

|                  |                                                       |
|------------------|-------------------------------------------------------|
| 題名               | 批判と確信—私の哲学の歩み—                                        |
| Title            | Critique and Conviction (French version)              |
|                  | Critique and Conviction (English version)             |
| 著者名              | ポール・リクール                                              |
| Author(s)        | Paul Ricoeur                                          |
| 言語 Language      | 日本語・フランス語 Japanese, French                            |
|                  | 英語 English                                            |
| 書名               | 稲盛財団：京都賞と助成金                                          |
| Book title       | The Inamori Foundation: Kyoto Prizes & Inamori Grants |
| 受賞回              | 16                                                    |
| 受賞年度             | 2000                                                  |
| 出版者              | 財団法人 稲盛財団                                             |
| Publisher        | The Inamori Foundation                                |
| 発行日 Issue Date   | 5/31/2001                                             |
| 開始ページ Start page | 176                                                   |
| 終了ページ End page   | 204                                                   |
| ISBN             | 978-4-900663-16-6                                     |

## 批判と確信—私の哲学の歩み—

ポール・リクール

私が哲学に関心を抱いたのは中等教育の最終学年の頃でした。私は、忘れえぬ哲学の先生のおかげで、17歳の時から概念の厳格さとそれに立ち向かう知的勇気が必要なることを認識しました。私は今でもこの先生に深く感謝しています。その先生のモットーは、「困難に遭遇しても、そこから逃げ出さずに、真っ向からそれに取り組みなさい」というものでした。

数年後に私は、ソルボンヌの正規の教育の場以外のところで哲学者ガブリエル・マルセル先生に師事する幸運に恵まれました。哲学に関する私の最初の師ともいえるマルセル先生は、公的教育の一環として行われていた優れたギリシア古典・近代哲学史の講義とは異なり、自由な枠組みの中で、反省と生の境界において提起される厄介な問題を探究することを提起しました。我々20名ほどの学生が先生のもとに集まりました。そこでの基本原則は、準拠する主要なテキストを一切引用せずに、時間、身体性、正義、死などの重要な問いに自分の言葉で答えることを試みるというものでした。要するに、カントの古い格言にある通り、「なんじ敢えて自ら思考せよ」ということだったのです。

数年にわたる私の勉学を締めくくる中等・高等教育教授資格試験が行われた年に、私は現象学の創始者であるフッサール先生の刊行済みの著書と、認知、想像力、判断、投企、決定など精神現象に関する先生の正確かつ精密な記述について学ぶ機会を得ました。そうしたフッサール先生の影響とガブリエル・マルセル先生の影響によって、私の持続的な確信の基盤が形成されました。

このほかに、戦争により私がドイツで捕虜生活を送った時にカール・ヤスパース先生の影響を受けました。彼の哲学的方向性は、『哲学(Philosophie)』と題する偉大な著書に示されています。この著書は3巻からなり、「世界定位」と題する第1巻は、科学について哲学的省察を試みたものであり、第2巻「実存証明」は、孤独、争い、苦しみ、死といった深刻な経験、そしてまた、友情や実存の脆さと存在する勇気が交差するところでの責任感の高まりといった明るい経験について論じたものです。第3巻「暗号解読」は、絶対と超越の境、哲学と宗教の境における省察について記したものです。5年間にわたるドイツでの捕虜生活において私の心の糧となったのはカール・ヤスパースを読むことでした。このようにして私は、ガブリエル・マルセル、カール・ヤスパース、フッサールという3人の先生の影響を受けて、第二次大戦が終結した時には、哲学の研究と個人的著作に向けて万全の準備が整っていました。

私はまず最初に中等学校で教鞭をとりましたが、その後、1948年からストラスブ

## Critique and Conviction (French version)

Paul Ricœur

Mon intérêt pour la philosophie date de la classe terminale, à la fin des études secondaires. Dès l'âge de 17 ans, je fus confronté, grâce à un inoubliable professeur de philosophie, à une exigence de rigueur conceptuelle et de courage intellectuel à laquelle je me sens redevable pour toujours : je n'oublierai jamais son conseil : "Quand vous rencontrez un obstacle, ne cherchez pas à le contourner, abordez-le de front".

Quelques années plus tard j'ai eu le bonheur d'étudier auprès du philosophe Gabriel Marcel, en marge de l'enseignement officiel donné à la Sorbonne. A la différence des remarquables cours d'histoire de la philosophie grecque, classique et moderne donnés dans le cadre de l'enseignement public, mon premier maître proposait une exploration des questions embarrassantes posées à la frontière entre la réflexion et la vie. Nous étions une vingtaine d'étudiants rassemblés autour du maître : la règle était de ne citer aucun grand texte de référence et de tenter de répondre personnellement à de grandes questions telles que : le temps, la corporéité, la justice, la mort ; bref, le vieil adage kantien revenait : "ose penser par toi-même".

La même année, celle du concours national de l'agrégation qui clôturait mes années d'études, je fus initié aux ouvrages déjà publiés de Husserl, le fondateur du courant phénoménologique, et à son souci de description exacte et fine des phénomènes psychiques, tels que la perception, l'imagination, le jugement, le projet, la décision, etc... Cette influence fait partie de mon fond de conviction durable à côté de celle de mon maître parisien, Gabriel Marcel.

A l'époque de ma captivité en Allemagne comme prisonnier de guerre, s'y ajouta l'influence de Karl Jaspers dont l'orientation philosophique est consignée dans son grand livre intitulé *Philosophie*. Il comportait trois parties : la première intitulée "orientation dans le monde" consistait dans une réflexion philosophique sur la science ; la seconde intitulée "éclaircissement de l'existence" portait sur des expériences dramatiques comme la solitude, le conflit, la souffrance, la mort, mais aussi des expériences lumineuses comme l'amitié, l'élan de responsabilité au carrefour de la fragilité de l'existence et du courage d'être. La troisième partie intitulée "les chiffres de l'origine" était une réflexion aux confins de l'absolu de la transcendance, à la frontière entre le philosophique et le religieux. La lecture de Karl Jaspers fut ma nourriture durant les cinq années de ma captivité en Allemagne. Je me trouvais ainsi, au sortir de la deuxième guerre mondiale, équipé pour une carrière et une œuvre personnelle, sous le triple patronage tutélaire de Gabriel Marcel, de Karl



ール大学の哲学史の講座を担当しました。ストラスブール大学での10年間（1948～58年）は、私にとって最も幸せな時期でした。1958年にソルボンヌ大学の教授に任命されて以来、私はフランスとアメリカで（イエール大学、モンリオール大学、コロンビア大学、シカゴ大学で通算24年間）、教育と研究に取り組んできました。私は教育者として実に幸せな日々を過ごすことができました。この点について、私は自分と同僚との関係だけでなく、学生との関係、特に博士課程の学生や研究に従事する学生との関係について一言述べたいと思います。私は彼らとの間に、従属関係や教義上の依存関係が一切存在しない、信頼と友情で結ばれた関係を築くことができたと考えています。私は弟子を持たないことに満足しています。そして私の現在の唯一の願いは、私の後継者たちと同時代の人間であり続けることです。

## I

最初の師であるガブリエル・マルセルとカール・ヤスパースの思考に捧げた2冊の著書（1947年）を除くと、私の最初の哲学試論は、『意志的なものと非意志的なもの（*Le volontaire et l'involontaire*）』（1950年）と題する意志を扱った現象学的哲学の論文でした。私はその中で、『知覚の現象学（*Phénoménologie de la perception*）』でメルロ・ポンティーが示した方法で、実践の領域の根源的現象、つまり投企、習慣、情動について述べるとともに、初めて絶対的に非意志的なものとしての無意識について論じ、自己把握が完全に可能な意識に伴う抵抗や支持と区別しました。意志と無意識との対比は1970年代の私の大きな課題でしたが、それ以前には、私は悪しき意志や暗闇から来る力を伴う捉え難い経験に鑑みて、意志に関する私の研究の範囲を拡大しようとしていました。この頃から私は、人間が自らの道徳的悪の経験を記す象徴的、神秘的、詩的表現に関心を持ち始めました。私の『意志の哲学（*Philosophie de la volonté*）』の第2巻『有限性と罪科性（*Finitude et culpabilité*）』（1960年）は、こうした言葉の不思議な領域への散策をもとにしたものです。この著書は3つのレベル、すなわち、悪の原始的象徴（堕落、重荷、逸脱行為などの罪を表す基本的なイメージ）、悪の根源に関する神話、そして有限性と罪科性の関係に関する思索という3つのレベルで構成されています。

実際に私は、悪しき意志と悪の問題を通じて、基本的記述に関する現象学的手法を、

Jaspers et de Husserl.

J'enseignai d'abord dans le cadre de l'enseignement secondaire, puis, dès 1948, au niveau universitaire dans la chaire d'histoire de la philosophie de l'université de Strasbourg. Les dix années de Strasbourg (1948-58) furent pour moi les plus heureuses. Mon élection à la Sorbonne, en 1958, inaugura une longue période d'enseignement et de recherche partagée entre la France, les Etats-Unis (Yale, Montréal, Columbia, puis Chicago durant 24 ans). Je puis dire aujourd'hui que je fus un enseignant heureux. A ce propos, j'aimerais dire un mot non seulement de mes rapports avec mes collègues, mais aussi avec mes étudiants de doctorat et de recherche. Je crois que j'ai établi avec eux des rapports de confiance et d'amitié exclusifs de toute subordination et de toute dépendance doctrinale. Je suis heureux de n'avoir pas de disciple. Et mon seul souhait aujourd'hui est de rester le contemporain de mes successeurs.

## I

Ma première contribution à la philosophie, outre mes deux ouvrages dédiés à la pensée de mes premiers maîtres, Gabriel Marcel et Karl Jaspers (1947), fut un exercice de philosophie phénoménologique consacré à la Volonté : *Le volontaire et l'involontaire* (1950). J'y décrivais, à la façon de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* les phénomènes fondamentaux de la sphère pratique : le projet, l'habitude, l'émotion et, pour la première fois, l'inconscient placé alors sous le titre de l'involontaire absolu, pour le distinguer des résistances et des appuis que la volonté rencontre au niveau de lucidité de la conscience maîtresse d'elle-même. La confrontation avec l'inconscient devait m'occuper longuement dans les années 1970. Mais auparavant, je m'employai à élargir le champ de mon enquête sur la volonté en prenant en compte des expériences ambiguës ressortissant à la volonté mauvaise et volontiers assignées à des forces ténébreuses. De cette époque date mon intérêt pour les expressions symboliques, mythiques et poétiques dans lesquelles l'humanité a inscrit son expérience du mal moral. De cette excursion dans les régions les plus insolites du langage date la seconde partie de ma philosophie de la volonté : *Finitude et culpabilité* (1960). L'ouvrage comporte trois niveaux ; celui des symboles primitifs du mal (les images-mères de la culpabilité telles que la chute, le fardeau, la déviance), puis celui des grands mythes sur l'origine du mal, enfin



フッサールの現象学とは全く別の伝統、つまり文献学、聖書釈義学、判例解釈などの解釈学的手法によって補完することを余儀なくされました。そして、言葉とそれを記述したテキストを経ることが、実生活の経験と哲学的反省の間の媒介になるという新しい問題が提起されました。この問題は、何人かの読者がその当時の研究論文で注目した2つの表現に要約されています。すなわち、「象徴によって思考が生まれ」、「より良く理解するには多くの説明が必要である」ということです。前者は意志の哲学を代替するものであり、後者は私がその後の研究に取り組む新たなきっかけとなりました。互いに対立するものとみなされている2つのアプローチ、つまり人文科学と自然科学を近づけている「説明」と、経験的観察によって答えを出すのではなく、文化に関する様々なテキスト解釈について議論の場を提供する「解釈」を緊張関係にしています。

私が『フロイトを読む—解釈学試論(De l'interprétation. Essai sur Freud)』(1965年)で取り組んだのは、このような相反する解釈を相関させることでした。

このような当惑的状况の中で、私は言語の複雑な機能の中に適切な指標を求めました。その結果、私は行為の哲学から言語の哲学へと徐々に移行し、その後、振り子のように実践的領域に立ち戻ることになりました。

いずれにせよ当時は、すべての哲学の分野で *linguistic turn* と呼ばれた言語学的転機を迎えていた時代でした。たまたま私は1950年代終わりから頻繁に米国に長期滞在して大学で教鞭をとるようになり、次いで1967年以後は持続的にシカゴ大学の宗教学科、哲学科および社会学科に籍を置くことになりましたが、その際に英語圏の分析哲学と巡り合ったことから、この方向に進むことになりました。このように1970～80年代にかけて言語の対比が盛んに行われました。私は現象学と解釈学から離れることなく、言語の創造的側面における問題、つまり「どのようにして新たな意味が形成されるのか」といった問題に取り組みました。この問題は、意味論的想像力の問題と呼ぶことができます。

この広大な意味論的想像力の場において、私は範囲を明確に限定した2つの領域を開拓しました。その1つは、古代から近代までの修辞学によって知られている隠喩的表現の流れを汲んだ詩的言語の生成であり、もう1つは、物語に応用される構造言語学の流れを汲んだ叙事的言語の生成です。『生きた隠喩(*La métaphore vive*)』(1975年)は前者の研究であり、『時間と物語(*Temps et récit*)』第I巻、第II巻、第III巻(1981～84年)は後者の研究に関するものです。この一連の2つの著書は、私が意味論的革

celui des spéculations portant sur les rapports entre la finitude et la culpabilité.

En fait, le problème de la volonté mauvaise et du mal m'avait contraint à compléter la méthode phénoménologique de description essentielle par une méthode d'interprétation empruntée à une tout autre tradition que la phénoménologie husserlienne, celle de la philologie classique, de l'exégèse des textes sacrés, de la jurisprudence, tradition multiple placée sous le titre d'herméneutique. Une problématique nouvelle se proposait, où le détour par le langage et ses grandes unités de discours que sont les textes imposait ses médiations entre l'expérience vive et la réflexion philosophique. Cette problématique peut se résumer dans deux formules que plusieurs lecteurs ont retenues des travaux de cette époque : le "symbole donne à penser", et "expliquer plus pour comprendre mieux". La première formule conclut bien la philosophie de la volonté ; la seconde ouvrait une ère nouvelle pour mes travaux ultérieurs : elle met dans un rapport tendu deux approches fréquemment tenues pour adverses l'une de l'autre, l'explication, qui rapproche les sciences humaines des sciences de la nature, et l'interprétation, qui ne se laisse pas trancher par l'observation empirique mais ouvre un espace de discussion entre interprétations concurrentes appliquées aux grands textes de notre culture.

C'est à une telle confrontation entre interprétations rivales que je me livrai dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

Dans cet océan de perplexité je cherchai un guide approprié dans le fonctionnement complexe du langage : c'est ainsi que j'ai glissé progressivement d'une philosophie de l'action à une philosophie du langage avant que le mouvement du balancier me ramène dans le champ pratique.

C'était au reste l'époque du *linguistic turn* sur tous les fronts de la philosophie. Il se trouve que j'étais encouragé à m'enfoncer dans cette direction par la rencontre que je fis de la philosophie analytique de langue anglaise à l'occasion de mes séjours de plus en plus fréquents et longs dans les universités américaines dès la fin des années cinquante et de façon stable à partir de 1967 à l'Université de Chicago dans les départements de science religieuse, de philosophie et de science sociale. Le langage devint ainsi, dans les années 1970–80, le lieu de toutes les confrontations. Sans perdre le fil de mon appartenance au mouvement phénoménologique et herméneutique, je me concentrai sur l'aspect créateur du langage : comment des significations nouvelles sont-elles formées ? On pourrait appeler ce problème le problème de l'imagination sémantique.

C'est dans ce vaste champ de l'imaginaire sémantique que je taillai deux



新、意味の創造と呼んだものを探求しています。それらは言語の3つの基本単位、すなわち「単語」、「文」、「テキスト」によって構成されています。(なお、言説の概念は「文」と「テキスト」の両者を示しています。)

こうした基本的体系をもとに、私は物語性の広い実践の場、つまり平常の会話、歴史家による歴史、ギリシア悲劇や現代小説のフィクション、政治思想家の理想社会を研究しました。私は広大な言葉の体系(物語)を研究するとともに、古来の神聖な時間の問題に通ずる興味深い道を切り開いていました。

この時間構造は、やがて私が「個人または共同体の物語的自己同一性」と呼ぶように提案した概念の基盤となりました。物語的自己同一性は、各人の遺伝コードやその他の個人的特徴(指紋、署名、顔など)によって示される受胎の瞬間から死の瞬間まで不変の生物学的同一性とは異なるものです。生の歴史、つまり哲学者のいう行為する「人」が語る物語以外には持続性を持ちません。したがって、この物語的自己同一性に該当する持続性は、それによって発せられ守られる言葉による約束の持続性以外にはありません。

## II

3巻からなる私の『時間と物語(*Temps et récit*)』が出版された後、私は1986年にエディンバラ大学から「ギフォード・レクチャー(Gifford Lectures)」の講座を担当するように招請され、これを受けました。私はこの講義で自らの研究を総括するように依頼されました。初期の研究論文を発表してから40年経った時点で、私にはすべての著作に通じる、体系的なものではないが少なくとも一貫したテーマを持つという、ある程度の統一性を持たせるという課題が提起されたのです。

このような試練を経て、『他者のような自己自身(*Soi-même comme un autre*)』(1988年)が生まれました。私は過去に自分の心の中にあった様々な問題について、あるテーマを中心にまとめられるような気がしました。その中心テーマは、我々の言説において「私は～ができる」という助動詞を使って現れるものです。メルロ・ポンティエは、私よりも前にこの道を探求していました。実際、「ギフォード・レクチャー」に端を発するこの著書は、「私は～ができる」という表現を用いた4つのテーマを中心に構成されています。それは、「私は話すことができる」、「私は行為することができる」、

domaines bien délimités : d'une part, la formation du langage poétique dans le sillage des expressions métaphoriques, bien connues dans la grande tradition de la rhétorique des Anciens et des Modernes, d'autre part, la formation du langage narratif dans le sillage de la linguistique structurale appliquée au récit. *La métaphore vive* (1975) ressortit à la première enquête, *Temps et récit I, II, III* (1981-84) ressortit à la seconde. Ensemble ces deux séries d'études contribuent à l'exploration de ce que j'appelai l'innovation sémantique, la création de sens, sur la base des trois unités de base du langage : le mot, la phrase, le texte (la notion de discours couvrant les deux dernières unités).

Sur la base de cette structure fondamentale j'explorai les grands champs d'exercice de la narrativité : la conversation ordinaire, l'histoire des historiens, la fiction des tragiques grecs et du roman contemporain, l'utopie des rêveurs politiques. En même temps que j'explorais une grande structure du langage – le récit – je me frayais un accès intéressant au problème antique et vénérable du temps.

Les structures temporelles à leur tour donnent une assise à ce que j'ai proposé d'appeler l'identité narrative des individus ou des communautés. L'identité narrative se distingue de l'identité biologique, signalée par le code génétique de chacun, immuable du moment de la conception à celui de la mort, et d'autres traits individuels (empreintes digitales, signature, traits du visage, etc...). L'identité narrative n'a pas d'autre continuité que celle d'une histoire de vie : le récit, dit un philosophe, dit le "qui" de l'action ; la seule permanence qui convient à l'identité narrative ne peut être que celle d'une promesse par laquelle je me maintiens dans la constance d'une parole donnée et tenue.

## II

Après mes trois volumes de *Temps et récit* j'ai été amené à répondre à l'invitation qui m'était faite de donner en 1986 les *Gifford Lectures* à l'Université d'Edimbourg. Il m'était demandé de proposer une synthèse de mes travaux. La question s'est alors posée à moi d'une certaine unité – sinon systématique du moins thématique – de mon œuvre, quarante ans après mes premières publications.

C'est de cette mise à l'épreuve qu'est né *Soi-même comme un autre* (1988). Il m'a paru que les questions multiples qui m'avaient occupé dans le passé pouvaient être regroupées autour d'une question centrale qui affleure dans notre discours



「私は自己を語ることができる」、「私は自分の行為に責任を持つことができる」という4つです。私はこの4つのテーマを通じて、言語の哲学、行為の哲学、物語論、道徳哲学の諸問題を混同することなく合体することができました。

助動詞「私は～できる」の4番目の重要な用法は、自己帰責の概念の中で厳密に定式化されました。この自己帰責の概念によって、私は人間の能力の道徳的領域と実践的領域を結びつけることができました。私のいう自己帰責とは、自らの行為について自ら責任を持つ能力をいいます。「説明」の隠喩が暗示しているように、つまりドイツ語でいう *Rechnungsfähigkeit* の中に認められる *Rechnung* の概念、英語でいう *accountability* (説明責任) の中に認められる *account* (説明) の概念が示しているように、人間は自らの行為に自ら責任を持ち、それを自己と他人に説明し、自らを当該行為の真の張本人とみなす能力を備えているのです。その因果関係が責任ある者に帰属する行為のみが、道徳的に許されたものあるいは禁じられたもの、善または悪、正義または不正義となるのです。

### III

私は道徳的経験に割り当てた最後の3章を、今示した全体的概観と切り離して説明したいと思います。

私は『他者のような自己自身 (*Soi-même comme un autre*)』において、最初に道徳的生活の主たる目的論的概念について説明しました。それは、私が「倫理」という呼称を拝借したアリストテレスの『ニコマコス倫理学』でいう「生」です。この倫理は、義務のしるしのもとに置かれる道徳的経験ではなく、むしろ善のしるしのもとに置かれるすべての道徳的経験に拡大されています。この義務は、「*deon* (義務)」に従属して「*déontologiques* (義務論的)」と呼ばれている道徳論における義務のことです。

ここでの私のテーゼは、「よく生きる」、「よき生」という根源的な倫理指向は理にかなった願望の深層構造ではっきり現れるということです。古代の道徳論を支配しているのはこうした図式であり、そこでは徳は「よき生」への指標となりうるものであり、かつそれを構造化できる優れた模範とされています。私はこうした幸福のもとでの「よき生」への指向の対話的ならびに共同体の構成要素を展開して、倫理の概念を充実させました。私は倫理について、「正しい制度において、他者とともに、他者のため

dans les usages que nous faisons du verbe modal “je peux”. Merleau-Ponty avait exploré avant moi cette voie. L'ouvrage issu des *Gifford Lectures* est en effet organisé autour de quatre usages majeurs du “je peux”. Je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions. Ces quatre questions me permettaient d'enchaîner, sans les confondre, les questions relatives respectivement à la philosophie du langage, à la philosophie de l'action, à la théorie narrative, enfin à la philosophie morale.

Le quatrième emploi majeur du verbe modal “je peux” a trouvé sa formulation précise dans le concept d'imputabilité qui me permettait de relier la sphère morale à la sphère pratique des capacités humaines. Par imputabilité, je comprends la capacité de se tenir pour comptable de ses propres actes ; comme le suggère la métaphore du compte – qu'on retrouve en allemand avec le concept de *Rechnung*, dans *Rechnungsfähigkeit*, en anglais avec celui d'*account*, dans *accountability*, – l'être humain est capable de porter à son compte ses propres actes, d'en rendre compte à soi-même et à autrui, et ainsi de se tenir pour leur auteur véritable. Seuls peuvent être qualifiés moralement comme permis ou défendus, bons ou mauvais, justes ou injustes, des actes dont la causalité peut être imputée à des sujets responsables.

### III

Je détache du panorama général que je viens d'esquisser les trois derniers chapitres consacrés à l'expérience morale.

Dans *Soi-même comme un autre* je commence par un exposé de la principale conception téléologique de la vie morale, celle d'Aristote dans *l'éthique à Nicomaque* à laquelle j'emprunte la dénomination “éthique” étendue à toute expérience morale placée sous le signe du bien plutôt que sous celui du devoir, à la différence des morales dites déontologiques en raison de leur dépendance à l'égard du *deon*, de l'obligation.

Ma thèse est ici que c'est dans les structures profondes du désir raisonné que se dessine la visée éthique fondamentale qui a pour horizon le “vivre-bien”, la “vie bonne”. C'est ce schéma qui prévaut dans les morales antiques où les vertus sont des modèles d'excellence capables de jalonner et de structurer la visée de la “vie bonne”. J'enrichis le concept d'éthique en déployant les composantes dialogale et communautaire de cette visée de la “vie bonne” sous l'horizon du bonheur.



に善く生きること」という命題を提案しています。目的論的な倫理からと義務論的な道徳への移行は、葛藤と暴力の状況では必然的なものと思われました。

そこで、道徳的経験の純粋な「道徳的」レベルの探究において、私はカントを導き手としましたが、その際に、道徳的主体が自らの行動計画の正当性や有効性を確認する時に判断するカントの普遍化の規準が問題になりました。この格率、すなわち主観的・個別的な実践原則の普遍化規準を実践することの困難さから、定言命法の形式主義による義務の抽象的レベルは、具体的な、特別な、かつ不確実性の状況における決定である実践的英知の具体的なレベルに導かれます。この実践的英知の次元において私は、忠告、共同の審議、状況に応じた意志決定の方法を再び見い出しました。それをアリストテレスは賢慮、プロネーシスと呼び、それを古代ローマ人は*prudentia*と訳しました。それは思弁的英知と、生身の人間が発揮する実践的英知を切り離すものではありません。私はこの実践的な英知を状況に応じた道徳的判断に結びつけます。この判断がなされるのは、2つの応用倫理である医の倫理と法の倫理においてです。

この2つの応用倫理のうち、前者は苦しみにより引き起こされる治療の要求に由来するものであり、後者は刑法的な形をとり、紛争の存在およびその公正な解決を確保する必要性に起因するものです。両者は固有の判断行為によって特徴づけられます。つまり一方は医師の処方であり、他方は裁判による判決であり、両者ともに厳格な道徳規則を適用しています。医に関しては、これらの規則は、患者と医師など一方ともう一方を結びつける治療契約を支配します。例えば、医療上の守秘義務の共有、診断と治療に関して真実を知る権利の行使、危険を伴う治療への明確な同意の表明などが挙げられます。医師の知識と生物医学の貢献がこの治療契約の枠組みとなる基本的倫理に関係します。また、医療の法律(biolaw)と公衆衛生政策などの体系の全体によって医の倫理体系が補完されますが、苦しみによって引き起こされる治療の要求が最終的に関係します。

一方、裁判による判決は、法廷内で行われる訴訟に関する一連の作業を締めくくるものであり、これは2つの主張、告訴の主張と弁護の主張を付き合わせる言語の作業といえます。厳格な訴訟手続き規則によって、当事者間の発話の配分を規定する議論の倫理のもとになされる訴訟当事者間の議論が分析され、判決がこの言語の儀式を締めくくります。医療契約が医師と患者を結びつけるのに対して、裁判による判決は訴訟当事者双方を引き離し、お互いを適切な距離に置きます。この場合、重要なことは罰することではなく、取り扱われている事件の個別的状況に応じて適切な判決を言い

Je propose la formule suivante de l'éthique : vivre bien avec et pour les autres dans institutions justes. La transition entre éthique (téléologique) et morale (déontologique) me paraît imposée par les situations de conflit et de violence.

Kant est alors pris comme guide dans l'exploration du niveau proprement "moral" de l'expérience morale.

Est alors mis en question le critère kantien d'universalisation sous le jugement duquel le sujet moral s'assure de la légitimité, de la validité de ses plans d'action. Ce sont les difficultés d'exercice de ce critère d'universalisation des maximes qui conduisent du niveau abstrait de l'obligation—du formalisme de l'impératif catégorique—au niveau concret de la sagesse pratique—de la décision dans des situations concrètes, singulières, d'incertitude. Je retrouve à ce plan de la sagesse pratique des formules de conseil, de délibération en commun, de prise de décision en situation, qu'Aristote plaçait sous l'égide de la *phronesis* du jugement avisé, que les latins ont traduit par *prudentia*, qui ne sépare pas la sagesse spéculative de la sagesse pratique exercée par le sage de chair et de sang. C'est à cette sagesse pratique que je réfère les formes du jugement moral en situation que l'on rencontre dans l'éthique médicale ou dans l'éthique judiciaire, deux exemples d'éthique appliquée.

L'éthique médicale est issue de la demande de soins suscitée par la souffrance. L'éthique judiciaire, sous sa forme pénale, procède de l'existence de conflits et de la nécessité de leur assurer un règlement équitable. L'une et l'autre sont marquées par un acte spécifique de jugement : la prescription médicale, d'un côté, la sentence juridique, de l'autre. L'une et l'autre mettent en jeu des règles morales précises. Du côté médical, ces règles président au pacte de soins qui lie l'un à l'autre tel patient à tel médecin : partage du secret médical, exercice du droit à la vérité concernant le diagnostic et le traitement, énoncé du consentement éclairé à des traitements risqués. La contribution du savoir médical et de la science bio-médicale se greffe sur cette éthique de base qui encadre le pacte de soins ; de même, tout l'édifice du droit médical (biolaw) et de la politique publique de la santé complète l'édifice de l'éthique médicale ; mais la demande de soins suscitée par la souffrance reste la référence ultime.

Quant à la sentence judiciaire, elle conclut une série d'opérations constitutives du procès tenu dans l'enceinte des tribunaux. Ce sont des opérations de langage qui confrontent deux revendications, celle de l'accusation et celle de la défense ; des règles précises de procédure scandent la discussion entre parties adverses placées



渡すことです。医の倫理と法の倫理の並行的な関係は、論証と解釈の組み合わせの形で存続し、論証は抽象的論理規則に基礎を置き、解釈は判断すべき状況の構成要素の合理的検討ならびに裁判官であれ医師であれ意志決定者の個人的関与に基礎を置いています。

#### IV

私はこの応用倫理の領域の探求を、単に2通りの判断を比較することだけで終わらせたくありません。いずれの領域であれ、個人的関与は批判的反省よりも上位に位置します。引き続き私は、そのことを法の領域と医療の領域、それぞれにおいて提起したいと思っています。

『正義(*Le Juste*)』と題する私の小著の中で、私は法律の刑法部分における処罰の問題に取り組みました。処罰は、襲撃者がその犠牲者に加える苦しみほかに、新たな苦しみをもたらすものであるという指摘から出発し、刑罰の正当化の問題を自らに課しました。私は社会の防衛と犯罪の抑止策という論拠は、もしそれに囚人の復権の領域が付加されなければ、刑罰に十分な意味を与えるものではないと思いました。この領域とはつまり、市民権という公の空間に囚人を再び組み込むことであり、この準則のみによって、1つの苦しみにもう1つの苦しみを付加することが正当化されます。この準則の第一の必然的帰結は、罪人の将来を消滅させる死刑の禁止です。第二の必然的帰結は、人格の建て直しが妨げられないように刑務所を改革し、すべての刑体系の究極目的を自由への復帰によって定義する義務です。このような刑罰政策は、文化水準の高い我々の社会における民主主義教育の重要な課題のひとつになっています。法の倫理は、刑罰の正当化に関する反省と具体的関与を通して、医の倫理と深層において合流します。いずれも、治療の対象となる病気の苦しみであれ、暴力や殺人のような加えられる苦しみであれ、また処罰のような制定される苦しみであれ、苦しみの意味という大きな謎を解くために判断力が必要とされます。

長い人生の終わりにあって私は、苦しみの問題の大きさと多様性を理解することができます。ここで私は、死ぬまで苦しみを道づれにすることを自分がどのように理解しているかについてお話ししたいと思います。

実際、このような苦しみ（治療の対象となる苦しみ、加えられる苦しみ、制定され

sous l'égide d'une éthique de la discussion qui règle la distribution de la parole entre les parties ; la sentence conclut cette cérémonie de langage. Alors que le pacte médical de soins unit le médecin et son patient, la sentence judiciaire sépare les adversaires et les met à juste distance l'un de l'autre ; l'important alors n'est pas de punir mais de dire le droit, de prononcer la parole de justice dans la situation particulière de l'affaire traitée. Le parallélisme entre l'éthique médicale et l'éthique judiciaire se prolonge dans la combinaison entre argumentation et interprétation, l'argumentation reposant sur les règles abstraites du raisonnement et l'interprétation sur la pesée raisonnable des composantes du contexte de jugement et l'engagement personnel du décideur, qu'il soit juge ou médecin.

#### IV

Je ne voudrais pas terminer cette exploration du domaine de l'éthique appliquée par une simple comparaison entre deux usages du jugement. Au-delà de la réflexion critique se situe l'engagement personnel dans l'un ou l'autre champ. Je le poserai successivement dans le champ juridique et dans le champ médical.

Dans un petit ouvrage intitulé *Le Juste* je me suis attaché au problème de la punition dans la partie pénale du droit. Partant de la remarque que la punition ajoute une souffrance nouvelle à la souffrance infligée par l'agresseur à sa victime, je me suis posé la question de la justification de la peine. Il m'a semblé que l'argument de la défense sociale et de la dissuasion ne suffisait pas à donner un sens à la peine, si ne s'y ajoutait pas un horizon de réhabilitation pour le détenu : réintroduire le prisonnier dans l'espace public de la citoyenneté, cette maxime seule peut justifier l'addition d'une souffrance à une souffrance. Le premier corollaire de cette maxime est la condamnation de la peine capitale qui abolit le futur du coupable. Le second corollaire est l'obligation de réformer les prisons de telle façon que la reconstruction d'une personnalité ne soit pas empêchée mais que le retour à la liberté définisse la finalité de tout le système pénal. Une telle politique pénale est devenue un des enjeux majeurs de l'éducation à la démocratie dans nos sociétés de haut niveau culturel. C'est par le biais d'une réflexion et d'un engagement concret portant sur la justification de la peine que l'éthique juridique rejoint en profondeur l'éthique médicale. L'une et l'autre appliquent la capacité de jugement à l'énigme majeure du sens de la souffrance, qu'elle soit l'objet du soin thérapeutique comme



る苦しみ)と人間との3つの関係のいずれにも属さない苦しみが存在します。その代表的な例は、治療に対する医療目的が失せ、治癒のめどが立たないときの苦しみです。それは単につきまとう苦しみです。だからといって判断を下す余地がないわけではありませんが、その判断がもはや最後の言葉ではなくなるのです。終末医療と呼ばれる治療が2つの危険な境、つまりあらゆる手段による延命治療と安楽死が接するところで判断の難しい問題を提起します。

- a) あらゆる手段による延命治療は、実は、何としても治すという論拠による試みである以上に習慣的行動や固執なのですが、この止められない行為の裏に隠された明示されない意味を明らかにすることができます。それは第一に、生は数ある価値のひとつではなくその他すべての価値を価値あらしめる条件であるという理由による、生きるという事実を神聖化することです。この理由は事実ではありますが、これは、生きているという生の事実が、あらゆる生命の質、つまりその他の価値を発揮する可能性と切り離される時に限界に達します。第二に、根本的に、喪に服すること、他者の喪そしてその遠景において予想される自らの喪に服するという務めを前にした逃避です。しかし、治療を止めるという行為もまた簡単なものではありません。それは、あらゆる手段による延命に逆らう安楽死、少なくともどのみち失われる生を維持することを止める受動的安楽死と紙一重ではないでしょうか。
- b) 安楽死について、人は往々にして義憤や権利要求の調子で是非を論じます。例えば、身体的・精神的苦痛によって、あらゆる生活の質を欠いた生物学的生存しかできない事実が明らかになった時に、どれだけ生きる価値があるのか？ 自尊心が内面的打撃を受けるほかにその外見上の有様によって存在が辱めを受ける時に、どれほど人間の尊厳が残されているのか？ そして特に、絶対的依存状態によってあらゆる近代文化が根絶しようとしている他律状態に立ち戻られる時に、人間の典型的な道徳的特性、人間を自らの生の主体にさせる自律はどうなるのか？ といったことです。抗議から一転して、尊厳死の権利、一部の人々が他の公民的自由と同等に法律で認めるよう望んでいる権利が公言されるようになりました。生の神聖化、あらゆる手段による延命治療の場合の服喪を前にした逃避に対して、対称的に反論するのは、人が

dans la maladie, qu'elle soit infligée comme dans la violence et le meurtre, enfin qu'elle soit instituée comme dans la punition.

Au terme d'une longue vie je suis capable d'embrasser le problème de la souffrance dans toute son ampleur et dans toute sa diversité. J'aimerais dire comment je comprends l'acte d'accompagner la souffrance jusqu'à la mort.

Il est en effet des situations où la souffrance échappe à chacune de ces trois relations de l'homme avec la souffrance, qu'elle soit soignée, infligée ou instituée. La situation paradigmatique à cet égard c'est la souffrance pour laquelle il n'y a plus de projet de guérison, lorsque soigner n'a plus de finalité thérapeutique. C'est la souffrance simplement accompagnée. Le jugement n'a pas pour autant perdu sa place, mais il n'est plus le dernier mot. Des cas de conscience se posent où les soins qu'on appelle palliatifs côtoient deux frontières dangereuses, celle de l'acharnement thérapeutique et celle de l'euthanasie.

- a) L'acharnement thérapeutique à vrai dire, est plus une routine et une obstination qu'un projet argumenté : on soigne coûte que coûte. Mais on peut débusquer le non-dit qui se cache derrière un geste qui ne sait pas s'arrêter. C'est, d'un côté, une sacralisation du simple fait de vivre, au prétexte que la vie n'est pas une valeur parmi les autres, mais la condition de la mise en œuvre de toutes les valeurs : ce qui est vrai, mais d'une vérité qui atteint sa limite lorsque le fait brut d'être en vie est apparemment dissocié de toute qualité de vie, donc de la possibilité d'exercer d'autres valeurs. C'est d'autre part, tout aussi fondamentalement, la fuite devant la tâche de faire le deuil, le deuil de l'autre et, à l'arrière-plan, le deuil anticipé de sa propre vie. Mais le geste d'arrêter les soins n'est pas non plus facile : ne côtoie-t-il pas le contraire de l'acharnement, l'euthanasie, du moins sous la forme bénigne de l'euthanasie passive, qui cesse d'entretenir une vie qui de toute manière était perdue.
- b) Sur le front de l'euthanasie on argumente fort volontiers sur le ton de l'indignation et de la revendication. Que vaut la peine de vivre quand des douleurs physiques et morales ont mis à nu la survivance biologique dépouillée de toute qualité de vie ? Que reste-t-il de la dignité humaine lorsque l'existence est humiliée par le spectacle qu'elle donne au dehors, en outre des coups intimes portés à l'estime de soi ? Et, surtout, qu'en est-il



それにより人間の条件の受動性と傷つきやすさを排除しようとする支配行為を肯定することです。このような支配は、ローマ時代の偉大なストア学派の自殺的行為によって美化されていました。パスカルは、『パンセ』の中で「ストア学派の傲慢」を指摘しています。積極的安楽死は本質的に幫助された自殺と変わりありません。1人の人間が、耐えられることと耐えられないことの境を専断的に決定するのです。しかし、誰にとって生の延長が耐えがたいのでしょうか？ 病人にとってでしょうか？ それを取り囲む家族にとってでしょうか？ 誰が死を要求したのでしょうか？ この要求は何を意味するのでしょうか？ 時には恥じらいと絶望に包み隠された救援の要求なのではないのでしょうか？ ところで、特に医師は、このような生に対する実力行使に加わることはできないはずです。医師は生かすことが仕事だからです。また、自殺を尊重に値するものにする極端な状況においては、自らに死を与える行為がただ1度だけ生と死、生きる行為と死ぬ行為を合致させる行為となることが真実であるとしても、また非合法の積極的安楽死の実践が根絶不能なことを認めねばならないとしても、苦悩の倫理が善と悪ではなく悪と最悪という選択肢に直面する場合にも、立法者は、賛同することはできないでしょう。

## V

### 英知の助言

私は、思いやりの精神に基づくいくつかの助言を行ってこの講演を締めくくりたいと思います。

第一の助言：死についての自分自身の願望や恐れを明確にするように努めること。  
 瀕死の人に真実を告げべきと主張する前に、自分にも、身近な人にも、自分自身の死についての願望に関して真実を自分に告げること。

第二の助言：自己自身に対する責任のみならず、看護と保護を委ねられた他の者に対する責任について考え、この責任を病人、看護チーム、家族・近親

de l'attribut moral par excellence de l'homme, son autonomie, qui le fait sujet de sa propre vie, lorsqu'une situation de dépendance absolue ramène à l'hétéronomie que toute la culture moderne s'emploie à extirper ? De la protestation le pas est vite franchi à la profession d'un droit de mourir dans la dignité, droit que certains voudraient voir sanctionné par la loi au même titre que les autres libertés civiques. A la sacralisation de la vie et à la fuite devant le deuil à faire dans le cas de l'acharnement thérapeutique réplique, par un passage à la limite symétrique, l'affirmation d'un acte de suprématie par lequel on voudrait éliminer les effets de la passivité et de la vulnérabilité de la condition humaine. Cette suprématie a été magnifiée par le suicide des grands stoïciens romains. Pascal, dans *Les Pensées*, a pointé le doigt sur la "superbe stoïque". La vérité de l'euthanasie active, c'est celle d'un suicide assisté. Un humain décide autoritairement de la frontière entre le tolérable et l'intolérable. Mais pour qui la prolongation de la vie est-elle insupportable ? Pour le malade ? Pour l'environnement familial ? Qui a demandé la mort ? Que signifie cette demande ? N'est-ce pas parfois un appel au secours masqué par pudeur et désespoir ? Mais surtout un médecin ne saurait s'associer à un tel coup de force sur la vie : un médecin fait vivre. Et, s'il est vrai qu'en certains extrêmes, qui rendent le suicide respectable, l'acte de se donner la mort devient celui qui fait coïncider, une seule fois, la vie et la mort, l'acte de vivre et l'acte de mourir, – et s'il faut avouer que les pratiques clandestines d'euthanasie actives sont inéradicables, – et si l'éthique de détresse est confrontée à des situations où le choix n'est pas entre le bien et le mal, mais entre le mal et le pire, – même alors le législateur ne saurait donner sa caution.

## V

### Conseils de sagesse

J'aimerais conclure par quelques conseils animés par l'esprit de bienveillance.

**Premier conseil :** chercher à être au clair avec ses propres désirs et ses propres craintes concernant la mort ; se dire la vérité concernant ses propres désirs de mort tournés vers les proches comme envers soi-même, avant de prétendre tran-



者、コンサルタント、信頼できる仲介者（心理学者、司祭、友達）を含めた助言・看護チームの形で遂行すること。

最後の助言：誕生を歓迎し、我々の周りで発育・成長するすべての者を祝福することにより、死の観念を明るいものにするよう心がけること。

cher sur la vérité à dire aux mourants.

**Deuxième conseil** : penser à la responsabilité qu'on a des autres, qui sont confiés à notre soin et à notre garde, et pas seulement à la responsabilité qu'on a à l'égard de soi-même, et donner à cette responsabilité la forme collégiale d'une équipe de conseil et de soin incluant malade, équipe soignante, famille et proches, conseiller et médiateur de parole (psy., aumônier, ami(e)).

**Dernier conseil** : veiller à égayer la pensée de la mort par l'accueil de la naissance et une salutation adressée à tout ce qui grandit et croît autour de nous.



## Critique and Conviction *(English version)*

Paul Ricœur

My interest in philosophy dates from high school at the end of my secondary education. From the age of seventeen, I was confronted by an unforgettable professor of philosophy with a requirement for conceptual rigor and intellectual courage for which I have always felt grateful. I will never forget his advice, "When you meet an obstacle, don't try getting round it, face it straight on."

Several years later I had the pleasure of studying with the philosopher Gabriel Marcel, on the fringes of the official teaching of the Sorbonne. Contrary to the marvelous courses in the history of Greek, classical and modern philosophy that were part of public education, my first master proposed, as part of an independent course, an exploration of the embarrassing questions asked at the frontier between reflection and life. There were about twenty students assembled around the master: the rule was not to quote from any major texts but to find our own answers to the dominant questions such as time, solidarity, justice, and death. To summarize, the old Kantian adage resurfaced: "dare to think for yourself."

The same year, when I took the *agrégation* examination that finished my studies, I was initiated to the already published work of Husserl, the founder of phenomenology, and to his concern for an exact and fine description of psychic phenomena, such as perception, imagination, judgment, project, decision, etc. This influence is part of my deepest conviction next to that of my Parisian master, Gabriel Marcel.

When I was captive in Germany as a prisoner of war, I was influenced by Karl Jaspers, whose philosophical orientation can be found in his major book called *Philosophy*. It has three sections: the first, called "Orientation in the World," was a philosophical reflection on science; the second, called "A Clarification of Existence," discussed dramatic experiences such as solitude, conflict, suffering, and death, but also illuminating experiences such as friendship, the elan of responsibility at the crossroads of the fragility of existence and the courage of being. The third section, called "The Numbers of the Origin," was a reflection on the borders between the absolute and transcendence, the frontier between philosophy and religion. Reading Karl Jaspers was my food during the five years of my captivity in Germany. I was therefore, at the end of the Second World War, equipped for a career and personal work under the triple patronage of Gabriel Marcel, Karl Jaspers and Husserl.

I first taught in secondary education, then from 1948 in the chair in the history of philosophy in the University of Strasbourg. The ten years in Strasbourg (1948–58) were for me the happiest ones. My election to the Sorbonne in 1958 was

the beginning of a period of teaching and research shared between France and the United States (Yale, Montreal, Columbia, then Chicago for twenty-four years). I can say today that I have been a happy teacher. Concerning this, I would like to say a word or two about my relationships not just with my colleagues but also with my students, particularly my doctorate and research students. I think I established with them relationships based on confidence and friendship exclusive of any subordination and doctrinal dependence. I am happy not to have any disciples. My only wish now is to remain my successor's contemporary.

### I

My first contribution to philosophy, apart from my two works dedicated to the thought of my first masters, Gabriel Marcel and Karl Jaspers (1947), was an exercise in phenomenological philosophy devoted to will: *Le volontaire et l'involontaire* (*The Voluntary and the Involuntary*) (1950). I described, in the manner of Merleau-Ponty in *La phénoménologie de la perception* (*The Phenomenology of Perception*), the fundamental phenomena of the practical sphere: the project, habit, emotion and, for the first time, the subconscious subject to involuntary compulsions, to distinguish it from the resistance and the support that the will has in terms of the conscious that controls itself. Confrontation with the subconscious was to occupy me greatly during the 1970s. But before that, I widened the field of my study of will to take into account the ambiguous experiences that come from wrongdoing and are gladly attributed to dark forces. My interest in symbolic, mythical and poetic expressions in which humanity has inscribed its experience of wrong dates from this period. The second part of my *Philosophie de la volonté* (*The Philosophy of the Will*), *Finitude et culpabilité* (*Finitude and Guilt*) (1960) deals with this excursion into the stranger regions of language. The work has three levels, the primitive symbols of evil (the master images of guilt such as the fall, the burden, and deviance), then those of the great myths on the origin of evil and finally the major speculations on the relationship between finitude and guilt.

In fact, the problem of wrongdoing and evil obliged me to supplement the phenomenological method of essential description with a method of interpretation borrowed from any other tradition than Husserlian phenomenology, that of classical philology, the exegesis of the sacred texts, jurisprudence, under the title of herme-



neutics. A new problem presented itself where the detour via language and text imposed meditation between real-life experience and philosophical reflection. This problem may be resumed in two formulas that several readers have drawn from the work of this era: the “symbol gives thought” and “explain more to understand better.” The first formula concluded the philosophy of will; the second one opened a new era for my later work: it brought into contact two approaches often considered to be opposite, explanation, that brings together social sciences and the sciences of nature, and interpretation, that is not settled by empirical observation but opens up an area of discussion between competing interpretations applied to our culture’s major texts.

I dealt with such confrontation between rival interpretations in *De l’interprétation. Essai sur Freud (About Interpretation. Essay about Freud)* (1965).

In this ocean of perplexity, I looked for an appropriate guide in the complex operation of language: I therefore slid slowly from a philosophy of action to a philosophy of language before I was swung back into the practical field.

It was moreover the era of “linguistic turn” in all areas of philosophy. It happens that I was encouraged in this direction by my meeting with English-language analytical philosophy during my frequent and long stays in American universities from the end of the 1950s and in a more stable manner from 1967 in the University of Chicago in the departments of religious science, philosophy and social sciences. Language became throughout the 1970s and 1980s an area of great controversy. Without moving away from the phenomenological and hermeneutic movement, I concentrated on the creative aspect of language: how are new meanings formed? The problem may be called the problem of semantic imagination.

I cut out two well set out areas within this vast field of the semantic imagination: firstly, the formation of poetic language in the wake of metaphoric expressions, well known in the rhetorical tradition of the Ancients and the Moderns, and secondly the formation of narrative language in the wake of structural linguistics applied to the narrative. *La métaphore vive (The Rule of Metaphor)* (1975) emerged from the first inquiry, *Temps et récit I, II, III (Time and Narrative I, II, III)* (1981–84) came from the second. This series of studies contributed to what I called semantic innovation or the creation of meaning based in three basic units of language; the word, the sentence and the text (the notion of discourse covers the two last units).

Based on this fundamental structure, I explored the major fields of narrative:

ordinary conversation, historiography, fiction in Greek tragedy and the contemporary novel and Utopia in political dreamers. At the same time that I was exploring a major structure of language—the narrative—I was clearing an interesting path to the ancient and venerable problem of time: narrative unravels an intrigue over time.

These temporal structures give a foundation to what I proposed calling “the narrative identity of individuals and communities.” Narrative identity is different from biological identity, indicated by our genetic code, unchanging from the time of conception to death and other individual traits (fingerprints, signature, facial features, etc.), and has no other continuity than that of the history of life: narration, as philosophers say, recounts the “who” of the action; the only permanence that can be applied to narrative identity can only be that of a promise by which I remain in the persistence of a word given and maintained.

## II

After my three volumes of *Temps et récit (Time and Narrative)*, I answered the invitation made to me in 1986 to deliver the Gifford Lectures in the University of Edinburgh. I was asked to present a synthesis of my work. I had to then ask myself the question of what unit—if not systematic at least thematic—of my work, forty years after my first publications.

*Soi-même comme un autre (Oneself as Another)* (1988) was born from this task. It appeared to me that the many questions that had occupied my mind in the past could be brought together around a central question that appears in our discourse on the use we make of the modal verb “I can.” Merleau-Ponty had explored this avenue before me. The work that came from the Gifford Lectures is organized around four major uses of “I can.” I can talk, I can act, I can recount, I can hold myself responsible for my actions, let myself be imputed as their real author. These four questions allowed me to join, without confusing them, the relative questions respectively to the philosophy of language, the philosophy of action, narrative theory, and finally moral philosophy.

The fourth major use of the modal verb, “I can” was formulated precisely in the concept of imputability that allowed me to link the moral sphere to the practical sphere of human capabilities. By imputability, I mean the ability to hold oneself



accountable for one's own acts; as suggested by the metaphor of account—to be found in German with the concept of *Rechnung* in *Rechnungsfähigkeit* and in English with accountability. Human beings are capable of being accountable for their own acts, to account for them to themselves and others, and therefore claim to be their real author. Only acts whose causality may be imputed to responsible people may be qualified morally as permitted or forbidden, good or bad, and just or unjust.

### III

I would remove from the general picture of what I have just described the last three chapters devoted to moral experience.

In *Soi-même comme un autre* (*Oneself as Another*) I started with an expose of the main teleological concept of moral life, that of Aristotle in *Nicomachean Ethics* from which I borrowed the “ethical” denomination extended to all moral experience placed under the sign of good rather than obligation, as in so-called deontological morals because of their dependence on *deon*, obligation.

My thesis here is that it is in the deeper structures of reasoned desire that the fundamental ethical aims of “good living” or “good life” are drawn. This schema dominates ancient morals where virtues are models of excellence capable of marking out and structuring the aim of “good life.” I enriched the ethical concept using dialogal and community components of this aim of “good life” in happiness. I proposed therefore the following ethical formula: to live well with and for others in just institutions. The transition between ethics (teleological) and morals (deontological) seems to be imposed by situations of conflict and violence.

Kant is therefore taken as a guide in the exploration of purely “moral” level of moral experience.

The Kantian criterion of universalization under whose judgment the moral subject ensures the legitimacy and the validity of his action plans is called into question. The difficulties in exercising this criterion of universalization of maxims lead on the abstract level of obligation—the formalism of the categorical imperative—on the concrete level of practical wisdom—to decisions in concrete, singular situations of incertitude. I find in this practical wisdom advice, common deliberation, in situ decision making formula, that Aristotle put under the aegis of *phronesis* of advised judgment translated by the Latins as *prudencia*, that does not separate speculative

wisdom from practical wisdom exercised by the wise in flesh and blood. I refer this practical wisdom to the forms of in situ moral judgment encountered in two examples of applied ethics: medical ethics and legal ethics.

The first comes from a need for care caused by suffering. The second, in its penal form, comes from the existence of conflicts and the need to ensure fair rules. Both are marked by a specific act of judgment: medical prescription on the one hand and legal sentence on the other. Both use precise moral rules. On the medical side, the rules covering the pact of care that links patient and doctor are sharing medical secrets, exercising the right of truth concerning the diagnosis and treatment, stating the clear consent to risky treatment. The contribution of medical knowledge and bio-medical science are grafted on these basic ethics that covers the pact of care; likewise any edifice of medical law (biolaw) and public health policy supplements the edifice of medical ethics. Yet the demand for care caused by suffering remains the ultimate reference.

As far as legal sentencing is concerned, it concludes a series of operations that comprise a trial held within a court of law. They are operations of language that confront two claims, the prosecution and the defense. Practical procedural rules mark the discussion between the adversaries under the aegis of an ethic of discussion that controls the distribution of speaking time between the parties. The sentence concludes these ceremonies of language. Whilst the pact of medical care unites doctor and patient, legal sentence separates the adversaries and puts them at a just distance from each other. It is not important to punish but to say the law, pronounce the word of justice in the specific situation. The parallel between medical ethics and legal ethics is continued in the combination between argument and interpretation, the argument rests on abstract rules of reason and interpretation on the reasonable weighing of contextual components of a judgment and the personal commitment of the decider, whether he is a judge or a doctor.

### IV

I would not like to finish the exploration of the field of applied ethics with a simple comparison between two uses of judgment. Beyond critical reflection lies personal commitment to one or the other field. I will deal successively with the legal and medical fields.



In a short work entitled *Le Juste*, I discussed the problem of punishment in the penal section of law. Starting with a remark that punishment adds new suffering to the suffering inflicted by the attacker on his victim, I asked myself about the justification of such sentences. It seemed that the argument of social defense and dissuasion was not sufficient to give meaning to the sentences if there was no idea of rehabilitation for the prisoner, i.e., reintroducing the prisoner to the public domain of citizenship. This maxim alone can justify the addition of suffering to suffering. The first consequence of this is the death sentence, which abolishes the guilty person's future. The second consequence is that prison reform aimed at personality rebuilding is not prevented but that a return to freedom defines the finality of the whole penal system? Such penal policies have become one of the major issues in education in democracy in our highly civilized societies. Through reflection and concrete commitment on the justification of the sentence, legal ethics meets medical ethics. They both apply the ability to judge to the enigma of the meaning of suffering, whether it accompanies medical treatment, is inflicted by violence or murder, or is meted out as a punishment.

At the end of a long life, I am capable of embracing the problem of suffering in all its scope and diversity. I would like to say how much I understand the act of living with suffering until death.

There are indeed situations where suffering escapes all of Man's three relationships with it, whether it is cared for, is inflicted by crime, or is meted out as punishment. The paradigm is suffering for which there is now a healing project, when care is not the therapeutic finality. It is suffering that is simply concomitant. Judgment has not lost its place, but it is no longer the final word. Decisions of conscience have to be made when care that is called palliative comes close to two dangerous frontiers: life-prolonging medical treatment and euthanasia.

- a) Life-prolonging medical treatment, to be honest, is more of a routine and obstinacy than a well-argued project: care is administered whatever happens. Yet, the meaningful silence that hides behind a gesture that does not know how to stop can be exposed. It is, firstly, a sanctification of the simple fact of life, given that life is not just another value, but the condition necessary to implement all the other values. This is true, but it is a truth that is limited by the brutal fact that living is apparently dissociated from any quality of life, and it is therefore impossible to exercise any of the

other values. It also means, just as fundamentally, avoiding the task of mourning, mourning the other person, and in the background, the early mourning of one's own life. Yet, stopping care is not easy. Is this not close to the opposite of treatment, euthanasia, at least in its benign form of passive euthanasia that ceases maintaining a life that is whatever happens lost?

- b) Many people argue the case for and against either with indignation or demands. What is the value of life when physical and moral pain are put under biological surveillance deprived of any quality of life? What is left of human dignity when its existence is humiliated by the spectacle it shows to the outside, in addition to the internal blows given to its self-esteem? Above all, what about man's moral attribute par excellence, his autonomy, the subject of his own life, when a situation of absolute dependence brings the heteronomy which all modern cultures seem to want to eradicate. From protest it is easy to cross the bridge into claiming the right to die with dignity, a right that some people would like to have written into the law in the same way as other civil liberties. The sanctification of life and the avoidance of the mourning that has to be done in case of life-prolonging medical treatment, through an almost symmetrical passage, imply an affirmation of the act of supremacy by which we would like to eliminate the effects of the passivity and vulnerability of the man's lot. This supremacy has been magnified by the suicides of the great Roman stoics. Pascal, in his *Les Pensées*, spoke of the "stoical magnificence." The truth about active euthanasia is that it is assisted suicide. A human being makes an authoritarian decision about the frontier between the acceptable and unacceptable. Yet, for whom is this prolonging of life intolerable? For the sick person? For the family? Who is requesting death? What does this request mean? Is it not often a call for help veiled in modesty and despair? Certainly, a doctor would not be able to be associated with such an attack on life: a doctor by definition protects life. In certain extremes that would make suicide respectable, the act of suicide becomes the one which brings together, just once, life and death, the act of living and the act of dying. If it has to be admitted that secret acts of euthanasia will never be eradicated and the ethics of despair are confronted by situations where the choice is not between good and evil, but between evil and worse, even legislation would not be able to approve.



V

**Wise advice**

I would like to finish with a few words of advice inspired by a spirit of benevolence.

**First piece of advice:** Before making claims about truths to say to dying people, try to be clear with your own ideas and fears concerning death, and to be truthful concerning your own death wishes for people close to you as well as for yourself.

**Second piece of advice:** Think about the responsibility we have to those people placed in our care and protection, and not just the responsibility we have to ourselves. Give that responsibility the form of a team including the sick person, the care team, family and close friends, advisors and mediators (psychiatrist, chaplain or friends).

**Last piece of advice:** Brighten death by welcoming birth and a salutation addressed to all those who are growing up around us.



稲盛財団2000——第16回京都賞と助成金

発 行 2001年5月31日

制 作 財団法人稲盛財団

京都市下京区四条通室町東入函谷鉾町88番地 〒600-8009

電話〔075〕255-2688

**ISBN4-900663-16-6 C0000**