La narrativité comme moralité pour une lecture "poétique" de l'éthique dans Soi-même comme un autre

Autor(en): **Cepl, Marc**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1996)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870279

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA NARRATIVITÉ COMME MORALITÉ POUR UNE LECTURE « POÉTIQUE » DE L'ÉTHIQUE DANS *SOI-MÊME COMME UN AUTRE*

Dans cet article, nous nous suggérons d'esquisser, avec Paul Ricœur, les liens qui unissent le problème de la *narrativité*, dominant dans la trilogie des *Temps et récit*[1] à celui de la *moralité*, central dans les dernières publications du philosophe. Nous nous efforcerons de souligner la place prépondérante de l'imagination narrative — et avec elle, de l'imagination productrice — dans le ternaire « décrire, raconter, prescrire » caractérisant l'approche ricœurienne de l'action. Au terme de cette étude, nous insisterons alors sur la manière dont la narrativité peut effectivement jouer sa fonction de propédeutique à l'éthique.

I. La narrativité et la moralité dans les dernières publications ricœuriennes

À la croisée de la *permanence* et du *caractère*, ces deux concepts-clés de l'herméneutique du soi qui structurent la réflexion ricœurienne dans *Soi-même comme un autre*[2], nous aimerions, en guise de préambule, situer deux des livraisons les plus récentes du philosophe afin d'en souligner toute la complémentarité : d'un côté, l'autobiographie intellectuelle que Paul Ricœur signe avec *Réflexion faite*[3] et de l'autre, son dialogue plus teinté d'une touche existentielle qui, sous le titre emblématique de *La Critique et la conviction*[4], réaffirme l'articulation des deux moments incontournables de la philosophie morale ricœurienne.

---

1. Paul RICŒUR, *Temps et récit*, 3 t., Paris : Seuil, 1983-1985.
2. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990.
3. Paul RICŒUR, *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, Paris : Esprit, 1995.
4. Paul RICŒUR, *La Critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris : Esprit, 1995.

Qu'on se souvienne : ce n'est qu'au terme de la réflexion — une réflexion qui, selon la formule bien connue, place le « soi » de la « réflexion de soi » au terme d'une vie « bien examinée », le détour herméneutique seul justifiant l'accomplissement de la réflexion sous le vocable du « faire », comme dans *Réflexion faite*... — que se situe la conviction, l'autre terme de cette dialectique fine que P. Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, place à la base de son éthique. C'est précisément le jugement moral en situation qui semble appeler cette double filiation : celle de l'argumentation (par le jeu d'une réflexion instruite par la critique) et celle de la conviction (fruit d'une réflexion instruite, elle, par l'autocritique).

Dans un débat éthique contemporain marqué par les querelles de tout acabit, où des catégories séculaires semblent réactualisées et cristallisées autour des mêmes notions antithétiques que sont le général et le particulier, l'universalisme et le contextualisme, le déontologique et le téléologique, le bien et le juste, la liberté et la norme, le substantiel et le formel, etc., P. Ricœur esquisse quelques-uns des éléments épistémologiques permettant de circonscrire une véritable pensée de la conciliation, mais dont on ne saurait oublier la vocation ultime : loin de toute querelle abstraite entre points de vue téléologique et déontologique dans laquelle le philosophe refuse de se laisser enfermer, c'est bien plutôt dans le terreau concret du jugement moral en situation, jugement souvent par définition problématique et parfois même instruit par le tragique, dans lequel « le choix est plus souvent entre le gris et le gris qu'entre le noir et le blanc, [...] pas entre le bon et le mauvais, mais entre le mauvais et le pire[5] », que P. Ricœur situe l'achèvement de ce qu'il nomme, avec une ironie et une modestie à peine affectées, sa « petite éthique ».

De « petite » éthique, on s'en doute, il ne saurait être question : si l'on s'en tient à l'ambition générale des chapitres sept à neuf de *Soi-même comme un autre*, ceux-ci dessinent au contraire les enjeux les plus ténus de la réflexion éthique contemporaine, en même temps qu'ils en dynamisent les propos et le contexte en prêchant, là où tout consensus semblait de plus en plus utopique, la pertinence de liens insécables entre des approches *a priori* incompatibles. Pourtant, P. Ricœur se propose moins de réconcilier ces deux traditions monumentales que sont, d'un côté, l'approche

---

5. P. Ricœur, *Réflexion faite*, p. 81.

aristotélicienne marquée au sceau du téléologique et de l'autre, l'approche kantienne défendant une perspective téléologique, que de *dialoguer avec* ces deux traditions *a priori* antinomiques afin de *préparer* le champ pour la discussion du problème du jugement moral en situation, où la prudence réflexive devient compatible avec l'exercice de sa propre conviction. Dans ce contexte, on ne ferait cependant que masquer la dette théorique de l'éthique par rapport à la poétique si l'on n'esquissait pas, avec le philosophe, la ligne ténue qui relie, sur l'arc herméneutique, l'identité narrative à l'imagination narrative (ou productrice), ou, prenant le risque d'un raccourci peut-être plus spéculatif qu'effectif, le poétique à l'éthique. Ce sont à ces voies de passages — à leurs tours et détours nécessaires — que nous voudrions consacrer les lignes qui suivent.

Notre ambition n'est pas ici d'aborder frontalement la pensée ricœurienne en regard de sa philosophie morale[6]; nous nous proposerons plus modestement d'esquisser avec le philosophe les liens qui unissent, par delà les ouvrages cités plus haut, le problème dominant de *Temps et récit* tout orienté vers une problématique liée à la *narrativité* à celui, dominant comme on l'a dit dans les dernières publications du philosophe, de la *moralité*. C'est à cette complémentarité conceptuelle qui ne saurait épuiser ni le problème de l'éthique chez P. Ricœur, ni même celui de la narrativité, que nous nous consacrerons en posant la question sous-jacente de la reprise du poétique par l'éthique ou de l'ouverture par le poétique d'un champ de réflexion qui, dans la terminologie de l'auteur, ne saurait se complaire dans la double clôture du texte et de son esthétique.

II. À l'origine de l'éthique ricœurienne : le tragique de l'action

Depuis la parution de *La Métaphore vive*, P. Ricœur n'a cessé de placer sa réflexion à l'intersection d'un double paradigme : celui du poétique et celui du philosophique ; c'est la poétique qui se trouve au cœur de la réflexion de *La Métaphore vive*, de même que, dans la trilogie des *Temps et récit*, c'est la poétique qui articule, au plan de la *mimèsis II*, les enjeux dominés en amont par *mimèsis I* et en aval par *mimèsis III*. On ne s'étonnera pas, dès

6. Un travail en préparation se chargera de situer la pensée ricœurienne au carrefour des discussions les plus ténues en matière de réflexion morale.

lors, que ce soit la poétique qui introduise, sous la forme de l'interlude « fictionnel[7] » que lui donne le philosophe dans *Soi-même comme un autre*, le concept-clé qui à la fois chapeaute et instruit toute l'éthique ricœurienne et que recouvre le terme de *phronèsis*. Certains voudront voir dans la *phronèsis* l'ultime dette philosophique que P. Ricœur paie à la philosophie antique, et en particulier, aristotélicienne[8]. On ne saurait abonder trop longtemps dans ce sens, tant la sagesse pratique semble partager, dans l'architectonique de *Soi-même comme un autre*, une parenté à la fois thématique, structurelle et esthétique avec l'idée même de tragédie : le préambule de la neuvième étude de *Soi-même comme un autre* — à la dédicace biographique tacitement si marquée, déjà, par la tragédie — souligne en effet en filigrane un des lieux irrépressibles de la nécessité de l'éthique mais aussi et surtout de son embarras dès lors qu'elle se trouve confrontée à la limite quasi insurmontable du « tragique »; non seulement le genre littéraire mais surtout l'élément existentiel, le vécu, là même où ce vécu rencontre, selon le mot de P. Ricœur, « le fond agonistique de l'épreuve humaine[9] », là où le jugement moral en situation prend sa dimension concrète, déchirée entre la nécessité d'une solution, d'un jugement, d'une perspective et le manque de critères ou d'antécédents guidant, précisément, cette décision. La tragédie, pour P. Ricœur, engendre cette « aporie éthico-pratique » par laquelle s'insinue l'écart toujours plus grand entre ces deux formes de la sagesse que sont la « sagesse pratique » et la « sagesse tragique[10] ».

---

7. À la question de savoir où intervient le récit dans l'analyse du jugement moral en situation, un premier élément de réponse nous est donnée par l'interlude qui précède la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, où le tragique est d'abord mis en scène : c'est à l'*Antigone* de Sophocle que revient le délicat privilège d'exposer le *casus* d'où naît toute la perplexité du lecteur... et du philosophe-lecteur.

8. Les concepts-clés de la pensée ricœurienne empruntent beaucoup, on le sait, à la philosophie aristotélicienne ; ainsi, les concepts de *muthos*, *mimèsis*, *phronésis*, etc. dessinent un réseau de filiations des plus explicites : Néanmoins, la présence d'un segment aussi nourri par la pensée antique dans l'architectonique de la pensée du philosophe ne permet pas d'en réduire la substance à une simple « prouesse interprétative accomplie par un néo-aristotélisme mâtiné d'herméneutique », selon le mot de Habermas qui n'est pas explicitement dirigé, il est vrai, contre Ricœur.

9. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 283.

10. Comme le note Ricœur : « en refusant d'apporter une solution aux conflits que la fiction a rendu insolubles, la tragédie, après avoir désorienté le regard,

Ce préliminaire encore incomplet montre combien il ne saurait être question d'une réflexion, chez le philosophe, limité au seul axe de l'abstraction théorico-épistémologique : bien au contraire, c'est sur l'arrière-fond du jugement moral en situation — jugement ordinaire que chacun peut éprouver dans le cadre de son propre vécu — que se détache avec la profondeur qu'on lui connaît la pensée du philosophe. En effet, c'est bien devant la complexité du « devoir décider » que se pose dans toute son acuité le problème éthique du « comment doit-on agir ? ». Devant les thèses opposées qui occupent le débat philosophique contemporain, entre contextualisme et universalisme, la position ricœurienne use en quelque sorte de la *médiété* aristotélicienne en prônant une position qui articule à la fois, comme nous l'avons souligné plus haut, l'argumentation et la conviction. Il importe de remarquer ici combien cette « dialectique fine » engage, tant du côté de la conviction que de l'argumentation, un ensemble de dispositions qui empruntent ou pourraient emprunter au même tronc narrativo-poétique ; derniers traits saillants sur le long arc herméneutique de la décision, argumentation et conviction trouvent en effet des relais très appuyés dans ce qui constitue un des fondements de toute la poétique ricœurienne et que résume le concept d'« identité narrative », auquel semble répondre l'idée d'« imagination narrative ». C'est la nature même de ces liens nécessaires que nous nous proposons de dégager dans la section suivante.

III. De l'identité narrative à l'imagination narrative

L'herméneutique du soi dont P. Ricœur entreprend l'investigation au travers des neuf études de *Soi-même comme un autre* développe dans un cadre conceptuel nouveau les conclusions suggérées au terme des trois tomes de *Temps et récit*; ceux-ci pointaient déjà le concept « d'identité narrative » à la croisée de leur parcours sous la forme d'une interrogation qui, reprise, élargie, et finalement rendue plurielle dans *Soi-même comme un autre*, se laisse conjuguer sous les traits d'un quadruple « qui »:

---

condamne l'homme de la praxis à réorienter l'action, à ses propres risques et frais, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique. Cette réponse, différée par la contemplation festive du spectacle, fait de la conviction l'au-delà de la *catharsis* », P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 288.

« qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation ?[11] » s'interroge le philosophe dans les premières pages de *Soi-même comme un autre*, avant de convoquer les ressources qu'offrent successivement la philosophie du langage d'obédience anglo-saxonne, la philosophie de l'action, la théorie narrative et de la philosophie morale, afin de circonscrire, dans la droite ligne de l'approche herméneutique, une appréhension du soi qui n'est jamais immédiate, mais au contraire toujours médiatisée, selon les vœux de cette véritable « philosophie du détour » que prône P. Ricœur.

L'unité des études que mène P. Ricœur est donnée par le thème central et récurrent de l'action humaine, appréhendée sous l'angle triple de la description, de la narration et de la prescription. Par ce biais, le philosophe indique que dans la « polysémie de l'agir » aucune fonction n'est première et que l'ordre engagé n'a lui-même qu'une valeur heuristique.

Dans le cadre de cette courte présentation, nous ferons l'impasse sur les premiers chapitres de *Soi-même comme un autre*, pour des raisons aisément justifiables : appréhendée sous l'angle de la sémantique et de la pragmatique seules, l'étude de l'identité prend, dans la réflexion de P. Ricœur, une tournure plus imposante dès lors qu'elle engage tout le procès de la dimension temporelle inhérente à la notion d'identité. Or, jusqu'à la quatrième étude de son ouvrage, les ressources de la philosophie analytique s'appliquaient à un corpus dont l'unité structurelle était donnée par la phrase : ce sont les phrases d'action qui font, dans l'approche sémantico-pragmatiques des auteurs convoqués par le philosophe, l'objet de toute considération. La nouvelle perspective que Paul Ricœur déploie dès le cinquième chapitre de *Soi-même comme un autre* s'étend à une toute autre unité thématique, celle du texte dont la temporalité spécifique constitue à la fois la nouvelle donnée et l'acquis le plus fondamental, surtout dans la perspective de la trilogie des *Temps et récit* où la temporalité apparaît, comme nous aurons l'occasion de le rappeler plus loin, un des enjeux privilégiés du récit.

On ne saurait pourtant aller de l'avant dans la prospection des écrits ricœuriens sans poser au préalable la distinction fondamentale par laquelle le philosophe entend rattacher toute son étude autour du thème de l'identité. Faisant preuve d'une perspicacité

---

11. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 28.

terminologique toute phénoménologique, le philosophe entend relever deux acceptions au concept d'identité, en distinguant le « même » du « soi », l'*idem* de l'*ipse*; ce qui différencie *a priori* ces deux déclinaisons de l'identité réside précisément dans le mode — duratif ou non — qui les relie au temps. L'analyse de la *mêmeté* indique a priori une propriété temporelle exclusive, celle de la permanence. Sous le double angle du quantitatif et du qualitatif qu'il subsume, le « même » renvoie successivement à l'idée d'unité et de similitude, que vient redoubler l'idée de « continuité ininterrompue » seul vecteur possible et nécessaire de la pérennité. Mais l'objet même de cette pérennité manque encore. Or, indique P. Ricœur, « toute la problématique de l'identité personnelle va tourner autour de cette quête d'un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps[12] ». Formulée autrement, on peut se demander avec le philosophe si « une forme de permanence dans le temps se laisse rattacher à la question *qui ?* en tant qu'irréductible à toute question *quoi ?* Une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question *qui suis-je ?*[13] ». Le philosophe pose alors comme hypothèse fondamentale que les concepts de « caractère » et de « parole tenue[14] » constituent deux modes de permanence temporelle à la fois complémentaires et irréductibles au travers desquels se joue le procès de l'identité ; plus encore : l'espace entrouvert par la bipolarité de ces deux modes de permanence que sont le « caractère » et le « maintien de soi » permet un mode de médiation qui, sous l'angle de la temporalité, incombe à la notion d'identité narrative : c'est cette affirmation tout en prospective qui nous introduit au cœur du chapitre six de *Soi-même comme un autre*, consacrée au rapport du soi et de l'identité narrative.

Deux objectifs dominent la sixième étude : il s'agit non seulement d'approfondir et d'interroger la structure dialectique impli-

---

12. *Ibid.*, p. 142.
13. *Ibid.*, p. 143.
14. Dans *Soi-même comme un autre*, le caractère est défini comme « l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. [...] il cumule l'identité numérique et qualitative, la continuité ininterrompue et la permanence dans le temps » (p. 144), et plus loin comme « l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne » (p. 146), voire même le « *quoi* du *qui* » (p. 147). La parole tenue est définie comme « la parole tenue dans la fidélité de la parole donnée » (p. 148), ou encore « le maintien de soi » (p. 149).

cite à la notion d'identité narrative, dès lors que celle-ci se comprend dans la double mouvance de la *mêmeté* et de *l'ipséité*; ce premier point est fondamental dans la mesure où, reconnaît le philosophe, « la nature véritable de l'identité narrative ne se révèle [...] que dans la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté. En ce sens, cette dernière représente la contribution majeure de la théorie narrative à la constitution du soi[15] »; en continuité, il convient surtout de montrer la nature des médiations qu'autorise la théorie narrative entre description et prescription, ou si l'on préfère, entre théorie de l'action et théorie morale, médiations qui permettent de faire de la théorie narrative un véritable « laboratoire » du jugement moral en situation.

Dans *Soi-même comme un autre*, ces deux réflexions ne se comprennent qu'à la lumière des thèses fondamentales de *Temps et récit*, dont elles reprennent toutes les conclusions. Pour comprendre le cheminement de la pensée ricœurienne, il convient donc de rappeler brièvement les ambitions et les intentions que le philosophe place au seuil de sa réflexion sur le récit.

Trois présuppositons majeures dominent l'enquête ricœurienne dans la trilogie de *Temps et récit*.

La première n'a pas d'implication herméneutique particulière ; sa validité relève plutôt d'une seule analyse structurale : elle voit dans le concept de « mise en intrigue », inspirée du concept de *muthos* d'obédience aristotélicienne, le principe structurant sous-jacent à toute forme de récit[16]. Cette hypothèse trouvera l'amorce d'un développement important dans la lecture de la *Poétique* aristotélicienne à laquelle procédera le philosophe dès le chapitre II du premier tome de *Temps et récit*.

La seconde présupposition est spécifiquement ricœurienne : face aux prétentions référentielles de toute œuvre littéraire, elle

---

15. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 167.

16. En fait, dès les premières pages de *Temps et récit*, P. Ricœur défend un programme dont les présupposés communs travaillent et éclairent les deux ouvrages jumeaux que sont *La Métaphore vive* et les trois tomes de *Temps et récit* : « [...] les effets de sens produits par l'une et par l'autre relèvent du même phénomène central d'innovation sémantique [...]. Avec le récit, l'innovation sémantique consiste dans l'invention d'une intrigue qui [...] est œuvre de synthèse : par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète. C'est cette *synthèse de l'hétérogène* qui rapproche le récit de la métaphore ». P. Ricœur, *Temps et récit*, t. I, p. 11.

pose que c'est la tâche d'une herméneutique du récit de « désimpliquer » le « monde » que cette œuvre déploie.

La troisième, enfin, repose sur la précédente ; le philosophe postule en effet que c'est le caractère temporel de l'expérience humaine qui constitue préférentiellement l'enjeu des prétentions référentielles de toute œuvre narrative (voire de tout récit)[17].

Dans le cadre de la réflexion qui nous intéresse ici, c'est l'aspect de la mise en intrigue qui apparaît le plus déterminant. Dans *Temps et récit*, il renvoie directement au chapitre intitulé « L'intrigue : un modèle de concordance » qui s'emploie à définir et à caractériser de façon plus exhaustive le concept de *muthos*. D'emblée, P. Ricœur souligne la marque « concordante » que semble animer la définition du concept de *muthos*. Trois traits caractérisent cette concordance. Ce sont respectivement : la totalité, entendue ici comme le « tout » *(holos)* aristotélicien ; ici, l'accent semble posé sur « [...] l'absence de hasard et sur la conformité aux exigences de nécessité ou de probabilité qui règlent la succession[18] ». À cette première caractéristique il convient de rajouter l'étendue *(mégéthos)*, qui désigne la limite de l'action dans une intrigue et enfin la complétude *(téléias)*.

Un trait important ressort de cette triple caractérisation : le lien interne de l'intrigue ne semble pas d'une nature chronologique, mais plutôt logique, d'une intelligibilité relevant de la *praxis* — et non de la *théoria* — très proche, donc de l'idée de *phronèsis* dont P. Ricœur rappelle qu'elle est « l'intelligence de l'action[19] ».

Mais aussitôt posé sous l'angle de la concordance, le chapitre intitulé « La discordance incluse » prend le contre-pied d'un modèle de l'intrigue défini par la « concordance », en insistant sur tout ce qui, dans l'intrigue, apparaît comme élément de rupture à l'égard de l'homogénéité du récit : c'est le cas des incidents ef-

---

17. Ces trois présupposés se rejoignent au sein d'une seule hypothèse qui constitue le cœur même de toute la trame de *Temps et récit*. Ricœur de poser en effet: « [...] l'enjeu ultime aussi bien de l'identité structurale de la fonction narrative que de l'expérience de vérité de toute œuvre narrative, c'est le caractère temporel de l'expérience humaine. Le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel. Ou, comme il sera souvent répété [...] : le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle ». P. Ricœur, *Temps et récit*, p. 17.

18. *Ibid.*, p. 66.

19. *Ibid.*, p. 68.

frayants et pitoyables qui menacent directement la cohérence de l'intrigue ; c'est le cas aussi du renversement, cœur même de l'action tragique, qui « règle l'étendue de l'ouvrage[20] ».

En synthétisant ces deux acceptions de la mise en intrigue, il ressort alors que l'opération caractéristique du *muthos* consiste à conjuguer dans un tout subsumant, une succession d'actions hétérogènes qui définit bien le modèle de la mise en intrigue sous la double paternité de la concordance et de la discordance c'est ce qui fait dire à P. Ricœur que toute mise en intrigue relève d'une « synthèse de l'hétérogène[21] ».

Ce préambule semblait nécessaire pour comprendre l'importance du passage d'une sphère d'analyse limitée pour l'instant à l'action à une sphère qui comprendra l'idée de personnage. Car qu'est-ce que le personnage sinon celui qui, au sein du récit, *fait* l'action ? L'extension du concept de mise en intrigue, cantonné jusqu'ici au plan de l'action, au plan même du personnage fait dire au philosophe que le personnage tombe aussi sous le coup d'une même catégorie narrative, et que sa fonction, dans le récit, « relève de la même intelligence narrative que l'intrigue elle-même[22] ».

Or, ce lien insécable entre le personnage et l'action n'est pas sans conséquence sur le principe même de l'identité ; car en effet, la synthèse de l'hétérogène qui caractérise, sous l'angle de la mise en intrigue, la diversité qualitative des actions, semble trouver un répondant dans la notion du personnage dont l'unité de la vie est elle-même le fruit d'une synthèse de l'hétérogène, soumise aux mêmes « effets de rupture » et autres « événements imprévisibles ». Il n'en reste pas moins que cette synthèse se révèle, par

---

20. *Ibid.*, p. 72.

21. Par ce biais, le philosophe indique qu'il cherche à définir les « [...] diverses médiations que l'intrigue opère — entre le divers des événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée ; entre les composantes disparates de l'action, intentions, causes, hasards, et l'enchaînement de l'histoire ; enfin, entre la pure succession et l'unité de la forme temporelle — médiations qui, à la limite, peuvent bouleverser la chronologie au point de l'abolir ». P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 169.

22. Raconter, poursuit le philosophe, « c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue. [...] c'est dans le récit que se recompose l'attribution. De la même façon, l'articulation entre intrigue et personnage permet de mener de front une enquête virtuellement infinie au plan de la recherche des motifs, et une enquête en principe finie dans l'attribution à quelqu'un ». P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 174-75.

bien des aspects, unique : elle renvoie à la vie d'un personnage dont l'identité se définit comme à l'unité de tous les éléments existentiels d'une vie. Mieux, elle permet de comprendre en quoi l'idée de destinée, entendue rétrospectivement, peut supplanter celle de hasard. L'identité du personnage se définit à la résultante de tous les événements vécus, éprouvés ou sublimés, dont la synthèse constitue à la fois l'unité, l'unicité et l'originalité.

Mais qu'advient-il alors si l'on tente de reposer le problème de la distinction entre mêmeté et ipséité à la lumière de cette « dialectique de concordance discordante » inhérente à la notion de personnage ? La seconde peut-elle faire office de médiation entre les deux pôles du caractère et de la permanence tels qu'ils avaient été définis et distingués par le philosophe, dans sa clarification conceptuelle initiale ? P. Ricœur en est convaincu, et montre même que le récit, par bien des aspects, constitue le lieu privilégié où se joue et se déjoue les paradoxes de l'identité narrative[23].

Mais tel n'est pas l'unique vocation de ce « vaste laboratoire » que constitue, aux yeux du philosophe, la littérature. La fonction médiatrice du raconter dans la trilogie décrire-raconter-prescrire ne s'épuise pas dans le seul fait de résoudre les paradoxes engendrés par la dialectique du même et du soi : elle engage surtout une réflexion plus substantielle quant aux « implications éthiques du récit » à proprement parler ; celles-ci sont dégagées par Ricœur dans la dernière sous-section de la sixième étude de *Soi-même comme un autre*.

La question posée d'emblée par le philosophe vise à déterminer les modalités par lesquelles une dimension éthique « propre à l'imputation morale de l'action à son agent » s'inscrit en continuité de la dimension narrative de la « compréhension de soi ». C'est à nouveau la notion d'identité narrative qui va permettre au

---

23. Le philosophe note en effet : « cette fonction médiatrice que l'identité narrative du personnage exerce entre les pôles de la *mêmeté* et de *l'ipséité* est essentiellement attestée par les variations imaginatives auxquelles le récit soumet cette identité. À vrai dire, ces variations, le récit ne fait pas que les tolérer, il les engendre, il les recherche. En ce sens, la littérature s'avère constituer en un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les ressources de variation de l'identité narrative. Le bénéfice de ces expériences de pensée est de rendre manifeste la différence entre les deux significations de la permanence dans le temps, en faisant varier le rapport de l'une à l'autre. Dans l'expérience quotidienne, on l'a dit, elles tendent à se recouvrir et à se confondre ; [...]. Dans la fiction littéraire, l'espace de variations ouvert aux rapports entre les deux modalités est immense ». P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 176.

philosophe de dégager les points de convergence entre éthique et narrativité : il apparaît en effet que la fiction ouvre de nouveaux « mondes », où le lecteur peut au besoin se projeter, s'oublier, inventorier des formes d'être-au-monde qu'il peut en fin de compte valider ou refuser. Ainsi, tel caractère, telle action peut entraîner notre adhésion ou au contraire, nourrir nos aversions, nos « inimitiés nécessaires ».

Comprise ainsi, la lecture n'est jamais neutre ; elle offre toute une palette permettant d'habiter des « mondes » certes fictifs, mais dont la fonction essentielle, celle d'inventorier des possibilités d'être, des potentialités existentielles, permettent de dessiner, à long terme, autant de modèles-pour-agir sur lesquels nous pourrions calquer nos propres actions. La dimension esthétique propre à la lecture, à l'appropriation voire à l'appréciation de tel ou tel récit, ne se suffit donc pas à elle-même ; elle ne congédie pas toute évaluation sous prétexte que l'action elle-même n'est pas effective mais bien racontée et qu'elle relève de l'illusion référentielle.

Il faut au contraire postuler, affirme le philosophe, que « dans l'enceinte irréelle de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction[24] ».

La littérature peut ainsi forger, bouleverser, consolider nos convictions éthico-morales, comme elles nous donne l'occasion de nous excentrer par rapport à l'appréhension frontale d'une « pseudo-réalité » que nous envisagerions comme telle. En fait, lire, c'est prendre cette voie de détour que prône l'herméneutique où la compréhension (de soi, de l'Autre) est une compréhension toujours médiatisée, qui fait le détour par rapport à un point de vue dont la tentation constante serait celle du solipsisme. La littérature offre une telle capacité de détour — certes pas la seule — pas plus qu'elle n'épuise d'ailleurs le champ très vaste de nos motivations de lecture, mais du moins offre-t-elle cette possibilité. Ce qui importe, c'est moins la sentence morale délivrée par un quelconque message littéraire que la possibilité donnée au lecteur

---

24. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 194.

d'habiter l'œuvre sous une forme variée permettant tous les excès, toutes les excentricités, voire toutes les schizophrénies (rien ne m'empêche d'être tous les acteurs à la fois). Il ne s'agit plus cette fois d'être dans le regard de l'Autre, mais bien d'être le regard de l'autre ; c'est dans le faire-sens que le philosophe assigne au stade « refigurationnel » de la lecture, dans ce lieu d'intersection entre le texte et le lecteur que se situe toute l'éthique poétique de P. Ricœur. Mais celle-ci ne constitue qu'un des moments de l'arc plus complexe constituant, pour le philosophe, l'armature même de notre sentiment moral et de notre action juste.

IV. Comment la narrativité peut-elle instruire la moralité ?

On ne saurait, en effet, rester sur une vision aussi tributaire du moment narratif, sur le long arc herméneutique qui conduirait à l'appréhension du jugement moral en situation. Nous aimerions montrer ici, avec une audace que semble autoriser le philosophe[25], combien la projection imaginative requise par la prospection d'un véritable « monde du texte » trouve un répondant au cœur même du débat éthique fondamental que conduit le philosophe dans la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*.

Au seuil de la reprise du narratif par l'éthique, celle-ci se voit définie, dans les premiers mouvements du chapitre sept, par la définition bien connue du « souhait de la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes ». On connaît, sans les développer ici, les thèses ricœuriennes très disputées à l'égard des postulats forts qu'elles défendent : priorité de la visée sur la norme, du téléologique sur le déontologique, etc. sont autant de lieux obligés de l'éthique ricœurienne qui, même sujets à caution d'un point de vue épistémologique, n'en épuisent par pour autant l'inévitable

25. Ricœur marque en outre, dans une note fondamentale qui nous invite à entrer dans la section suivante : « 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 qui constituent ce qu'on peut appeler la morale, il y a, dirons-nous alors, cette visée de la vraie vie [...]. 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 ». P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 194.

propension à la médiation qui constitue toute l'élégance de la pensée de P. Ricœur. Dans le débat contemporain qui oppose communautariens à leurs épigones universalistes (et dans une aire quasi géographique, anglo-saxons et continentaux), Ricœur milite pour un modèle de médiation qui, bien que formel et soumis à de nombreuses interrogations, n'en pose pas moins les prémisses d'une approche programmatique. Faut-il choisir Aristote ou Kant, MacIntyre ou Rawls, Taylor ou Habermas, Rorty ou Apel ? A la tentation toujours vive d'un choix sans nuance, Ricœur — tel est peut-être le fond le plus saillant de la propension du philosophe à la moralité — oppose, on l'a dit, une « dialectique fine » entre ces deux pôles a priori antithétiques que sont l'argumentation et la conviction. Mais où intervient le récit, se demandera-t-on, au sein même de cette « dialectique fine »?

C'est au moment même de l'extraction des arguments de l'Autre et du décentrement par rapport à son propre point de vue, que s'introduit tacitement l'imagination narrative comme ressource à la réflexion éthique : car qu'est-ce que cette dialectique, si ce n'est une excentration par rapport au point de vue dominant — respectivement l'argumentation ou la conviction — et que nous dit d'autre le dialecticien sinon que par ce jeu sans cesse renouvelé d'adoption de rôles, il nous est permis de devenir « l'autre que soi », d'expérimenter (ou du moins d'essayer) des modes d'être et donc, d'argumentation, par lesquels pourraient s'introduire des voies consensuelles (tout comme, peut-être, des confirmations de convictions)? En cela, la pratique du récit peut jouer le rôle de propédeutique à l'ouverture d'un « monde » qui n'est plus donné par le texte, mais par l'interlocuteur-contradicteur.

En y regardant de plus près, c'est l'argumentation qui porte la principale responsabilité de cette excentration nécessaire. De fait, reconnaître l'argumentation comme partenaire de la dualité fondamentale propre à la décision éthique, c'est faire un premier pas vers une reconnaissance de l'altérité qui n'est peut-être pas aussi transparente dans la conviction.

Au-delà, il importe surtout de souligner combien la propension à « habiter » des mondes virtuels sous le mode de l'argumentation relève de la même démarche qui pousse le lecteur d'un récit à emprunter des rôles, des manières d'être au monde, etc. qui ne sont pas les siens. Même si elles ne préjugent d'aucun résultat, nos propensions à habiter le monde de l'Autre constituent, par bien des aspects, des prolégomènes nécessaires, engageant sur la voie de consultations qui, si elles ne débouchent pas nécessairement sur un

consensus, permettraient au moins de maintenir vives des forces dialogiques antithétiques, capables de se contenter d'un compromis. Dans de très belles pages qu'il consacre aux limites de l'investigation éthique, Ricœur souligne les limites du modèle volontariste auquel s'achoppe toute pensée dès lors qu'elle s'interroge et qu'elle pose le problème du « pourquoi être moral »: « je ne regrette pas le tour agnostique des dernières lignes, où je déclare que je puis dire en tant que philosophe d'où vient la voix de la conscience - cette ultime expression de l'altérité qui hante l'ipséité ! [26] ». D'où vient qu'il existe des êtres pénétrés du « souhait de la vie bonne » à l'inverse d'autres, qui ne le sont point ? La philosophie, et le philosophe, butent ainsi sur un *mystère* qui laisse perplexe. Peut-être qu'en tant que lecteur, l'exercice bien réfléchi du récit peut constituer ici une des pistes à suivre, dans l'invite tacite à la rencontre de l'Autre qui est toujours tentative de compréhension d'un « monde » habitable parce que déjà habité. À la force heuristique de la fiction s'ajoute une force incitative, qui, dans la pratique, ne fait que confirmer la trilogie ricœurienne qui voit, dans l'acte même de la narration, le concept-clé permettant la filiation ininterrompue de la description et de la prescription.

VI. De l'imagination narrative à l'imagination productrice

Mais ce n'est pas tout. La mise en garde effectuée par P. Ricœur dans les premières pages de son ouvrage *Le Juste*, tend à assigner à la fonction narrative un dernier objet :

> Toute la problématique, que je me risque à qualifier par l'adjectif *phronétique*, consiste à explorer la zone *moyenne* où le jugement se forme, à mi-chemin de la preuve, soumise à la contrainte logique, et du sophisme, motivé par le goût de séduire ou la tentation d'intimider. Cette zone moyenne peut être désignée de plusieurs noms, suivant les stratégies mises en œuvre : *rhétorique* dans la mesure où la rhétorique, selon la définition d'Aristote, consiste à donner une « réplique » à la dialectique, entendue elle-même comme doctrine des raisonnements probables ; *herméneutique*, dans la mesure où celle-ci rejoint l'application à la compréhension et à l'explication ; *poétique*, dans la mesure où l'invention de la solution appropriée à la situation singulière relève de ce que, depuis Kant, nous dénommons imagination productrice, pour la distinguer de l'imagination simplement reproductrice[27].

---

26. P. Ricœur, *Réflexion faite*, p. 82.
27. Paul RICŒUR, *Le Juste*, Paris : Esprit, 1995, p. 25.

La portée de cette mise au point semble très claire : dans l'incertitude du jugement moral en situation, l'adoption d'une solution appropriée — bien que pétrie d'incertitude — peut relever dans son *modus vivendi* d'une sorte de refiguration que l'on avait déjà vu poindre sous l'angle du récit, dans *Temps et récit II*, pour aboutir, dans les dernières pages de *Temps et récit III*, à l'identité narrative ; car les variations imaginatives du récit se retrouvent, dans l'ordre jamais fixe des solutions possibles, au carrefour des paradoxes du jugement moral en situation qui fait face à des situations jamais vraiment semblables, où l'urgence de la décision, en regard des impossibilités de toute référence à des *casus* existants, ne compte comme garde-fou que la conviction d'une solution la mieux déterminée possible ; mais dans l'acte prospectif consistant à tester son choix pour telle ou telle décision afin d'en mesurer les retombées, là où les données de l'empirie s'effondrent, il ne reste que les ressources des variations imaginatives dont les premières occurrences se sont déclarées sous les auspices de la fiction.

Or, tel est bien le dernier prolongement de la théorie narrative qui va finalement marquer de sa double emprunte formelle la décision « morale ». Car dans les deux cas, c'est bien d'une vision procédurale dont il s'agit, l'imagination productrice comme *principe* tout comme *pratique* ne préjugeant d'aucune solution substantielle à proprement parler. Tout au plus dirige-t-elle une charge poétique qui, peut-être, constitue le fond incontournable de notre réflexion morale ; sous cet angle, elle renvoie à la préséance du téléologique sur le déontologique. P. Ricœur, on le sait, ne veut pas se laisser enfermer dans cette distinction dont il ne voit que l'élément préparatoire, que l'amorce de sa réflexion sur la sagesse. Force pourtant est de constater que la sagesse du jugement moral en situation nous renvoie à cette dichotomie en soulignant la prédominance du premier terme — le téléologique : car qu'est-ce que la variation imaginative d'une solution éthique, sinon la projection fictive des retombées potentielles que la décision peut avoir, dans un avenir plus ou moins lointain ? Comme l'atteste le philosophe, lorsque l'appareil normatif est à cours d'outil, seul le recours à la visée permet de réguler le choix difficile, en lui donnant à proprement parler son *sens*.

Qu'on nous permette de penser que dans l'urgence de la décision prospective, l'on voit s'entrecroiser en fin de compte les mêmes visées : le *telos* jamais assuré, jamais donné, au nom duquel on prend la décision trouve sa justification dans un hypothé-

tique futur, en ce lieu même où le lecteur du récit, parvenu au faîte du mouvement sémantico-temporel de la fiction, reconfigure l'ensemble des éléments donnés afin de donner sens. Que l'éthique se retrouve ainsi instruite par la poétique ne doit pas surprendre, pour autant que l'on ne les substitue pas l'une à l'autre ; les procédures sont certes comparables, mais pas les conditions de validité. L'éthique ne se confond pas avec la poétique, mais toutes deux semblent trouver une proximité convenable sur l'arc herméneutique ricœurien — proximité déjà soulignée plus haut qui voit la narration jouer les principes-passerelles entre description et prescription.

Une ultime remarque s'impose ici : pour être bien portant, l'arc herméneutique qui mène de la narrativité à la moralité doit encore pouvoir permettre une lecture en sens inverse. La réflexion du philosophe dans *Le Juste* tendrait à montrer que là où l'éthique doit se prononcer par le biais de la sentence juridique normative, le récit est toujours présent, de façon incontournable. C'est devant le jugement moral en situation, encore une fois, que se révèle toute l'importance et la portée des « mises en intrigue » (un témoignage, une plaidoirie, etc.) — Autant de situations par rapport auxquelles l'autorité judiciaire (le juge, le juré) doit se prononcer et qui constituent parfois l'unique base de la conviction.

V. De la phronèsis au phronimos

Dans les pages très poignantes tirées de *Réflexion faite* et de *La Critique et la conviction*, Paul Ricœur entreprend un long parcours intellectuel — celui de toute une vie — marqué au sceau de la confidence ; jamais il nous a semblé que la question « Qui parle ? » ouvrant, comme on l'a vu, la réflexion de *Soi-même comme un autre* ne trouvait de meilleur répondant que dans les moments d'évocation à fortes connotations personnelles. On connaît la volonté du philosophe de dissocier son travail philosophique de toute conviction — religieuse, mais aussi, parfois, biographique —, mais qu'il nous soit possible de comprendre ces pages teintées d'une émotion contenue et d'une retenue tout en humilité comme les pages les plus transparentes du philosophe, dès lors qu'il s'agit, en regard d'un impressionnant parcours intellectuel, de donner de l'épaisseur aux concepts qui jalonnent son œuvre. On peut croire que dans le contexte de sa rétrospective biographique, Paul Ricœur aura su habilement se frayer un chemin entre les méandres du discours sur soi, mi-narratif, mi-histo-

rique, lieu de l'entrecroisement d'une identité à la fois personnelle mais aussi « narrative ». Jamais il nous a semblé plus évident que le terme de « philosophie pratique » pouvait le mieux convenir à l'œuvre du philosophe : philosophie instruite par une vie « bien remplie » pour reprendre les termes du philosophe, dans la double mouvance de l'agir et du pâtir.

Pour en rester à une lecture qui garde à l'esprit la réserve ricœurienne, on se contentera de souligner toute la profondeur et l'importance du thème du « tragique » comme parangon de l'éthique. À l'entrecroisement des concepts porteurs de la dialectique de l'identité dégagée par le philosophe — la *mêmeté* et le caractère, l'*ipséité* et le maintien de soi — Paul Ricœur semble attester, par ses deux dernières livraisons, d'une sorte de réconciliation de l'œuvre et de l'homme, qui soit à la fois *permanence* de l'homme et *caractère* du penseur. Il nous permet d'accéder ainsi à une dimension profonde, celle de l'identité d'un philosophe qui se définit par la charge de son vécu comme « homme agissant et souffrant[28] », mais aussi, plus simplement peut-être, par sa qualité de *phronimos* — le sage, dans la tradition aristotélicienne.

Marc CEPL
Université de Lausanne

28. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 172.