

François RASTIER

Directeur de recherche, ERTIM-INaLCO

Action et récit

[Paru dans *Raisons Pratiques*, 1999,10, pp. 173-198 ;
texte révisé pour la présent réédition]

Résumé : Si le récit est réputé manifester le sens de l'action, comment peut-on homologuer des moments de l'action et des phases du récit ? Il faudrait pour cela sémiotique de la temporalité, articulée soit sur une ontologie, soit sur une théorie des impressions référentielles. Les acquis de la narratologie permettent par ailleurs de spécifier le concept de récit, comme de reformuler les distinctions entre discours et récit, mythe et histoire. Enfin, une anthropologie narrative devrait permettre de concevoir la fonction médiatrice et instituante reconnue au récit.

Mots-clé : Action, récit, Ricœur, anthropologie, sémiotique.

*

Dans diverses disciplines, de la sémiotique (Greimas), la psychologie (Bruner), la philosophie (Dennett), la biologie (Varela), la sémantique cognitive (Mark Johnson), la psychiatrie (Sacks), le récit est à présent reconnu comme la forme textuelle qui donne ou rend sens à l'action, voire à la vie humaine. Cette thèse séduisante, devenue un lieu commun partagé par des auteurs fort divers et parfois opposés, appelle sans doute une révision critique et de nouvelles propositions.

L'hypothèse selon laquelle « les structures textuelles (ou discursives) constituent des “re-configurations” des actions sensées humaines » (Bronckart) procède de deux traditions et reste susceptible de deux lectures. La première, dans une lecture d'Aristote qui attribue à l'action la complétude de l'intrigue (*mythos*), en fait une *mimésis* au sens dramaturgique. La seconde présente l'action comme une *actio* au sens rhétorique du terme, thèse portée à son sommet théologique par saint Augustin — sans pour autant que ses fondements rhétoriques aient été

véritablement reconnus.

De 1971 à 1985, Ricœur a articulé ces deux conceptions par une lecture augustinienne d'Aristote qui culmine dans *Temps et récit*. Il y est parvenu au prix d'un déplacement paulinien de la problématique aristotélicienne : en effet, dans l'art dramatique qu'étudie la *Poétique* d'Aristote, l'action signifie parce qu'elle est représentée ; alors que dans l'Écriture, l'action des personnages signifie parce qu'elle représente, qu'elle participe allégoriquement de la Révélation. L'unité de ces deux voies repose sur le postulat ordinaire, réaffirmé avec force par Ricœur, que l'action humaine signifie par elle-même : « imiter ou représenter l'action, c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain, de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité. C'est sur cette pré-compréhension, commune au poète et à son lecteur, que s'enlève la mise en intrigue, et, avec elle, la mimésis textuelle et littéraire. » (1983, p. 125).

1. Saisies du temps, phases du récit et moments de l'action

Pour formuler des propositions alternatives, nous esquisserons successivement deux typologies : celle des temporalités, puis celle des structures narratives.

a) Les types de temporalité

Maints régimes de temporalité distinguent les trois niveaux de la pratique (présentationnel, sémiotique, physique). Distinguons d'abord deux temporalités physiques :

(i) Le *temps macrophysique* est linéaire, irréversible et sans bornes.

(ii) Le *temps organique*, celui de la maturation et du vieillissement, est scandé par les rythmes saisonniers, circadiens, les niveaux et phases de conscience.

Viennent ensuite deux temporalités (re)présentationnelles :

(iii) Le *temps social* définit pour les individus les âges de la vie comme des intervalles normés, et qualifie les points initial et final du cycle vital dans les représentations collectives (comprenant la vie *post-mortem*, etc.). Ce temps permet notamment à la société de structurer sa propre histoire.

(iv) Le *temps phénoménologique* lui est hétérogène, et la tradition augustinienne le considère comme une succession incoordonnée d'instantanés ponctuels.

Si l'on suit une voie phénoménologique, on admet que la connaissance n'est pas faite de perceptions suivies de raisonnements, mais consiste en un mouvement objectivant qui introduit une irréversibilité dans le flux de conscience. Comme cette irréversibilité n'est saisie que dans l'après-coup, il conviendrait d'en venir aux signes et aux textes pour esquisser une sémantique de l'action — mais nous soulignerons les lacunes de cette réduction commémorative du langage.

Enfin, distinguons trois temporalités sémiotiques :

(v) Le *temps narratif*, discrétisé et valorisé, se signale par ses discontinuités qualitatives, en quoi il est réputé pouvoir représenter tout à la fois le temps phénoménologique et le temps social. Cependant, le temps narratif suppose canoniquement un début et une fin, que ne comportent pourtant pas les formes de temporalité qu'il est censé représenter, qu'il s'agisse du temps vécu individuel ou du temps social.

(vi) Le *temps de l'énonciation* (orale ou écrite) laisse douter qu'il soit aussi linéaire ou séquentiel que les représentations qu'on en propose ordinairement.

(vii) Le *temps de l'interprétation* est fort complexe, car le texte n'est ni synchronique ni diachronique : il a sa temporalité interne, mais aussi celle de son temps de lecture. Par rapport au temps chronologique, on peut distinguer quatre échelles du temps interprétatif : l'acquisition d'un signifiant et / ou d'un signifié local (en quelques centaines de millisecondes) ; la lecture linéaire (dont la mesure peut être l'heure) ; la lecture indéfinie, ou en boucle, ou d'étude (qui peut durer toute la vie) ; la lecture traditionnelle (qui peut s'étendre sur des millénaires).

Au vu de ces distinctions, il semble que le débat sur les rapports entre temps et récit soit resté partiel, car il a porté essentiellement sur le rapport entre temps phénoménologique et temps narratif, et secondairement sur celui du temps narratif au temps historique.

a) Pour ce qui concerne le premier rapport, le récit impose des bornes aspectuelles et des intervalles au temps phénoménologique qu'il est censé représenter. Ainsi, le récit de la vie structure et socialise le temps vécu par

l'intermédiaire des catégories culturelles qui organisent la narrativité. Ajoutons que la mémoire à long terme peut dépendre de la narration et que l'on se souvient de ses actes dans la mesure où on peut les insérer dans une structure narrative (cf. *infra*, § 4).

Comme un récit canonique se construit par la fin, le récit de vie est tout à la fois tragique, car il connaît une fin, et dramatique, car on ne connaît pas la teneur de cette fin. Le destinal pourrait être alors défini comme la conjonction du dramatique et du tragique dans un récit de vie.

b) Sans l'action qualifiée socialement et l'interprétation qui la manifeste, le temps social et le temps vécu resteraient incommensurables, car sans médiation. La qualification sociale de l'action permet la responsabilité, qui suppose une rigidité de l'acteur attestant qu'il est bien "le même" en deux intervalles du temps, et la caractérisation actantielle qui l'institue par exemple en victime ou en coupable.

Pour leur part, si les mythes passent pour la "mémoire" des sociétés orales, ils ont aussi pour fonction d'organiser le temps physique en temps social, puis d'organiser le temps social en temps cosmique. Ils le scandent par des étapes, de l'origine à la fin, et l'on a justement souligné la fonction étiologique du récit mythique, dont témoigne sans doute l'ubiquité des mythes d'origine. Ils racontent à bon droit la création du monde, parce qu'ils transforment les choses en objets pourvus de sens, et *lato sensu* en signes, car résultant d'une action instituante.

b) Prospection et rétrospection

S'il segmente le temps chronologique en temps vécu et en temps social, le récit ajoute à cette irréversibilité un terme qui en fait une totalité, si l'on suit du moins la définition aristotélicienne de l'intrigue (*mythos*) comme « représentation d'une action menée jusqu'à son terme (*téléias*), qui forme un tout (*holès*), et qui a une certaine étendue » (*Poétique*, 50b 23-25). Cet acheminement vers le terme reste cependant susceptible de deux interprétations, selon le point de vue prospectif ou rétrospectif qui l'accompagne.

(i) Le point de vue prospectif rabat l'action réelle ou représentée sur les

intentions des personnes ou des personnages. Il est essentiellement éthique, et suppose que l'intention claire du sujet précède son action (*Ethique à Nicomaque*, II, 105a 5sq.). Il préside à la conception téléologique de l'action qui est en fait une forme de causalisme psychologique. Appliqué au récit, il a justifié la prééminence des personnages, notamment à l'époque moderne, avec la psychologisation de la littérature.

(ii) Le point de vue rétrospectif suppose que le sens ne se reconstruit qu'après coup, à la manière de l'adage antique qui voulait que l'on reconnaisse les véritables héros à leur mort.

(iii) Forme synthétique et close, le récit canonique est tout à la fois prospectif par la visée d'un but, et rétrospectif par l'intelligibilité que permet le but une fois atteint : il somme ainsi les deux principaux points de vue téléologiques.

À la différence des propositions que prennent pour objet la logique et la grammaire, et qui par leur brièveté même semblent dépourvues de temporalité propre, tout parcours génétique ou interprétatif, dans la mesure où il prend du temps et l'organise, semble tout à la fois prospectif et rétrospectif. Dans le rapport entre le prospectif et le rétrospectif, on peut reconnaître l'opposition entre énonciation et interprétation. Mais l'union de l'intention comme anticipation et de l'interprétation comme rétrospection permet d'échapper à l'aporie augustinienne (cf. *Confessions*, XI), et de faire du temps sémiotisé de la conscience ce qui échappe à la simple expérience ponctuelle du présent.

Dans la suite de cette étude, nous chercherons à passer d'une théorie rétrospective de l'action à une rhétorique prospective de l'invention (qui excède l'*inventio* rhétorique) : l'action n'est pas seulement ce qui réalise un projet, mais aussi ce qui le dépasse. L'interprétation tient alors une place tout autre que dans l'action reproductive ou "dramaturgique".

c) *Les trois moments*

Reformulant sans doute les trois moments de l'universel traditionnellement reconnus, *ante rem*, *in re*, *post rem*, Ricœur articule ces points de vue en distinguant

trois moments par lesquels le récit figure l'action : *préfiguration*, *figuration*, *refiguration*.

Ici l'on pourrait la théorie aristotélicienne du *mythos* qui réifie les moments de l'interprétation dans la structure de l'intrigue en disant qu'elle a commencement, milieu et fin, à la théorie augustinienne du discours, qui en subjective la structure et la transforme ainsi en parcours, comme en témoigne l'exemple du chant. Si connu soit-il, rappelons à ce propos le passage d'Augustin : « Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente 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 présent 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 tout entière est finie et a passé dans la mémoire » (*Confessions*, XI, 28, 36 ; ce chant est un cantique, *canticus*).

Dans cette notable description de l'énonciation, l'exécutant est à la fois récitant (*actio*) et spectateur (*agitur*) : l'action se détache de lui jusqu'à passer dans sa mémoire, et permet ainsi de passer du local au global, par un effet de sommation : « Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses syllabes ; cela se produit pour une action plus ample (*in actione longiore*) dont le chant n'est peut-être qu'une petite partie ; cela se produit pour la vie entière de l'homme, dont les parties sont toutes les actions (*actiones*) de l'homme ; cela se produit pour la série entière des siècles vécus par les enfants des hommes, dont les parties sont toutes les vies des hommes » (*ibid.*, 28, 38).

Ce passage est le dernier de trois exemples successifs. Vient d'abord l'exemple du son, d'abord au passé, puis au présent (27, 34), que l'on ne peut mesurer parce qu'il n'est pas fini. Puis vient celui du vers extrait de l'hymne d'Ambroise *Deus creator omnium*, alternant quatre syllabes brèves et quatre longues (27, 35). Le temps devient ici concevable, car la structure rythmique le pourvoit d'une forme.

Enfin dans l'exemple du chant s'unissent l'anticipation, la mémorisation et l'*actio* (au sens rhétorique). On note l'amplification du son à la syllabe, au vers et au texte. Par reprise et sommation, on passe ainsi du local au global : du chant à ses syllabes ; du chant à l'action où il prend place ; de cette action à la vie entière ; de cette vie à l'histoire de l'humanité (cf. Ricœur, 1983, p. 49)

De façon converse, la conscience du présent permet de concevoir le rapport du global au local, parce qu'il est le point fugace d'unité entre attente et remémoration. La temporalité reste la seule dimension qui impose un repère de coïncidence avec l'observateur (non-découplé du sujet) ; mais cela n'est possible que si le sujet entre dans une linéarité d'attention au continu (premier exemple), de scansion rythmique ou métrique (second exemple), enfin d'exploration de tout le temps humain (troisième exemple), pour passer ainsi, par des paliers de globalité croissante, du sens de la phrase au sens de la vie.

En conjoignant Augustin et Aristote, Ricœur entend sans doute unir le temps scandé du chant et le temps orienté, structuré et clos du récit. Or, ces deux mises en forme du temps procèdent de l'usage linguistique : la réitération de la cellule métrique organise le temps bref du chant ; la succession des épisodes, celui de la représentation dramatique. Mais si elles n'opèrent que dans l'usage du langage, il ne s'agit point du langage en général, mais bien d'un discours littéraire : ces deux exemples d'action organisatrice de la temporalité sont d'une part l'action individuelle du chanteur et d'autre part l'action collective des acteurs et des spectateurs ; si bien qu'alors agir c'est interpréter, au sens artistique du terme, comme font chacun à leur manière les acteurs qui assurent la mimésis selon Aristote, et le chanteur du cantique qui unifie les trois moments augustiniens du passé, du présent et du futur.

En rhétorique — on sait qu'Augustin enseignait cette discipline avant sa conversion —, le chant fait partie de l'*actio*, et l'on sait que certains rhéteurs chantaient leur texte. Si l'on développe avec conséquence la conception rhétorique de l'action, la pratique devient alors une sorte de partition qui note à la fois les contraintes et les libertés. Le rhéteur, par l'*enargeia* qui semble mettre sous les yeux ce qu'il évoque, comme l'acteur, par sa présence même, ont pour mission de

rendre sensible, de mettre sous les yeux. Puisque l'action rhétorique assume ainsi une fonction mimétique, l'action en général est ainsi définie à son image pour conférer par là une valeur représentationnelle au texte oral ou écrit qui paraît l'incarner.

d) *Ontologie et ontogonie*

Cependant, cette action artistique ne doit pas être confondue avec une création, car pour Augustin, la créature ne peut créer : *creatura non potest creare*, voilà qui donne pour lui une mesure de la finitude humaine. Le récit apparaît alors comme une redite ordonnatrice, mais au même titre qu'une célébration liturgique. En cela, tout agent serait un acteur (ou un officiant). Si interpréter c'est exécuter, de façon converse celui qui agit est alors un *interprète*, certes au sens où l'*actio* est conçue comme une performance représentative (théâtrale, liturgique, artistique). Cette conception de l'action s'accorde merveilleusement, on en conviendra, avec les préoccupations des herméneutiques trop convaincues.

Cependant, définie seulement comme une imitation, l'action ainsi énoncée demeure deux fois ancillaire, car tout à la fois éloignée de son auteur, puisque (re)dite par un autre, et de la "réalité", puisque les paroles qui la miment ne sont que l'écho de paroles antérieures .

Pourquoi Ricœur ne note-t-il pas cela ? Parce que la pointe argumentative de *Temps et récit* est dirigée contre le sémiotisme qui serait non-réaliste. Ricœur rappelle à bon droit que la mimésis est une mise en intrigue (*mimésis praxéos*), mais la notion même de refiguration par le récit suppose bien que quelque chose a eu lieu, dont le récit porte témoignage. L'irénisme de Ricœur, sa conciliation d'Aristote et d'Augustin, comme celle, plus généreuse encore, de la philosophie analytique et de la phénoménologie, reposent en dernière analyse sur la conviction que le langage porte témoignage, ce qui impose selon lui une conception réaliste du texte.

Si Ricœur semble alors réduire la sémantique du texte au récit, ce n'est pas seulement parce que Greimas qu'il discute a agi de même, mais sans doute parce que le texte évangélique est pour l'essentiel un texte narratif. L'action qu'il

représente tire son intelligibilité d'un autre ordre que celui des événements, elle a son centre ailleurs, elle est elle-même, d'un terme paulinien, une *figure*.

Cela s'accorde avec une conception dramaturgique et liturgique de l'action : agir, ce serait transformer un mythe en événements ; garder mémoire, témoigner, interpréter l'action, ce serait faire le parcours inverse, de l'évènement au mythe. Le récit permettrait en outre de nouer les relations entre le hasard des événements et la fatalité propre au mythe : par exemple le récit tragique comme succession prévisible de séquences stéréotypées met la contingence humaine sous la réaction fatale de l'intrigue. Enfin, qu'il s'agisse du récit tragique ou du récit évangélique, la clôture canonique du récit conserve quelque chose de hiératique, sans doute parce qu'elle recèle les thèmes du manque et de la médiation (cf. *infra*, 4).

Notre problématique reste bien différente, car nous estimons que l'action n'a pas de sémantique propre — hors d'une ontologie référentielle qui précisément a toujours fait de l'action une manifestation accidentelle de l'Être. Un courant important de la philosophie contemporaine a certes élaboré une *sémantique de l'action*. Si l'action constitue, par sa généralité même, voire par son insaisissable ubiquité, un domaine propre de la philosophie, la notion de sémantique, qui pour nous suppose un système de signes, langue ou langage, paraît dans le même temps démesurément étendue. L'idée que l'action signifie par elle-même du seul fait qu'elle soit interprétable mérite discussion, car la catégorie générale d'interprétation déborde celle de signe. On se souvient qu'en recherchant l'origine du langage, les grammairiens philosophes de l'âge classique ont formulé la théorie du *langage d'action*. L'action, identifiée à des comportements, serait à l'origine du langage : Destutt de Tracy, par exemple, explique comment l'action spontanée, sous le coup de l'émotion, en vint à signifier par des interjections, signes émotionnels précédant la raison réfléchie, qui exige la prédication analytique. et cette thèse du XVIII^e siècle retrouve des partisans en sciences cognitives, comme l'atteste par exemple Corballis.

Outre que les comportements ne sont pas des sémiotiques, ou du moins ne le deviennent que s'ils mettent en œuvre des normes culturelles, nous récusons l'idée d'un sens " naturel " de l'action, au même titre que celui d'un sens naturel des

“ choses ”.

En revanche, sa stylisation artistique ou rituelle fait d'emblée de l'action un phénomène dramaturgique (au sens de Habermas), et elle peut alors être considérée comme une performance sémiotique, à l'égal d'un texte.

Cela reconnu, même l'action non dramaturgique n'anticipe pas de manière muette le texte oral ou écrit qui lui donnera sens, car comme toute pratique humaine elle comprend un niveau sémiotique. Dans ses interrelations avec les niveaux physique et présentationnel de la pratique en cours, ce niveau sémiotique participe de la totalité de l'action. Le récit de l'action, en tant que relation d'évènements, est alors une réécriture transformatrice de ce niveau sémiotique, qui tout à la fois la pérennise, l'appauvrit (car les autres niveaux de la pratique ne sont pas sémiotisés et disparaissent dans l'oubli), et l'invente en la recontextualisant.

Cependant, le sens du texte qui narre l'action ne constitue pas pour autant le “sens” de ce qui a eu lieu : ce texte ne donne accès qu'à lui-même et aux textes du corpus dans lequel on le considère. C'est dans cette déhiscence inévitable entre les évènements et leur relation que se déploie évidemment l'activité critique de l'histoire.

Le problème qui se pose alors n'est plus celui de la référence du récit, même élevé au rang de témoignage, mais celui de l'impression référentielle qu'il suscite. Les récits, dit-on, permettent de créer des mondes — et la théorie des mondes possibles prend d'ailleurs sa source chez Leibniz dans une réflexion sur les romans — mais ces “mondes” ne sont que des formations sémantiques entièrement déterminées par les structures du récit et les techniques de la narration.

Au lieu de partir de la référence originare du sens, et donc d'une ontologie (idéaliste ou matérialiste, peu importe ici), une théorie sémantique du récit arrive inévitablement à une réflexion sur l'ontogonie, c'est-à-dire sur la création des univers sémantiques.

2. La narrativité entre mythe et événements

Après avoir discuté le bien-fondé praxéologique de la théorie narrative de l'action, venons-en donc à son bien-fondé narratologique.

a) *Pour une typologie des formes dialectiques*

Élevons d'abord trois séries d'objections aux théories narratives de l'action. Elles détachent le récit de la narration, par une décision objectiviste qui permet au demeurant au récit de remplir sa fonction d'objectivation : le *mythos* aristotélien reste indépendant des acteurs et des narrateurs. Son objectivité permet d'établir entre les épisodes les liaisons structurales qui les intègrent à une totalisation créatrice d'un effet d'univers (effet *ontogonique*). La stabilité du récit n'est plus alors l'effet de son engagement ontologique dans une référence, ni le témoignage de l'accomplissement d'une suite d'actions, mais l'effet propre de sa structure de totalisation. C'est pourquoi le récit reste la forme la plus ordinaire de la fiction accomplie.

Si par commodité nous avons parlé jusqu'ici du récit en général, nous avons suivi en cela les théories narratives de l'action. Mais n'oublions pas qu'elles négligent en règle générale la diversité des récits, et s'appuient sur des narratologies universalistes, comme celle de Greimas. Or ces narratologies sont pour l'essentiel des théories structurales du récit mythique, qu'elles résument à une sorte de chiasme sémantique : après une phase d'aliénation, on trouve au moins deux phases de médiation, suivie d'une phase de liquidation du manque ou réintégration. C'est du moins ainsi que Greimas universalise des propriétés du conte merveilleux russe, tel qu'il a été décrit par Propp. Cette universalisation discutable a autorisé certaines théories narratives de l'action à ne pas distinguer entre récit événementiel et récit mythique ; or ces deux formes narratives diffèrent sur un point crucial, celui de la clôture.

La configuration événementielle construit bien des chaînes isotopiques qui permettent d'identifier des acteurs et des actions, de dessiner des champs spatio-temporels, mais elle peut rester non bornée, non close. En revanche, du moins

dans la forme canonique qu'on lui attribue, la configuration mythique se caractérise par une clôture. Cela favorise certes l'intelligence narrative qu'analyse Ricœur ; mais comprendre, est-ce se satisfaire d'une structure close ? Malgré le privilège qu'on lui octroie, cette clôture n'est peut-être que la réification d'une exigence de rationalité, voire de perfection.

La force de conviction du modèle narratif classique se trouve précisément dans la structure de rétrospection qu'il instaure. Un récit, au sens aristotélien de mythos ou d'intrigue, conduit vers sa fin, et se lit par elle. Le récit, en la transformant en fatalité, met fin à l'irréversibilité du temps vécu : de sa fin, on surplombe le connu. Il permet ainsi une interprétation rétrospective, d'où la puissance herméneutique des modèles narratifs, notamment des modèles construits à partir de récits glorifiants, comme le modèle canonique du conte merveilleux russe, naguère appliqué aux Évangiles par l'école greimassienne de sémiotique religieuse.

Avant de nous engager dans une typologie narrative, il nous faut rappeler des éléments d'une composante textuelle qu'en sémantique interprétative l'on appelle la *dialectique*.

b) *Dialectique et niveaux de la narrativité*

Comme elle traite des intervalles de temps représenté et des évolutions qui s'y déroulent, la dialectique rencontre les théories du récit, mais elle ne s'y résume pas. Elle peut être définie à trois niveaux. Le premier, élémentaire, est celui des substitutions de traits sémantiques à l'intérieur de groupements structurés de sèmes que l'on nomme *molécules sémiques* ; ces substitutions, très employées en poésie par exemple, permettent des changements d'intervalle sans médiation narrative explicitée.

Les deux niveaux suivants, l'*événementiel* et l'*agonistique*, peuvent être dits proprement narratifs.

Le niveau événementiel. — Ses unités de base sont les *acteurs*, les *rôles* et les *fonctions* (au sens de Propp). Un *acteur* peut être défini en première approximation comme une classe d'actants : il est constitué par totalisation d'actants en relation

anaphorique au sein des périodes, au palier inférieur du texte qui correspond grossièrement à l'espace entre le syntagme et le paragraphe. Dans la période, les actants peuvent être nommés ou recevoir diverses descriptions (définies ou non). Chaque dénomination ou description lexicalise un ou plusieurs sèmes de l'acteur. L'ensemble des rôles d'un acteur définit sa sphère interactionnelle, qui évolue avec les intervalles temporels. On peut classer les acteurs selon le nombre et la nature des rôles qui les caractérisent ; par exemple, dans le *Dom Juan* de Molière, le personnage éponyme dispose de huit types de rôles, et *La Violette* d'un seul.

b) Les *fonctions* sont des interactions typiques entre acteurs : ce sont des classes de processus. Comme les acteurs, elles sont définies par une molécule sémique et des sèmes génériques : par exemple, le *don* est une fonction irénique (de transmission, à valence ternaire), le *défi* une fonction polémique (d'affrontement, à valence binaire). Les fonctions correspondent à des *valences* actorielles et peuvent se grouper en syntagmes fonctionnels (ex : *échange* se compose de deux transmissions, *affrontement* d'une attaque et d'une contre-attaque).

Le niveau agonistique. — Ce niveau est hiérarchiquement supérieur au niveau événementiel. Ses unités de base sont les *agonistes* et les *séquences*.

a) Un *agoniste* est un type constitutif d'une classe d'acteurs. Dans les textes mythiques au moins, il est fréquent que les acteurs relevant d'un même agoniste soient indexés sur des isotopies génériques différentes, voire dans des univers et des mondes divers ; mais ils restent cependant en relation métaphorique. Par exemple, dans *Toine* de Maupassant, la Vieille, acteur notoire sur l'isotopie humaine, se trouve en relation métaphorique avec le Coq sur l'isotopie animale, le Vent du large sur l'isotopie météorologique et la Mort sur l'isotopie métaphysique. Bien qu'apparemment hétéroclites, ces acteurs reçoivent dans le texte des traits spécifiques communs, comme /agression/, /intensité/ (cf. l'auteur, 1989, p. 220).

Les agonistes sont définis d'une part par les composants invariants ou équivalents des molécules sémiques de leurs acteurs, et aussi par les rôles identiques ou équivalents dans les sphères interactionnelles de ces acteurs. À la différence des acteurs, ils ne comportent pas nécessairement de sèmes génériques qui les indexent sur des isotopies. C'est pourquoi la description des agonistes

permet une économie descriptive (par exemple, dans le *Dom Juan* de Molière, aux centaines d'occurrences d'actants correspondent 24 acteurs, et seulement 9 agonistes). L'inventaire des agonistes ne nous paraît pas devoir être fixé a priori, mais doit être construit en fonction des cultures, des discours et des genres, de façon à ménager une étude comparative.

b) Les *séquences* sont définies par homologation de syntagmes fonctionnels isomorphes. Par exemple, dans *Dom Juan*, on relève 118 fonctions, que l'on peut regrouper en onze séquences seulement (cf. l'auteur, 1971, p. 307).

Si l'on appelle volontiers *récit* toute relation d'événements mettant en jeu des personnes ou des personnages, cette notion lâche ne permet pas de distinguer l'épopée de l'anecdote. Cependant la distinction entre niveau événementiel et niveau agonistique permet d'ébaucher une typologie dialectique et conduit à détailler la notion de récit.

On peut distinguer deux sortes de structurations du récit, qui sont corrélées à la distinction précédente : (i) la discrétisation et la mise en ordre séquentiel d'intervalles caractérisent le récit événementiel, et (ii) la valorisation de séquences et d'agonistes permet de les situer dans une axiologie, comme de totaliser l'intrigue, qui sans cela ne pourrait que s'interrompre, mais non avoir une fin. Ainsi, ce n'est pas la structure narrative qui permet la téléologie et la clôture, mais son interaction avec une axiologie. L'« intelligence narrative » qu'évoque Ricœur n'est plus alors que l'attestation d'une doxa, celle qui précisément a rendu canonique une certaine forme narrative close.

Le modèle de la clôture reste sans doute une idéalisation aristotélicienne — la *Poétique* traitait notamment de la tragédie —, car les mythes attestés frappent par leur dispersion spatiale, leur non-linéarité temporelle et l'identité problématique d'actants inqualifiables, toutes choses que l'on a eu tôt fait de mettre au compte de la tradition orale, sinon de la “pensée sauvage”. Mais en littérature, certaines formes narratives mettent en œuvre une temporalité ramifiée et non-connexe : du *Manuscrit trouvé à Saragosse* à Proust, Joyce ou Faulkner, les exemples pullulent. Les conventions artistiques peuvent tantôt organiser l'action représentée, tantôt la disperser voire la dissoudre dans le temps comme dans l'espace.

Au temps faussement défini du récit s'oppose alors la temporalité labile de la narration et la multiplication des points de vue variables : les variantes internes du mythe comme de l'événement interdisent de maintenir une ontologie stable, voire détruisent ainsi la notion même de représentation.

Aussi, le choix du récit canonique comme structure de remémoration s'accorde sans doute avec le vœu d'échapper à la dissipation temporelle et de sauver ainsi l'ontologie, si du moins l'on retient la formule hégélienne *gewesen ist kein Wesen*, qui engage obliquement à conclure de la restitution remémorative à la restauration ontologique.

Au-delà, l'on pourrait s'interroger sur les analogies entre les structures ternaires de l'action (par exemple, Mead la décompose en trois phases : orientation, adaptation, accomplissement) et les théories ternaires de la structure narrative (du *mythos* aristotélicien jusqu'à la division greimassienne entre mission, épreuve principale et glorification). Ces analogies pourraient bien cependant rester spéculaires, car les théoriciens du récit et ceux de l'action se sont fait des emprunts réciproques, comme ils ont sans doute puisé dans l'imaginaire ternaire de la tradition indo-européenne — lisible aussi bien dans les intrigues grecques mentionnées par Aristote, dans les contes russes dont partait Greimas, voire dans les trois moments de la mimésis selon Ricœur.

La structure même de l'âme n'échappa point à cette division ternaire. La triplification même du temps chez Augustin permit une métapsychologie, quand il divisa les facultés de l'âme en mémoire, entendement et volonté, tournées respectivement vers le passé, le présent et le futur — et signes en quelque sorte de la présence en nous de la Trinité.

Parallèlement, la structure ternaire d'un temps christianisé sous-tend la conscience historique occidentale telle que la schématise Ricœur : « Dans une herméneutique de la conscience historique, commémorer, actualiser, préfigurer sont trois fonctions qui soulignent la grande scansion du passé comme tradition, du présent comme effectivité, du futur comme horizon d'attente et comme eschatologie. » (1985, p. 192, n. 2).

Aussi, peut-être, les structures ternaires de l'action, du récit canonique et du

temps traditionnel s'apparient-elles d'autant mieux qu'elles cousinent déjà de longue date dans l'imaginaire de la tradition métaphysique occidentale.

c) *Mythe et histoire*

Nous renoncerons passagèrement à opposer ici mythe et histoire, car on doit douter que niveau événementiel et niveau mythique soient séparables, et notamment qu'il existe des récits purement événementiels. En effet, toute catégorisation et toute description, si objective soit-elle, contient des évaluations. Le point de vue de l'historien est nécessairement situé : s'il ne peut purifier son discours des évaluations, son activité critique consiste à les déceler et à les problématiser.

En cela, l'opposition qu'établissait Benveniste, dans un texte fort célébré (1966, p. 240 sq.) entre *discours* et *histoire* en opposant un passage de Balzac à un extrait de Glotz, ne fait qu'universaliser des usages datés de certains genres. Quand l'historien use du récit à la troisième personne et efface le foyer énonciatif qu'il a choisi, il ne le supprime évidemment pas. L'assomption déniée ou acceptée, mais de toute manière inévitable, d'un foyer énonciatif permet seule l'intelligence narrative, parce qu'elle permet de qualifier et de hiérarchiser les événements par un réseau de valeurs. Sans cela l'histoire (et sans doute aussi la mémoire) ne contiendrait que des événements successifs mais sans ordre. Par un paradoxe qui la fragilise, l'histoire ne rend intelligibles les actions qu'à la condition que la relation (*diégésis*) devienne mythe (orienté vers un but) en instaurant des différences de potentiels évaluatifs, des valeurs et des objets de valeurs. Cette irréductibilité du mythique dans l'histoire, dès lors qu'elle devient consciente, contribue sans doute à la pertinence du discours historique, si l'on admet du moins que l'action humaine, malgré toutes ses justifications rationnelles, est gouvernée par des mythes que l'historien s'efforce de décrire sans les assumer. C'est l'analyse critique de ces mythes et de leur manifestation sanglante dans l'action historique qui renvoie les sacrificateurs à leur condition de bourreaux. Cependant, les théories providentielles de l'histoire, chez Bossuet comme chez Hegel, voire chez Marx, ne sont pas si facilement récusables : elles rendent du

moins compte à leur manière que chaque société, du moins chaque groupe social identaire, concrétise ses vœux en une Providence.

Certes, le discours historique reste tourné vers une extériorité et scandé par le temps chronique, alors que le discours mythique est tourné vers une intériorité et scandé par un temps hiératique. Le premier expérimente la contingence, le second accomplit la nécessité. La force des grands romans — sinon des grandes théories scientifiques — est sans doute de lier ces deux grands types de temporalité.

Si nous avons coutume de rapporter le mythe à la catégorie de la fiction et l'histoire à la catégorie tout aussi discutable de la non-fiction, cette opposition reste fort sommaire. C'est à une typologie des discours et des genres de spécifier les modes mimétiques des textes et notamment leur manière de constituer les impressions référentielles induites par la temporalité et la narrativité propres à ces textes.

3. Vers une anthropologie narrative

Une pratique sociale se divise en trois niveaux, celui des interactions physiques, celui du sémiotique et celui des (re)présentations. Le niveau sémiotique a chez l'homme une fonction médiatrice, car il est corrélé au niveau physique par les signifiants et au niveau (re)présentationnel par les signifiés. La linguistique est naturellement une science privilégiée du sémiotique ainsi conçu (cf. l'auteur, 1996 b).

a) Les ruptures

Le niveau sémiotique de l'entour humain se caractérise par quatre ruptures d'une grande généralité et qui semblent diversement attestées dans toutes les langues décrites, si bien que l'on peut leur conférer par hypothèse une portée anthropologique.

(i) La rupture *personnelle* oppose à la paire interlocutive JE/TU — nous employons des capitales pour résumer les diverses manières de désigner les protagonistes de l'interlocution représentée — une troisième personne, qui se

définit par son absence de l'interlocution (fût-elle présente physiquement) : IL, ON.

(ii) La rupture *locale* oppose la paire ICI/LÀ à un troisième terme, LÀ-BAS, ou AILLEURS qui a également la propriété définitoire d'être absent du *hic et nunc*.

(iii) À propos de *nunc*, la rupture *temporelle* oppose le MAINTENANT, le NAGUÈRE, et le FUTUR PROCHE au PASSÉ et au FUTUR. Il convient sans doute de distinguer la zone circonstanciée du présent de l'énonciation représentée, marquée par des futurs et passés proches, du passé éloigné, connu indirectement et souvent légendaire, et du futur éloigné de toutes façons conjectural.

(iv) Enfin, la rupture *modale* oppose le CERTAIN et le PROBABLE au POSSIBLE et à l'IRRÉEL. On pourra bien entendu opposer à l'intérieur de ces catégories le conditionnel à l'irréel, etc. ; mais seul nous importe ici le point que les langues articulent ces catégories.

Ces ruptures sont généralement grammaticalisées et font donc l'objet de choix incessants et obligatoires des locuteurs, tout énoncé devant être situé dans au moins une des zones qu'elles délimitent.

b) *Les trois zones anthropiques*

Les positions homologues sur les axes de la personne, du temps, du lieu et du mode sont fréquemment combinées ou confondues : en français, par exemple, les emplois modaux du futur et de l'imparfait sont légion, le futur antérieur a également une valeur modale, etc.

Les homologues entre ces ruptures permettent de distinguer trois zones : une de coïncidence, la zone *identitaire* ; une d'adjacence, la zone *proximale* ; une d'étrangeté, la zone *distale*. La principale rupture sépare les deux premières zones de la troisième.

	<i>Zone identitaire</i>	<i>Zone proximale</i>	<i>Zone distale</i>
<i>Personne</i>	JE, NOUS	TU, VOUS	IL, ON
<i>Temps</i>	MAINTENANT	NAGUÈRE BIENTOT	PASSÉ FUTUR
<i>Espace</i>	ICI	LÀ	LÀ-BAS AILLEURS
<i>Mode</i>	CERTAIN	PROBABLE	POSSIBLE IRRÉEL

La particularité des langues réside sans doute dans la possibilité de parler de ce qui n'est pas là : la zone distale. Sur l'axe de la personne, cela permet de parler des absents ; l'homologation des ruptures les situe de préférence dans un autre temps (ancêtres, postérité, envoyés à venir), d'autres lieux et d'autres mondes (héros, dieux, esprits). Sur l'axe du temps, cela ouvre les aires de la tradition et de l'avenir. Sur ceux de l'espace et du mode, celle de l'utopie.

La zone proximale, où par exemple les congénères sont reconnus pour tels, appartient vraisemblablement aussi à l'entour des autres mammifères. En revanche, la zone distale est spécifique de l'entour humain, sans doute parce qu'elle est établie et stabilisée par les langues.

Que l'entour humain contienne des espaces distincts du *hic et nunc*, cela peut être mis en rapport avec la théogonie et la cosmogonie, deux activités propres — il va sans dire — à notre espèce, et auxquelles nous devons aussi bien les sciences que les religions. Le cosmos et les univers divins sont des présentations de la zone distale, sans substrat perceptif immédiat. Ces deux créations sans cesse poursuivies s'appuient notamment sur les ruptures de personne, de temps, de lieu et de mode.

Évidemment, le contenu des zones varie avec les cultures et *a fortiori* les pratiques sociales. La zone identitaire n'est pas nécessairement celle d'un individu et peut être instanciée par un groupe, un ancêtre totémique, une nation, etc. Corrélativement, l'Ego peut occuper la zone proximale (" Je est un autre ", écrit Rimbaud) ou la zone distale (chez Angelus Silesius, par exemple).

Les techniques narratives que Benveniste nommait *discours* et *histoire*

correspondent respectivement à des centrages de l'énonciation représentée sur la zone identitaire et sur la zone proximale.

Après avoir jusqu'à présent utilisé par commodité la catégorie générale d'action, définissons les types d'action en fonction des zones anthropiques qu'elles mettent en jeu. On peut distinguer trois sortes d'action, la première intrazone, les deux autres interzones :

(i) Nous nommerons *activité* l'action qui se déploie dans la zone identitaire, en entendant par *activité* non pas les comportements complexes au sens de Vigotsky ou de Leontiev, mais au contraire les comportements spontanés qui n'entrent pas dans la catégorie du faire. L'activité se déroule dans un temps imperfectif, non borné. L'exemple de l'activité ludique de l'enfant, flottante, répétitive, a été détaillé par Marc Ratcliffe (1995) ; mais l'adulte connaît aussi ce mode de comportement non finalisé ou peu finalisé que Peirce nommait *usement*.

(ii) Nous réserverons désormais le nom d'*action* à la mise en relation entre la zone identitaire et la zone proximale. L'action technique en est un exemple. Elle entre dans des rapports sociaux explicites, elle est gouvernée par des normes et fait l'objet d'apprentissage et de transmission ; elle se déroule dans une temporalité faite d'intervalles successifs et contigus et elle connaît une aspectualité perfective ; ayant une finalité, elle est susceptible de reconstruction téléologique.

(iii) Nous emploierons le terme d'*acte* pour désigner la mise en relation des zones identitaire et proximale avec la zone distale. L'acte est nomologique, au sens où il est réglé par une loi religieuse, artistique, juridique ou scientifique. En conséquence, il engage la responsabilité et appelle une sanction positive ou négative. L'acte rituel en est un bon exemple. Il est situé dans un intervalle temporel déterminé, généralement ponctuel, qui peut être isolé et non connexe à d'autres intervalles.

En somme, l'*activité* est susceptible de se transformer en *action* dans une pratique sociale, et en *actes* (qui supposent assomption et responsabilité éthique) par la sanction de cette pratique. En d'autres termes, nos activités deviennent des actions dès lors que nous leur trouvons un but, et des actes dès lors que ce but est

socialement sanctionné. Quand nous nions leur but — le dicton “il n’y a que l’intention qui compte” est en fait un principe de droit canon —, nous estimons échapper à la sanction. Cependant tout acte demeure sous les régulations conjointe de la norme proximale et de la loi distale : il est socialisé et légalisé. Si l’activité, sans être inconsciente, ne met pas en jeu de processus attentionnels particuliers, l’action a toujours une dimension consciente ; enfin, l’acte est réflexif, ce qui permet sa visée par une conscience morale.

c) *Récit et médiations*

Le récit dit “fictionnel” unifie l’événementiel et le mythique. Par son niveau événementiel, il se place à la frontière empirique qui unit l’identitaire et le proximal ; par son niveau mythique, il se situe à la frontière transcendante et il articule ces deux premières zones à la zone distale. C’est pourquoi il passe pour susceptible de figurer la totalité de l’expérience humaine — du moins selon la théorie romantique du roman.

Précisons les parcours narratifs entre zones. Le récit canonique selon la narratologie structurale (sans doute dérivé, par le conte merveilleux qu’étudiait Propp, de l’épopée indo-européenne) suppose un double parcours : l’entrée du héros dans l’espace utopique du distal, puis son retour dans l’espace proximal. La distinction entre les espaces topique et utopique mérite pour notre propos une attention particulière : en effet, elle permet de représenter le récit comme une série de passages entre des espaces valués. Schématiquement, il commence dans une situation de manque, dans un espace topique dévalué de ce fait, par exemple le village ; il se poursuit dans la forêt, espace utopique où se situent les épreuves successives ; il s’achève dans un espace topique valorisé, par exemple dans le palais du Roi où Ivan épouse la princesse. Les passages du topique à l’utopique et retour sont figurés par des fonctions de déplacement (dont le rôle en analyse narrative a largement été sous-estimé). En bref, on a la succession :

<i>Espaces</i>	Topique	Utopique	Topique
<i>Valeurs</i>	Manque	Épreuve	Réintégration
<i>Zones</i>	Identitaire / Proximale	Distale	Identitaire / Proximale

La dialectique des valorisations peut bien entendu être inversée pour produire un récit de déchéance ; les péripéties, les épreuves et les déplacements peuvent se multiplier : il n’en reste pas moins que l’instance de médiation se situe dans la zone distale, et l’on pourrait définir le mythe comme un récit où le nœud de l’intrigue se situe dans cette zone.

Deux traits caractéristiques du récit mythique, sans doute à portée anthropologique, semblent corrélatifs : (i) le *manque*, que l’on a pu définir comme l’absence de l’objet de valeur ; (ii) la *quête*, qui unit les aventures en une série d’épreuves et les ordonne vers un but supérieur en organisant les détours et les suspens de l’intrigue.

d) *L’art de la mémoire et les pouvoirs du récit*

Toute remémoration est “constructive”, soulignait jadis Bartlett (1932). Miller (1951) constata en outre que les sujets d’expérience éliminent des faits quand ils ne s’accordent pas avec les schèmes narratifs choisis et au besoin en inventent pour compléter ces schèmes. La remémoration et l’oubli dépendent donc, du moins à long terme, des récits dans lesquels s’engage le sujet.

Les expériences classiques de Bartlett, Allport et Postman ont vérifié sans équivoque que la mémoire façonne les événements passés de trois manières complémentaires : la *simplification* (elle élimine), l’*accentuation* (elle promeut certains détails, ou les exagère — un bosquet devient forêt), enfin leur donne une *cohérence* (et l’on souligne la propension des sujets à fixer le sens de leurs souvenirs).

Ces trois modes d’élaboration sont sans doute liés : la simplification et l’accentuation sélectionnent les éléments valorisés, la cohérence les ordonne et permet ainsi de les retenir. La mise en récit devient alors une technique de

remémoration, un art de mémoire. L'universalité des formes narratives reste sans doute un legs des sociétés précédant la sédentarisation, où l'essentiel des représentations sociales se trouvait inscrit dans la mémoire des conteurs, chamanes ou aèdes. On a souvent souligné que dans les sociétés sans écriture, les deux formes principales de la remémoration collective sont le rituel et le récit mythique, dont la récitation est d'ailleurs ritualisée.

Simplification, accentuation et mise en cohérence se retrouvent de façon troublante dans les rituels et dans les arts. La stylisation artistique tend à l'abstraction ; et la stylisation rituelle lui adjoint une temporalisation réglée : par exemple, un mouvement (comme l'action du chasseur ou du paysan) devient geste rituel par abstraction du contexte, accentuation des moments cruciaux et mise en relation avec d'autres gestes symboliques de la séquence rituelle.

Omniprésent dans les arts du langage et les rituels religieux, le récit articule, dans ses formes complexes, les trois modes d'élaboration (simplification, accentuation, mise en cohérence) par le passage de son niveau événementiel à son niveau mythique. La remémoration des récits elle-même passe ordinairement par l'intrigue pour accéder aux " détails ". Bref, les formes générales d'organisation et de sémiotisation que la mémoire met en œuvre s'appliquent à l'action relatée par le récit.

Le rôle du récit consiste alors à promouvoir les activités au statut d'actions et les actions au statut d'actes. Ce faisant, il déploie inévitablement une doxa, qui préside à la sélection, valorisation et mise en ordre des événements. Par le biais des normes sémantiques qui l'organisent, il impose aux événements qu'il relate les normes sociales en cours et fait même de cette " idéologisation " la condition de leur compréhension. D'où, notamment, le pouvoir d'institution reconnu au récit mythique.

e) *Institutions*

La fonction instituante du récit mythique semble double, selon l'instance qui se projette dans la zone identitaire. Si cette instance est l'individu, le récit revêt une

fonction d'*égogenèse*. En ce sens, tout récit de vie fait accéder l'événementiel au mythique, en transformant l'actant de la phrase et l'acteur du récit événementiel en agoniste et en sélectionnant les épisodes qui peuvent être valorisés pour figurer dans des fonctions et séquences narratives. Cela permet en retour de mémoriser les états et actions antérieures de l'Ego, comme de les projeter dans l'avenir en lui conservant tout au long du parcours temporel une identité en tant qu'agoniste.

La compétence narrative semble par ailleurs un puissant facteur de socialisation, car les sociétés sont aussi des formations narratives ; ainsi les sujets paranoïdes, dont la compétence narrative est généralement excellente, sont-ils recherchés pour des tâches d'encadrement, où ils donnent toute satisfaction à leur hiérarchie, tant qu'ils maintiennent un lien entre récits événementiels et récits mythiques, ou, en d'autres termes, tant qu'ils ne délirent pas ouvertement. Les schizophrènes, en revanche, souffrent d'une incompétence narrative qui les met au ban de la société.

Quand l'instance qui se projette dans la zone identitaire est un groupe social auto-normé, le récit revêt une fonction d'*ethnogenèse*. On sait que l'ethnogenèse est un phénomène complexe, qui n'a pas grand-chose à voir avec la transmission d'un quelconque patrimoine génétique : comme l'ont montré notamment des études sur les Indiens des plaines, bien des ethnies qui se disent elles-mêmes de toute éternité sont de formation relativement récente, et conjoignent des populations d'origine diverse et sans histoire commune. Les récits instituteurs de mémoire ethnique, formes particulières des mythes d'origine omniprésents, fondent, au moins dans nos sociétés, des récits anticipateurs et des programmes politiques : on l'a vu en Serbie pour la bataille médiévale du Champ des Merles et le programme de Slobodan Milosevic. La dominance du mythique sur l'événementiel et la médiation distale qui en résulte font advenir l'impossible, c'est-à-dire permettent l'irruption du distal dans les deux autres zones, souvent au prix d'un bain de sang, car le meurtre reste le moyen pratique le plus courant, faute de symbolisation sacrificielle, de la médiation distale.

Enfin, par ses deux strates, événementielle et agonistique, le récit unit deux

anthropologies de l'action : l'une, événementielle, permet une mimésis de l'empirique ; l'autre, mythique, une mimésis du transcendant. La réunion de ces deux mimésis permet sans doute un effet de réel totalisant : dans les termes de la métaphysique et de sa critique, le récit unit ainsi le plan ontologique (l'être, le monde) au plan ontique (les étants, les choses).

Dans notre tradition, le récit épique, par sa psychologisation progressive depuis la fin du Moyen-Age, s'est annexé la zone identitaire. Devenu roman, et notamment roman de formation, il fut le genre éponyme du romantisme qui l'a théorisé comme l'œuvre d'art totale et lui a donné l'ambition de résumer toute l'expérience humaine, individuelle comme sociale.

Il n'est pas exclu que les théories narratives de l'action aient hérité de ce thème romantique — ni d'ailleurs que les romantiques d'Iéna n'aient eu de profondes intuitions qui conduisirent, à travers Humboldt puis Cassirer, au projet contemporain d'une sémiotique des cultures.

Cette distance prise, le bien-fondé de la théorie narrative de l'action réside peut-être en-deçà et au-delà des raisons données par ses partisans, du moins dans la perspective révisée que nous avons esquissée ici. En-deçà, elle rappelle que le sens ne peut être appréhendé qu'au niveau sémiotique des pratiques, et non au palier des signes, mais à celui des textes et des performances sémiotiques complexes. Le récit se caractérise alors comme une structure textuelle exemplaire, mais sans plus. Au-delà, dans l'organisation même du récit mythique, qui suppose manque, quête et médiation, se joue toujours le rapport entre les zones "empiriques" de l'identitaire et du proximal, et la zone "transcendante" du distal. Cela ouvre la voie à une réinterprétation de la théorie narrative de l'action dans le cadre d'une anthropologie sémiotique encore à développer.

f) *Destitutions de l'intelligence narrative*

La refondation linguistique de l'herméneutique des récits rencontre des obstacles, car les théories narratives de l'action propagent quatre formes de l'irénisme : elles concernent la mimésis, l'attribution des valeurs, la transparence des desseins, l'absence de l'indicible. Toutes intéressent non plus la forme

canonique du récit en tant que structure mais sa validité en tant que relation d'événements.

(i) Les théories narratives de l'action supposent que le récit reflète ou apporte un ordre et une intelligibilité ; elles donc privilégient la structure narrative (dialectique) au détriment de la narration elle-même (dialogique), dont les variations pourraient relativiser le récit. Leur objectivisme dépend en effet du parti-pris mimétique qu'elles partagent : quelque chose aurait eu lieu que l'on puisse représenter par un récit. Encore faut-il en interroger les conditions.

(ii) Elles supposent que le narrateur peut catégoriser les agents historiques en actants, acteurs et agonistes narratifs et distinguer tout uniment les destinataires des destinataires, les adjuvants des opposants ou les traîtres des héros. Or, sans les valorisations au moins implicites d'une doxa, même la simple identification des actants de la phrase peut demeurer indécidable.

(iii) Un économiste estimait naguère que les réalisations économiques sont le résultat des actions des hommes mais non de leurs desseins. Il en va de même sans doute pour les autres réalisations. L'action est-elle le résultat d'un dessein ? Alors que l'intentionnalisme absorbe l'action dans l'intention qui lui aurait donné naissance (comme en témoignent aussi bien le droit canon que la philosophie analytique), la perspective herméneutique qui est la nôtre considère au contraire le dessein comme l'interprétation de l'action (au sens général du terme) qui ne se résume aucunement à l'expression, manifestation ou accomplissement d'un dessein. L'acte excède l'intention, en quoi il est soumis à un principe de réalité : nous sommes en effet toujours obligés de réélaborer l'intention, tactiquement voire stratégiquement, car, dès les *feedbacks* moteurs, l'action ne s'accomplit que par une auto-correction interprétative d'elle-même. La conscience d'agir reste postérieure au déclenchement du geste, comme l'ont montré les travaux de Benjamin Libet. En revanche, la téléologie apportée par la figuration narrative suppose, sinon la maîtrise et la transparence d'un dessein (humain ou divin, qu'importe), du moins son interprétabilité acquise par la représentation des

actions. Bref, l'action dépasse le dessein, souvent reconstitué par l'agent lui-même, qui souvent l'assume *a posteriori* ou s'en désolidarise.

(iv) Enfin et surtout les théories narratives de l'action supposent positivement que toute action peut être narrée. C'est évidemment à propos des témoignages de l'Extermination que cette évidence donne prise au soupçon. La réflexion de Primo Levi (1986) sur son propre témoignage nous guidera à ce propos. Négligeons à regret des conditions importantes, mais dont chacune demanderait un développement propre ; en voici quelques-unes : certaines langues n'ont pas de tradition qui leur permettrait d'exprimer certaines actions ; les destinataires du récit ne veulent pas l'écouter ou ne peuvent le comprendre ; les " musulmans ", ceux qui ont " touché le fond " sont morts sans témoigner et certains survivants ne se croient pas autorisés à le faire à leur place.

Outre le fait que la mémoire, loin de refléter passivement l'advenu, sélectionne et reformule, elle passe toujours au crible de l'autojustification, même et surtout chez ceux qui ont survécu et se sentent coupables, comme l'a souligné Bruno Bettelheim en justifiant d'ailleurs ce sentiment, même quand ils n'ont commis aucune faute. Certes, a remarqué Levi, les croyants (religieusement ou politiquement) survivaient mieux que d'autres, sans doute parce que leur croyance proposait un cadre narratif et doxal pour ordonner, comprendre et interpréter les événements dont ils étaient les témoins et les victimes. Mais pour Levi, rationaliste agnostique, persiste une " zone grise " qui se caractérise à la fois par la suspension du jugement et l'impossibilité d'un récit où victimes et bourreaux sembleraient devenir complices. Par exemple, dans le match de football entre des SS et des membres du *Sonderkommando* d'Auschwitz, Levi voit une action littéralement inqualifiable — il ne savait pas alors qu'ils préparaient une insurrection. Il ne peut alors ni condamner ni approuver les joueurs du *Sonderkommando* et il semble que dans ce suspens réside la *zona grigia*.

Si le crime comme la folie (selon le témoignage de Nerval par exemple) rendent impossible le récit, du moins au sens canonique du terme, cela n'empêche pas que d'autres formes textuelles, la poésie par exemple, soient jugées moins inconvenantes, bien qu'elles se heurtent elles aussi, comme l'a exemplairement

montré Paul Celan, à la limite de l'infigurable qu'elles tentent cependant de franchir en détruisant les traditions figuratives.

Certes, on pourrait objecter que cette limite du récit, voire de la poésie et même du langage, confirme *a contrario* la théorie narrative de l'action : là où les zones anthropiques sont brouillées par des transgressions majeures, les médiations ne peuvent avoir lieu et le récit qui les assurerait ne peut être articulé.

Au-delà, dans le cadre d'une sémiotique des cultures à dimension herméneutique, on doit souligner que la condition de l'interprétation, définie comme parcours entre zones anthropiques, demeure la distinction de ces zones, quel que soit leur contenu dans l'univers sémantique décrit. Mais les médiations demeurent toujours problématiques et aucune n'épuise les relations entre zones. C'est pourquoi entre les deux cas extrêmes : l'herméneutique de la clarté que permettent les formes canoniques du récit, et l'herméneutique de l'obscurité qu'exigerait avec Celan la poésie d'après Auschwitz, il nous faut maintenir l'exigence d'une herméneutique de la difficulté pour mieux problématiser le lien entre l'action et le langage.

NB : Ce texte fait partie d'une étude beaucoup plus étendue sur la sémantique de l'action ; cela explique, sans le justifier, que plusieurs questions restent trop rapidement évoquées.

J'ai plaisir à remercier Louis Quéré et Michel de Fornel de leurs observations.

Bibliographie

- Bartlett, F. (1932) *Remembering*, Cambridge, Cambridge University Press.
Benveniste, E. (1966) *Problèmes de linguistique générale*, t. I., Paris, Gallimard.
Berner, C. (1995) *La philosophie de Schleiermacher*, Paris, Cerf.
Bruner, J. (1987) Life as Narrative, *Social Research*, 55, pp. 11-32.
Cornuéjols, M. (1998) *La mémoire sémantique et ses modes d'accès*, Thèse de l'université Paris XI, 4 vol.
Cyrulnik, B. (1991) *La naissance du sens*, Paris, Hachette.
Goody, J. (1993) *Entre oralité et écriture*, Paris, PUF.
Greimas, A.-J. (1966) *Sémantique structurale*, Paris, PUF.
Greimas, A.-J. et Rastier F. (1968) The interaction of semiotic constraints, *Yale French Studies*, 41, pp. 86-105 [Version française : Les jeux des contraintes sémiotiques", in A.-J. Greimas, 1970, pp. 135-155].
Greimas, A.-J. (1970) *Du Sens*, Paris, Seuil.
Hadot, P. (1996) *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard.

- Houdé, O. (1995) *Rationalité, développement et inhibition*, Paris, PUF.
- Jacob, P. (1997) *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*, Paris, Odile Jacob
- Levi, P. (1986) *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi [tr. fr. *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989].
- Mead, G. H. (1938) *The Philosophy of the Act*, Chicago, University of Chicago
- Miller, G. (1951) *Language and Communication*, New York, MacGraw Hill.
- Quéré, L. (1993) Langage de l'action et questionnement sociologique, in P. Ladrière, P. Pharo et L. Quéré (éds) *La théorie de l'action*, Paris, CNRS Editions, pp. 53-82.
- Rastier, F. (1989) *Sens et textualité*, Paris, Hachette.
- Rastier, F. (1991) *Sémantique et recherches cognitives*, Paris, PUF.
- Rastier, F. (1996a) Communication et transmission, *Césure*, 8, pp. 151-195.
- Rastier, F. (1996b) Représentation ou interprétation ? — Une perspective herméneutique sur la médiation sémiotique, in V. Rialle et D. Fisette (dir.), *Penser l'esprit : des sciences de la cognition à une philosophie cognitive*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, pp. 219-239.
- Rastier, F. (1996 c) Problématiques du signe et du texte, *Intellectica*, 23, pp. 1-53.
- Rastier, F. (1997) Herméneutique matérielle et sémantique des textes, in. Salanskis, J.-M., et al., (éd.) *Herméneutique : textes, sciences*, Paris, PUF.
- Ratcliff, M. (1995) *Le développement de la temporalité chez l'enfant de deux à quatre ans*, Thèse de doctorat, Université de Genève, FPSE.
- Ricœur, P. (1983-1985) *Temps et récit*, Paris, Seuil, 3 vol.
- Ricœur, P. (1997) *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- Rosier, I. (1995) *La parole comme acte*, Paris, Vrin.
- Schleiermacher, F. (1987) *Herméneutique*, Labor et Fides, Genève.
- Thouard, D. (1996) *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, Lille, Presses du Septentrion.
- Toth, N. (1992) La naissance de la culture, in *Les origines de l'homme*, Paris, Belin, pp. 92-105.
- Touraine, A. (1965) *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil.
- Vernant, D. (1997) *Du discours à l'action*, Paris, PUF.