

A FENOMENOLOGIA DA VONTADE DE PAUL RICŒUR E A SOMBRA DA PROMESSA

Roberto Roque Luxen¹
Cristina Henrique da Costa²

O que estava projetado para ser apresentado aqui já é uma promessa não cumprida, que fora esboçada enquanto projeto no *Resumo* que elaborei para este evento, ainda cheio de inquietações e que permanecem como inquietações, que fiz questão de mantê-las intactas neste esboço para voltar a elas em algum momento posterior, justamente porque meu intuito era não fugir ao tema do “Primeiro Atelier do *Fonds Ricœur na América Latina*” que debateu os dois volumes da *Filosofia da vontade* de Paul Ricœur (1913-2005).

Uma segunda parte deste esboço trataria especificamente da problemática da promessa, que retirei de um texto elaborado para um livro inédito que iria publicar e considerei ainda muito técnico, necessitando uma revisão que ainda não realizei, mas que aqui trago apenas alguns excertos do capítulo onde abordo o tema da promessa. Portanto, o que apresento aqui se ergue sob o signo do “inacabamento”, ecoando a última frase de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000, p. 657).

O tema da promessa atrai a atenção de Ricœur em função da própria orientação prática que ele procurou operar em seus primeiros trabalhos, sob influência do personalismo e sobretudo do existencialismo de Gabriel Marcel, que adquire renovada relevância em sua última fase. A promessa representa um dos muitos temas que suscita um verdadeiro conflito de interpretações, se levarmos em conta o diálogo de Ricœur com pensadores tão diferentes que se ocuparam do tema como Nietzsche, Gabriel Marcel, Levinas, Hannah Arendt, apenas para permanecermos nos limites da filosofia. Mas se o modo através do qual Ricœur procurou fazer face ao conflito hermenêutico recorre ao desvio lógico-semântico da linguística e da filosofia analítica, que prioriza a explicitação conceitual, sobretudo em sua última fase, o antigo tema marceliano da fidelidade e da promessa aparece enriquecido pelo rigor dessas análises, para além do marco exploratório e talvez até mesmo religioso ao qual Marcel procurou circunscrevê-lo.

¹ Professor Titular do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Pesquisador Colaborador UNICAMP.

² Doutora do Departamento de Teoria literária, IEL/UNICAMP, e membro do PPG Teoria e História Literária da UNICAMP.

1. A proposta que conduziria nossa investigação neste esboço de pesquisa era saber como poderíamos situar a promessa no contexto de *Le volontaire et l'involontaire* (1950). Primeiramente já nos causava surpresa o fato de a promessa não ter se constituído em tema de investigação no contexto desta obra. Nas raras ocorrências do termo “promessa”, (não mais do que sete), ele é utilizado em sentido corrente para designar uma ação possível no futuro, em nada se aproxima das investigações e análises posteriores da promessa e da centralidade que esta problemática assumirá na última fase da obra de Ricœur.

Em *Le volontaire et l'involontaire* apenas uma das noções nos pareceu mais promissora, quando Ricœur vincula a promessa ao juramento no contexto da responsabilidade, mas nenhuma menção aparece nesta obra seja à ideia mais antiga de fidelidade sob influência do existencialismo de Gabriel Marcel e tampouco sobre o “poder prometer”, que exerce uma função decisiva no contexto de suas obras maduras, onde uma relação forte com o tema da identidade e da alteridade parece ser um motor importante para realizar um cruzamento com a ética, como é o caso de *Soi-même comme un autre* (1990).

A hipótese que lançávamos no contexto da elaboração desta fala para o “Atelier” era que a circunscrição eidética da fenomenologia da vontade, por um lado, não poderia alcançar a dimensão de uma filosofia da linguagem e de uma filosofia da ação, ainda imaturas no jovem Ricœur, na qual a promessa é tratada como um ato de fala (*Speech Act*), na linha da pragmática da linguagem, que se articula, por outro lado, ao discurso das capacidades do *si*, como se evidencia de modo mais contundente na última obra de Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (2004a).

O ponto a ser considerado, onde poderíamos ver certa proximidade com a promessa, é a abordagem, já em *Le volontaire et l'involontaire*, do tema da imputação e da responsabilidade. Também observávamos uma aproximação possível ao tema do *projeto* da ação, de uma vontade que se antecipa à ação a ser realizada no futuro, porém, no caso do *projeto*, não há qualquer problemática da imputação, pois para uma fenomenologia pura do voluntário o projeto é apenas uma antecipação da vontade, sem qualquer conteúdo empírico.

Nesta investigação incipiente observávamos também que uma fenomenologia da vontade não tem a pretensão de ser uma ética nem tampouco amparar uma teoria dos atos de fala (*Speech Act Theory*), sobretudo, a dimensão do ato de prometer, que, além de carecer de implicações éticas, ainda não poderia estar no horizonte das considerações

de Ricœur, e isso por uma simples questão cronológica, haja vista que *How to do things with Words* de Austin só fora publicado em 1962, portanto 12 anos depois da publicação de *Le volontaire et l'involontaire*.

Nosso intuito de investigação era perseguir algumas linhas marginais da obra *Le volontaire et l'involontaire* que tangenciariam com o problema da promessa. Como sabemos este tema se sustenta na influência que Gabriel Marcel exerceu na obra ricœuriana, com o tema da fidelidade (que volta à altura do nono estudo de *Soi-même comme un autre*), mas que não retorna em sua fenomenologia da vontade, com o amparo metodológico rigoroso de Husserl.

O problema de pesquisa que colocávamos era o seguinte: por que Ricœur não desenvolveu o ato de prometer no horizonte de sua fenomenologia da vontade, uma vez que o tema da antecipação da ação no projeto e o poder de responder por seus atos, são elementos essenciais para a tematização da fenomenologia da vontade e também da promessa? Outro aspecto era saber se o tema da promessa circunscrito à altura de uma hermenêutica do si em *Soi-même comme un autre*, nos diferentes planos desta obra, não teria um alcance mais hermenêutico e ético e menos fenomenológico e eidético, sobretudo pela necessária implicação temporal que a análise da promessa solicita e que a análise eidética da vontade faria abstração. Mas em *Parcours de la reconnaissance* Ricœur faz justamente referência a uma “fenomenologia da promessa” à qual a noção de identidade narrativa estaria vinculada (Ricœur, 2004, p. 188), o que nos permite inferir que a hipótese de uma “fenomenologia da promessa” não era algo inconcebível, e talvez pudéssemos inferir outras hipóteses, entre as quais a insistência de Ricœur em pensar sempre dentro de uma estrutura triangular: decidir, agir, consentir, porque não incluir um quarto capítulo, decidir, agir, consentir, prometer.

Então, esta tentativa de procurar agulha em palheiro era também o que eu pretendia ouvir dos colegas em minha intervenção no Atelier, que naquele momento, por uma questão do avançar da hora, não houve interlocução e perguntas e até mesmo orientações sobre a pesquisa, apenas uma delas ocorreu nos bastidores, que comentarei no final deste esboço.

Evidentemente uma primeira resposta a estes questionamentos é bem óvia: não podemos conjecturar sobre o que o autor não tinha a intenção de desenvolver ou escrever; uma segunda resposta, como vimos, é que Ricœur envolvido com questões fenomenológicas da vontade não havia tirado proveito das ricas análises dos teóricos da linguagem ordinária, o que era impossível naquele momento, como vimos, muito

embora saibamos que posteriormente Ricoeur estabelecerá uma relação produtiva entre fenomenologia e filosofia analítica. A terceira resposta que eu procurava, mais difícil, era verificar, de modo negativo, como na imagem invertida da fotografia, a espécie de silenciamento dessa questão, que no meu entendimento deveria fazer parte de uma análise do voluntário, sobretudo de uma vontade ou agir capaz de prometer, por isso o termo “sombra” ou “sombreamento” utilizado no título.

Depois destes vários questionamentos a propósito de um tema que ainda não consegui retomar e apenas entrego como produto de um esboço de inquietações para o registro dos *Anais* do evento, apresento a segunda parte deste esboço que desenvolve alguns excertos de outro projeto, que se detém mais especificamente no ato de prometer, de maneira explícita e em alguns momentos pontuais da obra de Ricoeur, e não mais como tentávamos anteriormente, de modo lacunar, implícito e sombreado.

2. É característico da teoria dos atos de fala (*Speech Act Theory*) que dizer é fazer, ou seja, quando digo “eu prometo que”, eu mesmo constato (faço) o que afirmo (digo), por conta da reflexividade da *enunciação* (que não é *enunciado* descriptivo) na qual o prefixo associado à primeira pessoa gramatical (eu), determina o tipo de força ilocucionária: “eu afirmo que”, “eu prometo que”, em virtude da qual a *enunciação* “conta como” constatação, comando, conselho, promessa, etc.

Esta teoria foi desenvolvida no inicio por Austin e Searle e depois por muitos outros, e tem sua origem no Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (1989), mas sem qualquer implicação moral, pois os atos de fala são regras constitutivas da linguagem, “eticamente neutras” (Ricoeur, 1986b, p. 93). Estes teóricos ao analisarem o ato de fala da promessa observaram que há promessas injustas, condenáveis, estúpidas, mas todas obedecem à mesma regra constitutiva. Ricoeur retira destes teóricos da linguagem ordinária, várias consequências para sua própria teoria da linguagem e da interpretação, ao mesmo tempo pretende esgarçar aspectos desta teoria para o campo da ação e da ética.

No artigo *Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique* (1986), no qual o próprio título já demonstra esta tentativa de esgarçamento, Ricoeur desenvolve a hipótese de encontrar uma mediação para reconstituir o elo entre o ato de fala e a obrigação moral. A promessa, tratada no âmbito da teoria dos atos de fala, falha por não explicitar a estrutura de um sujeito capaz de se designar a si mesmo e que pode, assim, responsabilizar-se por seus atos; ou seja, a teoria dos atos de fala falha por não levar em conta a mediação da *ipseidade* e da

imputabilidade no intercurso do dizer e fazer. Portanto, uma dupla exigência se impõe a essa análise, primeiro, retomar o problema da *ipseidade* desde o discurso polissêmico das capacidades em direção à identidade narrativa a qual “a fenomenologia da promessa se vincula” (Ricœur, 2004a, p. 188); em seguida, determinar as condições do caráter imputável e ético-moral da promessa na medida em que nela prestamos contas a outro (alteridade) através do pacto de fidelidade (sociabilidade). Portanto, a perspectiva moral da promessa solicita novos desdobramentos em relação à teoria dos atos de fala.

Ricœur considera que a promessa

[...] não é um ato de discurso entre outros [...], ela produz alguma coisa sobre mim, pois eu me comprometo. A moralidade aparece quando eu sou fiel ou não à minha promessa [...]. Manter sua promessa é entrar na conduta moral da promessa, [...] ela é um ato fundador da moralidade (Ricœur, 1998, p. 38).

Algo semelhante é dito por Ricœur em *Soi-même comme un autre*: “Prometer é uma coisa, ser obrigado a cumprir suas promessas é outra. Chamemos de princípio de fidelidade a obrigação de cumprir promessas” (p. 309-310). Este trânsito do ato de fala para o plano da responsabilidade se desenvolve nesta obra no interior do discurso das capacidades do si, e tem seu ponto culminante no nível do si-narrativo e do si ético-moral. Neste nível a promessa é um modelo da ipseidade, porque é uma espécie de manutenção de si apesar da mudança temporal, e esta manutenção é comparável à palavra empenhada na promessa.

Para os teóricos da pragmática da linguagem o dito não está encerrado no ato proposicional, mas em sua força ilocucionária, sendo que no caso da promessa essa força se estende de modo mais significativo para a interlocução, porque só se pode aderir a ela pela confiança nos parceiros do discurso, na qual a responsabilidade pelo dito se torna uma exigência do outro, um compromisso, muito embora possamos traí-la, não cumprindo o que a palavra empenhava no ato de prometer.

O ato de fala da promessa é em si uma regra constitutiva da linguagem, sem implicação moral, que pode ser feliz ou infeliz, ter sucesso ou insucesso, caso o ato cumpra o que se propõe, por exemplo, o ato de linguagem da promessa dito pelos noivos na igreja, cumpre os requisitos formais de uma regra da linguagem, por isso o ato de fala é bem sucedido uma vez que os noivos se casaram através do ato de fala “eu prometo ser fiel...”, mas não precisamos aguardar o lastro de tempo para saber se a regra

se cumpriu no futuro, pois o ato de prometer, como regra constitutiva, não pretende ser verdadeiro ou falso, moral ou imoral.

Ricœur não questiona a teoria dos atos de fala, mas verifica se de fato essa *felicidade* ou sucesso do ato realizado não implica uma questão moral, se a *força ilocucionária* tem qualificação moral, o que exigiria a dimensão de fidelidade. Em nossa leitura a promessa só adquire esta força moral na medida em que percorremos a amplitude do discurso das capacidades, ao nível de um sujeito capaz de assumir a responsabilidade por seus atos, o que não podemos estabelecer no simples nível de uma pragmática da linguagem.

Para tecermos algumas linhas da relação da promessa como ato de linguagem e da responsabilidade, podemos descrever uma ação qualquer no mundo, por exemplo, alguém que chuta uma cadeira, a pessoa pode ser questionada: “o que você fez?” “por que você fez isso?”, neste caso, como em muitos outros, a ação é imputável a alguém que responde por seu ato e, portanto, assume a responsabilidade; onde posso perguntar pelos motivos e também verificar o encadeamento da ação numa ordem causal de consequências iniciais previsíveis ou de consequências não previstas. No caso do ato de prometer também não há a suspeição deste regime imediato da imputação, eu mesmo constato o que afirmo no ato de prometer, como dissemos, “eu prometo que”; o ato da promessa como regra constitutiva da linguagem cumpriu sua função: eu prometi e a pessoa confiou em minha palavra, o ato obteve o *sucesso* dentro do contexto de uso da linguagem.

O tema ético-moral da promessa só pode ser evidenciado se levamos em conta a espécie de *delay* entre o ato e sua realização no futuro, porque a promessa enquanto unicamente uma regra constitutiva da linguagem, pode camuflar a intenção de trair, por isso exige-se uma dimensão ética suplementar, uma confiança ou fiabilidade, que só pode ser constatada pela espera temporal e até mesmo pela paciência histórica.

Seguindo as sendas da promessa para além do regime de mera regra constitutiva da linguagem, e avançando para a questão ético-moral que ela exige, um campo fenomenológico diferente pode ser aberto, muito próximo de nosso cotidiano, que exploro aqui por minha conta e risco, com uma referência vaga a Ricœur.

A promessa, na medida em que adia a realização do ato no futuro, não flexibiliza o regime da imputação por se diferenciar do ato de chutar uma cadeira, pelo contrário, é exatamente no ato de prometer que se estabelece um valor à palavra mais robusto, capaz de atravessar o tempo, mas, exatamente por este lastro temporal, se baseia num regime

extremamente frágil, da parte de quem promete, que pode prometer mais do que pode cumprir ou pode mesmo estar blefando, mas sobretudo da parte do outro fiador que pode aguardar uma vida inteira à espera do “milagre” da promessa, ou tenha a confiança traída por uma “contabilidade” muito própria, “pode ser que desta vez ele esqueceu”, ou ainda quando a palavra empenhada perde o crédito por parte do fiador, como nas contas do boteco, a pessoa também perde o crédito, não temos mais como confiar nela.

Neste campo moral da promessa, para além das regras de linguagem os exemplos são frutíferos e abertos a uma fenomenologia da promessa amplificada. O lastro de tempo da realização do ato pode variar muito desde a promessa de quem diz que virá amanhã às 8 horas, no caso de um compromisso de trabalho; como de um prazo maior de tempo, uma reunião que acontecerá daqui um mês; ou compromissos de uma vida, quando um noivo promete “ser fiel na alegria e na tristeza...”, ou as promessas eternas quando, por exemplo, Jesus promete a um dos ladrões na cruz que “hoje você estará junto de mim no paraíso”, que movimenta a fé dos que crêem na vida eterna. Nesse e em muitos outros casos parece que a possibilidade de não se cumprir a promessa é mais ampla do *que* a capacidade de prometer, mas é precisamente esta possibilidade de se permanecer fiel no tempo, apesar das muitas vicissitudes que se lhe impõe, que determina nossa identidade no sentido mais vigoroso da *ipseidade*.

Quando prometo delego a outro a fiabilidade na palavra empenhada, que não abre qualquer brecha no regime da imputação, mas estabelece um *delay* temporal que deixa o si-mesmo flutuando na incerteza e na fragilidade, que só pode ser preenchido por um elemento moral de solicitude e respeito pelo outro, porque nem quem promete tem certeza se poderá cumprir, mas também porque empenha ao outro algo de si (sua palavra) que pode ser uma mentira ou traição, nos dois casos ao que parece o maior afetado pelo regime de linguagem implicada na promessa é o outro e sua confiança e ingenuidade em relação ao dito, o outro pode aguardar a vida inteira uma promessa empenhada e não cumprida, como as pessoas que crêem na vida em outro mundo, mas isso os mantém unidos à legião dos que se congregam na mesma convicção, na unidade de propósito de vida e de seguimento da promessa. Eis os diferentes caminhos que a promessa cruza para além do regime da regra de linguagem, embora a regra de linguagem, enquanto regra tenha a estrutura.

Mas também o sujeito mentiroso, o traidor de promessas, sofre um prejuízo de sua constância e confiança e, portanto, de sua identidade, sob a marca de quem não podemos contar, não podemos contar com sua palavra, pois não mantém o que diz.

De outra parte, o prometedor, o pagador de promessas, que sempre cumpre suas promessas, é um sujeito chato, e nós brasileiros conhecemos bem esse registro cultural, pois falta um pouco de malandragem para aquele sujeito certinho, preferimos o tipo de pessoa que diz que vem às dez horas, mas sempre chega um pouco atrasado. Evidentemente esse não é o registro cultural dos europeus, que se sentem traídos e insultados quando alguém ousa chegar atrasado para um compromisso.

Ricœur pensa que o enunciador retira a *força* para o engajamento “de uma promessa mais fundamental, a de manter a palavra em todas as circunstâncias” (Ricœur, 2004a, p. 191), uma promessa antes de prometer, onde estariamos no plano da obrigação moral, da regra universal. Esta *força* é solicitada pela ipseidade da promessa, quando *quem* promete se põe na via do engajamento, como nos diz Ricœur, “é ao engajamento que está ligado o caráter de ipseidade da promessa”. Assim, é “a imputação que sela a promessa e torna a pessoa responsável por seus atos” (Ricœur, 1993, p. 468).

Ricœur não nega ter feito da integridade a si da promessa a expressão mais alta da identidade pessoal, mas reconhece o risco da promessa condenar-se à dureza estóica da simples constância. Por isso sustenta que ela deve ser “irrigada pela resolução de corresponder a uma expectativa, até mesmo uma interpelação vinda do outro” (Ricœur, 1990, p. 311). A análise da disponibilidade em Gabriel Marcel permite a Ricœur compreender a alternativa em que se joga o ato de prometer: entre constância a si mesmo ou a outro, Marcel decide essa questão em favor do outro, porque o engajamento é uma resposta, é a outro que pretendo ser fiel. Para Ricœur, a disponibilidade

[...] é esse êxodo que abre a manutenção de si sobre a estrutura dialógica instituída pela *Regra de ouro*. Esta como regra de reciprocidade, colocada numa situação inicial dissimétrica, estabelece o outro na posição de alguém que contrai obrigação (*obligataire*) que conta comigo e faz da manutenção de si uma resposta a essa expectativa (Ricœur, 1990, p. 312, acréscimo e grifos nossos).

3. Para concluir gostaria de incluir e comentar uma breve interlocução também inacabada que realizei com o professor Vitor Costa em relação ao termo “ipseidade pura”, que é uma referência de Ricœur em *Soi-même comme un autre*, mas que o professor o mencionou através de Sartre e de uma série de exemplos da literatura, como *O inominável* de Samuel Beckett, que destaca a impossibilidade de uma permanência narrativa, ou de *O Homem sem qualidades* de Musil (1989), obra igualmente citada e comentada por Ricœur, que traduz a ideia de uma possibilidade pura, que contemplaria

o termo “ipseidade pura”, que se traduziria numa identidade sem nenhuma disposição durável, sem nenhuma permanência no tempo; e uma vez que a promessa, enquanto modelo da ipseidade exige alguma permanência, no plano da “ipseidade pura” não poderíamos mais contar com a palavra de ninguém, uma espécie de má-fe absoluta.

Embora Ricœur reconheça a noção de “ipseidade pura”, e que ela tenha sido desenvolvida de muitas formas pela literatura, Ricœur percebeu-a como um horizonte limite ao qual ele procura se afastar e talvez superá-la, justamente porque a noção de promessa como modelo da ipseidade exige alguma permanência ou perseverança apesar da mudança temporal (*ipse*), sem a qual não existe identidade pessoal e narrativa e, por conseguinte, não podemos mais contar com a pessoa, e assim, toda a rede de convivência é destruída. Se para Musil a identidade não interessa (no contexto do *self-interest* do utilitarismo), Ricœur não deseja perdê-la de vista, porque é através dela que podemos contar com alguém e organizar a *cidade*, de outra parte estariámos talvez numa pura potência destrutiva ou num narcisismo megalomaníaco como o de outro “Inominável”, que circula o recente debate político no Estado de São Paulo.

A noção de promessa é o termo “modelo” da ipseidade, porque parece indicar já uma *mímesis* da ação que abarcaria o campo do personagem e da própria vida que só pode ser significada a partir dos modelos narrativos, sendo que para Ricœur mesmo modelos derrisórios, niilistas da literatura, tais como os mencionados acima, não podem despistar a pergunta sobre certas convicções, onde me mantendo perseverando. Para Ricœur esta parece ser uma condição da existência, sua dimensão de permanência, pois quem se põe como nada de ser já se põe como um si a quem se diz ser nada. Ricœur parece ter os olhos fixos em Ulisses na Odisséia em que Ninguém na verdade sempre esconde alguém identificável, mesmo que através de uma armadilha da identidade, desse modo Ricœur afirma que toda ficção científica tem uma base de referência em nosso ser no mundo, tal como a ficção do *inominável* é decorrência da autoria de Samuel Beckett, capaz de provocar um golpe derrisório no leitor.

De forma um pouco provocativa, lancei a Vitor a hipótese de saber se não poderíamos pensar em Ricœur, em contraposição a uma “ipseidade pura”, também uma “imputabilidade pura”, derivada de um poder prometer sem limites, hipótese que talvez nos conduziria para um modelo de manutenção de si (promessa) imperativa, no sentido kantiano. Embora algumas passagens de Ricœur, sobretudo em *Parcours de la reconnaissance* possam sugerir algo semelhante, conforme citei mais acima e reproduzo novamente aqui “[...] de uma promessa mais fundamental, a de manter a palavra em

todas as circunstâncias” (Ricœur, 2004a, p. 191), esta hipótese estóica é criticada pelo próprio Ricœur, já no nono estudo de *Soi-même comme un autre*. Evidentemente Ricœur não utiliza o termo “imputabilidade pura”, que criamos aqui apenas como um contraponto à “ipseidade pura”, porém esta questão parece ter sido tocada por Ricœur quando pergunta em *Soi-même comme un autre*: “Como então manter no plano ético um si que, no plano narrativo, parece apagar-se?” A resposta de Ricœur parece propor uma dialética entre a crise existencial do si e o primado ético do outro, e isso resume sua obra: si-mesmo com outro.

Referências Bibliográficas

- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with Words*. London: Edited by J. O. URMSON.
- COSTA, Vitor Hugo Reis. Primeiro Atelier do Fonds Ricœur na América Latina – Mesa-redonda com Gonçalo Marcelo- UC, Youtube, TVPUC, Decupagem: 2:40:55 a 3:01:07.
- GREISH, Jean. Pouvoir promettre: le rôle de la promesse dans l'hermeneutique du soi. In : BARASH, J.; DELBRACCIO, M. *La sagesse pratique : Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*. Centre Régional de Documentation Pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998.
- HOMERO. *Odisseia*: Telemaquia, Regresso, Ítaca. Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.
- MUSIL, Robert. *O Homem sem qualidades*. Trad. Lya Luft e Carlos Abbenseth Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- _____. Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique. *Théorie des actes de langage, éthique et droit*. Paris: PUF, 1986, p. 89-105.
- _____. Paul Ricœur: Réflexions sur la philosophie morale. Dossier par Monique Canto-Sperber. *Magazine Littéraire*, n. 361, p. 36-40, janvier, 1998.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. De la métaphysique à la morale. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4, p. 455-477, 1993.
- _____. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1999.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- _____. *Parcours de la reconnaissance: Trois études*. Paris: Stock, 2004a.
- _____. La promesse d'avant la promesse. In: CRÉPON, Marc; DE LAUNAY, Marc. *La Philosophie au risque de la promesse*. Paris: Bayard, 2004b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações Filosóficas. 2. ed. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.