

Les fonctions à travers l'objet valeur la moralisation

Toute quête d'objet valeur, selon A. J. Greimas, met en œuvre quatre des types d'actants : le Destinateur et le Destinataire, le Sujet et l'Objet. Ici, dans notre analyse, c'est le Sujet et l'Objet qui sont concernés par des programmes de conjonction et de disjonction. Au cours de ce programme, se manifeste la quête du sujet. À travers cette quête, l'objet est *désiré* et la valeur qui s'y identifie avec l'objet désiré apparaît comme un lieu d'investissement des valeurs, un ailleurs qui médiatise le rapport du sujet avec le monde. Alors, l'on assiste à une forme de transfert d'objet valeur. En fait, c'est l'objet ou un objet de valeur « qui donne "sens" (une orientation axiologique) à un projet de vie ou bien un objet qui trouve une signification par différence, en opposition avec d'autres objets »⁷⁴⁶. Nous allons voir qu'en ce qui concerne notre locuteur, l'objet valeur donne "sens" à son projet de vie et le parcours qu'il véhicule, c'est un parcours passionnel.

Dans notre approche, notre sujet participe aussi à un programme en jonction avec l'objet, mais cet objet de valeur, c'est lui-même, à savoir l'objet de sa quête. C'est son "moi" : la "satisfaction de soi". Nous pouvons constater que, dans ce programme passionnel, la suite modale de l'identité de l'actant sujet détermine une jonction avec l'objet valeur. De ce fait, la valeur qui se trouve investie dans l'objet désiré du sujet, détermine une éthique, signalant l'activité de l'actant évaluateur. Au niveau de cet espace sensible, nous pouvons signaler une dernière phase passionnelle : la moralisation. Nous avons constaté sa présence dans le parcours pathémique puisqu'elle introduit :

« des jugements moraux [établissant] des seuils sur une échelle d'intensité, une échelle orientée qui permet de conclure à l'excès ou à l'insuffisance, selon qu'on se place au-delà ou en deçà du seuil ; le désir, l'attachement, le sentiment ou l'inclination sont alors qualifiés, dans la configuration que nous examinons de "vifs", de "excessifs", "bas", etc. »⁷⁴⁷.

⁷⁴⁶ A. J. GREIMAS & J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, op. cit., p. 47.

⁷⁴⁷ Op. cit., p.163.

En fait, la configuration du parcours passionnel du sujet définit son mode d'accès au monde des valeurs et sélectionne d'avance l'identité du sujet, dans la phase de la moralisation. La moralisation sanctionne positivement ou négativement le comportement observable du sujet passionné.

Dans notre séquence, la disposition passionnelle du griot révèle un état pathémique de nature somatique, à savoir l'égoïsme. Plus généralement, la motivation effective, à partir du déploiement oratoire du griot dissimule une immoralité (un comportement intéressé) et indique non plus une vertu traditionnelle de la caste des griots, mais une relation passionnelle avec l'objet valeur qui pourrait être une *figure de comportement*⁷⁴⁸, à savoir une perfidie, issue d'un stratagème pour manipuler son auditoire. Ce manque de probité détermine l'attitude du griot et conduit à l'évaluer négativement, de telle sorte que le comportement d'un sujet intéressé soit prévisible en toutes circonstances. L'on pourrait avoir affaire à un /devoir-ne-pas-être/ exprimant une inconduite, à travers les principes traditionnels. Mais, cette valeur modale négativement évaluée permet d'exprimer une passion excessive, à savoir celle d'un "attachement profond à soi-même". En réalité, la motivation effective du griot peut être tout autre, par exemple celle de recevoir l'approbation ou l'admiration de son public (être adulé).

En fait, pour comprendre aussi la procédure passionnelle d'un sujet, l'on peut s'interroger par exemple sur la culture ou sur un micro-univers sociolectale qui caractérise le discours social, du sujet. Voilà donc, un univers sociolectal où des passions sont élaborées, à travers des règles de conduite pratiquées dans la société.

II.3.3.1. De la passion socialisée au discours moral

L'on peut, pour commencer, distinguer l'univers passionnel d'une culture en rappelant l'univers sociolectal d'un discours. En effet, cet univers offre, en général, un langage fiduciaire, à travers lequel se forment des valeurs purement verbales langagières (des valeurs fictives), sans référence directe à une réalité observable. C'est cet aspect du langage "fiduciaire", une formation "imaginaire" qui peuple l'imaginaire culturel d'une société donnée. C'est ainsi que le domaine du discours fiduciaire peut s'étendre à l'ensemble de l'univers sémiotique, verbal ou non-verbal,

⁷⁴⁸ *Op. cit.*, p.168.

qui sous-tend tout système socioculturel. Il y a du sens « déjà-là », selon l'expression de Roland Barthes. Ce sens est « déposé dans la mémoire culturelle, archivé dans la langue et les significations lexicales, fixé dans les schèmes discursifs, contrôlé par les codifications des genres et des formes d'expression que l'énonciateur, lors de l'expression individuelle de la parole, convoque, actualise, réitère, ressasse, ou au contraire révoque, récuse, renouvelle ou transforme »⁷⁴⁹. C'est une sorte de « socialisation du langage »⁷⁵⁰.

Ici, dans un "langage socialisé", la saisie de la passion du griot, « sera jugée sur la seule appréhension qu'elle manifeste, c'est-à-dire sur sa faculté à se représenter en train de [...] »⁷⁵¹. En effet, le jugement va être porté, avant tout passage à l'acte, sur l'existence d'une disposition passionnelle. En fait, nous pouvons donner à titre d'exemple l'intérêt propre ou le désintéressement tronqué du griot, dans la pratique de l'activité de son art oratoire. Le griot est très avenant avec son auditoire et il ne le dissuade jamais, est toujours élogieux à propos des faits relatés (discours ayant une portée idéologique et sociale, parfois un fort impact politique). Du point de vue des principes traditionnels d'une part, du point de vue du jugement porté sur lui ou sur sa caste par son auditoire d'autre part, il va de soi que le griot en question est considéré comme observateur rigoureux de certains principes traditionnels. Il est de son devoir d'être honnête, scrupuleux, intègre, et ce à juste titre.

Mais toute la question est de savoir quelles sont les motivations exactes du griot. Est-il honnête et avenant par intérêt, afin de privilégier sa caste et satisfaire son auditoire? Craint-il la sanction sociale en s'exposant aux mensonges? Désire-t-il avant tout conserver la réputation de sa caste? Si nous allons plus loin pour dire que s'il est croyant, craint-il la sanction divine? Dans tous ces cas de figure, qu'il soit honnête et avenant, de façon non gratuite, c'est-à-dire sans être guidé par un intérêt quelconque, il veut uniquement se prémunir contre des désagréments (mépris, dénigré, blâmé ou abhorré) de la part de son auditoire.

⁷⁴⁹D. BERTRAND, *Précis de sémiotique littéraire*, op. cit., pp. 55-56

⁷⁵⁰Op. cit.

⁷⁵¹A. J. GREIMAS & J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, op. cit., p.164.

Cela dit, le dévouement du griot montre une motivation qui met en branle une valeur morale, à savoir le désintéressement. Or, nous pouvons le constater qu'« il n'y a de désintéressement que par rapport à un intérêt plus profond »⁷⁵². Ainsi, le griot par son /savoir-être/ adopte cette attitude qui lui vaut la considération de son auditoire non pas au nom des valeurs authentiques, des valeurs qui l'amèneraient à surmonter éventuellement son intérêt égoïste s'il le faut (par exemple, si son honnêteté le conduit ponctuellement à ne plus avoir une prise sur l'aspiration de son peuple), mais au nom de son intérêt bien compris. Et donc, son honnêteté, son dévouement, son altruisme et son éloquence ne sont qu'apparents et non réels. Cachant une personne rusée et cynique, derrière son éloquence et son /savoir-faire/, il fait semblant de respecter les lois et les morales, sociales, afin de servir au mieux ses intérêts personnels. En fait, si le griot possédait l'autorité sociale, le /pouvoir-être/, il abandonnerait cette attitude tronquée et manifesterait ses intérêts propres.

En d'autres termes, ses actes ne sont pas moraux, ils n'ont que l'apparence de la morale. Telle est la première caractéristique générale d'un acte moral, caractéristique qui distingue l'acte moral d'autres types d'actes, bref caractéristique constitutive de l'essence de l'acte moral. L'acte moral est d'abord un acte désintéressé. C'est un acte qui vaut pour lui-même et non en vue d'une éventuelle contrepartie. Et c'est bien là, toute la subtilité à saisir le caractère passionnel de l'actant sujet, puisque « ce n'est plus le *faire* ou l'*être* qui sont jugés, mais une manière de faire ou une manière d'être »⁷⁵³.

L'approche de ce dévouement tronqué va révéler « l'existence des forces cohésives et des forces dispersives, entre lesquelles des équilibres et des déséquilibres instables dessin[ent] la place des valeurs collectives et individuelles »⁷⁵⁴. D'abord, l'analyse du dévouement de l'actant griot va mettre en exergue une passion socialisée : son attitude, ensuite la manière dont l'acte moral est présenté socialement. Ainsi, l'évaluation de son attitude sera jugée sur l'appréhension que les valeurs sociales laissent saisir.

⁷⁵²C. GODIN, o *op. cit.*, p.321.

⁷⁵³*Op. cit.*

⁷⁵⁴A. J. GREIMAS & J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions, op. cit.*, p.165

En fait, le griot à partir de cette disposition modale, le /devoir-ne-pas-être/ expose un acte que le destinataire-judicateur est susceptible de qualifier de « penchant mesquin »⁷⁵⁵. Mais, vu que la désignation du destinataire social est basée sur une incertitude, l'on pourrait tout de même saisir l'attitude du griot, à partir d'une strate des critères d'évaluation, afin d'appréhender par le discours moral, la valeur sociale à son attitude. En fait, l'idée que véhicule ce penchant peut s'interpréter de façons suivantes : un désintéressement tronqué, qui doit souvent son efficacité à l'alliance avec la passion. De ce fait, ce dévouement relève de la "mauvaise foi" puisque « [celui] qui a véritablement consenti un sacrifice sait bien qu'il voulait quelque chose en échange, et qu'il a reçu - une part de lui-même, peut-être, contre une autre part de lui-même -, peut-être a-t-il donné ici pour mieux recevoir là, peut-être pour devenir "plus" qu'il n'était, ou du moins pour en avoir le sentiment »⁷⁵⁶. En conséquence, la passion ou le dévouement tronqué du griot sont évalués à partir du degré négatif du désintéressement, comme l'envie et la malice.

Dans une autre situation, nous pouvons remarquer que l'observateur des mœurs, ayant accès au rôle éthique, établit son jugement à partir d'une considération véridictoire (le "vrai" pour la saisie du dévouement tronqué du griot). Aussi, le motif qui semble susciter le jugement lui-même est de l'ordre de l'excès. Du coup, le dévouement du griot effectué avec acharnement dénote un acte égoïste, sa capacité et son engouement l'affichent « trop » clairement, et est apte à révéler le devenir du sujet. En fait, l'univers moral du griot débouche sur un discours qui porte sur l'apparence et le jugement (discernement), et surtout sur le respect des règles traditionnelles et codes implicites en vigueur, à travers les us et coutumes donnés.

L'on pourrait dire que la surdétermination, "l'excès" moral des dispositions modales passionnelles détourne presque la taxinomie des rôles pathémiques, pour expliquer le comportement du griot évalué socialement. Le désintéressement du griot se dévoile explicitement en exprimant une « qualité », son attitude révèle des « vertus » (l'honnête) que projettent des sèmes (l'altruisme, l'abnégation, la probité, la loyauté) « mélioratifs ». Lorsque ce dévouement est tronqué, il manifeste de manière implicite une attitude qui relève d'un « défaut » que l'on pourrait qualifier

⁷⁵⁵ *op. cit.*, p.164

⁷⁵⁶ Jon ELSTER, *Rationalité et sciences*, « Le désintéressement - traité critique de l'homme », Paris, Seuil, 2009, p. 512.

d'égoïsme. Ce défaut dans sa manifestation propulse des sèmes « péjoratifs » (l'avidité, la cupidité, l'attachement à son intérêt personnel), qui ne peuvent qu'exposer des actes malsains (l'égoïsme), « des vices ». Mais, qu'en est-il de ce comportement observé socialement ?

Ici déjà, nous essayons de donner une autre explication. Ainsi, le procédé d'évaluation vise particulièrement, le parcours discursif du sujet passionné ; on peut maintenant partir de quelques passions moralisées de manière délicate, par le dévouement tronqué, dans la configuration du désintéressement. En fait, cette attitude est évaluée à partir des manifestations liées à la disposition personnelle à servir les autres et le désintéressé joint à ses motivations des actes "poussés à l'extrême." Éloquent, honnête et avenant, cette attitude vaut au griot l'approbation de son auditoire, et cela, non pas au nom des valeurs authentiques, mais une satisfaction qui "vaut pour elle même". C'est là que se situe le dispositif modal, exprimant toute la passion de l'actant sujet. De cet état affectif et irraisonné, se présente, voir découle l'effet des manifestations "immorales". C'est-à-dire une manière, de mettre en évidence "l'écho d'un intérêt personnel", qualifié de « bassesse intéressée » qu'expriment particulièrement ces expressions suivantes, à savoir avidité, indifférence, insoumis, déloyal.

L'attitude du griot, sur l'axe des axiologies modales, contient potentiellement son devenir social. Et l'ensemble de ces distorsions s'illustre de manière particulièrement significative, comme une isotopie morale, matériau stylistique, apparaissant comme un fondement de l'idiolecte. L'ensemble de "l'histoire", relatée dans un gauchissement, présente le déploiement oratoire du griot, comme un modèle possible de la « praxis énonciative » qui relève, de cette manière, d'une nouvelle configuration sociolinguistique et culturelle à l'intérieur d'un espace linguistique pluriel. Cette configuration est due à l'articulation des dynamiques de conscientisation qui portent sur de nouvelles formes énonciatives et discursives ainsi que sur les formes de distorsions, de différenciations, d'ajustements identitaires, d'ordres moraux, pédagogiques ou éducatifs.

II.3.3.2. Processus du discours moral : un cadre pédagogique et éducatif

Le processus du discours moral va porter sur les actants sémiotiques. Il s'agit ici d'étudier le centre d'orientation qui occupe le regardeur, pour porter un jugement esthétique et/ou éthique⁷⁵⁷. Dans ce cas, le regard devient le lieu d'intrusion normative. L'évaluation frappe aussi bien la compétence du regardeur que son regard, que l'objet regardé, ou que le profil retiré par le regardeur du spectacle (ou de l'acte) regardé. La description appelle nécessairement la méta-description, un deuxième discours, descriptif qui décrira et évaluera, en termes de description ou de proscription, en terme de conformité ou d'écart, de positivité ou de négativité, le *savoir-dire*, le *savoir-faire* et le *savoir-voir* des personnages truchements⁷⁵⁸. En fait, il s'agit sur ce plan de l'évaluation portant sur le /savoir/ de l'actant sujet (griot). C'est-à-dire sa relation avec d'autres actants ou des actants-objets.

Notre étude sera donc le lieu où pourra se manifester, plus ou moins explicitement, l'évaluation morale analysée, à travers le discours d'un actant délégué à l'observation. Car le jugement de l'observateur implique que l'actant se définisse dans un programme propre à la pédagogie ou qui vise à éduquer. Nous citerons quelques faits qui nous paraissent très significatifs dans l'analyse du procédé d'évaluation concernant l'instruction éducative, à travers le /savoir-dire/ du griot.

Bien avant notre analyse, la morale dans le discours sera considérée comme une éthique conçue ici en son sens le plus large, à savoir, un ensemble de règles de conduite considérées par la société comme bonnes et susceptibles de fonder des vertus. En outre, la conduite sociale de l'actant griot peut susciter des commentaires évaluatifs sur sa relation avec les autres, sur son "savoir-vivre". Le plan éthique sert d'intermédiaire et permet l'évaluation de tout discours, cela, dans la mesure où agir, est dans cette analyse, consiste à effectuer et obtenir un effet moral, un "effet éthique". Dans l'analyse du discours l'acte oral du griot peut interpréter des systèmes sociaux. La morale quant à elle peut jouer le rôle d'un "système de transcodage idéologique" dans la mesure où les termes comme : bien / mal, bon / mauvais, sont utilisés pour évaluer l'aspect éducatif, relevant de l'éthique.

⁷⁵⁷ J. FONTANILLE, *Les espaces subjectifs, Introductions à la sémiotique de l'observateur, op. cit.*, p.

⁷⁵⁸ Philippe HAMON, *Du descriptif*, Paris, Hachette, 1993, p.203.

Dans cette étude, notre analyse porte essentiellement sur le privilège de certains discours pédagogiques, en tant qu'actes éducatifs ou instructifs, qui se déroulent et se manifestent en société. La famille, la politique, la société, la religion, les mœurs, les us et coutumes, etc., sont des points névralgiques de l'idéologie qui permet d'intégrer l'étude des normes morales, au sens général du terme, à partir desquels le discours du griot peut faire mention du système éducatif. Une telle interprétation paraît plausible. En outre, le griot rapporte : « Dieu est avec nous. Il est du côté du bien. Et le bien triomphe nécessairement »⁷⁵⁹. Il dit aussi, « C'est pourquoi Dieu même châtie ceux qui osent médire [...] »⁷⁶⁰.

Dans cette orientation, l'usage de la parole du griot est associé à une polyphonie du sens, à des figures analogiques, telles que J. Geninascà les entend dans la perspective de la *saisie sémantique*⁷⁶¹. Ainsi, à entendre les propos du griot, l'auditeur-observateur saisit là, une méthode pédagogique relevant de l'éducation religieuse, susceptible de toucher directement l'auditeur. Nous pouvons aussi dire que le griot prend prétexte de n'importe quelles situations ou rencontres vécues par les acteurs pour transmettre un /savoir/, un /savoir-faire/, un /savoir-être/. Lorsque le déploiement oratoire du griot se définit dans un processus pédagogique, il montre une aptitude à dispenser un enseignement.

Dans un rythme vertigineux, et à travers la propension du corps, le déploiement oratoire du griot fonde ce que l'observateur désigne comme un "geste qui incarne la signification" d'une éducation morale. C'est-à-dire un "geste" qui rend à la subjectivité en acte sa véridicité. Dans cette logique à partir de quelques parémies, saisies ça et là, nous allons relever des propos concernant des personnages et des griots de nos récits :

⁷⁵⁹ L'œuf du monde, op. cit., p. 94.

⁷⁶⁰ Ibidem., p.26.

⁷⁶¹ J. GÉNINASCÀ, *La parole littéraire*, op. cit., p. 59.

« Le défi ne s'oublie pas. Les gens ont la mémoire courte »⁷⁶², « Régner, c'est tenir le peuple »⁷⁶³, « la connaissance est sœur de la conscience et l'ennemie du mal »⁷⁶⁴, « le *fagoya*, la paresse résult[e] de la malédiction »⁷⁶⁵, « L'or est le trône de la sagesse »⁷⁶⁶, « [...] Quelque soit les apparences, la mission que Dieu vous a confiée, vous la remplirez. [...] il n'y a pas de vaurien sur terre, chaque enfant à son utilité sur terre, chaque personne est créée par Dieu pour accomplir une mission. [...] Le refus [...] est une victoire »⁷⁶⁷. « La vérité rougit l'œil, mais ne les cassent pas »⁷⁶⁸, « l'honneur est le seul bien qui reste [...aux] pauvres »⁷⁶⁹, « On ne peut pas être aimé de tout le monde et on ne peut pas aimer tout le monde »⁷⁷⁰.

En fait, la pédagogie commence, à partir de cette multiplicité de sentences ou de proverbes, dont cette grande diversité définit la valeur, l'intérêt moral et éducatif. Aussi, cette panoplie parémique, provenant à l'origine de la littérature orale, montre la part importante de l'enseignement portant sur l'éthique. Comme un acte initiatique, la pédagogie du griot puise sa source dans les rites conçus comme espace de déterminations indiquées par le corps physique, mais surtout le corps sensoriel et le corps imaginaire. Ceux-ci sont rendus à eux-mêmes comme source du flux verbal qui prend une si forte signification. La thymie du griot et le rythme énonciatif qui figurativisent la phorie accompagnent désormais le geste créateur, en donnant au processus pédagogique un *tempo* particulier, qui est celui de la puissance verbale du conteur traditionnel et qui puise dans l'oralité des méthodes d'enseignement moral et éducatif, à travers sa structure rythmique⁷⁷¹. Le pli réflexif du langage qu'opèrent la thymie et le rythme laisse de la sorte apercevoir les liens qui unissent les sensations corporelles, l'état d'âme, lors de l'enseignement éducatif, afin de susciter et maintenir

⁷⁶² A. KONE, *L'œuf du monde*, op. cit., p.161

⁷⁶³ Ibidem, p. 69

⁷⁶⁴ Ibid., p. 55

⁷⁶⁵ *L'œuf du monde*, op. cit., p.105

⁷⁶⁶ Ibidem, p.51

⁷⁶⁷ Ibid., p.129.

⁷⁶⁸ *Liens*, op. cit., p.52.

⁷⁶⁹ *Les coupeurs de têtes*, op. cit., p.101.

⁷⁷⁰ *Kaméléfata*, op. cit., p.51.

⁷⁷¹ Puis Ngandu NKASHAMA, « La parole de l'oralité et la puissance du verbe », in *Rupture et écritures de violence*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 49.

l'attention de son auditoire. Aussi, l'on remarque qu'il est des pratiques orales dans les traditions africaines, qui sont purement récréatives, mais qui sont pourvues d'une visée éducative ou d'une fonction de transmission de connaissances. Le genre oral qui nous éclaire ainsi sur la valeur intrinsèque de la transmission des valeurs éducatives et morales, c'est le conte. Nous l'identifierons, dans le passage ci-dessous, à partir du résumé d'un conte extrait de *L'œuf du monde* :

“Un jeune amoureux avait confié un secret à sa jeune épouse : sa vie se trouvait dans un œuf. Ainsi, l'amoureux confia la garde de l'œuf à sa bien-aimée. Et voilà, qu'un jour une dispute éclate, très en colère, l'épouse brisa l'œuf contre le sol. Attristé et désespéré, le jeune homme s'attendait à mourir, quand son père lui expliqua qu'il avait subtilisé le vrai œuf et que l'épouse coléreuse n'avait cassé qu'un œuf inoffensif [...] Et donc, il ne faut jamais faire confiance aux femmes”⁷⁷².

L'observateur-judicateur peut saisir cet enseignement sur la mise à l'épreuve de la confiance comme une subtilité ou un moyen de transmission des valeurs orales traditionnelles par excellence. Selon l'observateur, même si le griot a des aptitudes viscérales, il est censé enseigner les qualités que l'on met souvent en exergue, auprès des enfants, comme la prudence indispensable à la survie, la générosité, la dignité, la ruse, le discernement dans les choses d'ordre surnaturel, afin d'agir avec prudence et modération en société. Le judicateur, en évaluant les leçons retenues lors de l'enseignement du conteur traditionnel, révèle sa perspicacité à transmettre des valeurs initiatiques, convenables au siècle présent.

Comme un acte d'instruction, le griot partage avec son auditoire des sagesses africaines, à travers des messages transmis par des symboles et par des images et non par des explications rationnelles. À partir de la conception de l'observateur, nous pouvons constater que le conte est un moyen original de transmission, puisqu'il a donc le don de nous “toucher”, de corriger les défauts ou de valoriser les qualités, de nous enseigner les règles de la vie sociale. D'où, notamment le rôle crucial du conteur. En fait, nous le remarquons, le griot participe activement à l'éducation, étant

⁷⁷² *L'Oeuf du monde, op. cit.*, p.129.

considéré comme un initiateur de l'auditoire à la sagesse. Son art oratoire est une pédagogie qui nous permet de saisir un cadre axiologique .

II.4. Les variations du cadre axiologique ; une dimension culturelle

L'axiologie repose sur ce que l'on appelle la catégorie thymique . Ici, nous examinons le cadre « axiologique » comme étant "la théorie et/ou la description des systèmes de valeurs (morales, logiques, esthétiques et éthiques) en étroite relation avec l'idéologie" définie comme étant « la quête permanente des valeurs»⁷⁷³. En fait, le cadre de l'axiologie est « le mode d'existence paradigmatique des valeurs »⁷⁷⁴.

L'on peut envisager, dans l'analyse de l'axiologie, « que toute catégorie sémantique, représentée sur le carré sémiotique (vie / mort par exemple), est susceptible d'être axiologisée du fait de l'investissement des deixis positive/négative par la catégorie thymie euphorie/dysphorie»⁷⁷⁵.

Partant de ces définitions, notre objectif n'est pas d'étudier les relations entre texte et valeur axiologique (un problème immense qui mérite bien plus que notre modeste analyse), mais « l'effet d'axiologisation », un système de valeur inhérent à notre corpus et qui s'impose à tout lecteur. Nous pouvons aussi le constater, la dimension culturelle a été pendant longtemps partie prenante de l'analyse de cette discipline (la sémiotique des cultures) qui s'occupe du sens. Et donc, la présence d'une cohabitation linguistique entre français et malinké, par une analyse contrastive, va faire apparaître une nouvelle configuration sociolinguistique et culturelle indéniable à l'intérieur de l'espace linguistique. Mais, au-delà de la catégorisation de cette langue malinké, d'un point de vue praxique et dialogique se posent, pour nous, deux problématiques essentielles :

- un paradigme interprétatif du statut de la langue et de la culture en y incluant les instances socio-énonciatives.

⁷⁷³A. J. GREIMAS & J. COUTES, *op. cit.*, p. 179

⁷⁷⁴*Op. cit.*, p.26.

⁷⁷⁵*Ibidem.*

- une mise en articulation de la valeur culturelle et de la valeur linguistique par un enjeu reposant sur plusieurs critères, dont l'oralité traditionnelle est un prototype important.

D'ores et déjà, nous remarquons que l'horizon sociolinguistique présente les deux catégories indiquant une langue locale et une langue universelle. Ceux-ci sont significatives de deux types de cultures cohabitant dans notre corpus. Bien entendu, plusieurs convergences et divergences régissent ces deux cultures différentes. Pour des questions méthodologiques, notre approche va accepter le terme de paradigme malinké comme un acquis théorique. En fait, l'analyse de ces cultures permet de relever des stratégies utilisées pour véhiculer le langage traditionnel du griot et des personnages de nos récits. Inversement, ces stratégies peuvent permettre d'embellir des potentialités du paradigme ciblant beaucoup plus le lecteur-auditeur, en s'appuyant, dans la plupart des cas, sur des éléments propres à la culture malinké, dans le but bien louable de véhiculer une idéologie. En outre, l'intégration du paradigme malinké se met en place, dans une phorie paradigmatique qui permet de produire l'inventaire des modalités axiologiques.

La question de la cohabitation linguistique (entre « malinkisation » paradigme malinké et langue française, par exemple) présente deux modes de coprésence ou de composantes linguistiques dont nous avons déjà exposé la teneur dans la seconde partie de ce rapport. À partir, d'une opposition pertinente, inscrite dans notre corpus, l'on pourrait envisager une perspective entre des instances socio-énonciatives concernées par les paradigmes malinkés et les manifestations sensibles qui produisent des effets d'axiologisation, comme nous le verrons dans l'analyse ci-dessus.

II.4.1. Le cadre axiologique de l'objet valeur

La particularité du cadre axiologique est qu'elle repose sur ce qu'on appelle la catégorie thymique, c'est-à-dire l'opposition euphorie/dysphorie. À partir de cette opposition, nous allons produire l'inventaire des modalités axiologiques, afin de saisir la phorie émanant de l'acte oral du griot. Nous rappelons que pour des raisons pratiques, nous nous limiterons à examiner essentiellement le style oral (entre emprunts à la langue française et aux paradigmes malinkés), une cohabitation

linguistique entre le français et le malinké, comme nous l'avons déjà mentionné. Ainsi, nous tenterons donc de découvrir, à partir de paradigmes malinkés, un ensemble de croyances et de représentations, qui sont celles du conteur traditionnel ou des actants de nos récits et par conséquent, celles de la société et de son environnement traditionnel.

Au plan linguistique, notre corpus est riche en expressions qui découlent des paradigmes malinkés. Ceux-ci sont de natures différentes, ils regroupent des mots strictement malinkés en contact avec des mots en français, à savoir une coexistence de deux systèmes linguistiques, à travers cet exemple : « calmez-vous, [...] refroidissez vos cœurs »⁷⁷⁶. De plus, nous avons également les noms propres des lieux ou des toponymes, les calques lexicaux, c'est-à-dire les mots qui résultent d'une traduction « le *ni* et le *dja*, le souffle et l'ombre »⁷⁷⁷ ou d'une interférence linguistique, comme « *Allah* nous fasse la journée bonne [...] *Allah* nous donne demain »⁷⁷⁸. Aussi, les transpositions sont-elles réparables grâce à la présence des calques lexicaux présents dans les versets coraniques « *Fatiha* »⁷⁷⁹ et des expressions en arabes « *Allaho akbar. Allah est grand* »⁷⁸⁰, « *Amina* »⁷⁸¹ qui signifie "ainsi soit-il" ; les paradigmes malinkés tels que « *naforo*, la richesse »⁷⁸², « *soulamaya*, la solidarité», « *haramou* [...] c'est la fraude », « *la djoussou kassi*, le désespoir », « *ton*, la coopérative», « un *péré* est environ trois mille cinq cents francs »⁷⁸³, etc., pour ne citer que ceux-ci.

L'on distingue, aussi, dans cet art oratoire, d'une manière phonique et scripturale (un aspect audible et visuel), des mots français, des emprunts ayant été intégrés au paradigme malinké. Nous notons la présence de ceux destinés à l'intention de l'auditeur-lecteur et que nous pouvons distinguer, dans notre corpus, grâce à une marque typographique telle que l'italique. De ce fait, nous découvrons, à

⁷⁷⁶ *Traites, op. cit.*, p.81.

⁷⁷⁷ *L'œuf du monde, op. cit.*, p. 39.

⁷⁷⁸ *Traites, op. cit.*, p. 34.

⁷⁷⁹ *Op. cit.*, p.14.

⁷⁸⁰ *Op. cit.*,p.13.

⁷⁸¹ *Op. cit.*, p.14.

⁷⁸² *Op. cit.*,p.40

⁷⁸³ *Op. cit.*,p.49

partir de ces deux systèmes linguistiques en contact deux références dont l'une est liée à la "culture" et l'autre à la "nature".

Tout d'abord, le nom « *toubab* »⁷⁸⁴ est historiquement le nom attribué au colonisateur français dans la langue malinké. Il en va de même pour le nom faisant allusion au général De Gaulle : « Avec une taille pareille [...] on n'a qu'à l'appeler *Tièdjan coumandant* »⁷⁸⁵, « Le commandant était grand et son visage de blanc [...] »⁷⁸⁶. Ensuite, les noms propres des lieux ou des toponymes, tel que « Bamako », « Grand-Bassam », « Dakar », « Bobo-Dioulasso »⁷⁸⁷ font tous référence à des faits historiques marquants. Ici, par exemple « Banfora »⁷⁸⁸ est une ville située au sud-ouest de l'actuelle Burkina-Faso. Cette ville rappelle des faits des traces et les effets de la colonisation. Le paysage naturel de cette région est caractérisé par une chaleur très intense, particulièrement pendant la saison chaude, l'été et son climat subtropical ensoleillé (avec l'étendu d'un ciel dégagé, dépourvu de nuages) et son sol aride. L'oscillation du climat (uniforme en été et varié en hiver, car les températures fluctuent davantage) peut être le symbole d'un lieu pénible pendant la colonisation, liée à la conquête des territoires africains. Ici, la perspective axiologique révèle un cadre naturel "une saison chaude, nuage, temps ensoleillé, un sol aride" et un aspect culturel "la colonisation française en Afrique".

En outre, il faut rappeler que le procédé des calques lexicaux défini comme « la transposition d'un mot ou d'une construction d'une langue dans une autre par traduction »⁷⁸⁹ n'est pas un phénomène nouveau, à travers l'art oral du conteur traditionnel. Dans des romans précédents, nous nous apercevons que le griot s'en est déjà servi, afin de parodier ou de peindre avec émotion et sensibilité la société africaine.

Pour qualifier ce milieu qui a pour référence un aspect naturel et culturel, ces paradigmes en langue malinké ont servi au conteur pour tracer une conduite à

⁷⁸⁴ *Jusqu'au seuil de l'irréel*, op. cit., p.80

⁷⁸⁵ *Op. cit.*, p.50

⁷⁸⁶ *Op. cit.*, p.49

⁷⁸⁷ *Traites*, op. cit., p.36

⁷⁸⁸ *Jusqu'au seuil de l'irréel*, op. cit., p.48

⁷⁸⁹ David REY et alii, *Le Petit Larousse*, Dictionnaire, Paris, Larousse, 2004, p.168.

suivre : le respect des relations humaines «la dignité, la droiture, l'honnêteté »⁷⁹⁰, tout en mettant l'accent sur l'aspect éthique . Dans cette perspective, l'expression « blakoros » est d'abord une nature sous laquelle se présente l'individu qui n'a pas été initié aux connaissances traditionnelles. Dans la tradition du griot, accéder à ce savoir traditionnel renvoie à l'état social et culturel particulier. Cependant, la particularité de cet espace de savoir résulte d'une valeur naturelle marquée par l'emploi d'unités évaluatives telles que l'adjectif « blakoros », l'adverbe « blakoroya », le nom « blakoroni »⁷⁹¹. Ici, l'éthique sert d'intermédiaire pour cet emprunt en permettant l'évaluation des comportements socialisés des personnages. Aussi, le recours aux unités évaluatives montre la compétence culturelle et idéologique dont cet emprunt dépend.

Ces emprunts à la langue naturelle sont souvent traduits ou expliqués, dans les textes mêmes où ils apparaissent. Ainsi, ils jouent en faveur de la langue française (culturelle) dans la mesure où ils enrichissent son expression de données linguistiques et ethnographiques. La particularité de ce paradigme malinké est qu'il laisse manifester aussi le ton et les traces de l'oralité. Enfin, étant parfaitement intégré à la langue d'expression, il montre que l'actualisation concomitante de deux langues fonctionne comme un signe d'ouverture et d'universalité. Et ce signe d'universalité s'impose de toute façon, comme une donnée historique, mais qui ne doit pas, cependant, faire perdre à chaque civilisation et à chaque peuple ce qui lui est de plus original.

Ce style ou la méthode d'emprunt du griot peut être lié aussi à ses émotions et ses humeurs voire à un certain désespoir relatif aux méfaits d'une société abâtardie, à propos duquel l'acte oral du griot s'efforce d'éveiller la conscience de l'auditeur-lecteur. Les éléments rassemblés, afin d'aboutir à cette interférence linguistique, sont loin d'être arbitraires et innocents. Ils expriment une idée bien élaborée et précise. Ainsi, la situation indiquée dans un récit, en général, est à la fois un champ de vision, un champ d'interprétation et de signification. Il rassemble dans un espace délimité et clos, un ensemble de signes. Il délimite une pensée, une visée bien précise.

⁷⁹⁰ *Traites, op. cit.*, p.10

⁷⁹¹ *L'Œuf du monde, op. cit.*, p.20. Ces expressions signifient respectivement « un insensé », « l'abâtardissement », « un incirconcis, un immature, ayant une conduite de gamin ».

Ici, le cadre axiologique, en fait, met en place un cadre naturel (parlé malinké ou le paradigme malinké) et culturel. Il le délimite et le fige. Cette analyse impose un premier positionnement sémantique et stratégique qui obéit à la fonction identificatrice dont le but est une fixation axiologique indépendante des instances traditionnelles et culturelles qui fondent le cadre axiologique. Nous pouvons le constater, les procédés axiologiques reposent en effet sur des oppositions élémentaires binaires qui sont pour la plupart liées du point de vue de l'interférence linguistique : oral / scriptural; conteur / auditeur; expression en langue malinké / expression en langue française; éloquent / atone; transposition / original; nature / culture; traditionnel / moderne; sémantique / syntagmatique.

L'on peut donc parler d'une première étape de procédé axiologique visant une certaine flexibilité, et qui explore une autre potentialité, à savoir la valeur du savoir-dire. Le second positionnement «se caractérise par un aspect proprement conceptuel»⁷⁹², à travers le contenu thématique qui relève de l'intelligibilité. Par exemple, l'oralité est un thème dont les différentes manifestations sensibles constituent des figures : déploiement oratoire, ton rythmique, éloquence qui renvoie à une idée. En fait, l'analyse de la valeur investit la composante orale, met en jeu les instances socio-énonciatives et socioculturelles de ce thème, et aboutit à une analyse thymique. L'on remarque un effort de production lié à une idéologie, transmise à partir des signes culturels, mais aussi des signes naturels.

Au-delà du simulacre de la situation culturelle, ces formes figées apparaissent comme des valeurs. La reproduction des valeurs figées permet stratégiquement de mieux exploiter la situation culturelle. Ces interférences linguistiques révèlent-elles un "bricolage identitaire", un "placement de signes" culturels ou naturels? Les paradigmes malinkés sélectionnés semblent être modelés pour mettre en évidence une culture traditionnelle. Ces paires minimales qui interfèrent dans le texte deviennent ainsi une sorte de bricolage interculturel qui manipule les signes de l'identité pour les insérer dans la communication. L'ensemble de ces procédés procure au lecteur, l'impression d'une volonté réaliste de la part du conteur traditionnel qui tient à mettre en exergue des significations en étroite relation avec les motifs sémio-culturel malinké. De ce fait, il devient observable que les expériences

⁷⁹² J. COURTÈS, *Analyse sémiotique du discours*, op. cit., op. 163.

sémio-culturelles se définissent en premier lieu par un *contenu* auquel il faut donner une *valeur* signifiante.

II.4.1.1. valeur / dévalorisation de l'oralité dans le roman de A.

Koné

La valeur donnée est constituée à la fois d'un /savoir/ et d'un /savoir-faire/ référentiels telles que les connaissances et les compétences, implicitement présente dans l'art oratoire du griot. Cette valeur initiale est affaiblie ou récusée, lorsqu'elle exprime sans ménagements des principes contraires à la morale ou à la norme sociale (dépeint un état social).

Évoquer l'"oralité" laisse donc sous-entendre l'existence d'un système binaire polarisé, et d'une alternance entre "valorisation" et "dévalorisation" dans la communication, dans l'art oratoire et la manière d'agir et de s'exprimer dans sa communauté. De ce fait, l'apparition des dimensions esthétique et éthique laisse aussi entendre le même système binaire de valorisation ou de dévalorisation, mais à partir d'une approche sémio-culturelle. Comme nous l'avons précédemment analysé, l'immoralité dont use le griot comique et convaincant ne serait à cet égard qu'un moyen, relevant des programmes d'usage d'un programme de base qui serait éthique. Même si nous nous limitons au point de vue sémiotique, le fait de désigner une telle communication traditionnelle comme ayant une valeur éthique fait passer un frisson de solennité philosophique⁷⁹³ sur une situation banale et quotidienne. Car, l'immoralité à une source philosophique, si l'on accepte d'en étendre la dénomination⁷⁹⁴. Cependant, ici, il importe donc de clarifier la valeur de l'immoralité par rapport à l'éthique, à travers le comportement que révèle l'éloquence du griot, dans le contexte qui nous occupe, celui de la sémiotique et du domaine du sensible.

Comme il est étonnamment difficile de circonscrire le champ propre de l'éthique, nous nous limiterons à l'analyse sémiotique de l'immoralité du griot et

⁷⁹³ La qualité ou la signification d'une chose abstraite (le vrai, le bien). C'est à partir de F.W. Nietzsche que la notion de valeur a été introduite dans la philosophie. F. W. Nietzsche a critiqué de façon radicale les valeurs chrétiennes, trouvant l'origine de toute valeur chez l'homme.

⁷⁹⁴ L'on pourrait définir l'immoralité en philosophie comme un rejet de l'éthique, c'est à dire d'une conduite réfléchie selon des valeurs. Cependant, l'immoralité relative n'est jamais qu'une autre sorte de moralité, un rejet délibéré de certaines valeurs au profit d'autres que l'on estime meilleures. De ce fait, si la morale peut être un simple conformisme, l'immoralité pourrait apparaître comme un anticonformisme, alors la moralité et l'immoralité seraient alors réversibles selon le système de valeurs par rapport auquel on se place.

notamment, en quoi le "vice", protéiforme et dévalorisé peut être dérivé de l'immoralité dans une approche sensible de la parole traditionnelle orale.

Le choix d'une forme d'humour plutôt dépravé et indécent peut, se lire, comme contribution à une réflexion collective sur un "humour traditionnel". Or, l'humour à travers l'art oratoire traditionnel est lui-même partie prenante d'une plus vaste polémique sur la construction des cultures africaines, et il peut paraître à certain égard anormal. Dans une approche sémiotique, cette forme d'humour se manifeste malgré tout, plausiblement à cause du projet de déstabilisation de la culture qui la porte, d'une richesse remarquable ; dans le projet d'une sémiotique des cultures, cette forme d'humour est bien plus qu'un simple jeu discursif et rhétorique.

En effet, pour une sémiotique des cultures cette forme d'humour s'appuie sur un projet de vie, et sur une évidence de composition des valeurs. Ce type d'humour présuppose en outre un rapport très particulier à la société, une morale, une éthique et une esthétique; il est enfin une forme d'énonciation originale, qui vacille entre un acte passionnel et un acte humoristique. En cela, elle permet de construire des raisonnements, dans une approche du sensible.

Ici, cette approche constituera l'essentiel de la question de l'éthique , à partir de la valorisation et de la dévalorisation de la pratique orale du griot. Dans l'extrait ci-dessous, l'art de la communication relève par conséquent d'une forme de vie, soumise à des normes ou des jugements de réalité, saisis dans l'univers du griot : une valorisation contre une dévalorisation qui dénote d u contraste interculturel. Il s'agit donc d'étudier la conduite selon des valeurs esthétiques et éthiques qui pourraient caractériser l'humour, à partir de l'immoralité selon laquelle, la dissuasion du griot se présente comme un rejet délibéré de certaines valeurs au profit d'autres qu'il estime meilleures. Ici, même nous le saisissons dans la poursuite de son action :

« - L'argent, l'argent, commença un griot malicieux, en vérité c'est trop long, trop compliqué et à la fin futile d'expliquer ce que c'est. L'argent, l'argent, l'argent [...] en levant un regard sur la foule angoissée, c'est du papier imprimé, des images, des nombres...»⁷⁹⁵.

⁷⁹⁵ *L'œuf du monde, op. cit., p. 74.*

D'abord et avant tout, la tâche principale du griot est d'être sérieux, puisque la société a recours au griot. Le griot joue un rôle primordial, son comportement doit être exemplaire. Adulé par la communauté, le griot adopte une attitude qui s'oppose aux mœurs de la tradition. C'est ainsi qu'il est reconnu pour sa dissuasion, et son discours peut-être jugé parfois comme immoral. Mais, au-delà de la dimension axiologique de ses actes, son discours se réfugie dans une dimension esthétique. C'est ce qui a permis à J. Geninasca d'insister sur le fait que le discours⁷⁹⁶ est, entre autres, l'assomption, le déploiement et la mise en œuvre d'une ou plusieurs valeurs.

La propagande des actes immoraux à travers des plaisanteries et des sarcasmes peut être une stratégie, et une esthétique caractéristique d'une assomption strictement individuelle, quant aux valeurs traditionnelles préférées. En cherchant à retrouver une strate d'existence sémiotique, nous pouvons constater que la dévalorisation des mœurs traditionnelles à travers l'immoralité du griot renoue avec l'esthétique de la parole. C'est-à-dire que le griot fait observer l'immoralité grâce à l'ironie tout en faisant éclater l'injustice, et dans l'espoir de mettre fin à cette injustice.

En outre, la concrétisation d'un geste immoral dans une conversation implique des expériences sensorielles, supports des effets esthétiques. En effet, une dynamique vocale-gestuelle peut structurer l'énoncé et assurer la fonction syntactico-sémantique. Par exemple : « L'argent, l'argent, l'argent [...] en levant un regard sur la foule angoissée ». Bien qu'il soit complexe de percevoir l'objet -observé cet énoncé semble difficile produire sans un brusque décrochement des sourcils ou une autre mimique simultanée. De ce fait, le comportement corporellement possible peut appartenir la culture traditionnelle . C'est comme si le corps du griot-dissuadeur réagissait pendant l'émission de la parole. Sans doute est-ce un moyen pour provoquer chez l'interlocuteur la réaction que lui, l'énonciateur, semble attendre. Il nous semble pouvoir saisir, à travers cet énoncé, un observateur esthétique incapable de relater le déploiement d'une sensation intéroceptive, au point que son inaptitude détourne son regard sur d'autres objets tels que « du papier imprimé », « des images », « des nombres » et caractérise aussi ses propres règles sociales.

⁷⁹⁶ J. GENINASCA, «Du sujet au discours», in *Le discours en perspective*, NAS, op. cit.,

D'une certaine manière, il s'agit bien encore d'un investissement personnel (une pratique des valeurs adoptées librement), mais qui se situe sur un terrain de la symbolique sociale, et relève de l'éthique . Or, si l'on se rappelle, l'esthésie est le lieu où se forge la sensibilité. Et pour ainsi dire dans le parcours génératif de la signification, les objets de valeur ne seront "sensibles" pour l'actant sujet qu'en raison de la perception singulière qui préfigure la valence et la valeur de cet objet. C'est aussi cette perception singulière qui les rend "sensibles pour le sujet", et qui prépare ainsi leur axiologisation.

En fait, nous pouvons le constater, l'éthique est subversive par rapport aux principes moraux déjà établis et elle garde une paradoxale affinité avec la créativité. De ce fait, l'immoralité du griot apparaît comme une capacité ou une aptitude à mépriser et à récuser les principes moraux élaborés par la communauté, jusqu'au risque d'une entropie existentielle totale (la désémantisation des *formes de vie* devient corrélative de la perceptibilité différentielle de ses propres mœurs) et de ne considérer que ses raisons de jugement comme un fondement ultime. Dans la mesure où le griot par son éloquence récuse d'entrée de jeu le langage propre aux mœurs traditionnelles, son discours viole les principes de la morale et ne peut être que *mimétique*, et la critique qu'il applique à ses actes ne peut être que *caricature*. Autrement dit, le griot dévalorise les règles traditionnelles et refuse d'être soumis à des recommandations, déjà garanties par la loi et par le "cadre" moral de ses actions. Cependant, le sujet immoral se positionne en dehors de toute règle sociale, comme si les individus qui pratiquent ces actes immoraux n'étaient pas de pures individualités libres de toutes contraintes socioculturelles.

Ici, nous pouvons le constater, l'interprétation par l'usage des images serait en quelque sorte l'arme absolue du sujet immoral, puisque par cette interprétation, le griot se sent inviolable et libre de toute contrainte. Selon son gré, il use des interprétations et communique les raisons de cette immoralité. Ainsi, les expressions sont pensées et inventées pour le besoin de convaincre son auditoire. « En vérité [...] » : le jeu de mots apparaît comme pour pervertir des règles éthiques, par le biais de l'éloquence.

Dès lors que l'on considère la dimension éthique, on remarque que la critique du griot s'illustre à partir d'images dérisoires, à savoir qu'elle dévalorise par la

présentation de l'image; ce qui rappelle à la fois la prostration, le dégoût, l'apathie, l'indifférence par rapport à l'éthique. Il n'y a alors rien de surprenant à ce que « le griot malicieux » choisisse plutôt comme mode d'expression la saynète, l'anecdote, ou l'aphorisme poétique ou la comparaison. Le rire cynique, le pamphlet, l'ironie, le comique, la satire, le non-sens ou le calembour constituent la mise en scène de la dévalorisation de l'humain et de l'éthique, en mettant à nu des conduites immorales. En fait, l'immoralité du griot est dévoilée, à travers une société régie par des règles morales, où l'on ne peut mettre en scène que l'immoralité, lorsqu'on poursuit des fins amoraux. C'est-à-dire qu'en faisant passer les conduites et les valeurs dans une dimension esthétique et éthique, la rhétorique du griot à une possibilité de caricaturer les règles morales. L'immoralité que pratique le griot compte d'une certaine manière sur la valeur esthétique et éthique de ses propos pour éveiller moralement la conscience de la communauté. Par son éloquence, en effet, le griot pervertit ou bannit quelques-unes des règles socioculturelles. Cependant, une forme d'esthétisation des actes immoraux pourrait être comprise comme une incitation à la contemplation du rejet des mœurs sociales, qui semble supposer être plus efficace que la dénonciation des faits moraux.

Il faut indiquer que ce que l'on distingue, à travers le comportement du sujet immoral, à savoir l'éloquence, la raillerie ou le sarcasme, la quête de la liberté ou de l'autonomie, a pour conséquence la *dévalorisation* de l'objet valeur. Si l'immoralité peut être comprise comme une tentative délibérée de faire le mal, l'on peut se demander, s'il n'y a pas là un paradoxe (le choix est toujours préférentiel), puisqu'en choisissant une valeur que l'on estime mauvaise, on lui donne sa préférence et on la charge ainsi d'une valeur positive. C'est pourquoi l'analyse du cadre esthétique et éthique produit nécessairement une *valeur* comme principe d'une morale, "la conduite selon des valeurs". Dans la définition du *Dictionnaire de philosophie*, « l'immoralisme » consiste à exprimer « l'inverse des valeurs constitutives de la morale »⁷⁹⁷. C'est-à-dire que la pratique immoraliste du griot consiste à prendre le contre-pied de la valeur morale la plus répandue.

Cette approche se présente comme une configuration cognitivo-pathémique (un jugement, une opinion et/ou un sentiment) qui ne ménage pas la sensibilité du

⁷⁹⁷ C. GODIN, *op. cit.*, p. 626.

destinataire. Il est à remarquer que, en tant que configuration cognitivo-pathémique, l'immoralisme appartient au domaine de la sensibilité et des passions qui s'y installent grâce à une transformation déstabilisante. Par conséquent, c'est un fait que la transformation par l'immoralité, et plus particulièrement par l'humour désensibilisateur, présuppose la sensibilité. La plaisanterie et le sensible semblent alors ne pas pouvoir être pensés l'un sans l'autre, comme s'ils étaient les deux faces indissociables d'un même phénomène sensible, qui n'est pas étrangère aux formes de vie associées à l'objet valeur.

II.4.1.2. Les formes de vie de l'objet valeur dans les traditions africaines

Notre analyse considère l'art oral comme manipulant des « objets factitifs »⁷⁹⁸ dont les propriétés se réalisent, à travers une pratique spécifique. À partir de cette particularité, nous déterminerons les règles sociales et observerons comment la communication traditionnelle combine plusieurs rites sociaux, ainsi que des formes de vie. En fait, nous nous demandons comment l'oralité peut combiner plusieurs pratiques. Dans cette perspective, nous nous efforçons de structurer différentes pratiques auxquelles l'on pourrait fusionner des formes de vie.

S'il est vrai que la fonction de l'art oral est de communiquer, notons que l'oralité peut constituer dans une certaine mesure une spécificité dans certaines sociétés africaines. Cette spécificité se trouve dans le cadre épistémologique de la sémiotique des pratiques⁷⁹⁹ permettant d'intégrer l'objet valeur à une pratique qui en réalise certaines propriétés et en potentialise d'autres. Ainsi, l'objet apparaît comme un *objet factitif* qui /faire faire/, /faire-être/ ou /croire/, dont l'intégralité des propriétés figuratives, actantielles et modales assurent somme toute une présence significative, et suscitent l'appropriation par le sujet. Elles seront prises en considération par l'analyse dans la mesure où elles se réalisent et réalisent l'objet dans une scène pratique. Dans cette approche, l'on s'évertuera à "pratiquer" cette conception avec les gestes et les paroles que comporte l'oralité africaine. Ici, notre intention est de

⁷⁹⁸Dans « Pratique et éthiques », *Protée* V36, n°2, 2008, p. 37, Jacques Fontanille désigne par « factivité » l'ensemble des propriétés actantielles, modales et figuratives, donc leur analyse présume que ces figures ouvrent leur propre parcours génératif.

⁷⁹⁹J. FONTANILLE, *Pratiques sémiotiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

dépasser la visée fonctionnaliste de la parole africaine, mais qui n’y verrait que des objets intentionnels limités à assurer le déroulement de la scène pratique.

La gestuelle est rarement isolée et elle accompagne la parole, à moins que combinée avec d’autres sonorités, elle ne traduise des messages codés, lors d’événements pénibles (la mort d’un roi, d’une femme enceinte, etc.). Aussi, si l’on prend soin de l’élaborer, dans un langage particulier, si le geste est utilisé dans des circonstances précises, au sein d’une société secrète comme dans la sphère politique, religieuse et mystique, alors, il sera compris que par ses membres.

Généralement dans ces différentes scènes, la dimension de la pratique subsume donc celle de l’usage, et l’objet valeur devient l’enjeu d’une communication par excellence entre des pratiques qui imposent une décision stratégique. Afin de mettre en évidence cette stratégie, notre analyse étudiera une forme de communication traditionnelle, considérée comme une forme de vie, avant d’examiner une proposition de solution. Pour se concentrer sur la réalisation des règles dans la pratique communicationnelle, l’étude considère l’oralité traditionnelle comme mettant en œuvre des prototypes (d’actions, de règles, d’interdits), des occurrences significatives et stabilisées dans un usage. Nous verrons néanmoins que, si l’esthétique semble *a priori* céder sous les exigences de l’éthique parce que certaines propriétés superficielles de l’objet valeur sont éludées, elle la détermine au contraire dès lors qu’elle conditionne, à travers la notion de pratique, une façon de “vivre en communauté”.

II.4.1.2.1. “Vivre en communauté”, une pratique protocolaire

Dans une société traditionnelle, l’oralité est soumise à un grand nombre de règles et elle remplit des fonctions sociales très importantes. Dans la société les “maîtres de la parole” sont sollicités pour y jouer le rôle d’animateur, de maître de cérémonie ou d’initiateur. Pendant leur discours, lorsque la gestuelle rejoint des formes de langage, c’est qu’une communication codée est entrain d’être proférée aux personnages qui convoque un *actant collectif*, composé d’énonciateurs (les garants de la tradition ou initiés) et d’énonciataires, et un *faire commun*⁸⁰⁰. Pourtant

⁸⁰⁰ A. J. GREIMAS & J. COURTÉS, *op. cit.*, p. 43.

l'actant collectif diffère, selon la croyance de l'événement qui les rassemble. Une comparaison entre le jugement épistémique de l'énonciataire et le faire interprétatif et persuasif de l'énonciateur montre que l'acte oral peut répartir équitablement une *signification*⁸⁰¹, à savoir une croyance plus ou moins unie par des liens d'intérêts, des habitudes communes entre communautés ethniques. Cela étant, l'oralité est destinée à faire partager ce qui fait le fondement de la vie communautaire, de l'harmonie sociale, de la bonne entente.

Rien ne paraît simple dans cette pratique orale fondatrice de quelques principes. Ceci étant, *l'actant collectif* est soumis à une tradition (orale) qu'il intègre et manifeste de façon consciente, à travers le langage en acte. Or, le discours de tout actant est recouvert de faits oraux et/ou à dominance orale tels qu'un discours dramatique (grâce à l'intrusion de la gestuelle et aux expressions poétiques), un discours dans lequel la sagesse et sans occulter l'absurdité sont de rigueur et fondent des principes de vie. Cette tradition modèle le discours des actants sujets, oriente leur vision du monde, détermine leur comportement, à partir des pratiques sociales.

Nous notons d'abord la valorisation des principes et règles qui dirigent l'"agir" de l'actant individuel et de l'actant collectif, à l'occasion d'une palabre :

« Le chef, digne, se leva pour leur parler [...]. Là, le Chef fit une pause. Tout le monde se tut et un profond silence plana sur l'assistance. Chacun savait ce que voulait dire le chef »⁸⁰².

En règle générale, nous constatons, au cours d'une palabre, la disposition des tabourets en forme circulaire, où siège l'actant collectif. L'isolement d'un tabouret différent de tous les autres se remarque parce qu'il prend une place dans le cercle, et avec une position marquée de gauche à droite, par un intervalle. L'on peut y voir une place réservée à un actant individuel, ayant un statut influent, dont l'autorité est de transmettre des messages importants. Dans la plupart des cas, ce membre

⁸⁰¹ Du point de vue de l'énonciateur, le discours se présente sous sa forme du "dire vrai". Les propos du "maître de la parole" seront caractérisés par la "certitude". Pour l'énonciataire, en revanche, ces propos s'avèrent comme "probable". Bien entendu, la croyance des us et coutumes repose sur un facteur important basé sur une "croyance équitable".

⁸⁰² Kam éléfata, *op. cit.*, p.7

important, par son rang social, quel qu'il soit : roi, reine, prince ou princesse, demeure celui dont la parole est tant attendue. Un tel constat qui trouve son illustration la plus évidente dans la représentation d'une cérémonie d'initiation :

« Là, sur un tabouret d'or massif en forme de crocodile, était majestueusement assis le Grand Chef [...] d'autres vieux étaient assis à ses côtés [...]. Ensuite venait la foule »⁸⁰³.

La répartition s'effectue donc selon la disposition circulaire, et la hiérarchie sociale y est exprimée comme un critère de discrétisation de la valeur. Mais elle procède aussi de façon graduelle en sorte que le roi est un peu plus isolé du cercle, les notables (les personnes âgées) sont près du souverain et enfin est la population (la foule) occupe le cercle. Cette répartition par situation sociale est donc le support d'une graduation des valeurs sociales ou des valeurs de l'âge que l'espace de la palabre restitue en imposant une distribution traditionnelle .

Mais, le fait essentiel dans cette assemblée est la parole proférée. Tout d'abord, pour respecter les règles de la tradition, le message véhiculé est accompagné d'une gestuelle, et puis renforcé par l'autorité et l'habileté du "maître de la cérémonie" qui n'hésite pas à faire appel à la sagesse, mais aussi à des idées absurdes pour rendre son message plus efficace. Le "maître de la parole" en s'asseyant au plus près du souverain, s'impose en tant que foyer axiologique à partir duquel s'effectuera la distribution des valeurs, ayant traits aux règles sacrées et de la sagesse. Particulièrement, cette remarque permet de poser les premiers éléments de notre analyse. La figure orale qui explicite cette pratique est la sagesse.

II.4.1.2.2. La sagesse

Au cours de la palabre, ces actants énoncent leurs questionnements par rapport à la vie, leurs souhaits, leurs problèmes qui sont des prétextes à une histoire riche d'enseignement, de sagesse. De ce fait, l'actant collectif ou l'actant individuel (roi) crée des situations occasionnelles, pour révéler des "leçons de vie", à partir d'une rhétorique traditionnelle. Généralement, chaque expression, chaque sentence emmène le discours tenu dans une situation de sagesse qui est conforme à

⁸⁰³ *op. cit.*, p.6

l'animation traditionnelle, en sorte que des explications évoquées sont liées à la situation, donnant libre cours à une maïeutique, à l'inspiration du griot.

Mais il faudrait sans doute nuancer cette description et distinguer la scène de la palabre d'une prise de parole du juge dans une cour d'assises, par exemple. Pour un procès dans un palais de justice, la fonction de médiateur du griot semble amoindrie, ce qui occasionne un déplacement du foyer axiologique vers le centre du *champ de présence* où siègent les avocats de la défense. Qu'on soit dans un palais de justice ou sous l'arbre à palabre, la scène pratique (d'une situation adaptée à la palabre) obéit à un montage stratégique entre deux pratiques : convivialité et persuasion.

À partir de notre corpus littéraires, nous montrerons que le protocole dans le discours en public et la conduite conversationnelle s'imbriquent l'un dans l'autre, tout en révélant l'absurdité que comporte la rhétorique traditionnelle. Il faut bien dire la parole et si un actant proche évoque une sentence proverbiale plus riche en images, les règles de la rhétorique africaine souhaiteraient que celui qui prend la parole soit plus pertinent que le précédent. Avec subtilité, nous constatons que l'objectif de la rhétorique traditionnelle n'est pas de résoudre les différends ou trouver des solutions aux problèmes quotidiens qui réunissent l'actant collectif. En réalité, cette oralité traditionnelle est un verbiage qui se traduit souvent par des gestuelles équivoques. Bien que la parole circule en respectant de strictes préséances traditionnelles, elle reflète souvent un raisonnement absurde, à savoir des gestes incohérents, un flot de paroles superflues masquant la pauvreté de la pensée du locuteur et qui rendent absurde le déroulement de la scène pratique.

II.4.1.2.3. L'absurdité

Le protocole, au cours de la palabre, apparaît comme pour régler la conduite conversationnelle, qui elle-même fonctionne telle une méta-sémiotique vis-à-vis du protocole. Cependant, le protocole qu'applique le griot se présente comme une procédure d'art vulgaire. Relativement à cette procédure, notre étude adopte un point de vue complémentaire et s'efforce d'observer, comment par la médiation des règles établies de manière absurde, la palabre parvient à faire du non-sens le principe organisateur du procès de la scène pratique .

Le propre de l'absurdité est de ne pouvoir être explicable. Ainsi donc, la logique interne des messages traditionnels peut être dépourvue de sens, puisqu'elle semble donner des significations équivoques. De ce fait, nous pouvons remarquer que l'absurdité révèle un état inharmonieux des choses, un désaccord avec la raison et la bienséance traditionnelle, un univers privé de son but, un monde sans explication capitale, sans cohérence . Plus précisément, en saisissant l'absurdité dans la scène pratique, elle entend faire de cet espace dans lequel se manifeste le griot, un endroit où ont lieu des pratiques en dérive.

En ce sens, notre description s'efforce d'«entrer» dans la pratique pour montrer comment les objets déterminent ces modalisations constitutives des *formes de vie* qui révèlent des faits absurdes, à travers des règles sociales dans un espace traditionnel. Dans ce sens là, nous évoquons les procédures absurdes qui se succèdent en ordre rituel et selon la disposition d'un protocole :

« Le griot entouré de la foule, interpella son acolyte.

-Ah ! *Faa dé* ?

-*Namou* ! répondit celui-ci.

-La femme est utile par ce qu'elle possède de différent et que l'homme n'a

Pas.

-Vrai ! hurla le compère

-Comme la plante donne des fruits, la femme est utile parce qu'elle procrée [...]

-Tu dis vrai ! Parle, maître de la parole !

-La femme était utile [...]

-*Haté* ! »⁸⁰⁴

Ici, la subtilité selon laquelle le griot mène sa pratique semble caractériser son manque de respect des préceptes traditionnels. A travers cette impertinence , les images métaphoriques de son propos, censées dévoiler la subtilité, la franchise, la véracité des principes de la tradition, possible sur le lieu d'une palabre, sont plutôt

⁸⁰⁴ *L'œuf du monde, op. cit.*, pp. 120-121.

Ces expressions comme « *Faa* » *dé* signifie fils de son père ; « *Namou* » veut dire à peu près " *oui, je t'écoute, je suis disponible, je suis à ta disposition*, chez le peuple Mandingue ; « *Haté* » correspond "à attester un propos juste ou pertinent".

ménagées de façons grossières. Les formes de vie qui caractérisent les relations, au cours de la palabre, sont avant tout déterminées par des impossibilités pratiques de l'interaction, à savoir le non-respect du protocole. De part son rôle traditionnel, le griot se doit, tout d'abord, de procéder à l'éloge du souverain, puis de recueillir des informations, au cours de la pratique traditionnelle, rapprochant l'oreille près de la bouche du souverain. Après quoi l'information est transmise aux notables, et enfin le griot se doit d'informer la foule. Ici, nous constatons que le griot monopolise la parole, tranche la palabre, sans gêne, or la prérogative due à l'ordre sociale, à la chefferie traditionnelle, semble être incohérente et boycottée. De ce fait, la disposition relative entre les échanges réciproques se tient entre le griot et son acolyte : le griot est complimenté par son acolyte. Vu la pratique de l'actant griot envers le souverain et les notables, la relation interactionnelle se laisse, au demeurant, décrire à l'aune d'un rapport qui ne dévoile aucune convivialité, mais dénote d'une pratique du griot qui dérive vers l'absurdité. Ainsi, le montage stratégique entre ces pratiques se laisse décrire comme un montage perceptif où les modalités sensibles se remplacent de façon systématique, à travers le langage en acte du griot : un *pouvoir faire*, un *devoir faire* (observer, entendre) succède un *ne pas devoir faire* (observer, entendre). Et donc, la place accordée au protocole traditionnelle ne semble pas probable sur cette scène.

Ici, l'inacceptable semble advenir, le souverain a l'air d'être effacé par la dissuasion du griot, s'adressant à l'actant collectif, à travers des propos décousus. L'on peut observer aussi que le protocole, au cours de la palabre, a perdu sa stabilité, sa valeur traditionnelle. De ce fait, la saisie de l'absurdité, à travers la pratique du griot, nous oblige à percevoir le mécanisme d'un dysfonctionnement de la scène pratique. Ainsi donc, se dévoile un véritable décor ludique, montrant une absurdité parfaite, à savoir l'incohérence d'une scène pratique apparaissant comme une réalité scénique.