

II) La mise-en-intrigue

a) Le chemin des symboles

Ricœur introduit une rupture dans la pensée du Cogito. En effet, pour lui, « une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité – *je suis, je pense* – reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible ; il lui faut être « médiatisée » par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent ; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'*ego* doit se perdre et se trouver »²¹ Notre hypothèse de travail sera que les symboles et la structure pré-narrative de l'expérience, conjointement, participent à la structuration primitive de l'individu par le biais de l'opération configurante qu'est la mise-en-intrigue. La structure pré-narrative de l'expérience est déjà symboliquement médiée au sens ou « l'action est déjà médiatisée par l'ordre des signes, [...] que la symbolisation est absolument primitive et immanente par rapport à l'action »²². De plus, le terme d'« action sensée » est utilisé par Ricœur pour montrer qu'une action ne vaut, n'existe et ne prend son sens que dans l'interaction sociale et acquiert un sens en fonction de cela. C'est-à-dire qu'agir, c'est mettre en œuvre des projets, des intentions, se référer à des motifs, produire des effets voulus, des circonstances indésirables, etc... L'entreprise ricoeurienne consiste à partir de l'action sociale et montrer comment celle-ci acquiert une résonance avec le caractère téléologique qui prévaut dans le champ narratif. Elle montre ainsi la complémentarité et les points de jonction que le Soi entretient avec les œuvres de culture. Il est d'or et déjà certain que le caractère de rationalité pratique de l'« action sensée » est empreint d'une téléologie qu'on retrouvera dans le champ narratif, puisque dans l'un comme dans l'autre un homme produit des actions selon un but, avec des motifs établis, des effets non désirables, des circonstances voulues, etc.

Mais, puisque nous avons caractérisé la mise-en-intrigue comme le chemin des symboles, demandons-nous tout d'abord où se situe la corrélation entre le Soi et les symboles ? C'est en effet en comprenant l'inséparabilité du Soi avec les symboles qui le constituent que nous pourrions comprendre par la suite pourquoi ces derniers sont des articulations essentielles au récit de Soi.

21 -Ricœur Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p.322

22 -Ricœur Paul, « Préface » dans Anne Decrosse (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, op.cit., p.6

Avec le concept d' « intentionnalité seconde », Ricœur entend nous montrer que le symbole participe de la pluralité de sens caractéristique de la condition humaine. Le langage produit un sens littéral accessible à tous, et le même pour tous : c'est l'intentionnalité première. L'intentionnalité seconde renvoie à la possibilité qu'à l'homme de comprendre le monde et de se comprendre à travers les symboles. En d'autres termes, l'intentionnalité seconde procède dans et par le suspens du sens : « c'est toujours quelqu'un qui reçoit, fait sien, s'approprie le sens »²³. Dès lors, Ricœur écrit dans *Le conflit des interprétations* que « le symbole, [...], est ainsi constitué au point de vue sémantique qu'il donne un sens par le moyen d'un sens ; en lui un sens primaire, littéral, mondain, souvent physique, renvoie à un sens figuré, spirituel, souvent existentiel, ontologique, qui n'est aucunement donné hors de cette désignation indirecte. Le symbole donne à penser, il fait appel à une interprétation, précisément parce qu'il dit plus qu'il ne dit et qu'il n'a jamais fini de donner à dire ».²⁴ C'est-à-dire que le symbole a besoin de l'homme pour être effectif. Ce n'est pas le symbole en lui-même qui recèle une pluralité de signification, mais c'est sa position singulière dans un certain agencement de faits, qui conduit le spectateur à l'interpréter de telle ou telle façon. Par exemple, la pomme d'Adam et Eve, si elle s'était trouvée perdue au beau milieu du jardin du Paradis, n'aurait pas fait office de symbole. Il fallait, en effet, qu'elle soit issue de l'arbre de la connaissance, que le serpent la cueille et la donne à Eve pour que le fruit renvoie à un sens figuré et spirituel. L'intentionnalité première du langage sert à désigner la pomme en tant que fruit rond, sucré et de couleur rouge ou verte. L'intentionnalité seconde du langage se révèle « dans et par le suspens du sens ». Le suspens du sens est mis à jour par l'utilisation peu commune ou l'importance particulière que l'on donne à la pomme qui, dans son intentionnalité première, ne revêt pas autant d'importance que ça. La pomme, dans son intentionnalité première, n'avait pour destin que d'être cueilli de l'arbre pour être mangée. Le fait précisément qu'elle devienne le nœud de l'intrigue du mythe d'Adam et Eve impose au lecteur des interrogations : « Pourquoi en est-il ainsi ? Qu'est-ce que la pomme a de si spécial ? Le sens que l'on donne communément à la pomme ne cadre pas avec son importance dans le mythe d'Adam et Eve ». Bref, le suspens du sens qui suit le décadrement de l'utilisation narrative de la pomme par rapport à son intentionnalité première entraîne une interprétation nécessaire de la part du lecteur. Ensuite, il est important de souligner que « l'activité mimétique [...] ne trouve pas le terme visé par son dynamisme dans le seul texte poétique, mais dans le spectateur ou le lecteur. Il

23 -Ricœur Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p.168

24 -Ricœur Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p.32

y a ainsi un aval de la composition poétique »²⁵. Dès lors, puisque le symbole donne à penser, celui-ci est ce qui dans la configuration de l'action narrative sera l'élément déclencheur de la refiguration. Cette dernière est l'apprentissage qui résulte de la vision du mythe. La pitié et la crainte est ce qui, chez le spectateur, conditionne nécessairement l'apprentissage. Il faut alors se demander quelle est la corrélation entre ces sentiments désagréables et l'interprétation de l'action narrative symbolique ? Sommes-nous affectés à ce point par l'utilisation dérivée de la pomme pour que cela suscite en nous la pitié et la crainte ? Il apparaît que les conséquences de l'utilisation de l'intentionnalité seconde du symbole est ce qui provoque véritablement la pitié et la crainte chez le spectateur. C'est parce que l'arbre d'où est tiré la pomme est strictement interdit pour Adam et Eve, et que goûter les fruits de cet arbre entraîne une expulsion du Paradis, que naissent en nous la pitié et la crainte quand le châtement arrive. D'une part, le châtement qui suit l'acte symbolique dépose en nous ces sentiments désagréables ; et d'autre part, la corrélation que nous établissons entre l'acte et le châtement qui s'ensuit fait naître en nous l'interprétation et la signification morale à donner à cet acte. C'est pourquoi l'on peut dire que les symboles sont les jalons de notre éthique. Par exemple, « la pomme croquée par Eve n'est, d'une part, que très peu ce fruit réel *hic et nunc*, mais l'effigie pour ainsi dire du péché originel et que, d'autre part, ce péché instigateur de tous les péchés ne trouverait que très peu d'échos en dehors de sa venue au langage par le symbole de la pomme ». La mise-en-intrigue peut être alors comprise comme la condition de possibilité de la venue au langage des symboles, par le récit. En effet, c'est l'intentionnalité seconde de la pomme qui constitue l'événement déclencheur de l'intrigue qui aboutira à l'expulsion d'Adam et Eve du paradis. Mais les conséquences découlant de l'intentionnalité seconde de la pomme n'aurait pas de sens si la structure de la mise-en-intrigue n'était présupposée. Cette structure est en trois temps : premièrement, un état initial ; deuxièmement, un élément déclencheur amenant des péripéties ; troisièmement, une conclusion malheureuse, l'expulsion du Paradis. Autrement dit, l'acte symbolique, quel qu'il soit, se situe toujours dans une histoire, et la succession et la corrélation entre l'acte et le châtement n'aurait pas de sens en dehors de celle-ci. Tout rapport d'acte à châtement faisant naître en nous une interprétation morale présuppose un « acte de « prendre ensemble » » qui fait le caractère intelligible et donc herméneutique de la mise-en-intrigue et « constitue une forme très élaborée de *compréhension* ». Le symbolisme n'est donc pas inhérent à l'action narrative. Il suppose un agencement de faits pour faire naître l'interprétation. Cet agencement de faits, qui, selon Aristote, conditionnait

25 -Ricœur Paul, *Temps et Récit, t.1 « l'intrigue et le temps historique »*, 1984, éditions du Seuil, p.94

les qualités éthiques des caractères.

Nous allons maintenant nous poser la question du pourquoi de cet agencement de faits. Qu'est-ce qui le rend si nécessaire à l'interprétation morale des actions narratives symboliques ? Pourquoi ne peut-on tirer aucune leçon du vécu ? Pourquoi faut-il passer par le prisme de l'histoire pour qu'un apprentissage se fasse ? Qu'est-ce qui, dans le vécu, résiste à l'éthique ? Pourquoi le vécu appelle récit ?

b) St-Augustin et Aristote : le vécu appelle récit

L'image de la « concordance discordante » telle qu'elle est exposée dans *Temps et Récit, tome 1* nous fournit une réponse. Dès maintenant, disons que même si la mise-en-intrigue opère à la faveur d'une sortie de la temporalité humaine, elle n'est pas pour autant atemporelle, mais conjugue deux aspects de la temporalité que la finitude humaine veut incompatible .

L'analyse du triple présent de St-Augustin, reprise dans le premier chapitre de *Temps et Récit, t.1* est là pour permettre à Ricœur d'illustrer le caractère fuyant de la ligne du temps : « A mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend (*tenditur*) vers l'ensemble de ce chant ; mais, quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend (*tenditur*) vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité (*actionis*) sont distendues (*distenditur*), vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention (*attentio*) est là, présente ; et c'est par elle que transite (*traicitur*) ce qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, avance (*agitur et agitur*), plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action toute entière est finie et a passé dans la mémoire »²⁶.

Par l'exemple de la récitation du poème, St-Augustin nous fait voir que la profondeur vécue du temps est plus fondamentale que sa linéarité. Le phénomène de l'« attention » est central dans sa description, puisque c'est lui qui positionne le sujet dans le temps. Mais l'attention n'est capable de se focaliser que sur un élément à la fois. Dès lors qu'elle se focalise sur l'élément lui succédant, elle perd la vision nette et directe de ces éléments pour que subsistent uniquement leur trace dans la mémoire du sujet. Par conséquent, la vision d'un poème, d'un film, d'un système de signes en général ne sera que parcellaire si on en reste là. Ce qui unifie la vision d'un système de signes est la correspondance entre le

26 -Ricœur Paul, *Temps et récit, tome 1 : l'intrigue et le récit historique*, éditions du Seuil, 1983, p.39

contenu de l'attente et celui de la mémoire. En d'autres termes, l'attente effectue la synthèse de ce que le sujet n'a pas encore expérimenté. L'homme prévoit, ce qui veut dire qu'il ne prend pas en compte l'intégralité des possibles, mais en sélectionne certains en dépit d'autres. Ce contraste empêche la synthèse de l'hétérogène de l'intérieur du vécu, si bien que l'auteur renonce aux marqueurs temporels pour ne considérer que l'attention portée au moment présent, et sa répétition sur la ligne temporelle. Afin de souligner l'importance de l'aporie augustinienne par rapport à la problématique de ce mémoire, répétons encore que dans le déroulement d'une vie, la synthèse qu'opère le jugement réfléchissant sur les événements s'effectue en-deçà de ces événements, et non au-delà. Mais l'impossibilité de l'homme à synthétiser en un tout unifié tout ce qui lui advient dans le temps entraîne Ricoeur à chercher un remède à cette aporie existentielle.

Par sa lecture de la *Poétique* d'Aristote, Ricoeur trouvera « dans le concept de mise en intrigue (*muthos*) la réplique inversée de la *distentio animi* d'Augustin. [Si] Augustin gémit sous la contrainte existentielle de la discordance. Aristote [lui] discerne dans l'acte poétique par excellence – la composition du poème tragique – le triomphe de la concordance sur la discordance. Il va de soi que c'est [...] [Ricoeur], lecteur d'Augustin et d'Aristote, qui établit ce rapport entre une expérience vive où la discordance déchire la concordance et une activité éminemment verbale où la concordance répare la discordance. »²⁷

Mais pourquoi le vécu appelle le récit ? On l'a bien vu : le *muthos* aristotélicien est là pour unifier l'expérience d'un pan de vie ou d'une vie. Qu'est-ce qui, alors, fait défaut dans cette vie ? L'impossibilité qu'à le temps d'une vie, le temps vécu de recouper le temps cosmique, celui du déroulement de l'univers, est le manque fondamental dans la finitude humaine qui entraîne nécessairement l'acte de raconter. Le phénomène de l'attention chez St-Augustin est ce qui fournit une certaine stabilité à la perception du temps. C'est celui qui nous fait considérer le moment vécu ici et maintenant comme le présent. Mais, l'existence du sujet augustinien est faite de moments éparses et hétérogènes les uns aux autres. Elle ne peut se constituer en un tout unifié, si ce n'est en présupposant la synthèse de ce qui n'a pas encore été accompli. Par exemple, untel choisit de faire des études de Droit car il se destine au métier d'avocat. Il effectue alors la synthèse de ce qu'il n'a pas encore accompli. Mais si cette synthèse particularise l'être humain comme faisant partie d'une branche de métier spécifique, elle ne le singularise pas complètement. Elle ne lui confère pas un parcours qui lui est propre. Le parcours propre à chaque personne a pour capacité de ne pas être prévisible à l'avance. On peut choisir les études qu'on fera, mais on ne peut pas choisir nos

27 -Ricoeur Paul, *Temps et Récit, t.1 « l'intrigue et le temps historique »*, 1983, éditions du Seuil, p.55

réactions face à ces études. Il y a, dans la vie d'un homme, une part qui échappe au projet conscient. Une vie vécue est une vie de tours et de détours. St Augustin, ayant découvert les plaisirs de l'amour et du théâtre dans la ville de Carthage, et organisant des débats dans les rue de Carthage ou il ridiculise les chrétiens au nom du culte manichéiste dont il s'est fait l'apôtre, se doutait-il de sa future rencontre avec Ambroise, évêque de Milan, qui le fit convertir au christianisme et conditionna sa postérité à travers les siècles ? Cet exemple montre bien que ce qui est recueilli d'une vie est tout d'abord une succession d'événements en vertu de leur succession chronologique. Mais le temps phénoménologique est le temps du vécu, scellé par la mort. Il occupe une partie infime sur la grande ligne de temps cosmologique, temps de l'univers. L'expérience d'une vie d'homme est muette car elle est bornée d'un côté par la naissance, et de l'autre côté par la mort. Ces deux événements ne sont pas en vertu d'un but, mais d'une nécessité. Il ne confère donc aucune homogénéité particulière à la vie d'un homme. La naissance et la mort d'un homme ne singularisent pas ses actions, mais les bornent. Aristote voulait que d'un penseur on pût dire seulement qu'il est né, qu'il a vécu et qu'il est mort. Un penseur n'est pas singularisé par sa vie, mais par ses écrits. C'est eux qui créent une homogénéité en vertu d'un but, singularisant et bornant le penseur dans le temps de l'histoire (de l'univers) autrement que par sa date de naissance et sa date de mort. Alors, dans le cas d'une vie qui n'a laissée de traces que le vécu lui-même, l'articulation des événements non pas en vertu d'une succession chronologique, mais téléologique permet une « synthèse de l'hétérogène », et donc donne un sens à la vie.

Insistons encore : c'est l'occultation mutuelle du temps du vécu et du temps de l'univers, constituant le nœud de l'aporétique du temps placée par Ricœur au centre de la condition humaine, que la poétique du récit va être amenée à résoudre. Sa résolution va passer par « une *refiguration* de l'expérience temporelle » qui fera passer le déroulement des faits de la succession chronologique à l'agencement téléologique. Le but de cet agencement sera d'en appeler à une interprétation morale de la part du lecteur.

A la manière d'un intermède, la prochaine partie va être consacrée au monde du texte et à son appropriation. Il nous importera alors de cerner le procédé de médiation qu'instaure le texte entre le symbole qu'il contient et le lecteur auquel il est adressé. Nous verrons que l'interprétation morale que tire le lecteur du symbole ne reste pas lettre morte, mais se redouble d'une effectivité réelle sur la constitution de son identité.

III) Le monde du texte et son appropriation