

## Approches de la personne

Paul Ricœur

Dans un essai volontairement provocateur publié dans la revue *Esprit* (janvier 1983), à l'occasion du cinquantième anniversaire de la revue, j'ai risqué la formule : « Meurt le personalisme, revient la personne ! ». Je voulais suggérer que la formulation du personalisme par Mounier était, comme il le reconnaît lui-même volontiers, liée à une certaine constellation culturelle et philosophique qui n'est plus la nôtre aujourd'hui : ainsi, ni l'existentialisme ni le marxisme ne sont plus les seuls rivaux, ou même ne sont plus du tout des rivaux par rapport auxquels le personalisme aurait à se définir, au risque de s'inscrire lui-même parmi les systèmes en -isme. Je terminais mon essai par cette citation de Mounier dans *Qu'est-ce que le personalisme ?* : « Nous assistons [...] aux premières sinuosités d'une marche cyclique où les explorations poussées sur une voie jusqu'à épuisement ne sont abandonnées que pour être retrouvées plus tard et plus loin, enrichies par cet oubli et par les découvertes dont il a libéré le chemin » (p. 11).

D'autre part, je voulais dire que la personne était, encore aujourd'hui, le terme le plus approprié pour cristalliser des recherches auxquelles ne conviennent, pour des raisons variées que j'exposais alors, ni le terme de conscience, ni celui de sujet, ni celui d'individu. Ce sont quelques-unes de ces recherches que je voudrais exposer ici, au-delà du point atteint dans l'essai précédent, où je me limitais à définir la personne par une *attitude*, au sens d'Éric Weil, ou, comme on dirait en herméneutique, par la compréhension quotidienne que nous en avons. Je m'attachais ainsi, à la suite de Paul Landsberg, au couple que constituent le critère de la *crise* et celui de l'*engagement*; je joignais à

celui-ci quelques corollaires tels que : fidélité dans le temps à une cause supérieure, accueil de l'altérité et de la différence dans l'identité de la personne.

Je voudrais aujourd'hui mobiliser les recherches contemporaines sur le *langage*, sur l'*action*, sur le *récit*, qui peuvent donner à la constitution *éthique* de la personne un soubassement, un enracinement, comparables à ceux qu'Emmanuel Mounier explorait dans le *Traité du Caractère*. En ce sens, la présente étude se situe dans le prolongement du *Traité du Caractère*.

— I —

J'ai nommé quatre couches, ou quatre strates, de ce que pourrait constituer une phénoménologie herméneutique de la personne : langage, action, récit, vie éthique. Il vaudrait mieux dire d'ailleurs : *l'homme parlant*, *l'homme agissant* (et j'ajouterai *l'homme souffrant*), *l'homme narrateur* et personnage de son récit de vie, enfin *l'homme responsable*. Avant de parcourir, dans l'ordre que je viens de dire, ces strates de la constitution de la personne, je me porterai directement au dernier stade de mon enquête, pour lui emprunter la *structure ternaire* que je verrai ensuite s'esquisser progressivement dans les couches antérieures de cette constitution. Par structure ternaire, j'entends ceci : si l'on veut bien distinguer l'éthique de la morale, en entendant par celle-ci l'ordre des impératifs, des normes, des interdictions, on découvre une dialectique plus radicale de l'*éthos*, susceptible de fournir un fil conducteur dans l'exploration des autres couches de la constitution de la personne. Dans un travail en cours de publication, je propose la définition suivante de l'*éthos* : *souhait d'une vie accomplie — avec et pour les autres — dans des institutions justes*. Ces trois termes me paraissent également importants pour la constitution éthique de la personne.

Souhait d'une vie accomplie : en inscrivant ainsi l'éthique dans la profondeur du désir, on souligne son caractère de souhait, d'optatif, antérieur à tout impératif. La formule complète en serait : Ah ! puisse-je vivre bien, sous l'horizon d'une vie accomplie et, en ce sens, heureuse ! L'élément éthique de ce souhait ou de ce vœu peut être exprimé par la notion d'*estime de soi*. En effet, quoi qu'il en soit du rapport à autrui et à l'institution dont je parlerai un peu plus loin, il n'y aurait pas de sujet responsable si celui-ci ne pouvait s'estimer soi-même en tant que capable d'agir intentionnellement, c'est-à-dire selon des raisons réfléchies, et en outre capable d'inscrire ses intentions dans le cours des choses par des initiatives qui entrelacent l'ordre des intentions à celui

des événements du monde. L'estime de soi, ainsi conçue, n'est pas une forme raffinée d'égoïsme ou de solipsisme. Le terme *soi* est là pour *mettre en garde contre la réduction à un moi centré sur lui-même*. En un sens, le soi auquel va l'estime — dans l'expression estime de soi — est le terme réfléchi de toutes les personnes grammaticales. Même la seconde personne, dont on marquera plus loin l'irruption, ne serait pas une personne si je ne pouvais soupçonner qu'en s'adressant à moi, elle se sait capable de se désigner soi-même comme celle qui s'adresse à moi et ainsi s'avère capable de l'estime de soi définie par l'intentionnalité et par l'initiative. Il en est de même de la personne conçue comme troisième personne — il, elle — qui n'est pas seulement la personne dont je parle, mais la personne susceptible de devenir un modèle narratif ou un modèle moral. J'en parle à la troisième personne, comme foyer de la même estime de soi, celle que j'assume en me désignant moi-même comme l'auteur de mes intentions et de mes initiatives dans le monde. Tel est le premier terme de la triade constitutive de l'*éthos* personnel.

Le deuxième terme est marqué par l'expression : avec et pour les autres. Je suggère d'appeler *sollicitude* ce mouvement du soi vers l'autre, qui répond par l'interpellation du soi par l'autre, dont nous marquerons tout à l'heure les aspects linguistiques, pratiques et narratifs. Tout en souscrivant aux analyses de Lévinas sur le visage, l'extériorité, l'altérité, voire le primat de l'appel venu de l'autre sur la reconnaissance de soi par soi, il me semble que la requête éthique la plus profonde est celle de la réciprocité qui institue l'autre comme mon semblable et moi-même comme le semblable de l'autre. Sans réciprocité ou, pour employer un concept cher à Hegel, sans reconnaissance, l'altérité ne serait pas celle d'un autre que soi-même, mais l'expression d'une distance indiscernable de l'absence. Autre mon semblable, tel est le vœu de l'éthique à l'égard du rapport entre l'estime de soi et sollicitude.

C'est dans l'amitié que la similitude et la reconnaissance se rapprochent le plus d'une égalité entre deux insubstituables. Mais, dans les formes de sollicitude marquées par une inégalité initiale forte, c'est la reconnaissance qui rétablit la sollicitude. Ainsi, dans la relation du maître et du disciple, qui est finalement à l'arrière-plan de toutes les analyses d'Emmanuel Lévinas, la supériorité du maître sur le disciple ne se distingue de la supériorité du maître, au sens hégélien du terme, par rapport au serviteur ou à l'esclave, que par la capacité de reconnaissance de la supériorité qui égalise secrètement le rapport dissymétrique d'instruction ou d'enseignement; en sens inverse, lorsque la sollicitude va du plus fort au plus faible, comme dans la compassion, c'est encore

la réciprocité de l'échange et du don, qui fait que le fort reçoit du faible une reconnaissance qui devient l'âme secrète de la compassion du fort.

En ce sens, je ne conçois pas la relation du soi à son autre autrement que comme la recherche d'une égalité morale par les voies diverses de la reconnaissance. La réciprocité, visible dans l'amitié, est le ressort caché des formes inégales de la sollicitude.

On aura remarqué que je n'ai pas borné la dialectique de l'*éthos* à la confrontation entre l'estime de soi et la sollicitude. J'ai mis sur le même plan que cette dernière le souhait de vivre dans des *institutions justes*. En introduisant le concept d'*institution*, j'introduis une relation à l'autre qui ne se laisse pas reconstruire sur le modèle de l'amitié. L'autre est le vis-à-vis sans visage, le *chacun* d'une distribution juste. Je ne dirai pas que la catégorie du chacun s'identifie à celle de l'anonyme, selon une identification trop rapide avec le « on » de Kierkegaard et de Heidegger. Le chacun est une personne distincte, mais je ne la rejoins que par les canaux de l'institution. J'évoque ici bien entendu l'analyse aristotélicienne de la justice qui se prolonge jusque dans les traités médiévaux. Ce n'est pas par hasard que la forme la plus remarquable de justice est appelée justice distributive. Par distribution il ne faut pas entendre ici un phénomène purement économique, qui compléterait les opérations de production. Il n'est pas illégitime de concevoir toute institution comme un schème de distribution, dont les parts à distribuer sont non seulement des biens et des marchandises, mais des droits et des devoirs, des obligations et des charges, des avantages et des désavantages, des responsabilités et des honneurs.

Le problème de la justice devient un problème éthique difficile dès lors que nulle société n'a pu réussir, ni même se proposer une distribution égale, non seulement encore une fois entre les biens et les revenus, mais aussi entre les charges et les responsabilités. C'est à ce problème de la justice dans un partage inégal que s'applique très exactement l'idée de justice distributive depuis Aristote. Je ne m'attarderai pas à la notion d'égalité proportionnelle par laquelle Aristote définit la justice distributive. Je la prendrai seulement comme point de départ d'un long processus argumentatif qui se poursuit jusqu'à notre époque et dont l'œuvre de Rawls, dans *Théorie de la justice*, offre le meilleur modèle. Ce qui distingue la relation à autrui dans l'institution de la relation d'amitié dans le face à face, c'est précisément cette médiation des structures de distribution, à la recherche d'une proportionnalité digne d'être appelée équitable. De Rawls je retiendrai seulement la suggestion que, à la différence de l'utilitarisme anglo-saxon où la justice est définie par la recherche de l'avantage maximal pour le plus grand nombre, la justice, dans les partages inégaux, est définie par la maximisation de la part la plus faible. On retrouve, dans ce souci

pour le plus défavorisé, l'équivalent de la recherche de reconnaissance au plan de l'amitié et des relations interpersonnelles.

Mais il ne faut pas attendre de la relation de justice dans un système de distribution la sorte d'intimité que visent les relations interpersonnelles scellées dans l'amitié. C'est ce qui fait précisément de la catégorie du *chacun* une catégorie irréductible à l'*autrui* de la relation amoureuse ou amicale. Cette incapacité du chacun à s'égaliser à l'ami ne marque aucune *infériorité éthique* : la grandeur éthique du chacun est indiscernable de la grandeur éthique de la justice, selon la formule romaine bien connue : attribuer à chacun son dû.

Avant de procéder régressivement de la sphère éthique vers celle qui la précède dans l'ordre hiérarchique proposé au début, j'aimerais comparer l'analyse que je viens d'esquisser brièvement avec une structure comparable que je trouve chez Emmanuel Mounier, par exemple lorsqu'il parle de « révolution personaliste et communautaire ». On aura remarqué que Mounier propose une dialectique à deux termes : personne et communauté. Ma formule à trois termes : estime de soi, sollicitude, institutions justes, me paraît compléter, plutôt que réfuter, la formule à deux termes. Je distingue les relations interpersonnelles, ayant pour emblème l'amitié, des relations institutionnelles, ayant pour idéal la justice. Cette distinction me paraît tout à fait bénéfique pour le personalisme lui-même. En effet, surtout dans les premières années de la revue *Esprit*, la spécificité du rapport institutionnel se trouvait masquée par l'utopie d'une communauté qui serait en quelque sorte l'extrapolation de l'amitié. L'opposition qu'on trouve chez certains penseurs allemands du début du siècle entre communauté et société conduit à la même utopie d'une communauté d'hommes et de femmes qui serait une personne de personnes. Il devient alors très difficile de reconnaître au plan *politique* une autonomie par rapport au plan moral. Car s'il est une différence irréductible entre les deux plans, c'est bien le fait que la politique a rapport à la distribution du pouvoir dans une société donnée. En spécifiant ainsi ce qui est à distribuer, à répartir, sous le terme de *pouvoir*, le politique s'inscrit dans la sphère de l'idée de justice en tant qu'elle est irréductible, précisément par son caractère distributif, à l'amitié et à l'amour qui ignorent ce genre de médiation. En distinguant nettement entre relations interpersonnelles et relations institutionnelles, on rend pleine justice à la dimension politique de l'*éthos*. Du même coup, on libère l'idée communautaire d'une équivoque qui finalement l'empêche de se déployer pleinement dans ces régions de relations humaines où l'autre reste sans visage sans pour autant rester sans droits. En distinguant ainsi fortement entre amitié et justice, on préserve la force du face-à-face, tout en donnant une place au chacun sans visage. En d'autres termes, sous le terme d'autre, il faut

mettre deux idées distinctes : autrui et chacun. L'autrui de l'amitié et le chacun de la justice. En même temps, on ne les sépare pas, dans la mesure où il appartient à l'idée d'*éthos* d'embrasser dans une unique formule bien articulée le souci de soi, le souci d'autrui et le souci de l'institution. C'est cette triade qui va maintenant nous aider à recomposer une idée plus riche de la personne, en tenant compte des recherches actuelles sur le langage, sur l'action et sur le récit.

— II —

Une reprise contemporaine de l'idée de personne a tout à gagner d'un dialogue avec les philosophies inspirées par ce qu'on a appelé le *linguistic turn*. Non que tout soit langage, comme il est dit parfois avec excès dans des conceptions où le langage a perdu sa référence au monde de la vie, à celui de l'action et à celui du commerce entre les personnes. Mais, si tout n'est pas langage, tout, dans l'expérience, n'accède au *sens* que sous la condition d'être *porté au langage*. L'expression : « porter l'expérience au langage » invite à tenir l'homme parlant, sinon pour l'équivalent de l'homme tout court, du moins pour la condition première de l'être-homme. Même si, dans un instant, nous serons amenés à faire de la catégorie de l'agir la catégorie la plus remarquable de la condition personnelle, l'agir proprement humain se distingue du comportement animal, et à plus forte raison du mouvement physique, en ceci qu'il doit être dit, c'est-à-dire porté au langage, afin d'être signifiant.

Qu'est-ce que les philosophies du langage apportent à notre investigation sur la personne ? On peut répartir sur deux plans les contributions de la philosophie linguistique à une philosophie de la personne.

Le premier plan, celui de la *sémantique*, donne l'occasion d'une première esquisse de la personne en tant que singularité. Le langage, en effet, est structuré de telle façon qu'il peut désigner des individus, sur la base d'opérateurs spécifiques d'individualisation tels que les descriptions définies, les noms propres et les déictiques, y compris les adjectifs et les pronoms démonstratifs, les pronoms personnels, les temps verbaux. Bien entendu tous les individus ainsi visés au moyen de ces opérateurs ne sont pas des personnes. Les personnes sont des individus d'une certaine sorte. Mais c'est à la singularité des personnes que nous sommes particulièrement intéressés. Or le langage nous permet une telle visée individualisante à la faveur de ces opérateurs permettant de désigner une personne et une seule et de la distinguer de toutes les autres. C'est là une partie de ce que nous appelons identification.

A cette première propriété du langage s'ajoute une contrainte plus spécifique qui relève encore du niveau de la sémantique considérée du point de vue des implications référentielles. En vertu de cette contrainte à laquelle l'œuvre classique de Peter Strawson — *Les Individus, Seuil* — est consacrée, il nous est impossible d'identifier un particulier donné sans le classer soit parmi les corps, soit parmi les personnes. La personne apparaît alors comme un particulier de base, c'est-à-dire un de ces particuliers auxquels nous devons nous référer lorsque nous parlons comme nous le faisons au sujet des composantes du monde. Le langage ordinaire est à cet égard un remarquable conservatoire des opérations linguistiques les plus fondamentales concernant l'identification en termes de particulier de base. Trois contraintes sont liées au statut de la personne comme particulier de base. Premièrement, les personnes doivent être des corps en vue d'être en outre des personnes. Deuxièmement, les prédicats psychiques qui distinguent les personnes des corps sont attribués à la même entité que les prédicats communs aux personnes et aux corps, disons les prédicats physiques. Troisièmement, les prédicats psychiques sont tels qu'ils conservent la même signification, qu'ils soient appliqués à soi-même ou à quelqu'un d'autre (ainsi je comprends le mot peur ou le mot désir indépendamment de son application à moi-même ou à tout autre). Comme on voit, la personne n'est pas encore un soi à ce niveau de discours dans la mesure où elle n'est pas traitée comme une entité capable de se désigner elle-même. C'est une des choses au sujet desquelles nous parlons, c'est-à-dire une entité à quoi nous faisons référence. Néanmoins, cet accomplissement du langage ne doit pas être sous-estimé, dans la mesure où, en référant aux personnes comme particuliers de base, nous assignons un statut logique élémentaire à la troisième personne grammaticale — lui, elle — même si c'est seulement au niveau pragmatique que la troisième personne est plus qu'une personne grammaticale, à savoir précisément un soi. Ce plein droit de la troisième personne dans notre discours sur la personne est confirmé par la place que la littérature assigne aux protagonistes de la plupart de nos récits qui sont des récits en *il* et *elle* beaucoup plus souvent que des récits à la première personne, des autobiographies.

Mais c'est au plan de la *pragmatique*, plutôt qu'à celui de la sémantique, que l'apport de la linguistique à une philosophie de la personne est le plus décisif. J'entends par pragmatique l'étude du langage dans les situations de discours où la signification d'une proposition dépend du contexte d'interlocution. C'est à ce stade que le *je* et le *tu*, impliqués dans le processus d'interlocution, peuvent être thématiques pour la première fois. La meilleure façon d'illustrer ce point est de se placer dans le cadre de la théorie des actes de discours (*speech*

*acts*) et de prendre appui sur la distinction entre acte locutoire et acte illocutoire. L'acte locutoire, c'est la simple proposition. Le papier est sur la table. La force illocutoire d'énonciation diffère selon que le discours est une simple constatation, comme dans le cas précédent, ou une promesse, un avertissement, une menace; dans ce cas on peut dire que le langage *fait* quelque chose. Quand je dis : « Je promets de vous rendre le livre que vous m'avez prêté », je fais quelque chose. La simple énonciation : « Je promets », fait que je suis effectivement engagé. On retrouve ici la notion d'engagement, chère à la tradition personnaliste, mais étayée par des analystes précises des actes de discours. C'est la force illocutoire des actes de discours qui exprime l'engagement du locuteur dans son discours. Cela dit, qu'en est-il de la structure triadique reconnue au niveau de la constitution éthique de la personne ?

Ma thèse est ici qu'il est possible de reformuler la théorie des actes de discours, et à travers elle toute la pragmatique, sur la base de la triade de l'analyse de l'*éthos* moral.

L'équivalent de l'estime de soi au plan de la pragmatique est constitué par le « je parle » impliqué dans chacune des configurations d'actes de discours. Tous les actes de discours peuvent être réécrits de la façon suivante : « je déclare », « je promets », « j'avertis », etc. L'avancée dans la caractérisation de la personne comme soi est manifeste : tandis qu'au niveau de la sémantique la personne était seulement une des choses au sujet desquelles nous parlons, au niveau de la pragmatique, la personne est immédiatement désignée comme soi, dans la mesure où le sujet parlant se désigne soi-même chaque fois qu'il spécifie l'acte illocutoire dans lequel il engage sa parole. Je serais tenté de dire que c'est d'abord comme locuteur capable de se désigner soi-même que l'estime de soi est anticipée dans sa signification pré-morale.

Quant à la relation à l'*autre*, elle est bien évidemment mise en jeu dans le contexte de l'interlocution que la pragmatique prend en compte dès lors qu'elle se distingue de la sémantique. On pourrait ainsi définir le discours : quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un d'autre. Dire quelque chose sur quelque chose, c'est le noyau sémantique du discours. Mais que quelqu'un s'adresse à quelqu'un d'autre, cela fait la différence entre le discours effectif et une simple proposition logique. Il est remarquable que dans cette relation d'interlocution les deux pôles du discours sont également impliqués comme se désignant chacun soi-même et comme s'adressant soi-même à l'autre. A vrai dire, l'expression s'adresser à l'autre exige le renversement : quelqu'un d'autre s'adresse à moi et je réponds. Nous retrouvons le problème posé plus haut de la reconnaissance : en un sens on peut dire que c'est l'autre qui prend l'initiative et que je me reconnais comme personne dans la

mesure où je suis, selon l'expression de Jean-Luc Marion, interpellé ou mieux interloqué. Mais je ne serais pas celui à qui la parole est adressée si je n'étais pas en même temps capable de me désigner moi-même comme celui à qui la parole est adressée. En ce sens, auto-désignation et allocution sont aussi réciproques que l'étaient plus haut l'estime de soi et la sollicitude.

J'aimerais dire encore une chose avant de quitter le plan du langage : ce ne sont pas seulement le *je* et le *tu* qui sont ainsi portés au premier plan par le processus d'interlocution, mais le langage lui-même comme *institution*. Nous parlons — c'est-à-dire je parle, tu parles, il parle — mais nul n'invente le langage; il le met seulement en mouvement, ou mieux en œuvre, au moment où il prend la parole, comme le dit si bien l'expression populaire. Mais prendre la parole, c'est assumer la totalité du langage comme institution me précédant et m'autorisant en quelque sorte à parler. A cet égard la corrélation entre le langage comme institution et le discours comme locution et allocution constitue un modèle insurpassable pour toute relation entre les institutions de tous genres (politique, judiciaire, économique, etc.) et les interrelations humaines. Par langue, il faut entendre ici non seulement les règles qui président à la constitution des systèmes phonologiques, lexicaux, syntaxiques, stylistiques, etc., mais aussi l'accumulation des « choses dites » avant nous. Naître, c'est apparaître dans un milieu où il a déjà été parlé avant nous.

Le lien entre la triade locution, interlocution, langage comme institution est ainsi strictement homologue à la triade de l'*éthos*: estime de soi, sollicitude, institutions justes. Cette homologie devient une véritable implication mutuelle dans le cas de certains actes de discours comme la promesse. La *promesse* conjoint en fait la triade linguistique et la triade éthique. D'un côté la promesse est un acte de discours parmi d'autres. Elle implique simplement la règle constitutive selon laquelle dire : « Je promets », c'est se placer sous l'obligation de faire quelque chose. Mais cet engagement implique plus que soi-même. Qu'est-ce qui, en effet, m'oblige à tenir ma promesse ? Trois choses : d'une part, tenir sa promesse c'est se maintenir soi-même dans l'identité de celui qui a dit et de celui qui demain fera. Ce maintien de soi annonce l'estime de soi. D'autre part, c'est toujours à quelqu'un que l'on promet : « Je te promets de faire ceci ou cela. »; et le renversement que nous avons observé à propos de la reconnaissance mutuelle se produit ici : c'est parce que quelqu'un compte sur moi, attend de moi que je tienne ma promesse, que je me sens moi-même lié. Enfin, l'obligation de tenir sa promesse équivaut à l'obligation de préserver l'institution du langage, dans la mesure où celle-ci, par sa structure fiduciaire, repose sur la confiance de chacun dans la parole de chacun; à cet égard le langage

apparaît non seulement comme une institution, mais comme une institution de distribution : de distribution de la parole, si l'on ose dire. Dans la promesse, la structure triadique du discours et la structure triadique de l'*éthos* se recouvrent mutuellement.

— III —

Je voudrais dire maintenant quelque chose sur la personne comme sujet *agissant* et *souffrant*. Ici la théorie de la personne reçoit un renfort considérable de ce qu'on appelle aujourd'hui *théorie de l'action*. Cette théorie, très en vogue dans le milieu anglo-saxon, repose sur une analyse linguistique des phrases d'action du type : A fait X dans les circonstances Y. Il apparaît que la logique de ces phrases d'action est irréductible à celle de la proposition attributive S est P. Je ne m'attarderai pas sur ce problème qui concerne la sémantique de l'action afin de réserver l'essentiel de mon analyse à l'implication de l'agent dans l'action. Ce problème est très embarrassant pour la théorie de l'action. En effet, celle-ci s'est concentrée sur le rapport entre deux questions posées par l'action humaine. La première est celle que l'on vient d'évoquer du sens des propositions se rapportant à des actions humaines. On pourrait dire que cette investigation sémantique répond à la question *quoi*. Le deuxième champ d'investigation a été celui de la motivation de l'action et de toute la problématique tournant autour de la question *pourquoi*. Ainsi on a pu dire qu'une action est intentionnelle dans la mesure où la question *pourquoi* appelle pour réponse, non pas une cause physique, mais un motif psychologique, plus précisément une raison pour laquelle l'action est faite. Reste la question *qui* autour de laquelle gravitent toutes les difficultés les plus redoutables. On peut dire en gros que la problématique de la personne s'identifie, dans le champ de l'action, à la problématique du qui ? qui a fait quoi ? pourquoi ? Or l'attribution de l'action à un agent s'avère être une attribution irréductible à celle d'un prédicat à un sujet logique ; c'est pourquoi dans la théorie de l'action on a souvent réservé un terme technique, ayant valeur de néologisme, pour dire cette attribution *sui generis* : c'est ainsi qu'on parle d'*ascription* pour distinguer le rapport de l'action à son agent de l'attribution d'un prédicat à un sujet logique.

Or l'ascription a une parenté certaine avec ce qu'on appelle *imputation* au plan moral. Il ne faudrait pas toutefois donner trop rapidement une coloration morale à l'ascription. L'imputation morale suppose plus ou moins une incrimination, donc la possibilité de tenir l'agent pour coupable ou non. L'ascription est à la fois plus simple et plus obscure ; plus simple en ce sens qu'elle n'a pas nécessairement une coloration

morale qui vise simplement à attribuer un segment de mouvement dans le monde à quelqu'un qui est dit en être l'agent. Mais ce rapport pris dans sa dimension pré-morale est très obscur, en ce sens qu'il nous ramène au vieux problème de la puissance et de l'acte; le langage ordinaire n'a aucune difficulté à en faire l'aveu. Pour le langage ordinaire, en effet, c'est un trait spécifique de l'action de pouvoir être rapportée à quelqu'un qui est dit capable de faire; mais ce pouvoir d'agir de l'agent s'exprime seulement au travers de métaphores, telle que paternité, domination, propriété (cette dernière étant incorporée à la grammaire des adjectifs et pronoms possessifs).

C'est ici que notre triade de l'*éthos* peut servir de guide pour nous orienter dans la problématique du qui ? en tant que distincte de celle du quoi ? et du pourquoi ? de l'action. Le qui ? de l'action présente la même structure triadique que l'*éthos* moral. D'un côté, il n'est pas d'agent qui ne puisse se désigner lui-même comme étant l'auteur responsable de ses actes. En ce sens, nous retrouvons les deux composantes de l'estime de soi : la capacité d'agir selon des intentions et celle de produire par notre initiative des changements efficaces dans le cours des choses; c'est en tant qu'agent que nous nous estimons à titre primaire. Mais d'autre part, l'action humaine ne se conçoit que comme *interaction* sous des formes innombrables variant de la coopération à la compétition et au conflit. Ce qu'on appelle *praxis* depuis Aristote implique pluralité d'agents s'influençant mutuellement dans la mesure où ils ont prise ensemble sur l'ordre des choses. C'est alors que la troisième composante de l'*éthos* intervient : il n'est pas d'action qui ne se réfère à ce qu'on a appelé, en théorie de l'action, des étalons d'excellence. C'est le cas des métiers, des jeux, des arts, des techniques, impossibles à définir sans faire référence à des préceptes (techniques, esthétiques, juridiques, moraux, etc.), qui définissent le niveau de réussite ou d'échec d'une action donnée. Or ces préceptes viennent de plus loin que chacun des sujets agissants pris un à un ou même en relation d'interaction. Ce sont des traditions, révisables certes par l'usage, mais qui insèrent l'action de chacun dans un complexe signifiant et normé en vertu duquel il est possible de dire qu'un pianiste est un bon pianiste, un médecin, un bon médecin. En ce sens les structures évaluatives et normatives impliquées dans les étalons d'excellence sont des institutions.

Dans ce contexte, le terme *institution* ne doit pas être pris en un sens politique ni même juridique ou moral, mais au sens d'une téléologie régulatrice d'une action dont le meilleur exemple est celui des règles constitutives d'un jeu tel que le jeu d'échecs. Il en est ici comme du rapport entre le langage institution et la parole échangée : dans un jeu comme le jeu d'échecs, il ne dépend d'aucun des joueurs que la valeur

de chacune des pièces du jeu soit définie par des règles d'emploi que ces joueurs acceptent; inversement de ces règles constitutives du jeu on ne peut déduire qui gagnera la partie en cours. La partie est ici l'équivalent de l'échange de parole dans la situation d'interlocution. Nul ne peut prévoir ce que deviendra la conversation : accord ou altercation. De même dans le jeu d'échecs, chaque partie est aléatoire alors même que les règles sont fixes. De ces brèves remarques, je conclus qu'il faut donner à la notion d'institution un sens pré-moral, ou mieux pré-éthique, à la dimension même de la praxis humaine.

Mais le passage du plan pratique — ou *praxis* — au plan éthique est aussi facile à voir que le passage du plan linguistique au plan éthique dans le cas de la promesse. Ce qui fait que la *praxis* se prête à des considérations éthiques résulte d'un aspect fondamental de l'interaction humaine, à savoir qu'agir pour un agent c'est exercer un *pouvoir-sur* un autre agent; plus exactement, cette relation exprimée par le terme *pouvoir-sur* met en présence un agent et un patient; il est essentiel à la théorie de l'action de compléter l'analyse de l'agir par celle du pâtir; l'action est faite par quelqu'un et subie par quelqu'un d'autre. Sur cette dissymétrie fondamentale de l'action se greffent toutes les perversions de l'agir qui culminent dans le processus de victimisation : depuis le mensonge et la ruse jusqu'à la violence physique et la torture, la violence s'instaure entre les hommes comme le mal fondamental inscrit en filigrane dans la relation dissymétrique entre l'agent et son patient.

C'est ici que l'éthique de l'interaction se définit par son rapport à la violence et, par delà la violence, par rapport à la possibilité de victimisation inscrite dans le rapport agir-subir. La règle éthique s'énonce alors dans les termes de la Règle d'Or : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais qu'il te soit fait ». On remarquera que dans sa formulation la plus simple, la Règle d'Or met en présence non pas deux agents, mais un agent et un patient. Un rapport précis s'établit ainsi entre la Règle d'Or et la justice distributive, que nous avons vu culminer dans le principe de Rawls, à savoir la maximisation de la part minimale dans un partage inégal. C'est toujours l'inégalité entre agents qui pose le problème éthique au cœur de la structure inégalitaire de l'interaction.

Mais cette corrélation entre théorie de l'action et théorie de l'éthique doit être respectée selon sa stricte réciprocité. Si la théorie de la praxis débouche spontanément dans une théorie morale et politique de la distribution juste, ce sont inversement les structures fondamentales de l'action, sous le couvert des questions qui ? quoi ? pourquoi ? qui donnent une assise ontologique à l'éthique. Il n'y a d'éthique que pour un être capable non seulement de s'autodésigner en tant que locuteur, mais encore de s'autodésigner en tant qu'agent de son action. C'est de cette façon que se rejoignent la triade éthique : souci de soi, souci de

l'autre, souci de l'institution — et la triade praxique : ascription de l'action à son agent, interaction survenant entre agents et patients, étalons d'excellence définissant les degrés de réussite et d'accomplissement des agents et des patients dans les métiers, les jeux et les arts.

— IV —

Je voudrais maintenant, dans la dernière partie de mon exposé, dire quelques mots de la médiation narrative que je suggère d'intercaler entre le niveau de la *praxis*, ou des pratiques, et celui de l'éthique auquel nous avons emprunté le rythme ternaire de nos analyses successives. Quels problèmes spécifiques pose ce passage par le narratif ? Essentiellement, les problèmes liés à la considération du *temps* dans la constitution de la personne. On aura remarqué que nous n'y avons fait aucune allusion, ni dans notre analyse de l'interlocution, ni dans celle de l'interaction, ni même dans notre élaboration du ternaire de l'*éthos* : souci de soi, souci de l'autre, souci de l'institution. Or, ce qui fait problème, c'est le simple fait que la personne n'existe que sous le régime d'une vie qui se déroule de la naissance à la mort. Qu'est-ce qui constitue ce qu'on peut appeler l'enchaînement d'une vie ? Posé en termes philosophiques, ce problème est celui de l'identité. Qu'est-ce qui demeure identique dans le cours d'une vie humaine ? Il est aisé de voir que cette question prolonge celle du *qui* par laquelle nous avons introduit notre analyse de l'agent en tant que sujet de l'action. Qui est l'agent ? demandions-nous, et nous aurions pu déjà demander : qui est le locuteur du discours ? qui parle ? La question de l'identité est celle précisément de ce *qui*.

Or une analyse rapide du concept d'identité révèle son équivoque fondamentale. Par identité nous pouvons entendre deux choses différentes : la permanence d'une substance immuable que le temps n'affecte pas. Je parlerai dans ce cas de *mêmeté*. Mais nous avons un autre modèle d'identité, celui-là même que présuppose notre modèle antérieur de la promesse. Celui-ci en effet ne présuppose aucune immuabilité. Bien au contraire, le problème de la promesse, c'est précisément celui du maintien d'un soi en dépit de ce que Proust appelait les vicissitudes du cœur. De quoi est fait ce maintien impliqué dans la tenue d'une promesse ? Je propose de distinguer ici entre l'identité *idem*, que je viens d'appeler *mêmeté*, et l'identité *ipse*, à quoi correspond le concept peut-être trop savant d'*ipséité*.

Je ne veux pas me borner à opposer purement et simplement *mêmeté* et *ipséité*, comme si la *mêmeté* correspondait à la question *quoi* et l'*ipséité* à la question *qui*. En un sens la question *quoi* est interne

à la question *qui*. Puis-je poser la question : « *Qui suis-je ?* » sans m'interroger sur *ce que* je suis ? La dialectique de la mêmeté et de l'ipséité est ainsi interne à la constitution ontologique de la personne.

C'est ici que je fais intervenir la dimension narrative; c'est en effet dans le déroulement de l'histoire racontée que se joue la dialectique entre mêmeté et ipséité. L'instrument de cette dialectique, c'est la mise en intrigue qui, d'une poussière d'événements et d'incidents, tire l'unité d'une histoire. Or, ce n'est pas seulement l'action qui est ainsi mise en intrigue, mais les personnages eux-mêmes de l'histoire racontée, dont on peut dire qu'ils sont mis en intrigue au même titre et en même temps que l'action racontée. C'est à partir de là que l'on peut rendre compte de la dialectique entre mêmeté et ipséité, disons la dialectique de l'identité personnelle. On peut la caractériser par ses deux extrêmes. D'un côté le recouvrement peut être presque complet entre la cohérence du personnage de l'histoire et la fixité d'un caractère qui permet de l'identifier comme même d'un bout à l'autre de l'histoire. C'est à peu près ce qui se passe dans les contes de fée ou les récits folkloriques, voire dans les débuts du roman classique. Mais, à l'autre extrémité, nous sommes confrontés à des cas troublants où l'identité du personnage paraît se dissoudre entièrement, comme dans les romans de Kafka, de Joyce, de Musil et en général le roman postclassique. Est-ce à dire que toute identité a disparu ? Non point. Car nous intéresserions-nous encore au drame de la décomposition de l'identité-mêmeté, si ce drame ne mettait en relief le caractère poignant de la question *qui* ? *Qui suis-je ?* On pourrait dire que, dans ce cas extrême, la question : *qui* suis-je ? est privée du support de la question : *que* suis-je ? L'ipséité s'est en quelque sorte dissociée de la mêmeté.

Si tel est bien le sens de ces expériences de pensée qui abondent dans la littérature contemporaine, nous pouvons dire que la vie ordinaire se meut entre ces deux pôles du recouvrement presque complet de l'ipséité et de la mêmeté, et de leur dissociation presque complète.

Je n'en dirai pas plus sur cette dialectique, afin de me tourner vers la question qui nous rassemble aujourd'hui, à savoir : quel enseignement une philosophie de la personne peut-elle tirer de cette dialectique de l'identité personnelle ? Plus précisément, la médiation narrative nous permet-elle de retrouver, et éventuellement d'enrichir, le fameux ternaire qui constitue la cellule mélodique de toute cette étude ? Je ne voudrais pas céder à l'esprit de système en inventant de fausses fenêtres. Aussi me bornerai-je à des analogies successives sans vouloir en tirer un parallélisme rigide.

Je dirai d'abord que, au premier terme de notre ternaire de l'*éthos* personnel, l'estime de soi, correspond le concept d'*identité narrative*

par lequel je définis la cohésion d'une personne dans l'enchaînement d'une vie humaine. La personne se désigne elle-même dans le temps comme l'unité narrative d'une vie. Celle-ci reflète la dialectique de la cohésion et de la dispersion que l'intrigue médiatise. Ainsi la philosophie de la personne pourrait-elle être libérée des faux problèmes issus du substantialisme grec. L'identité narrative échappe à l'alternative du substantialisme : ou bien l'immutabilité d'un noyau intemporel ou bien la dispersion dans des impressions, comme on voit chez Hume et chez Nietzsche.

Deuxièmement, l'élément d'altérité, qui figure dans notre ternaire initial comme le second moment sous le titre de la sollicitude, a son équivalent narratif dans la constitution même de l'identité narrative. Et cela de trois façons différentes. D'abord, l'unité narrative d'une vie intègre la dispersion, l'altérité, marquée par la notion d'événement avec son caractère contingent et aléatoire. Ensuite, et ceci est peut-être plus important encore, chaque histoire de vie, loin de se clore sur elle-même, se trouve enchevêtrée dans toutes les histoires de vie auxquelles chacun est mêlé. En un sens, l'histoire de ma vie est un segment de l'histoire d'autres vies humaines, à commencer par celle de mes géniteurs, en continuant par celle de mes amis et, pourquoi pas, de mes adversaires. Ce que nous avons dit plus haut sur l'action en tant qu'interaction a son reflet dans ce concept d'*enchevêtrement des histoires*. J'emprunte ce terme à Wilhelm Schapp dans son ouvrage au titre suggestif : *Enchevêtré dans des histoires*. Enfin, l'élément d'altérité est lié au rôle de la fiction dans la constitution de notre propre identité. Nous nous reconnaissons nous-même à travers les histoires fictives de personnages historiques, de personnages de légende ou de roman ; à cet égard, la fiction est un vaste champ expérimental pour le travail sans fin d'identification que nous poursuivons sur nous-mêmes.

Je voudrais dire en troisième lieu que l'approche narrative ici esquissée vaut autant pour les institutions que pour les personnes prises individuellement ou en interaction. *Les institutions elles aussi n'ont d'identité que narrative*. Cela est déjà vrai de l'institution du langage, qui se développe selon le rythme de la traditionalité et de l'innovation. Ce l'est aussi de toutes les institutions de la pratique quotidienne, dont les patrons d'excellence sont aussi des produits de l'histoire en même temps que des modèles transhistoriques. Je ne dirai rien du récit lui-même comme institution, à travers les formalismes narratifs soulignés par l'analyse structurale des récits : le récit, en ce sens, est lui-même une institution, obéissant à des canons pour lesquels vaut aussi la dialectique temporelle de l'identité. Je voudrais insister sur un dernier point : les institutions, au sens plus précis du terme dont nous usons quand nous leur appliquons la règle de justice, dans la mesure où

## Approches de la personne

elles peuvent être tenues pour de vastes systèmes de distribution de rôles, n'ont elles-mêmes d'autre identité qu'une identité narrative. A cet égard, bien des débats sur l'identité nationale peuvent apparaître complètement faussés par la méconnaissance de la seule identité qui convient aux personnes et aux communautés, à savoir l'identité narrative, avec sa dialectique de changement et de maintien de soi par la voie du serment et de la promesse. Ne cherchons point de substance fixe derrière ces communautés; mais ne leur refusons pas non plus la capacité de se maintenir par le moyen d'une fidélité créatrice par rapport aux événements fondateurs qui les instaurent dans le temps.

Je m'arrête au moment où mon parcours me ramène à mon point de départ: l'*éthos* de la personne rythmé par le ternaire: estime de soi, sollicitude pour autrui, souhait de vivre dans des institutions justes.

Paul Ricoeur