



## ÉTHIQUE ET NARRATIVE: LE DIALOGUE DE RICOEUR AVEC PETER KEMP\*

*Ethics and narrative: ricoeur's dialogue with peter kemp*

**Roberto Roque Lauxen**  
UESB

**Résumé:** Nous présentons dans ce travail les liens du débat entre Peter Kemp et Paul Ricoeur sur la relation entre la narrative et l'éthique. Tout d'abord, nous séparons les arguments des auteurs en deux blocs dont ils font chacun la défense de sa position: dans la première partie, les arguments de Kemp; dans la deuxième partie, les grandes lignes de la réponse de Ricoeur. Ensuite, nous faisons un bref aperçu de la «petite éthique» de Ricoeur, en soulignant la dominante téléologique pour montrer dans quelle mesure elle pourrait donner marge à la revendication de Kemp et ainsi trouver des points de convergence dans les arguments de tous deux. Après, nous traitons le point qui pour nous est le carrefour où les deux auteurs se divisent, à savoir, le statut conféré à la Règle d'or dans l'architecture éthique de Ricoeur. Nous introduisons ici l'interprétation de Johann Michel, qui note que cette divergence est juste un «malentendu» par rapport aux termes abusives dont Ricoeur fait référence à la Règle d'or et la lecture équivoque de Kemp qui compare elle à une norme transcendantale, plutôt que une norme «quasi-universel» comme le suggère Michel. Enfin, non contents avec cette ligne d'interprétation, nous défendons une autonomie relative des champs sémantiques de l'éthique et du récit à partir d'une recherche de l'identité éthique incarnée dans la capacité d'imputabilité et de promesse dans le noyau de *Soi-même comme un autre*. Pour dépasser le type de subsumption de l'éthique à la narration dans la proposition de Kemp, nous proposons, à la fin de notre parcours, une alternative de analyse en trois termes: descriptif, narratif et prescriptif, en suivant le chemin original de *Soi-même comme un autre*, afin de mettre en évidence cette relative autonomie entre les deux champs.

**Mots-clés:** Éthique. Kemp. Narrative. Ricoeur

**Abstract:** We present in this work the links of the debate between Peter Kemp and Paul Ricoeur on the relationship between narrative and ethics. First, we separate the authors' arguments into two blocks that they each defend their position: in the first part, Kemp's arguments; in the second part, the broad lines of Ricoeur's response. Next, we give a brief overview of Ricoeur's "little ethics", emphasizing the teleological dominance to show to what extent it could give room to Kemp's claim and thus find points of convergence in the arguments of both. Next, we deal with the point which for us is the crossroads where the two authors divide, namely, the status conferred on the Golden Rule in Ricoeur's ethical architecture. We introduce here the interpretation of Johann Michel, who notes that this divergence is just a "misunderstanding" of the abusive terms which Ricoeur refers to the Golden Rule and Kemp's equivocal reading which compares it to a transcendental norm, rather than an almost "universal-standard" as suggested by Michel. Finally, not content with this line of interpretation, we defend a relative autonomy of the semantic fields of ethics and narrative from a search for the ethical identity embodied in the capacity of accountability and promise in the core of *Soi-même comme un autre*. To go beyond the type of subsumption of ethics to narration in Kemp's proposition, we propose, at the end of our route, an alternative analysis in three terms: descriptive, narrative and prescriptive, following the original path of *Soi-même comme un autre*, in order to highlight this relative autonomy between the two fields.

**Keywords:** Ethics. Kemp. Narrative. Ricoeur

### 1 . Introduction

L'amitié de Paul Ricoeur avec Peter Kemp<sup>1</sup> vient depuis longtemps. Il a commencé en 1968 quand Ricoeur co-dirige sa thèse de doctorat et composé le jury de sa defensa en 1971. Après

\* Texte originellement exposé au Séminaire "Imagination productrice, imagination historique, imaginaire social et politique", le 8 janvier, en 2018, Salle du Fonds Ricoeur, Bibliothèque de l'Institut protestant de théologie, 83 bd Arago 75014 Paris.

ça, Peter Kemp commence à traduire et publier quelques articles de Ricoeur pour le danois. En 1979, en raison des cinq cents ans de l'Université de Copenhague, Ricoeur est nommé docteur honoris causa et est invité en 1987 et 1995 par Kemp pour les congrès<sup>2</sup>. Ricoeur a exprimé son intérêt par le travail de Peter Kemp, en particulier *Theorie de l'engagement* (1973). Les deux philosophes commencent à se communiquer aussi à travers des lettres qui ont été publiées et où Ricoeur répond à quelques objections de Kemp. La première se réfère à l'article *Le langage de l'engagement* (1975) concernant à la conférence que Kemp a exposé dans la Société Française de Philosophie<sup>3</sup>. En 1981, Ricoeur est aussi interviewé par Kemp<sup>4</sup> concernant un thème cher aux deux philosophes «l'histoire comme récit et comme pratique», ce qui exprime l'intérêt de Kemp par une philosophie de la praxis.

L'article de Kemp qui a été l'objet d'une controverse et a reçu une réponse de Ricoeur est *Éthique et Narrativité*<sup>5</sup> de 1986, dans lequel Kemp analyse la dimension éthique de la théorie narrative de Ricoeur dans *Temps et récit* avant de la publication de *Soi-même comme un autre*. La réponse de Ricoeur est intitulée «Une réponse de P. Ricoeur à P. Kemp»<sup>6</sup>.

Dans la version anglaise du même article de Kemp, qui a produit également une réplique, Ricoeur demande si *Soi-même comme un autre* ne répondrait pas mieux aux attentes de Kemp que *Temps et récit*. Et Kemp répond dans un autre contexte: «ma réponse aujourd'hui est oui, mais je ne sais pas encore si nous sommes totalement d'accord»<sup>7</sup>.

Nous optons de présenter les liens de ce débat, séparant d'abord les arguments des auteurs en deux blocs dont ils font chacun la défense de sa position: dans la première partie, les arguments de Kemp; dans la deuxième partie, les grandes lignes de la réponse de Ricoeur. Ensuite, nous faisons un bref aperçu de la «petite éthique» de Ricoeur, en soulignant la dominante téléologique pour montrer dans quelle mesure elle pourrait donner marge à la revendication de Kemp et ainsi trouver des points de convergence dans les arguments de tous deux. Après, nous traitons le point qui pour nous est le carrefour où les deux auteurs se divisent, à savoir, le statut conféré à la Règle d'or dans l'architecture éthique de Ricoeur. Nous introduisons ici l'interprétation de Johann Michel, qui note que cette divergence est juste un «malentendu» par rapport aux termes abusives dont Ricoeur fait référence à la Règle d'or et la lecture équivoque de Kemp qui compare elle à une norme transcendantale, plutôt que une norme «quasi-universel» comme le suggère Michel. Enfin, non contents avec cette ligne d'interprétation, nous défendons une autonomie relative des champs sémantiques de l'éthique et du récit à partir d'une recherche de l'identité éthique incarnée dans la capacité d'imputabilité et de promesse dans le noyau de *Soi-même comme un autre*. Pour dépasser le type de subsumption de l'éthique à la narration dans la proposition de Kemp, nous proposons, à la fin de notre parcours, une alternative de analyse en trois termes: descriptif, narratif et prescriptif, en suivant le chemin original de *Soi-même comme un autre*, afin de mettre en évidence cette relative autonomie entre les deux champs.

## 2. La position de Kemp

Kemp lance l'hypothèse d'un fondement narratif de l'éthique parce qu'il la comprend dans le sens aristotélicien comme une vision de la vie bonne, le récit étant la structure capable de

<sup>1</sup> Philosophe danois et professeur à l'Université de Copenhague.

<sup>2</sup> DOSSE, François. *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 2001, p. 640-641.

<sup>3</sup> RICOEUR, Paul. "Addition à la séance du 24 mai 1975" [Lettre de P. Ricoeur à P. Kemp sur «Le langage de l'engagement»]. *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Paris: v. 70, n. 2, 1976, p. 77-79.

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. "L'Histoire comme récit et comme pratique", entretien avec Peter Kemp. In: *Esprit*. Paris: juin, 1981, p. 155-165.

<sup>5</sup> KEMP, Peter. "Ethics and narrativity". In: HAHN, Lewis (Ed.) *The philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers. Chicago: Open Court Press, 1995. Nous n'avons eu accès qu'à cette version anglaise de l'article qui a été élargie par rapport à la version française. Pour cette version Ricoeur a également fait une réplique RICOEUR, Paul. Reply to Peter Kemp. In: HAHN, Lewis (Ed.) *The philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers. Chicago: Open Court Press, 1995.

<sup>6</sup> RICOEUR, Paul. "Une réponse de Paul Ricoeur à P. Kemp" (1987). In: THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 655-658. Cette réplique n'est pas similaire à la réplique de l'article en anglais. Cette *Réponse* a été publiée dans deux revue scandinaves, mais apparaît en annexe dans la thèse d'Alain Thomasset.

<sup>7</sup> KEMP, Peter. "Narrative ethics and moral law in Ricoeur". In: WALL, John, SCHWEIKER, William, HALL, David. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York and London: Routledge, 2002, p. 33.

réaliser ce principe. Kemp suit MacIntyre<sup>8</sup> pour lequel une action devient intelligible seulement si elle peut s'articuler dans un discours ou dans un récit<sup>9</sup>. Comme nous le dit Kemp:

[...] sans la mise en intrigue (*emplotment*), il n'y aurait rien de sens en déployer n'importe quel modèle d'action. Ainsi, les éthiques doit être nécessairement la configuration narrative de la vie bonne. Si cette vie bonne n'aurait pu être configurée dès le début par des histoires, elle n'aurait pu s'intégrer ni dans les œuvres des auteurs ni dans celles de l'historien comme la vision qui n'affecterait jamais le lecteur d'une manière éthiquement neutre<sup>10</sup>.

L'universalité exigée par l'éthique n'appartient pas seulement au domaine normatif, mais est une exigence qui peut être vérifiée dans le sens de l'*habitus* aristotélicien. Les éthiques téléologiques admettent la «schématisation narrative»<sup>11</sup>, mais elle sont secondairement normative.

Kemp identifie le normatif avec l'abstrait et le non-narratif, ce qui sera la cible principale des disputes avec Ricoeur. Comme le dit Kemp: «Les éthiques sont une vision et non une règle, elles consistent en modèles intuitifs pour l'action et non en principes purement abstraits»<sup>12</sup>.

Les modèles intuitifs ou narratifs des éthiques diffèrent de la loi morale, mais la loi morale, à son tour, ne peut pas s'écarter de sa base narrative. Ainsi, Kemp veut savoir si la revendication des composantes non narratives des éthiques signifie la revendication d'un donné *a priori* qui pourrait juger toutes nos visions éthiques narratives, ou si c'est simplement une revendication qui se profite de la ressource de l'histoire narrée qui n'est pas séparée de la responsabilité du lecteur et du agent dans l'écoute critique de ce qui est raconté<sup>13</sup>. Cette prémisse nous permet de reconnaître dans tout l'éthique une tradition qui s'intègre aux autres dans un grand récit historique. Son point de vue est que les éthiques doivent être entièrement narrative, et il croit que Ricoeur ne pouvait pas éviter cet argument.

Le débat de Kemp avec Ricoeur devient plus aigu si nous analysons encore l'article plus récent de Kemp: *Narrative Ethics and Moral Law in Ricoeur* (2002), où il incorpore les critiques que Ricoeur lui adresse. Comme le suggère le titre de l'article, le thème principal est l'idée de «loi morale», bien qu'il souligne la centralité du concept d'identité narrative pour le parcours éthique-moral de Ricoeur, de *Temps et récit à Soi-même comme un autre*. Dans la dernière partie de cette article, il fait un véritable bilan de ses désaccords avec Ricoeur, comme nous le dit:

Bien qu'il (Ricoeur) reconnaisse que la vision ou l'intention par laquelle nous construisons ou façonnons les éthiques en tant qu'imagination de la vie bonne que s'exprime dans le récit, il considère que la validité universelle de l'obligation ou loi morale est, au sens kantien, non narrative, dans la mesure où le récit particulier est soumis à l'épreuve de l'obligation universellement valide de l'impératif catégorique. Il vérifie cette obligation exprimée dans l'idée de la Règle d'or et voit son fondement dans la demande d'amour qui trouve son origine dans la rencontre amoureuse et dans le besoin de protection contre la violence. Ainsi, selon Ricoeur, le concept d'identité narrative ne peut pas être le

<sup>8</sup> Il convient de rappeler que pour MacIntyre l'intelligibilité des actions ne peut être constituée à la manière comme la philosophie analytique a procédé, parce que le type d'individualisation des actions ne peut être intelligible que dans le contexte où l'on suit la recette d'un gâteau (casser deux œufs, ajouter la farine, mélanger bien, cuire au four, etc.). Dans le cas des actions humaines nous ne pouvons pas recourir à ce genre de description, car elles sont connectées à l'agent motivé qui peut toujours répondre par ses actes, il est toujours possible de lui demander pour donner une explication intelligible (Anscombe). Pour MacIntyre, cette explication ne peut être comprise que si elle peut être articulée dans une conversation ou dans un récit (Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001, p. 351-354).

<sup>9</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001, p. 351-354.

<sup>10</sup> KEMP, Peter. "Ethics and narrativity". In: HAHN, Lewis (Ed.) *The philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers. Chicago: Open Court Press, 1995, p. 388.

<sup>11</sup> KEMP, Peter. "Narrative ethics and moral law in Ricoeur". In: WALL, John, SCHWEIKER, William, HALL, David. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York and London: Routledge, 2002, p. 39.

<sup>12</sup> KEMP, Peter. "Ethics and narrativity". In: HAHN, Lewis (Ed.) *The philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers. Chicago: Open Court Press, 1995, p. 388.

<sup>13</sup> KEMP, Peter. "Narrative ethics and moral law in Ricoeur". In: WALL, John, SCHWEIKER, William, HALL, David. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York and London: Routledge, 2002, p. 35 e 39.

concept le plus fondamental dans l'éthique. En soulignant la validité universelle, l'éthique doit être plus que narrative<sup>14</sup>.

La question est alors de savoir quel rôle nous devons assigner à ce «plus» éthique-moral qui ne se confond pas avec le récit. Ce qui est problématique, selon le point de vue de Kemp, c'est que Ricoeur ne peut pas s'éloigner des hypothèses téléologiques de l'éthique, dans lesquelles le récit sert de fondement.

### 3. La Réponse de Ricoeur à Kemp

Dans sa *Réponse*, Ricoeur résume ainsi le triple intérêt de la position de Kemp dans l'article *Étique et narrativité* (1986):

[... Kemp] accentue, d'une façon beaucoup plus explicite que je ne le fais, le rôle de l'éthique à tous les stades de *Temps et récit I-III*. Ensuite Il suggère un élargissement de la notion même de récit au-delà de mon analyse assez formelle, en vue précisément de mieux enraciner l'éthique dans le récit. Enfin, – et c'est sa contribution propre – il tente de donner à la éthique elle-même une base narrative, comblant ainsi l'écart qui demeure entre étique et narrativité<sup>15</sup> (souligné par l'auteur).

Nous analyserons chacun de ces points soulignés par Ricoeur dans sa *Réponse*.

Quant au premier aspect, Ricoeur reconnaît l'effort de Kemp pour souligner la dimension éthique du récit de *Temps et récit*, dans la mesure où Ricoeur partage avec Aristote la compréhension du récit comme *mimesis* de l'action. Les actions dans le plan pré-figuratif (*mimesis* 1) peuvent être évaluées à travers de une hiérarchie ou une téléologie des biens immanents à l'action, comme l'a souligné MacIntyre. Ricoeur nous dit qu'il s'est écarté de l'aristotélisme de cet auteur pour souligner encore la dimension impérative de l'action (Kant) qui se distingue de l'électif-évaluatif. En fonction du mal commis à l'autre, il y a la nécessité de l'interdiction morale, de l'impératif. Pour Ricoeur, la violence à l'autre met en premier plan l'agir et le souffrir et sur cet aspect Kemp serait en accord complet, dans la mesure où il est d'accord que l'histoire des victimes produit une exigence de non-oubli<sup>16</sup>.

Quant au deuxième aspect, Ricoeur note que Kemp n'a pas observé que la configuration narrative de *Temps et Récit* 1 et 2 développe les aspects épistémologiques du récit qui tend à dissimuler toute question éthique. C'est-à-dire que le débat épistémologique avec le structuralisme ne trait pas directement sur l'expérience vécue de la narration, mais sur l'écriture historique et littéraire, qui se détache en quelque sorte de la vie quotidienne. Ricoeur reconnaît que la question éthique devient forte lors du déplacement de l'axe du récit écrit à interaction ou la narration orale où la vie s'enchaîne, soit parce que la narration de l'écriture imite la vie, soit parce que la vie elle-même peut être décrit d'une manière narrative par sa mise en intrigue. C'est en ce sens que MacIntyre parle de l'unité narrative de la vie, qui est la vision unifiée et téléologique d'une vie bonne. Ricoeur estime que Kemp est d'accord avec ce point de vue de MacIntyre, bien que Ricoeur même aperçu une série de problèmes, principalement trois: 1) l'auteur, narrateur et protagoniste sont différents en ce qui concerne la vie narré; 2) la vie ne trouve pas d'unité dans la mesure où la naissance et la mort ne nous appartiennent pas en tant que narrateurs; 3) notre récit s'enchaîne dans le récit des autres et n'existe pas une narration totale capable d'articuler des histoires particulières. Ces aspects démontrent qu'une réflexion sur les traces narratives de la vie exigent des modèles formels qui se distancent de la vie vécue et qui suivent les modèles sortant de la réflexion sur l'histoire et la littérature qui supposent l'autonomie sémantique du récit. Alors, pense Ricoeur, il est très difficile abstraire de la simple théorie narrative un modèle pour l'action éthique, ou plutôt le caractère éthique du récit ne peut être que entrevu dans le plan de la

<sup>14</sup> KEMP, Peter. "Narrative ethics and moral law in Ricoeur". In: WALL, John, SCHWEIKER, William, HALL, David. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York and London: Routledge, 2002, p. 33-34.

<sup>15</sup> RICOEUR, Paul. "Une réponse de Paul Ricoeur à P. Kemp" (1987). In: THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 655.

<sup>16</sup> Cf. RICOEUR, Paul. "Une réponse de Paul Ricoeur à P. Kemp" (1987). In: THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 655-656.

préfiguration (de la vie narré) et refiguration (car n'existe pas récit éthiquement neutre) et non au niveau formel de la configuration narrative<sup>17</sup>.

Finalement, Ricoeur considère que suivre Kemp jusqu'à la fin nous conduirait à considérer l'éthique elle-même comme une configuration mimétique. Si l'éthique de Kemp est plus une vision de la vie bonne qu'une règle, il y a un prix élevé à payer avec une telle identification entre vision de la vie, narration et évaluation, car il y a un risque de tomber dans un cercle vicieux dont un fondement narratif de l'éthique exige toujours une nouvelle fondation narrative. En ce sens, Kemp convient qu'il y a une hiérarchie au niveau narratif. Certains récits fondamentaux d'un niveau supérieur devraient servir de base aux évaluations éthiques des récits ordinaires. Ricoeur cherche à rendre justice à l'argument de Kemp et suggère une «proposition alternative qui ne soit pas incompatible avec la thèse finale de Kemp»<sup>18</sup>. S'il n'y a pas de règle morale, qu'au moins un principe de sagesse soit accepté comme base pour établir le caractère éthique des récits, et ce principe est pour Ricoeur la Règle d'or, «impératif directement dirigé contre la violence et orienté vers la reconnaissance»<sup>19</sup>. Donc, les récits sont éthiques dans la mesure où ils peuvent maintenir une certaine affinité avec la Règle d'or.

#### 4. La variable téléologique de la «petite éthique» de Ricoeur et la Règle d'or

Nous n'avons pas l'intention d'exposer les différents développements du parcours de l'éthique de Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*. Un bref survol nous donne déjà une forte indication que la dimension téléologique est dominante et qu'elle traverse son itinéraire éthique-moral. Donc, nous devons d'abord vérifier comme l'éthique de Ricoeur pourrait soutenir l'argument de Kemp, puis identifier s'il y a quelque divergence significative dans ses positions.

Après avoir développé la visée (*téléologie*) de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes, Ricoeur «soumet la perspective éthique à l'épreuve de la norme»<sup>20</sup> (souligné par l'auteur), sinon nous pourrions vivre la vie bonne en commettant tout type de violence à l'autrui (Levinas), une réalité que nous avons reconnue depuis Aristote avec le thème de l'esclavage.

Ricoeur cherche à *prouver* son éthique téléologique des notions de bien vivre, de sollicitude et de justice en les soumettant à la règle de la universalisation et à la force de l'impératif. Mais note que pour répondre à l'intention d'universalisation, la règle montre sa fragilité par rapport au cas singulier. En ce sens, il cherche à minimiser l'action du formalisme à travers d'un travail de reconstruction. Dans la seconde partie de l'huitième étude de *Soi-même comme un autre*, par exemple, Ricoeur se demande si la Règle d'or ne pourrait pas mieux exercer la fonction de formalisation, puisque, dans sa formulation *positive*, elle introduit le principe de réciprocité, en respectant la dissymétrie entre l'agent et le patient et; dans sa formulation *négative*, introduit le besoin de protection contre la violence, en respectant l'altérité des personnes. Pour Ricoeur, la force de cette conceptualisation pourrait remplacer l'idée d'autonomie, de pluralité et l'idée d'humanité de la morale kantienne.

En face du formalisme moral et des difficultés d'application de la norme aux situations concrètes, dans la neuvième étude de cet ouvrage, un troisième moment s'ouvre dans son éthique, qui commence par la ascension du tragique et les conflits d'ordre pratique, ce qui oblige Ricoeur à revenir à la voie téléologique de l'éthique à travers du jugement moral au sens de la *Phronesis* et du *phronimos*: le choix du sage qui «détermine en même temps la règle et le cas, en saisissant la situation dans sa pleine singularité»<sup>21</sup>.

Ricoeur veut maintenir l'universalité des normes sans interposer l'auto-position moral du sujet, déjà entièrement reformulé par la notion d'identité narrative. Parmi les autres interlocuteurs qu'il incorpore à son itinéraire, il rejoint l'éthique du discours de Habermas dans son chemin de *justification*, remplaçant le sujet transcendantal par le critère intersubjectif du discours, mais critique le parcours de l'*application*, car la moralité de Habermas s'éloigne du

<sup>17</sup> Cf. RICOEUR, Paul. "Une réponse de Paul Ricoeur à P. Kemp" (1987). In: THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 656-657.

<sup>18</sup> RICOEUR, Paul. "Une réponse de Paul Ricoeur à P. Kemp" (1987). In: THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 658.

<sup>19</sup> RICOEUR, Paul. "Une réponse de Paul Ricoeur à P. Kemp" (1987). In: THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 658.

<sup>20</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 237.

<sup>21</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 206.

monde de la vie, du stade conventionnel ou des convictions, pour le stade postconventionnel de l'argumentation. Pour Ricoeur, au contraire, les convictions ont des prétentions légitimes, c'est pour ça que il conçoit une dialectique entre argumentation et conviction<sup>22</sup>.

Ricoeur admet avec Eric Weil que l'éthique repose sur le monde de la vie, «dans l'expérience morale ordinaire», affirmant ainsi que «la philosophie morale [...] ne part pas de rien; sa tâche n'est pas d'inventer la moral, mais d'extraire le *sens* du *fait* de la moralité»<sup>23</sup> (souligné par l'auteur).

L'alternative de Ricoeur pour minimiser le caractère abstrait et formel de la règle morale, en particulier en introduisant un critère qui respecte le monde de la vie et le monde culturel comme la Règle d'or, donne une large marge pour l'affirmation de Kemp selon laquelle l'éthique est basée sur des modèles narratifs fondateurs de cultures. En admettant cela, Kemp fait un bond dans lequel il reconnaît que la vision de la vie, qui est fondée sur le récit, fonde toute sorte d'imputation morale capable de suivre la règle.

Nous entrevoyons dans cette question les mêmes nuances du débat des années soixante-dix où Ricoeur cherchait à concilier l'herméneutique des traditions avec la critique des idéologies. A notre avis, c'est dans cette ligne qu'il faut comprendre la position de Ricoeur, il s'agit donc de savoir dans quel mesure il peut y avoir une distance critique face à l'appartenance des conditions narratives, pour ne pas dire à l'«ontologie» de l'être narratif. Pour nous, Kemp transite dans le *vie court* d'une «ontologie» de l'être narratif qui peut conduire à la neutralisation ou au relativisme moral, c'est-à-dire, la subsumption entre l'être et devoir-être, soutenue dans le monde de la vie ou la tradition culturelle. C'est-à-dire en subsumant le prescriptif dans le narratif, sans prendre en compte les analyses descriptives de l'action qui passent par le problème de l'*ascription* et l'ensemble du réseau sémantique de l'action, le problème de l'identité personnelle et narrative jusqu'à l'imputation moral. C'est l'océan dans lequel coule l'éthique narrative de Kemp. Ricoeur ne veut pas prendre ce risque, donc insiste, même dans sa *Réponse*, pour savoir si la Règle d'or ne devrait pas recevoir un statut plus élevé.

##### 5. Pourquoi l'éthique est «plus» que narrative chez Ricoeur et le statut de la Règle d'or

Dans le texte de 1995, Kemp présente quelques passages de *La Symbolique du mal*, dans laquelle Ricoeur admet que l'idée de loi a son fondement narratif dans la tradition juive du Sinaï et de l'Exode, et donc que la norme universelle a une base narrative.

Kemp juge que Ricoeur conçoit la Règle d'or dérivée des récits éthiques comme une règle abstraite et formelle (*a priori*), placée sur le même plan que l'impératif kantien. Donc, s'il y a quelque chose qui puisse être contesté par Kemp c'est la primauté de la Règle d'or sur les éthiques du monde de la vie, puisque pour lui le seul critère opérationnel est l'expérience historique. Ricoeur avait déjà souligné dans sa *Réponse* que la preuve historique n'est pas suffisante pour discerner les bons des mauvais récits, parce qu'on pouvait justifier les récits scandaleux, alors il suggère une hiérarchie entre les niveaux narratifs étant que les récits doivent être subordonnés au critère de la Règle d'or. Comme nous le dit Ricoeur: «je suggère de dire que c'est l'affinité de certains récits avec la Règle d'or qui lui donne la force moral»<sup>24</sup>.

Johann Michel doute qu'il puisse y avoir une position antagoniste entre Kemp et Ricoeur. Pour Michel, la question n'est qu'un malentendu «sur le statut et la fonction de la Règle d'or dans l'architecture ricoeurienne»<sup>25</sup>. Pour Ricoeur, la Règle d'or n'est pas une règle formelle *a priori*, comme le pense Kemp. Elle n'effectue que la fonction de *mettre à l'épreuve* «les récits qui ne répondraient pas à l'exigence de *réciprocité* entre les individus»<sup>26</sup> (souligné par l'auteur).

Ainsi, Michel considère que tous deux sont sous le même plan, et le malentendu se doit à «la manière abusive dont Ricoeur parle de la 'règle morale' pour qualifier la Règle d'or»<sup>27</sup>. Selon Michel, ce que Kemp n'a pas aperçu, c'est le caractère paradoxal de la Règle d'or chez Ricoeur: «bien que procédant de l'éthique narrative, elle assure la fonction d'un quasi-universel

<sup>22</sup> MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Du Cerf, 2006, p. 323-324.

<sup>23</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 239, note 2.

<sup>24</sup> RICOEUR, Paul. «Une réponse de Paul Ricoeur à P. Kemp» (1987). In: THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 658.

<sup>25</sup> MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Du Cerf, 2006, p. 334.

<sup>26</sup> MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Du Cerf, 2006, p. 341.

<sup>27</sup> MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Du Cerf, 2006, p. 344.

‘régulateur’» ou une «quasi-loi morale»<sup>28</sup>, comme l’explique Michel, paraphrasant Ricoeur dans sa *Réponse*: la Règle d’or assure un,

[...] statut d’une norme supérieure, pour autant qu’elle permet d’évaluer les prescriptions véhiculées dans «le monde de la vie». [...] La Règle d’or est un principe historique approchant au plus près de l’universel, dans la mesure où on la retrouve formulée dans de nombreuses cultures. Il s’agit en somme d’un «universel potentiel». *Potentiel* parce qu’il reste à soumettre cette règle à la ratification et à discussion pour les cultures qui ne l’ont pas encore adopté ou qui l’interprètent autrement. Tout se passe donc comme si un principe culturellement et historiquement dominant devait jouer la fonction d’un quasi-universel régulateur dont l’ambition vise à mesurer aussi bien les «visées de la vie bonne» qui se tissent au vif du «monde de la vie» que celles qui se sont structurées autour de grands récits ou de grandes interprétations fondamentales<sup>29</sup> (souligné par l’auteur).

## 6. Le soi-narratif, le soi-éthique et la promesse

Kemp sut explorer comme personne les implications éthiques du récit, mais il semble avoir été tellement séduit par les implications éthiques du récit sans être capable d’entrevoir les limites de cette jonction. Tout en admettant l’interdépendance de ces domaines, Ricoeur préserve la juste distance des champs sémantiques de l’éthique et de la narration, et critique Kemp par réduire l’éthique à la fonction mimétique. Ainsi, Ricoeur est conscient que l’éthique a des conditions non narratives, bien que Kemp la reconnaisse également dans son article de 2002, comme le problème du mal radical, de l’imputabilité, de l’amour, de la justice, etc. À cet égard, Kemp lance son questionnement:

Mais y aurait-il une responsabilité sans narration sur la vie dont nous sommes responsables? Je ne pense pas comme ça. Et y aurait-il une obligation morale sans narration et responsabilité? Je ne pense pas non plus de cette façon. L’ego responsable est aussi ce que Ricoeur dans le dernier article de ses *Gifford Lectures* appelle le sujet convoqué<sup>30</sup>.

Pour Kemp, les convictions ancrées dans le monde de la vie permettent à l’homme de jugement sage de choisir entre le cas et la norme, ce fait finalement revenir l’éthique au plan du monde de la vie et toutes ces perspectives sont compatibles avec l’identité narrative, en l’absence d’un sujet transcendantal et d’une savoir de l’action.

Pour nous, chez Ricoeur, il y a une deuxième ligne de force qui est liée à cette première – mais nous ne sommes pas sûrs qu’elle soit subordonnée à la première – : l’idée d’une identité éthique ou d’un sujet responsable qui amplifie la notion d’ipseité comme l’identité narrative, car elle doit passer par l’épreuve du nihilisme de la position de soi, de son possession et dépossession, comme la vision de la vie bonne doit passer l’épreuve de la norme.

Comme nous l’avons vu dans la première partie de cet article, Kemp admet que *Soi-même comme un autre* répond mieux à ses attentes que *Temps et récit*. Mais, selon notre appréciation, admettre la position de Kemp signifie amputer la relation systématique que Ricoeur établit entre le narratif et l’éthique, dans le prolongement de *Soi-même comme un autre*. Ainsi notre tâche est de démontrer l’autonomie relative du champ prescriptif par rapport au narratif, en continuité avec le descriptif, afin de trouver la position originale de Ricoeur par rapport à Kemp.

La distinction subtile entre le narratif et le prescriptif est d’une importance décisive au-delà d’une assimilation hâtive de ces champs sémantiques. Nous soulignons alors la constitution d’une identité éthique au-delà de sa base narrative, à travers de la capacité de l’imputabilité et de la promesse.

Il y a une condition non narrative de l’éthique qui repose sur la capacité du sujet à assumer de manière responsable ses actions. Ricoeur nous dit qu’il a polarisé le maintien de soi et le caractère pour souligner la dimension éthique du soi<sup>31</sup>. Cette ligne de l’imputabilité s’observe

<sup>28</sup> MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l’agir humain*. Paris: Du Cerf, 2006, p. 344.

<sup>29</sup> MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l’agir humain*. Paris: Du Cerf, 2006, p. 340.

<sup>30</sup> KEMP, Peter. “Narrative ethics and moral law in Ricoeur”. In: WALL, John, SCHWEIKER, William, HALL, David. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York and London: Routledge, 2002, p. 43.

<sup>31</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 195.

dès les premiers chapitres de *Soi-même comme un autre*, au simple niveau descriptif: en relation avec le sujet de l'ascription, l'attribution de l'action à l'agent et la promesse comme simple acte de parole. Dans le champ d'action, elle est liée à la réflexion sur la pratique qui suit des modèles de structuration qui ne s'identifient pas en toute leur extension avec des modèles narratifs et ce qui fait toute la différence. Il est vrai que le champ des actions complexes structurées en fonction des actions des autres suit les modèles narratifs. À son tour, la chaîne de la praxis et ses règles immanentes ne sont pas règles de composition comme dans le récit – même si elle peut exercer la médiation. Ces actions présentent des pratiques coordonnées par les règles constitutives, socialement instituées, non morales, mais qui se prêtent aux comparaisons et évaluations (pas de prescriptions) en fonction des «étalons d'excellence». Puis, les plans de vie ou projets globaux – plus proches des modèles narratifs – rendent plus déterminé l'horizon confus des fins et les idéaux de la vie bonne, où se jette un regard d'appréciation sur les buts, comme la vie examinée de Socrate. C'est la vie examinée qui acquiert les contours narratifs et éthiques. Entre les pratiques et les plans de vie est inclus le concept de MacIntyre d'«unité narrative d'une vie». C'est seulement à ce niveau que nous pouvons nous assurer que «le sujet de l'éthique n'est pas autre que celui à qui le récit assigne une identité narrative»<sup>32</sup> – au niveau téléologique et non déontologique. C'est dans ce sens qu'on peut dire que les projets de «vie bonne» à l'échelle éthique sont structurés sur l'identité narrative, puisque la «vie bonne» est «l'image que chacun se fait d'une vie accomplie»<sup>33</sup>.

À ce stade, dans le cadre de *Soi-même comme un autre*, dans une note de bas de page, Ricoeur ne cache pas le débat qui mène avec Kemp. Dans ce contexte, dans lequel il considère que la vision de la vie est structurée de manière narrative, et où il met la vision de la vie à l'épreuve des possibilités narratives contraires, nous avons la nette impression que Ricoeur se rend à Kemp. Mais il n'y a rien d'étrange dans cet argument, car Ricoeur n'a jamais nié l'interférence des récits dans la vision de la vie, et ni qu'aucun récit n'est dépourvu d'évaluation éthique (même historiographique). En fait, c'est un point pacifique sur lequel les deux s'accordent, c'est-à-dire, que l'imagination narrative nourrit l'imagination éthique, dans la perspective de la «vie bonne» (dans le domaine téléologique).

Ce que nous essayons de défendre ici, c'est qu'il ne s'agit là que d'une perception partielle du problème, puisqu'il ne peut être affronté dans son intégralité que lorsque nous analysons la chaîne systématique de cette relation dans l'ensemble de ce œuvre, qui part du simple niveau sémantique des actions et se jette dans le soi-narratif et le soi-éthique-morale. Et, comme nous le verrons, la relation entre identité narrative et identité éthique est pensée par Ricoeur de manière dialectique, au-delà de la subsumption de l'éthique dans le récit, comme semble le défendre Kemp. Citons cette note, qui y compris fait référence à l'article de Kemp<sup>34</sup>:

Si les histoires racontées offrent tant de points d'appui au jugement moral, n'est-ce pas parce que celui-ci a besoin de l'art de raconter pour, si l'on peut dire, schématiser sa visée? Au-delà des règles, des normes, des obligations, des législations que constituent ce qu'on peut appeler la moral, il y a, dirons-nous alors, cette visée de la vraie vie, que MacIntyre, reprenant Aristote, place au sommet de la hiérarchie des niveaux de la *praxis*. Or cette visée ne peut manquer, pour devenir vision, de s'investir dans des récits à la faveur desquels nous mettons à l'essai divers cours d'action en jouant, au sens fort du terme, avec des possibilités adverses. On peut parler à cet égard d'imagination éthique, laquelle se nourrit d'imagination narrative<sup>35</sup>.

C'est clair dans ce passage que Ricoeur ne nie pas l'importance de la relation entre récit et éthique, et que, comme il dit, «Au-delà des règles, des normes, des obligations, des législations que constituent ce qu'on peut appeler la moral, il y a, dirons-nous alors, cette visée de la vraie vie»<sup>36</sup>. Ainsi, il devient plus évident que c'est au niveau de la perspective éthique, c'est-à-dire, au niveau téléologique, que cette confluence devient plus pertinente. Cependant, cela ne nous permet

<sup>32</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 209-210.

<sup>33</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 203.

<sup>34</sup> Il s'agit de l'article: KEMP, Peter. "Ethics and narrativity". In: *Aquinas*. Rome: Presses de l'Université Du Latran, 1988, p. 435-458.

<sup>35</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 194-195.

<sup>36</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 194.

pas une alternative qui réduit le plan éthico-moral aux grands récits qui structurent le champ pratique et les visions de la vie bonne, même s'il est admis que «cette visée ne peut manquer, pour devenir vision, de s'investir dans des récits à la faveur desquels nous mettons à l'essai divers cours d'action en jouant, au sens fort du terme, avec des possibilités adverses»<sup>37</sup>. Autrement dit, même si l'on admit que l'imagination narratif peut nourrir l'imagination éthique, le problème de cette relation présente une seconde ligne de force, autour de la problématique de l'imputabilité de l'action qui ne permet pas de réduire le champ éthique au narratif.

Dans le contexte de *Soi-même comme un autre* Ricoeur cherche à savoir «de quelle manière la composante narrative de la compréhension de soi appelle-t-elle pour complément les déterminations éthiques propres à l'imputation morale de l'action à son agent»<sup>38</sup>. Dans la mesure où l'identité narrative n'est pas confondue avec l'ipséité, et l'imputabilité est le plus haut degré de l'ipséité, de nouvelles difficultés sont «liées à la confrontation entre la version narrative et la version éthique de l'ipséité»<sup>39</sup>.

Pour souligner la dimension éthique de l'ipséité, Ricoeur oppose la maintien de soi et le caractère. L'identité narrative fait la médiation entre le caractère et la promesse, parce que «en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli [...] dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés»<sup>40</sup>.

Dans la sixième étude de *Soi-même comme un autre* Ricoeur souligne un problème qui fait écho aux difficultés posées par Parfit autour de l'identité personnelle (cinquième étude), qui met en crise la «notion essentiellement éthique du maintien de soi»<sup>41</sup>, c'est-à-dire, un questionnement qui déstabilise la notion même d'identité éthique qu'il avait préservée par rapport aux identifications-avec du caractère. Dans la sixième étude, Ricoeur assumera les risques de ce défi également en relation avec le problème de l'identité narrative à travers les cas déconcertants des récits de dissolution de l'identité. Là, l'identité narrative est poussée à ses limites par la dialectique de la possession et de la dépossession de soi, au point que la constance à soi-même se situe entre l'abîme d'une imagination narratif et la réponse fragile et modeste d'un sujet qui s'affirme dans le «Me voici» ancré dans l'attente de l'autre. Cette altérité joue déjà un rôle critique dans la persévérance stoïque du soi, au point que Ricoeur admet avec Parfit que «la possession n'est pas ce qui compte», pour introduire «le primat éthique de l'autre que soi sur le soi»<sup>42</sup>. C'est-à-dire la reconnaissance de l'altérité comme condition première de la constitution du soi, sans que la haine de soi puisse se superposer à l'estime de soi et sans que l'altérité (Lévinas) puisse se superposer à l'attestation de l'ipséité.

La identité narrative, refiguré par le récit, qui s'identifie-avec des personnages aimés et respectés (caractère) est mis en crise pour «les cas troublants de la fiction littéraire»<sup>43</sup> qui pointent vers une sorte de nihilisme de soi-même (Musil, Kafka), car «lui retire tout point d'appui»<sup>44</sup>, comme on peut le voir aussi dans les récits de la vie des saints qui se sont lancés dans l'expérience du renoncement extrême à soi-même. Ces expériences jouent une fonction critique par rapport au maintien de soi, produisant une dissolution ou dépossession de soi-même. Ces récits peuvent être lus comme des «récits d'interprétation» en ce qui concerne à «une appréhension apophatica du soi»<sup>45</sup>, de la domination des identifications-avec-sédimentés du caractère.

Mais comment l'identité narrative, dans le jeu mimétique des possibilités narratives d'être soi-même, confrontée à des récits déconcertants de la dissolution et dépossession de soi, est-elle sauvée de sa nullité ?

Le soi confronté au néant demande la question: qui est le soi quand le sujet dit que ce n'est rien?<sup>46</sup> Pour dire qu'il est «un soi privé du secours de la mêmété»<sup>47</sup>, ne satisfait pas Ricoeur,

<sup>37</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 195.

<sup>38</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 193.

<sup>39</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 193.

<sup>40</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 195-196.

<sup>41</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 195.

<sup>42</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 198.

<sup>43</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 196.

<sup>44</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 196.

<sup>45</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 197.

<sup>46</sup> Nous rappelons que ce même scénario de difficultés d'identité narrative est apparu en relation avec l'identité personnelle. Tant Locke que Hume et à la suite Parfit, en annonçant la réduction de l'identité personnelle aux critères de la mêmété, n'ont pas perçu que «revient le soi au moment où le même se dérobe» (RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris:

pour ça, il reouvre le débat par la nudité même de la question *qui?* et la réponse «Me voici». Ainsi, la question est de savoir «comme tenir ensemble le caractère *problématique* de l'*ipse* au plan narratif (qui paraît s'effacer) et son caractère *assertif* au plan de l'engagement moral»<sup>48</sup> (ajout notre et italiques de l'auteur). C'est-à-dire, la junction entre, d'une part, les propositions ou même les variations imaginatives de «qui je-suis» que le récit tend à effacer; et, d'autre part, l'action imputable: «Me voici!», vous pouvez compter avec moi! La question de Ricoeur est de savoir comment rendre fructueuse cette tension.

D'une part, le «Me voici» dans lequel «la personne se reconnaît sujet d'imputation»<sup>49</sup>, interrompt l'errance par rapport à la multitude de modèles d'action et de vie, que dans la confrontation avec soi-même peuvent paralyser l'action et la capacité de s'engager. Entre l'imagination qui dit «je peux tout essayer» et la voix qui dit «tout n'est pas bénéfique pour moi»<sup>50</sup>, cette discordance de l'acte de promesse se transforme en une fragile concorde: je peux tout essayer, mais «Ici je me tiens!»<sup>51</sup>.

D'un autre côté, la propre question *qui suis-je?* qui mise à nu les cas perturbateurs de la fiction littéraire peut s'incorporer à la déclaration hautaine *Ici je me tiens!*, c'est-à-dire: je suis ce que je maintiens, ainsi vous pouvez compter avec moi. Mais cet engagement est fragile, puisqu'il est «entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre»<sup>52</sup>. En d'autres termes, c'est l'attente de l'autre qui garantit ce maintien de soi, dans la mesure où le soi refiguré par le récit, d'une part, s'enfonce dans un abîme, d'autre part, affirme son engagement fragile «Me voici», qui cache son «faille» dans cette disponibilité du «Me voici», «faille secrète», dit Ricoeur, car il est situé entre l'absence de vanité et l'orgueil stoïque de la constance rigide à soi-même, entre possession et dépouillement.

C'est à ce moment que Ricoeur juge croiser le chemin de Parfit, car la caractérisation de l'ipséité par la possession, du propre, qui renvoie aux pronoms possessifs, est ambiguë sur le plan éthique, et, dans une philosophie de l'ipséité, comme celui que propose Ricoeur – dans la dialectique de la possession et du dépouillement de soi par l'imagination narratif –, «la possession n'est pas ce qui importe» et «le néant imaginé du soi devient-il 'crise' existentielle du soi»<sup>53</sup>, c'est-à-dire, une crise radicale et permanente.

Cette question du dépouillement de soi est soutenue par différents penseurs comme Nabert, Marcel et Lévinas, qui défendent «la primat éthique de l'autre que soi sur le soi»<sup>54</sup>. La «crise» de l'ipséité dérivée de cet effacement de soi est la «mouvement [...] par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi»<sup>55</sup>. Le soi ne se trouve que dans l'autre, d'où le titre de son travail: *Soi-même como un autre*. Mais Ricoeur avertit que cette irruption de l'autre, issue de la «crise» de l'identité, ne peut remplacer l'estime de soi par la haine de soi.

Cette question soulève à nouveau la question de savoir si le récit vient instruire l'éthique. La réflexion de second degré de l'éthique, d'Aristote ou de Kant, n'est plus un récit, comme le sont les récits bibliques et autres poétiques impératifs. Estime de soi, sollicitude pour l'autre dans l'amitié et l'institution, ce triangle de base est l'hypothèse de Ricoeur pour rendre compte d'une dimension de soi qui n'est pas identifiée au récit, mais ici une nouvelle perspective s'ouvre entre théorie morale et théorie narrative ou entre philosophie et littérature. Il y a quelque chose d'ontologique dans le discours philosophique qui ne nous permet pas de fusionner les deux champs, sinon nous n'écririons pas de traités d'éthique, car ceux-ci n'appartiennent pas seulement au genre «littéraire» de la philosophie, et peut-être il ait une plus grande prétention que les simples «jeux de langage».

---

Seuil, 1990, p. 154). L'ipséité est présupposée au moment où nous la nions. Prenons l'exemple de Hume, quand il déclare que «je suis» un faisceau d'impressions, présuppose un soi qui pose cette question et qui ne peut être soutenu par le même faisceau d'impressions, tombe dans le domaine de l'ipséité qui renvoie à la question sans issue : qui suis-je pour qu'il y ait une question?

<sup>47</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 196.

<sup>48</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 197.

<sup>49</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 197.

<sup>50</sup> Cette référence de Ricoeur pourrait être liée à l'expression biblique suivante: «Vous allez jusqu'à dire: 'Tout m'est permis'. Oui, cependant tout ne vous est pas bon. Je pourrais dire: 'Tout m'est permis', mais je ne vais pas me laisser asservir par quoi que ce soit» (1 Cor 6: 12).

<sup>51</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 198.

<sup>52</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 198.

<sup>53</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 198.

<sup>54</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 198.

<sup>55</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 198.

En passant brusquement à la dernière partie de la «petite éthique» (neuvième étude), on peut dire que la décision concrète implique, d'une part, le jugement prudent de l'homme sage (*pronimos*) qui peut peser ses arguments et évaluer sa vie selon les idéaux narratifs de l'«vie bonne» et aussi à partir des théories morales. D'autre part, il guide son action selon les règles et les maximes qu'il impose comme obligatoires, lorsque les idéaux de «vie bonne» se ferment avec lui-même et provoquent la violence à l'autre, lorsque les critères narratifs, par exemple des religions, surpassent l'évaluation critique et les règles d'interdiction en cas de violation des droits de l'homme.

## 7. Conclusion

Sur la base de ces analyses, où nous cherchons à reprendre le champ articulé de l'action humaine par un bref retour sur la dimension *descriptive* des actions; puis au moment *prescriptif* et; enfin, *narratif*, développé par Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, on peut vérifier, au-delà des critiques esquissées par Ricoeur dans sa première Réponse à Kemp, le caractère laconique de l'évaluation de Kemp.

Kemp ne considère que la dimension mimétique de l'action et les potentialités éthiques du récit qui en résulte, peut-être soutenu par la conclusion de *Temps et récit 3* et par une lecture fracturée de *Soi-même comme un autre*. La thèse de Kemp est que les éthiques doivent être entièrement narrative, parce que l'éthique est basée sur des modèles narratifs fondateurs de cultures, donc le seul critère opérationnel est l'expérience historique.

Nous avons pu vérifier par une note de Ricoeur dans cet ouvrage à quel point Ricoeur est d'accord avec les thèses de Kemp. Cependant, nous notons que l'appréciation de Kemp peut être circonscrite à un moment non moins important de l'investigation de Ricoeur, mais qu'il doit être placée sur le plan systématique et articulé de l'action humaine qui se développe dans le sens de l'imputation et de la promesse, ce que Kemp accorde moins d'importance en s'engageant dans ses réflexions sur les conditions narratives de l'éthique.

De plus, la problématique du récit est traité par Ricoeur dans cet ouvrage au-delà du champ de l'analyse structurelle du récit par *Temp et récit* (comme le souligne Ricoeur dans sa première Réponse à Kemp), incorporant les débats sur l'identité personnelle et l'identité narrative.

Kemp ne fait pas face, dans sa argumentation, au caractère articulé du champ d'action entre le descriptif, le narratif et le prescriptif, car, comme on l'a vu, il y a une sorte de subsomption du narratif dans le prescriptif et cette subsomption n'est pas seulement un «malentendu» de la lecture de Kemp sur Ricoeur en relation avec la règle d'or, comme le pense Michel, que Kemp croit que Ricoeur conçoit la Règle d'or dérivée des récits éthiques comme une règle abstraite et formelle (*a priori*), tandis que il s'agit, pour Michel, d'une règle qui exerce «la fonction d'un quasi-universel régulateur dont l'ambition vise à mesurer aussi bien les 'visées de la vie bonne' qui se tissées au vif du 'monde de la vie' que celles qui se sont structurées autour de grands récits ou de grandes interprétations fondamentales»<sup>56</sup>.

Bien que Michel défende un caractère quasi-universel à la règle d'or, on comprend que la solution du problème ne découle pas de la lecture que l'on peut faire du rapport de la norme impérative ou quasi-universelle sous le fondement culturelle, mais comme un examen minutieux de l'articulation des niveaux d'action dans *Soi-même comme un autre*, c'est-à-dire, qui s'articule en trois termes et non en deux. Il nous semble que la critique de Kemp, comme les observations de Michel, n'atteint pas cette vision articulée entre les plans descriptif, narratif et prescriptif. Une fois oublié le plan descriptif, qui, avec le narratif, se jette dans le champ éthico-moral (prescriptif), on fait abstraction de la pertinence systématique de la construction ricoeurienne: le pouvoir d'agir du soi se développe comme une critique de la «sémantique d'action sans agent» (dans la simple analyse des phrases d'action) et se jette dans la *sémantique* de la ascription; puis, au niveau de la *praxis*, les actions qui se configurent comme un texte, les plans de vie, «l'unité narrative d'une vie», déjà au niveau d'une *herméneutique* de soi, où le débat sur l'identité personnelle et l'identité narrative est introduit. Le thème de l'ipséité qui était structuré de manière pré-narrative dans le plan du langage (première et deuxième études) et d'action (troisième et quatrième études) atteint sa plénitude avec la question de l'imputation, où la promesse, comme modèle d'ipséité, joue un

<sup>56</sup> MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Du Cerf, 2006, p. 340.

rôle déterminant dans l'identité éthique, à la fois pour la découverte d'une ipseidade fragile et pour la priorité donnée à l'altérité, comme on peut le voir dans le titre de l'œuvre.

Ainsi, l'identité narrative qui se révèle dans la pluralité sans fin des récits et des modèles de vie, grâce à «Moi voici», maintient sa fidélité à une perspective de vie à laquelle répond, qui est exposée à l'attente de l'autre, dans la mesure où cet autre peut compter avec le soi, à propos de ce qu'est dans sa compte comme gage de l'autre et que le soi se compromet à payer. Mais il y a la possibilité que l'engagement fragile, exposé à l'attente de l'autre, puisse être trahi, en cas de promesse non tenue. C'est à ce moment que la Règle d'or, dans sa formulation positive «Faire» ou négatif «Ne faire pas», devient le principal correctif de la relation entre l'ipséité et l'altérité, où le rôle de l'altérité prend une place claire et proéminente, mais n'annule pas la condition première d'ipseidade, du sujet responsable.

Rien reste décidé jusqu'à ici, car nous ne pouvons pas échapper au cercle herméneutique dans lequel la dimension narrative et éthique de l'action s'enchevêtre, c'est-à-dire, nous avons vu que le maintien de soi du «Me voici», dérivé de l'indécision de la question «qui suis-je?», de quelqu'un qui prend la parole lorsqu'on lui demande, et répond, est disponible, s'engage, et se reconnaît donc comme «sujet d'imputation», «marque un coup d'arrêt à l'égard de l'errance»<sup>57</sup>. En d'autres termes, l'imputation est aussi une décision évaluative dans la mesure où je peux tester différentes possibilités d'être soi-même, mais toutes ne me sont pas bénéfiques. Le désaccord sur les différents modèles d'action et de vie «[...] l'acte de la promesse transforme en concorde fragile: 'Je peux tout essayer', certes mais: 'Ici je me tiens!'"<sup>58</sup>.

Cette concorde est une forme fragile d'appropriation de soi sous l'influence de l'attestation de l'autre, ce maintien de soi est une identification avec modèles d'action aimés et respectés au regard des convictions qui portent la dimension de l'appartenance culturelle, des récits que nous sommes capables de adhésion. C'est en ce sens que nous voyons se former le cercle herméneutique entre éthique et récit, mais la question est de savoir comment rendre ce cycle productif.

Tout d'abord, il faut dire qu'il a été construit à partir d'une dialectique de trois termes, décrire, raconter, prescrire et pas seulement deux termes, comme Kemp semble circonscrire le débat. Puis, chez Ricoeur, - même circonscrivant le débat à deux termes - il y a une compréhension dialectique entre le narratif et le prescriptif (éthique), comme le souligne lui-même: «N'est-il pas possible de faire travailler à la limite l'écart entre identité narrative et identité morale au bénéfice de la dialectique vivante entre l'un et l'autre ?»<sup>59</sup>, tandis que Kemp révèle dans son argumentation une sorte de subsomption du champ éthique dans le récit.

De cette manière, la reprise de la dimension structurante de *Soi-même comme un autre*, nous a permis d'utiliser Ricoeur lui-même pour mieux critiquer Kemp et, ainsi, diverger avec Michel quant à ne voir dans cette dispute entre Kemp et Ricoeur qu'un «malentendu». Par conséquent, notre objection est seulement de mettre en évidence une manière différente de poser le problème à partir de la réponse que Ricoeur lui-même a donnée à Kemp quand il a demandé si *Soi-même comme un autre* a mieux répondu à ses objections. Bien que Kemp ait répondu qu'il n'était pas encore convaincu, nous n'avons pas non plus la prétention de le convaincre par nos arguments, loin de là, mais de lui indiquer une réponse alternative si elle peut être heureuse.

## Références

BIBLE. Disponible en ligne: <https://www.bible.com/pt/bible/63/1CO.6.BFC>. Accès le jour: 24/02/2021

DOSSE, François. *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 2001.

KEMP, Peter. "Ethics and narrativity". In: HAHN, Lewis (Ed.) *The philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers. Chicago: Open Court Press, 1995.

<sup>57</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 197.

<sup>58</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 198.

<sup>59</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 197.

---

\_\_\_\_\_. “Narrative ethics and moral law in Ricoeur”. In: WALL, John; SCHWEIKER, William; HALL, David. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York and London: Routledge, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001.

MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l’agir humain*. France: Du Cerf, 2006.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. “Addition à la séance du 24 mai 1975” [Lettre de P. Ricoeur a P. Kemp sur “Le langage de l’engagement”]. In: *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Paris: v. 70, n. 2, 1976, p. 77-79.

\_\_\_\_\_. “Une réponse de Paul Ricoeur à P. Kemp” (1987). In: THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 655-658.

RICOEUR, Paul. “Reply to Peter Kemp”. In: HAHN, Lewis (Ed.) *The philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers. Chicago: Open Court Press, 1995.

\_\_\_\_\_. “L’Histoire comme récit et comme pratique”, entretien avec Peter Kemp. In: *Esprit*. Paris: juin, 1981, p. 155-165.

---

Doctorat en Philosophie (UNISINOS, Brésil).  
Professeur de Philosophie à l’Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Brésil.

E-mail: [rrlauxen@gmail.com](mailto:rrlauxen@gmail.com)