

Article

« Mythe et géographie, de l'opposition aux complémentarités »

Vincent Berdoulay et Angelo Turco

Cahiers de géographie du Québec, vol. 45, n° 126, 2001, p. 339-345.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/022997ar>

DOI: 10.7202/022997ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Mythe et géographie, de l'opposition aux complémentarités

Vincent Berdoulay

Laboratoire Société-Environnement-Territoire (SET)

CNRS et Université de Pau et des Pays de l'Adour (UMR 5603)

Domaine universitaire

64000 Pau (France)

vincent.berdoulay@univ-pau.fr

Angelo Turco

Département de Cultures comparées

Université de L'Aquila

67100 L'Aquila (Italie)

angeloturco@tin.it

Depuis quelque temps, les « systèmes locaux et traditionnels de savoir » sont de plus en plus légitimés par les instances qui contribuent à l'élaboration des politiques scientifiques internationales (UNESCO, 2000). Cela ne va pas cependant sans réticences, notamment de la part des scientifiques eux-mêmes, qui défendent la portée universelle de la rationalité de leur savoir et aiment bien l'opposer aux mythes entretenus par les non-spécialistes. Les effets des ajustements géopolitiques actuels, du postmodernisme et des philosophies relativistes de la science ne sont pas étrangers à ces divergences de vue. Or, ces enjeux concernent directement le champ de préoccupation de la géographie. Tout particulièrement grâce à sa pratique réflexive, liée au regard qu'elle porte depuis longtemps sur sa propre histoire et son épistémologie, la géographie apparaît comme une excellente entrée pour contribuer aux débats qui entourent les modes de rationalité utilisés par les habitants de la planète.

Il est commun, à ce sujet, d'opposer une pensée mythique, c'est-à-dire qui relèverait du mythe, à une rationalité proprement scientifique. Mais, porteurs d'une vision du monde, les mythes fondent des savoirs et inspirent des pratiques dont la validité se veut corroborée par l'expérience et l'efficacité : en ceci, la présence de la pensée mythique ne se limite pas nécessairement aux sociétés dites traditionnelles. La science elle-même se trouve alors interpellée, pas seulement par son regard sur le mythe dans les sociétés, mais surtout par la mise en question de ses propres fondements pris pour acquis. En somme, il s'agit de s'interroger sur le degré avec lequel la pensée mythique travaillerait la rationalité géographique et comment celle-ci interagirait avec celle-là. Un éclairage utile est fourni par l'histoire de la pensée géographique.

L'OMNIPRÉSENCE DE LA NARRATIVITÉ

L'histoire de la pensée géographique montre combien le mythe a joué un rôle pour stimuler la curiosité, l'explication et l'activité géographiques. Mais la tendance est de construire un récit des événements et des enchaînements qui insiste principalement sur les périodes anciennes, avec une réduction progressive de ce rôle, de plus en plus confiné aux constructions mentales et aux explorations visant à dessiner les contours des *terrae incognitae*. En somme, le point de vue dominant est que le discours géographique aurait chassé le mythe au fur et à mesure que la description systématique de la planète avançait.

Cette vision caractéristique de la Modernité d'origine européenne se fonde sur une rationalité qui se veut exclusivement scientifique et qui devient tout à fait hégémonique lors de l'institutionnalisation universitaire de la géographie. C'est le point culminant de la grande dévalorisation moderniste du récit au profit du modèle positiviste de l'explication scientifique. Le récit est banni de la science, à laquelle il s'oppose. Il demeure dans la sphère de la vie sociale et culturelle, qui peut en retour faire l'objet du regard scientifique. Mais les choses ne sont pas si simples.

On assiste au « retour du refoulé », ce recours au récit qui, en fait, n'avait pas totalement disparu, mais qui demeurait non explicité et donc pas utilisé à bon escient (Berdoulay, 1988a et 2000). En ce qui concerne le mythe, il est possible de discerner un double mouvement, dont la résultante est analogue à cette prise de conscience de narrativité propre à la démarche et au discours du géographe. D'une part, on se rend compte qu'un regard extérieur et objectifiant ne suffit pas à saisir la portée du mythe, et les géographes ont dû se tourner vers une conception plus souple de leur démarche, plus proche du récit, comme l'illustre un nombre croissant de travaux (Dematteis, 1985; Bonnemaïson, 1986; Bureau, 1991). D'autre part, à la faveur du mouvement critique contemporain, les géographes, tout comme d'autres scientifiques, ont commencé à s'interroger sur la possibilité que leur discours même repose sur des mythes, ou du moins en possède une forte composante (Claval, 1980). Or, ce que le scientifique nomme mythe se déploie de façon narrative : ne constitue-t-il pas une des figures du récit refoulé? « Grand récit », comme dirait J.-F. Lyotard (1979), ou récit mineur, le mythe entre en interaction avec les façons d'en rendre compte. Pour mieux comprendre ses avatars et les défis actuels que constitue cette figure, le regard sur le passé doit rester réflexif, tant la narrativité structure à la fois et l'objet et l'exposé de son devenir.

MYTHOS/LOGOS

Parmi les grands récits capables de fonder une culture, celui qui relate la lutte entre *mythos* et *logos* correspond bien au « modèle héroïque » (Turco, 1999). De fait, du point de vue occidental, cette opposition scelle la longue marche qui aurait porté l'homme à la découverte de ce qui constitue sa propre humanité. Seul parmi les créatures vivantes sur la terre, en s'interrogeant sur lui-même et sur le monde qui l'entoure, il est en mesure de bâtir une vision critique et réflexive. Celle-ci lui permet de s'affranchir des ténèbres de la perception immédiate et des comportements instinctuels, caractéristiques de sa condition primitive, à travers l'élaboration de la pensée rationnelle et de l'agir qui lui correspond. Que l'on se souvienne de la réflexion

platonicienne, telle que l'exprime Protagoras : « Dois-je vous démontrer la chose en vous racontant un mythe, comme un vieux qui parle aux jeunes, ou bien en procédant par un raisonnement? »

Cette affirmation de soi en tant que sujet autonome et critique n'est pas qu'une conquête intellectuelle. D'un côté, elle s'appuie sur un développement de plus en plus poussé des « technologies de l'esprit » : l'écriture, bien sûr, dont J. Goody (1977, 1986, 1987) a montré l'importance dans le développement de la rationalité et des connaissances; mais aussi les différentes procédures de communication, qui sont à l'origine de réflexions très fines sur la nature du langage et des signes, l'essence de la tragédie ou l'univers de la rhétorique. De l'autre côté, comme l'a montré M. Vegetti (1987), l'affirmation de soi avance en relation étroite avec « la pratique des métiers », c'est-à-dire avec la prise en compte des savoir-faire, qui donne lieu à des inventaires de plus en plus fins des opérations techniques. La description analytique, voire la codification, des procédures de fabrication d'objets ou de l'exercice des professions conduit à une intégration des connaissances pratiques sur le mode abstrait qui est le propre de la philosophie antique.

La conceptualisation des savoir-faire est un exercice difficile qui exige un va-et-vient constant entre la connaissance empirique et les exigences de l'objectivation discursive. Celle-ci est parfois moins proche d'un tableau descriptif que d'un dispositif herméneutique, surtout lorsque des métiers exigent une longue expérience. Si le savoir que représente la boucherie ou la pêche, ou encore l'architecture ou la médecine, peuvent donner lieu à des codifications précises et être ainsi transmises de génération en génération ou de maître à élève, il n'en va pas de même pour une technique telle que la politique. L'art de gouverner non seulement s'acquiert sur un temps long, mais aussi se compose de procédés qui varient de cité à cité, de situation en situation, et dépendent des acteurs en présence. La *techné* politique, notamment dans la vision platonicienne (Cambiano, 1971), ne se laisse pas emprisonner dans des protocoles bien définis : elle ne peut donc ni s'affiner dans le temps sur la base d'enrichissements progressifs, ni être purement et simplement transmise d'un sujet à un autre. La pensée géographique telle qu'elle se manifeste dès l'Antiquité grecque a ainsi dû se constituer en rapport avec des polarités pratiques et intellectuelles divergentes, tant son ancrage dans les ethnogéographies comme son recours à l'abstraction mathématique lui servaient d'appui (Berdoulay, 1988a et 1988b).

Ainsi, même dans son foyer antique, la géographie peut difficilement s'inscrire dans une opposition radicale entre *mythos* et *logos*. Il suffit de penser à la profonde religiosité des Grecs et à l'importance du sacré dans leur vie aussi bien privée que publique, si différente des conceptions actuelles (Nilsson, 1961). À côté d'un dessein d'émancipation de la pensée rationnelle, l'Antiquité grecque montre une véritable cohabitation avec l'irrationnel (Dodds, 1977). L'histoire de cette cohabitation, quant à elle, nous enseigne que rien n'est acquis une fois pour toutes et que des phases de triomphe du *logos*, comme lors de la grande floraison scientifique de l'hellénisme (Russo, 1996), peuvent alterner avec des phases de régression (Farrington, 1946).

La sagesse grecque elle-même nous met en garde sur le simplisme d'une interprétation du conflit entre *logos* et *mythos* en termes de victoire ou de défaite définitive (Vernant, 1965). Le problème est ailleurs, car il concerne la conscience forte qu'il existe des savoirs de nature différente, dont la valeur diffère soit du point de

vue pratique, soit de celui de l'accroissement cumulatif de la connaissance. La supériorité du *logos* est bien sûr exaltée, dans la prise de conscience de plus en plus ferme de soi-même. Mais en même temps, la diversité des savoirs n'est pas niée; bien au contraire, elle est théorisée. Il suffit de penser, encore une fois, à l'épistémologie platonicienne qui, axée sur les « formes intelligibles », articule possibilité de l'expression et connaissance plurielle. On peut dire à ce propos que c'est justement dans l'aspect minoritaire, voire élitiste, du *logos*, que réside le caractère épique de l'émergence et de l'affirmation de la connaissance à base de concepts.

De fait, la lutte du *logos* pour conserver son individualité est un élément constitutif de l'histoire de la civilisation occidentale. Et c'est précisément cette lutte qui scelle le caractère historique de la science comme modalité spécifique d'organisation de la connaissance, dont le statut au cours des siècles a progressivement été renforcé par ses usages pratiques et utilitaires. En réactualisant constamment l'approche antique de faire avancer la pensée rationnelle en associant étroitement la réflexion théorique et la pratique des métiers, le savoir scientifique devient à partir du XVII^e siècle une composante stable de la civilisation occidentale (Rossi, 1962; Jacob, 1988).

Ce n'est toutefois qu'avec le développement du positivisme et d'une civilisation des machines que s'effectue un tournant important : le XIX^e siècle transforme une volonté d'existence et une revendication de supériorité du *logos* dans certains domaines de la connaissance, en une prétention d'exclusivité. Seul compte le savoir scientifique car, étendu à tous les domaines de la vie sociale, il produira des résultats aussi spectaculaires que dans ceux de la technologie et de la production des biens. Cette foi scientiste ne fait-elle pas alors du *logos* son propre *mythos*? Si l'institutionnalisation des disciplines scientifiques s'est considérablement accrue dans la seconde moitié du XIX^e siècle, il faut toutefois remarquer que la prétention scientiste n'a pas été hégémonique et qu'elle a été contestée, comme dans le cas de la géographie (Berdoulay, 1995). Au-delà d'une modernité scientiste, d'autres modernités se sont cherchées, et sous l'affichage de la primauté du *logos* a perduré une relation ambiguë au *mythos*.

LA RAISON MYTHIQUE

Si la science a été particulièrement valorisée dans la civilisation occidentale, le rejet du mythe en tant que savoir méprisable est un événement récent. Ce que ni la Renaissance, avec son élan d'affranchissement de la religion, ni les Grandes Découvertes, avec leur moisson de savoirs empiriques, ni la révolution galiléenne, ni le siècle des Lumières, pourtant très rationalistes, n'avaient songé à réaliser, sera largement atteint à la faveur des mouvements épistémologiques, politiques, industriels et techniques du XIX^e siècle. L'éviction du mythe, qui n'avait jamais été un enjeu majeur de l'opposition entre *mythos* et *logos*, devient alors l'un des sous-produits les plus marquants de la Modernité.

Et c'est pour cela que la critique de la Modernité, qu'elle s'affiche ou non post-moderne, reconnaît de plus en plus la pertinence de la pensée mythique et en prône en quelque sorte le retour, non pas, bien entendu, pour qu'elle se substitue à la pensée scientifique, mais pour briser l'hégémonie de celle-ci. La connaissance ne passe pas seulement par la science et peut mobiliser l'art, l'intuition et l'expérience.

La science elle-même est loin d'avoir relevé les défis qui se posent à elle, comme l'étude des qualités – dont les formes –, les logiques non aristotéliennes, ou encore le rapport entre prédiction et explication.

La pertinence de la raison mythique se dégage encore à la lumière de l'examen des limites de la science. Ainsi, R. Thom (1991 : 132) fait remarquer que « ce qui limite le vrai, ce n'est pas le faux, c'est l'insignifiant ». Tout ce qui ne peut pas être validé scientifiquement – c'est-à-dire selon les modalités établies et acceptées par la communauté scientifique en un moment donné – n'est pas simplement jugé faux, mais plutôt insignifiant : il ne possède pas les prédicats formels ou empiriques qui, en permettant l'application des critères d'évaluation scientifique, justifient la mise en place d'un protocole de validation. En développant cette idée, on peut imaginer des stratégies de « vérification » qui, sans renier les procédures mises en place par la science, aient comme point de départ un principe d'inclusivité dont le résultat le plus caractéristique serait l'amplification de l'horizon de significativité des faits, des événements, des problèmes. Or, c'est précisément cet horizon de significativité qui caractérise la raison mythique, pour laquelle en principe rien n'est insignifiant pourvu qu'on prenne la précaution de considérer comme légitime la variabilité qualitative et quantitative de l'explication produite.

Or, c'est cette raison-là qui était la plus répandue dans le monde alors que la modernité occidentale y étendait son emprise, tout particulièrement dans la seconde moitié du XIX^e siècle. La colonisation d'origine occidentale peut être interprétée comme le processus de déversement de la raison scientifique – avec tout ce que cela implique en termes techniques, économiques, politiques et culturels – dans des formations socio-géographiques qui, pour ne pas avoir vécu la même expérience historique, non seulement n'ont pas la même idée de science, mais sont dominées par la raison mythique (Berdoulay et Soubeyran, 2000). La nature intimement géographique de ce processus a été bien soulignée par G. Gusdorf (1984 : 199) : « La nouvelle conscience sera conscience d'un monde nouveau, découverte d'un soi solidaire de la découverte d'un monde qui est vraiment devenu l'univers, c'est-à-dire l'unité de toutes les perspectives possibles sur la réalité » ; « on conçoit dès lors que la disparition brutale du régime de la conscience mythique au contact des Européens (conduise) à une sorte de misère à la fois physiologique et spirituelle ». Les géographes ont été largement impliqués dans ces vicissitudes de la pensée mythique (Turco, 1995 et 1996).

S'ils veulent comprendre le processus de territorialisation des formations géographiques non occidentales, il leur suffit de considérer la pensée mythique comme référentiel explicatif de base. Par ailleurs, ils ne doivent pas approcher la pensée mythique et la pensée rationnelle comme mutuellement exclusives dans les sociétés non occidentales. Bien au contraire, elles s'y intègrent, en ce sens que la seconde est partie intégrante de la première, en tant que cas particulier. La pensée mythique produit, dans son ensemble, ce qu'en suivant Kant on pourrait appeler les conditions de possibilité de la pensée rationnelle (Turco, 1999 : 262 et suiv.).

C'est précisément cette raison mythique que les géographes n'ont en général pas su voir au moment où s'institutionnalisait leur discipline. Dans leur souci de décrire le monde, en fait un monde tombant sous l'hégémonie occidentale, ils ont restitué un « ailleurs » très pauvre, en tout cas bien plus pâle de celui que certains visionnaires

du même siècle, tels un Delacroix par exemple, avaient su transmettre par les moyens de leur art (Turco, 1995). En fait, la « géographie de l'autre » finit par n'être qu'une forme de la « géographie du même », une forme de réductionnisme : ce qui était observable, voire mesurable, était reconduit dans les catégories propres de la culture de l'observateur, sans prise en compte de celle de l'observé.

DES MANIFESTATIONS MULTIPLES

Comme l'illustrent les textes qui suivent, les géographes montrent les multiples manifestations du mythe, tant dans leur propre discours que dans leurs objets d'étude. Un retour sur l'histoire de la géographie permet d'abord d'y préciser la longue interpénétration du mythe avec de la connaissance scientifique, ainsi que le pourquoi de son éviction et les raisons de son retour (Claval; Turco). Divers exemples servent à montrer la portée de cette curiosité renouvelée pour le mythe au sein du discours scientifique, y compris dans ses appuis cartographiques (Mercier; Casti). Le mythe se manifeste aussi de façon plus ou moins diffuse dans le domaine de l'action, et plus précisément quand des enjeux d'aménagement sont pris en charge collectivement ou institutionnellement (Puyo; Bopda; Berdoulay, Castro et Da Costa Gomès). C'est l'occasion de voir avec quelle diversité s'exercent les modalités du mythe.

Il est en effet possible d'aborder le mythe selon une conception relativement stricte, c'est-à-dire comme source de connaissance et de légitimité dans les pratiques territoriales. Dans les sociétés à dominante mythique, en engendrant le sens du lieu, en fondant les procédures de symbolisation, en permettant les opérations de transformation matérielle et en légitimant les démarches de structuration de l'espace, la pensée mythique constitue l'élément central de l'explication géographique. Mais dans la mesure où le mythe, ne serait-ce que très partiellement, continue à inspirer des principes de territorialisation, tant au niveau de la production que de l'usage du territoire, il demeure une des clés de compréhension de la relation humaine à l'espace, y compris dans les sociétés dites modernes. Il peut alors renvoyer à des interprétations où priment les connotations assertives, idéologiques, rhétoriques ou encore esthétiques, élaborées à des fins aussi bien démonstratives que pédagogiques ou pratiques. Qu'elles correspondent à des conceptions paradigmatiques ou qu'elles se déploient à partir de convictions non démontrées, ces interprétations interfèrent fortement avec la pensée rationnelle (Buttimer, 1993; Soubeyran, 1997). En fait, oublieux de ses propres mythes, le scientifique a trop tendance à ne voir que ceux des populations qu'il prend pour objets d'étude. Il y a là un autre avatar de l'opposition radicale entre *mythos* et *logos*. N'est-ce pas plutôt dans l'interaction entre le dire et le faire, tant du géographe que des populations concernées, que se trouve la voie de son dépassement?

BIBLIOGRAPHIE

- BERDOULAY, Vincent (1988a) *Des mots et des lieux*. Paris, Éditions du CNRS.
- (1988b) Idées aristotéliennes et effet-discours dans la géographie d'origine méditerranéenne. *Annales de géographie*, 97 (542) : 404-418.
- (1995) *La formation de l'école française de géographie (1870-1914)*, Paris, CTHS.
- (2000) Le retour du refoulé. Les avatars modernes du récit géographique. Dans Jacques Lévy et Michel Lussault (dir.) *Logiques de l'espace, esprit des lieux*, Paris, Belin, pp. 111-126.
- BERDOULAY, Vincent et SOUBEYRAN, Olivier, dir. (2000) *Milieu, colonisation et développement durable*. Paris, L'Harmattan.
- BONNEMAISON, Joël (1986) *Les fondements d'une identité*, 2 vol., Paris, ORSTOM.
- BUREAU, Luc (1991) *La Terre et moi*. Montréal, Boréal.
- BUTTNER, Anne (1993) *Geography and the Human Spirit*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- CAMBIANO, Giuseppe (1971) *Platone e le tecniche*. Torino, Einaudi.
- CLAVAL, Paul (1980) *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. Paris, PUF.
- DEMATTEIS, Giuseppe (1985) *Le metafore della Terra*. Milan, Feltrinelli.
- DODDS, Eric (1977) *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris, Flammarion.
- FARRINGTON, Benjamin (1946) *Science and Politics in the Ancient World*. Londres, G. Allen & Unwin.
- GOODY, Jack (1977) *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986) *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1987) *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GUSDORF, Georges (1984) *Mythe et métaphysique*. Paris, Flammarion.
- JACOB, Margaret (1988) *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*. Philadelphia, Temple UP.
- LYOTARD, Jean-François (1979) *La condition postmoderne*. Paris, Minuit.
- NILSSON, Martin (1961) *Religiosità greca*. Firenze, Sansoni.
- ROSSI, Paolo (1962) *I filosofi e le macchine*. Milano, Feltrinelli.
- RUSSO, Lucio (1996), *La rivoluzione dimenticata*. Milano, Feltrinelli.
- SOUBEYRAN, Olivier (1997) *Imaginaire, science et discipline*. Paris, L'Harmattan.
- THOM, René (1991) *Prédire n'est pas expliquer*. Paris, Flammarion.
- TURCO, Angelo (1995) Delacroix in Marocco : indagine sull'altrove. *Terra d'Africa*.
- (1996) Geografi, geografia e colonialismo. *Terra d'Africa*.
- (1999) *Terra eburnea. Il mito, il luogo, la storia in Africa*. Milano, Unicopli.
- VEGETTI, Mario (1987) *Il coltello e lo stilo*. Milano, Il Saggiatore.
- VERNANT, Jean-Pierre (1965) *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, Maspero.
- UNESCO (2000) *World Conference on Science*. Londres, Banson.