUE
(2008) *La prise de Rome par les Gaulois – Lecture mythique d'un événement historique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- CALAME, CLAUDE
(1983) « Le processus symbolique », *Documents de travail et pré-publications*, Centro internazionale di semiotica e di linguistica, Università di Urbino, p. 128-129.

- CERTEAU, MICHEL (DE)
 (1975) *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- CLAVANDIER, GAËLLE
 (2004) *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*, Paris, CNRS.
- FAVIER, R. ET GRANET-ABISSET, A.-M.
 (2005) « Introduction » à FAVIER ET GRANET-ABISSET (éds) 2005, p. 9-20.
- FAVIER, R. ET GRANET-ABISSET, A.-M. (ÉDS),
 (2005) *Récits et représentations des catastrophes depuis l'Antiquité*, Grenoble, CNRS-MSH-Alpes.
- GÉROUDET, NOËLLE
 (2005) « La représentation figurée du tremblement de terre romain de 62 ap. J.-C. à Pompéi: médiatisation d'une catastrophe naturelle ? », in FAVIER ET GRANET-ABISSET (éds) 2005, p. 21-36.
- HIPPOCRATE
 (sd) *Epidémies I & III*.
- HUTTINGTON, SAMUEL
 (1997) *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- JOSEPH BEN MATTATHIAS (DIT FLAVIUS JOSÉPHE)
 (sd) *Antiquités judaïques*, Livre I, chapitre II.
- KANIEWSKI, DAVID ET AL.
 (2010) « Late second-early first millenium BC abrupt climate changes in coastal Syria and their possible significance for the history of the Eastern Mediterranean », *Quaternary Research*, 74, p. 207-215.
- LEVEAU, PHILIPPE
 (2005) « Mythe, référence à l'Antique et mémoire des catastrophes dans les médias scientifiques. Le déluge de la Bible à Platon. Les scientifiques croient-ils aux mythes antiques ? », in FAVIER ET GRANET-ABISSET (éds) 2005, p. 145-160.
- LUMLEY, H. (DE) ET ÉCHASSOUX, A.
 (2011) *La Montagne sacrée du Bego*, Paris, CNRS.
- MILNER, JEAN-CLAUDE
 (1984) « La constitution du fait en Linguistique », in *Histoire et linguistique*, ACHARD, GRUENAI ET JAULIN (éds), Paris, Maison des Sciences de l'Homme, p. 177-190.
- OLICK, J. K. ET ROBBINS, J.
 (1998) « Social Memory Studies: from 'collective memory' to the historical Sociology of Mnemonic Practices », *Annual Review of Sociology*, 24, p. 105-140.
- PLINE
 (sd) *Histoire naturelle*, Livre XXXIV, 47-50.
- POMIAN, KRZYSZTOF
 (1977) « Catastrophe », in *Enciclopedia Einaudi*, Turin, vol.2, p. 789.
- ROULIER, ERIC
 (1996) « Un regard ethno-archéologique sur la genèse de l'irrigation en Valais », *Annales Valaisannes : Bulletin trimestriel de la Société d'histoire du Valais romand*.

SÈNÈQUE

(sd) *Quaestiones naturales*, VI, 1, 1-3; 27, 1-2.

TREPS, MARIE

(2000) « Transmettre: un point de vue sémantique », in « Envers et revers de la transmission », *Ethnologie française*, 30/3, p. 361-367.

VITRUVÈ

(sd) *De Architectura*, VIII, 6, 10-11.