

Du témoignage ou de l'ininterprétable

Emmanuel Alloa

University of St. Gallen

Résumé:

La thèse défendue dans l'article est que la réflexion que mène Ricœur sur la notion de témoignage n'est pas un sujet de recherche parmi d'autres, mais qu'elle constitue une des clés pour comprendre le projet Ricœurien en tant que tel. La notion de témoignage permet de dépasser la polarité de la description (phénoménologie) et de l'ascription (herméneutique), pour revenir à la question du réel. A travers une discussion de la quadruple grammaire du témoignage que propose Ricœur (avec les quatre aspects que sont la "présentification", la "créance", l'"assertion" et la "substituabilité") et son contexte dans le dialogue avec l'historiographie et la théologie, l'article avance la thèse qu'avec le témoignage, on touche au point-limite de l'herméneutique, à un « ininterprétable » au cœur de l'interprétation. Cet ininterprétable acquiert un statut quasi-transcendental, car il permet à l'interprétation de toucher à la chose dont elle traite et non à une autre interprétation. Enfin, il s'agit de montrer comment la pensée du témoignage de Ricœur renvoie également à une éthique: celle-ci consiste dans le fait ne pas traiter le témoignage comme une simple source, renvoyant à une positivité, mais comme une trace, relevant d'une expérience qui, en tant que telle, est irrépétable.

Mots-clés : Ricœur, témoignage, herméneutique, historiographie, éthique.

Abstract:

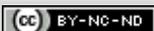
This article defends the thesis that the reflection which Ricœur conducts on the notion of testimony is not one research topic among others, but forms one of the keys to understanding the Ricœurian project as such. The notion of testimony enables one to get beyond the polarity of (phenomenological) description and (hermeneutical) ascription, in order to return to the question of the real. Through an examination of the quadruple grammar of testimony that Ricœur proposes (with its aspects of "presentification," "credence," "assertion," and "substitutability") and its context in the dialogue with historiography and theology, the article advances the thesis that with testimony, we broach the limit point of hermeneutics, a "non-interpretable" at the heart of interpretation. This "non-interpretable" acquires a quasi-transcendental status, because it allows interpretation to broach the thing it is dealing with and not another interpretation. Lastly, it will be important to show how Ricœur's thought on testimony also reflects an ethics: this ethics prohibits treating the testimony as a mere source, referring to a positivity, but as a trace, within an experience, which as such is unrepeatable.

Keywords: Ricœur, Testimony, Hermeneutics, Historiography, Ethics.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 6, No 1 (2015), pp. 94-110

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.274

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Du témoignage ou de l'ininterprétable

Emmanuel Alloa

University of St. Gallen

Ein Zeichen sind Wir, deutungslos
« Un signe sommes-nous, ininterprétables »
Hölderlin, *Mnemosyne*

I. La brisure de l'immédiateté

La philosophie de Paul Ricœur s'est réclamée, on le sait, d'un triple héritage: de l'héritage d'une tradition *réflexive* au sens kantien, d'une tradition *phénoménologique* dans le sillage de Husserl et enfin d'une tradition *herméneutique*.¹ Comment s'articule la synthèse entre ces trois héritages? Si l'on en croit les dires de Ricœur lui-même, celle-ci s'effectuerait de façon tout à fait naturelle. À la fin du XIX^e siècle, la renaissance du kantisme et de la philosophie réflexive avait eu pour effet un retour à la question non pas du monde, mais de ses conditions transcendantales: dans le néokantisme de Natorp, et surtout de Cassirer, il y a une reprise de l'interrogation sur les formes aprioriques de son apparaître, mais au fur et à mesure, des formes pures de l'espace et du temps, on passera à des conditions de plus en plus historiques et concrètes (en un certain sens, la philosophie des formes symboliques de ce dernier n'est qu'un élargissement du projet kantien en direction de tous les actes de symbolisation qui à leur tour fondent l'accès au monde et en déterminent l'expérience). Ce qui ressort toutefois de cette analyse – Ricœur lui-même le souligne – c'est le constat, irrémédiable, d'une perte de l'immédiateté: "le symbolique veut exprimer avant toute chose la non-immédiateté de notre appréhension de la réalité."² La chose elle-même n'est jamais donnée.

C'est contre une telle vision des choses que la phénoménologie de Husserl s'inscrit en faux. À force de ne plus voir dans le monde qu'un ensemble de formes, de relations et de médiations, on finit par perdre les objets. En voulant à tout prix remonter toujours plus loin vers des conditions formelles toujours plus originaires, puisque le néokantisme lui-même tente d'élargir les simples formes pures de l'intuition de l'espace et du temps vers d'autres conditions de possibilité encore – voire même d'historiciser les *a priori* pour user ici d'une formule anachronique puisque postérieure –, on s'expose au danger de la régression infinie. Le retour aux choses mêmes, préconisé par Husserl, se présente donc avant tout comme un *rejet des pensées de la médiation*, afin de retrouver la concrétude originnaire d'un monde vivant, d'une *Lebenswelt*. Mais si la phénoménologie abandonne d'une part la prétention de fonder le sujet sur ses propres assises, pour aller vers les choses du monde, elle se prémunit d'autre part contre toute forme de positivisme du donné, ce qui la conduit, toujours selon Ricœur, à une situation paradoxale: puisque la chose n'est ni construite ni donnée, mais qu'elle se constitue dans l'expérience concrète, Husserl est contraint à un procédé par voie régressive qui se fraye un chemin vers des couches toujours plus fondamentales et où les synthèses actives renvoient sans cesse à des synthèses passives toujours plus radicales. Dans son effort pour remonter vers le concret, celui-ci

s'évanouit de plus en plus, se diffracte dans d'innombrables flux, filaments et feuillets. Même la dernière phénoménologie de la *Lebenswelt*, dit Ricœur, éloigne plutôt le monde qu'il ne le rapproche et l'on découvre, à regret, que "le monde de la vie n'est pas un monde où nous pourrions revenir comme Ulysse à Ithaque."³

Ce qui en ressort, c'est une dimension tragique: "la phénoménologie a subverti sa propre idée directrice en essayant de la réaliser."⁴ Au terme de l'analyse du monde de la vie, celui-ci s'est estompé et il semble impossible d'en retrouver le contact naïf. Comme le dit encore Ricœur: "c'est le paradis perdu de la phénoménologie"⁵ Car c'est bien tout le paradoxe d'une entreprise qui, entre l'épaisseur de l'expérience et l'assurance du fondement, n'est prête à aucun sacrifice, consciente que "la première vérité – *je suis, je pense* – reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible; il lui faut être 'médiatisée' par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent."⁶ Mais cela implique de façon concomitante que tout accès aux phénomènes sera alors irrémédiablement médiatisé et que la *Lebenswelt* apparaît comme un "horizon d'immédiateté jamais atteint."⁷ Dans la lecture qu'en propose Ricœur, Husserl n'est plus en porte-à-faux par rapport aux maîtres du soupçon comme Marx, Freud et Nietzsche, qui ont inauguré, contre les préjugés de leur temps, une "science médiate du sens, irréductible à la conscience immédiate du sens":⁸ il en confirme pour ainsi dire à son corps défendant la découverte.

C'est à ce stade – la prise de conscience que l'accès à l'originaire est barré et que celui-ci demeure irrémédiablement à distance – que la phénoménologie doit, selon Ricœur, faire un saut pour devenir une phénoménologie herméneutique. Même si l'histoire de l'herméneutique est toute autre et ne s'inscrit pas dans le droit fil d'une philosophie critique qui – de Descartes, Kant, Fichte et Natorp – mène jusqu'à Husserl, sa situation première est celle de la distance à l'objet. En tant que *technè* de l'interprétation, l'herméneutique s'avère indispensable quand, pour comprendre un événement, une chose ou une personne, on est réduit à déchiffrer ses signes ou ses traces, bref: quand l'évidence immédiate fait défaut.

II. L'écart de sens ou: à quoi peut servir l'herméneutique?

Le terme d'herméneutique a souvent été utilisé comme synonyme de toute technique de lecture des signes. Elle ne recouvre pourtant pas l'intégralité des modes de lecture, comme l'a bien montré Wolfram Högbe,⁹ et suppose une situation bien particulière: à la différence de l'art archaïque de la "mantique," qui suppose que l'interprète soit en prise directe avec les signes (les haruspices contemplant le vol des oiseaux ou les devins babyloniens scrutant les foies divinatoires), l'herméneute se place dans une distance temporelle qui a vu les signes se muer en texte. Ces signes ont traversé une distance temporelle, et c'est grâce à leur capacité d'être compris et repris qu'ils ont acquis une consistance dans le temps. Alors que dans la mantique, l'interprétation était strictement liée à un contexte spécifique, l'herméneutique a pour objet ce qui excède sa situation d'apparition originaire et traverse le temps. Tandis que dans la mantique, le contenu était indissociable de la forme, l'herméneutique porte sur des ensembles signifiants qui gardent leur signification même à travers des supports différents.¹⁰

Impossible souvent de remonter à la première occurrence du texte – l'exégèse biblique traduit bien ce problème – et d'ailleurs la question de l'occurrence n'est pas première: c'est celle

du sens. On peut comprendre le sens d'une phrase, sans avoir à connaître celui qui la prononça en premier. La première tâche de l'herméneutique est donc de cerner la consistance de son objet, d'en stabiliser l'identité, à travers une distance indépassable. Ce n'est d'ailleurs guère un hasard si Dilthey, dans son effort de systématisation de l'herméneutique moderne, se réclamait lui-même de la tradition des philologues alexandrins, qui, situés dans l'après-coup d'une époque révolue, tentent de reconstituer l'unité de ses textes fondateurs.¹¹ Et on peut penser encore aux Massorètes, ces sages hébraïques qui, après la destruction du Second Temple, mettent en place un procédé de signes diacritiques permettant de vocaliser correctement les Écritures à une époque où la population ne parlait plus qu'une variante de l'araméen.

Retrouver le sens se fait donc au terme d'une recontextualisation, là où au contraire la possibilité de la stabilisation du sens par-delà l'occurrence singulière de son énonciation avait été le résultat d'une décontextualisation. Tandis que dans le discours oral, le locuteur et l'auditeur sont situés dans le même réseau spatio-temporel, l'écriture disloque cette situation et il n'y a plus de réciprocité possible entre écrivain et lecteur, qui se situent désormais dans des lieux et des temps disjoints entre eux. Il faut donc que ce qui était évident dans la situation orale le soit encore dans la situation décontextualisée induite par l'écrit. Hegel soulignait déjà ce paradoxe dans sa *Phénoménologie de l'esprit*: à la question, qu'est-ce que "maintenant," nous avons répondu "il fait nuit," mais cette vérité, une fois mise par écrit, perd toute valeur, puisque nous devons admettre, quand nous la relisons le lendemain à midi, qu'elle s'est évanouie.¹² Et pourtant, le mot "maintenant" a un sens que l'on comprend, même hors de son usage et de sa situation concrète, c'est un sens idéal. Pour le dire avec la terminologie de Gottlob Frege: le mot "maintenant" a un sens (*Sinn*) qui demeure stable et que l'on peut comprendre, indépendamment du fait que ses référents (*Bedeutungen*) puissent changer. L'enjeu de la compréhension – centrale dans toute herméneutique – renvoie donc à ce que Husserl, à la suite de Frege, identifiait comme la problématique générale du sens: comment se fait-il que quelque chose ait un sens, sans pouvoir être résumé ni à un objet empirique dans le monde ni à une simple représentation privée, à une *Vorstellung* personnelle, comme disait Frege? D'après Ricœur, la notion de "sens" ne correspond ni à un contenu psychique ni à une réalité empirique, c'est un "objet idéal qui peut être identifié et réidentifié par différents individus à des moments différents comme étant une seule et même chose."¹³

Que faut-il en conclure? En premier lieu la chose suivante: la distance temporelle n'est pas qu'un obstacle dans l'accès au sens, ce serait au contraire sa condition première, dès lors que c'est dans le temps comme médium ou milieu de variations que l'invariable d'un sens émerge. Si bien que pour Ricœur, il faut considérer que la "transmission de la tradition transforme la distance en médiation par le fait même de traverser l'intervalle."¹⁴ L'herméneutique, qui tente de rendre compte du "caractère fondamental de l'historicité même de l'expérience humaine," à savoir qu'elle est une "communication dans et par la distance,"¹⁵ ne serait dès lors pas opposée à la phénoménologie, mais en serait plutôt – dans la perspective ricœurienne – la mise en œuvre rigoureuse, puisqu'elle tient compte de la médiation historico-temporelle et qu'elle conçoit l'immédiateté non plus comme l'origine, mais comme le résultat d'une médiation faisant émerger rétroactivement le lieu à partir duquel elle parle.

Mais justement, y a-t-il encore des lieux, dans une telle perspective d'itération infinie? Y a-t-il encore des points de départ, si l'on a délié le sens d'une énonciation du site de sa profération? Autrement dit: ce sens, infiniment médiatisé, renvoie-t-il encore à un monde ou bien

se résume-t-il à une définition purement idéale, à l'instar des définitions de lexicographes dont "les mots renvoient à d'autres mots dans la ronde sans fin du dictionnaire"?¹⁶ Qu'est-ce qui permet de fixer ces signes qui semblent flotter, déliés de tout, dans une sorte de milieu amniotique de la sémiologie? L'herméneutique se retrouverait donc confrontée, une troisième fois, après les philosophies réflexives et les philosophies phénoménologiques, au problème de la régression sans fin, dès lors qu'elle n'a plus d'origine à laquelle remonter. On l'a dit: l'herméneutique opère, à son tour – et à la suite du transcendantalisme réflexif et de l'*epokhé* phénoménologique – une disjonction de la genèse et de la validité, de la *Tatsache* et du *Wesen*, de l'occurrence et du sens. Ce qu'un texte signifie ne peut plus être déterminé par l'instance qui en transmet le contenu, qu'il s'agisse d'un prophète, d'une autorité ecclésiale, d'un pouvoir monarchique ou bien d'une archive historique.

Dans une telle perspective, l'herméneutique est bien sûr éminemment critique, puisqu'elle refuse toute autorité qui, en raison d'un accès présumé à l'origine, prétendrait pouvoir en contrôler la signification. Façon aussi bien sûr de récuser toute adhérence immédiate, toute foi aveugle dans un message dont on nous délivrerait simultanément le contenu et la signification profonde. Ricœur, le protestant, ne peut donc que voir dans l'herméneutique un instrument permettant la critique de toute forme d'autorité "qu'elle soit monarchique, collégiale ou ecclésiale"¹⁷ sur le contenu du texte à interpréter. En redonnant tout son poids à l'écriture, et donc à la distance et à la distanciation, on peut entendre une parole qui atteint "par son 'sens'" et non plus "par la 'voix' de son proclamateur."¹⁸ Mais qui détermine alors le sens d'une parole, si ce n'est plus son proclamateur? Y a-t-il encore une intentionnalité du texte? Le texte parle-t-il encore *de quelque chose* et non pas juste de soi, vise-t-il quelque chose qui le dépasse et a-t-il une prétention? Ou bien s'abandonne-t-il purement et simplement au bon vouloir de son lecteur, devenant une surface de projection accueillant tous les fantasmes possibles?

III. Quelle intentionnalité pour la trace? Des limites de l'interprétation

Ces questions pointent vers l'aporie qui se loge au cœur de l'entreprise herméneutique. Dans *Le conflit des interprétations*, Ricœur explique que "le travail même de l'interprétation révèle un dessein profond, celui de vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger."¹⁹ Mais le mouvement du lecteur allant vers son objet, s'"égalant" à celui-ci, quitte à être momentanément dépossédé de ses propres certitudes, n'est que provisoire. L'intervalle est appelé à être aboli, l'objet distant est appelé à perdre son "étrangeté." L'épreuve de l'étranger – pour reprendre ce motif hölderlinien²⁰ – n'est jamais qu'une étape; à terme, l'herméneutique vise le dépassement de la *Verfremdung*, de l'effet d'étrangeté,²¹ pour accéder à quelque chose de plus "propre."²²

Ricœur rejoint ici Schleiermacher, pour qui la définition de l'herméneutique est celle de la "compréhension d'un discours étranger,"²³ et Gadamer, qui dans *Vérité et Méthode*, explique qu'au terme du travail d'interprétation, il y a l'idée qu'un texte "doit d'étranger devenir propre" (Gadamer).²⁴ Ricœur s'inscrit dans cette filiation avec sa notion "d'appropriation" herméneutique, dont il rappelle qu'elle est la traduction du mot allemand *Aneignung*, "rendre propre ce qui était initialement étranger."²⁵ Ainsi, l'interprétation "'rapproche,' 'égalise,' rend 'contemporain et semblable'."²⁶ Rappelons-nous que si l'arc herméneutique dessine certes un

“grand détour,” il est bien circulaire et qu’en fin de compte il s’agit de revenir, et ce quelles que soient les épreuves que nous ayons endurées, à l’endroit dont nous étions partis et non ailleurs.

Ce mouvement circulaire de l’herméneutique, qui voit avant tout dans l’altérité de l’objet à interpréter une manière pour un sujet de mieux se ressaisir de lui-même et de revenir à soi, a fait l’objet de critiques massives. Sur le fond de sa “phénoménologie de l’étranger,” Bernhard Waldenfels, par exemple, a reproché à l’herméneutique (aussi bien gadamérienne que ricœurienne) de n’être que l’ultime avatar d’une pensée occidentale qui fait de l’étranger, au pire, une figure à éliminer et, au mieux, une étape de distanciation de soi qui permet au sujet de mieux se retrouver ensuite.²⁷ Impossible bien sûr de discuter dans le cadre du présent propos le bien-fondé de ces accusations. Reste cependant le fait significatif qu’aussi bien Gadamer que Ricœur ont senti l’urgence de se prémunir contre de tels arguments. L’appropriation, explique Gadamer dans un retour de balancier qui est surprenant tant il est véhément, n’est pas une “prise de possession” car, dit-il, “elle se soumet elle-même à l’exigence dominatrice du texte.”²⁸ Encore faut-il savoir, bien évidemment, comment se manifeste cette exigence dominatrice. Y a-t-il une objectivité du texte, qui résiste à la projection et lui fait perdre sa violence sinon, comme dit Ricœur, son “arbitraire”?²⁹

À cet effet, Ricœur distingue une “interprétation subjective” d’une interprétation qu’il appelle “objective.” La première est celle qui prévaut dans le romantisme allemand et même encore chez Wilhelm Dilthey, quand l’interprétation vise encore à comprendre autrui en essayant de “coïncider avec l’intérieur de l’auteur, s’égaliser avec lui (*sich gleichsetzen*), reproduire (*nachbilden*) le processus créateur qui a engendré l’œuvre.”³⁰ À l’instar de Husserl, dépsychologisant la notion d’intentionnalité héritée de Brentano, il s’agirait de dépsychologiser l’herméneutique et se départir de l’idée que celle-ci se définirait par la “recherche d’un autrui et d’une intention psychologique qui se dissimulent derrière le texte.”³¹

Mais l’explication purement structurelle, à même le texte, qui analyserait celui-ci selon sa texture, son tissage et sa cohérence interne, se voit également écartée. Un texte s’exécute toujours, il est plus que ce qu’il est – il est dirigé. Dirigé vers un lecteur tout d’abord, mais dirigé aussi vers ce dont il parle, cette chose avec laquelle il ne coïncide pas. Un texte, ce serait donc un objet qui dit quelque chose à propos de quelque chose à quelqu’un. En raison de sa structure intentionnelle, le texte est plus qu’une idéalité abstraite; il renvoie à un monde ou, pour le redire dans les termes de la sémiologie de Frege: il n’a pas qu’un contenu signifiant (*Sinn*), mais aussi un référent (*Bedeutung*).

On comprend à présent pourquoi Ricœur tient à assurer que son herméneutique reste une phénoménologie: l’interprétation qu’il préconise se démarque d’une analyse structurale, dès lors que ce qui importe, c’est la “transcendance immanente au texte,” autrement dit sa manière de se référer au monde.³² Ce monde sera rejoint d’autant plus facilement qu’à la différence de la *Lebenswelt* de Husserl, il s’agit d’un “monde culturel déjà structuré et nullement [d’]un vécu immédiat.”³³ L’interprétation objective porte donc bien sur l’intention d’un texte, non pas au sens où elle révélerait les intentions présumées de son auteur, mais au sens où elle met au jour le mouvement intentionnel qui lui est inhérent: elle indique ce que “vise” le texte, ce qu’il nous enjoint à voir et à faire. “Ce que veut le texte, c’est nous mettre dans son sens, c’est-à-dire – selon une autre acception du mot ‘sens’ – dans la même direction.”³⁴ Dans la discussion avec la sémiotique structurale, Ricœur place celle-ci du côté de la “*Erklärung*” (explication) de Dilthey,

par opposition au “*Verstehen*” (la compréhension interprétante): “expliquer, c’est dégager la structure, c’est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte; interpréter, c’est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l’orient du texte.”³⁵ Tout texte fait signe vers un monde, et par conséquent l’interprétation objective devra considérer que le sens n’est ni *derrière* le texte ni *à même* le texte, il serait plutôt *devant* le texte comme ce monde que le texte donne à voir.

Dans le cas de textes visant à dire le monde tel qu’il est ou tel qu’il a été (l’écriture de l’histoire par exemple), on a peu de mal à comprendre que le texte est orienté vers le monde. Mais qu’en est-il du genre de texte qui abolit délibérément toute référence au monde empirique et prend le nom de “littérature”? Si l’on peut penser, à première vue, qu’il manque à la littérature cette intentionnalité qui relie le texte non-littéraire au monde, en réalité c’est bien la littérature qui permettra à Ricœur d’asseoir de façon générale son projet et de démontrer pourquoi, à ses yeux, il réalise à lui tout seul – et de façon plus concluante – l’ambition husserlienne. Car l’idée d’intentionnalité ne saurait justement se ramener à une visée des objets exclusivement empiriques ou sensibles: la visée intentionnelle se rapporte indifféremment à des pommes, des figures géométriques ou des centaures. En ce sens, l’avènement de la “littérature” au sens moderne du terme (et donc de la fiction) permet “l’abolition d’une référence de premier rang” qui à son tour autorisera le passage à une “référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables,” mais précisément en tant que monde vécu et donc en tant que monde sensé.³⁶

IV Ascription et description. Les deux foyers de l’ellipse ricœurienne

Au terme de cette reconstruction (forcément sommaire), on commence à entrevoir dans quelle mesure l’herméneutique de Ricœur est à la fois proche de la déconstruction derridienne et aussi foncièrement divergente de celle-ci. Commençons par mettre en évidence ce qui les rapproche: toutes deux ont pour point de départ l’idée que les idéalités husserliennes ne peuvent pas être intégralement ramenées dans le champ de la donation en chair et en os. Il y a bien une référence, un renvoi, qui ne se réduit pas au geste de monstration déictique effectué par la parole vivante, au contraire, on ne peut penser le renvoi qu’à condition d’accepter que celui-ci ne se laisse enfermer dans la simultanéité d’une monstration immédiate. Car si le discours verbal indiquait cela même dont il parle, à travers des “déictiques” ou des “ostensifs,” et qu’il renvoyait donc incontestablement vers un monde qu’il fait voir, force est de constater que le sens “meurt dans la référence et celle-ci dans la monstration.”³⁷ Il n’y a d’idéalité vis-à-vis de sa manifestation concrète que si quelque chose excède celle-ci, il n’y a de sens que s’il y a survivance. Voilà pourquoi il faut bien dissocier genèse et validité et ce n’est qu’à condition que le signe s’émancipe de son auteur qu’il peut durablement faire œuvre de renvoi. Le graphème, comme le dit la formule de Derrida, est toujours d’“essence testamentaire,”³⁸ ou, comme l’exprime Ricœur, tout texte est nécessairement “orphelin de son auteur.”

Mais s’il peut donc sembler que l’herméneutique ricœurienne et la déconstruction derridienne font route ensemble, pendant un certain trajet, sur le tracé ouvert par le dernier Husserl de la *Lebenswelt*, les chemins finiront par diverger sensiblement. En dernière instance et si l’on pousse à bout le procédé de Ricœur, afin de mieux saisir le contraste, Ricœur n’accepte la désolidarisation entre les mots et les choses que comme une étape nécessaire pour mieux assurer

leur amarrage final. La référence du texte est certes différée, mais c'est encore une référence au monde ("Car si on ne parlait pas du monde, de quoi parlerait-on?"³⁹). Certes, dans le suspens que produit le texte, "la référence est différée, le texte est en quelque sorte 'en l'air,' hors monde ou sans monde," il entraîne même une "oblitération du monde," par exemple quand les signes ne s'"effacent plus devant les choses" et deviennent des réalités à eux tout seuls.⁴⁰ Mais contre l'idée derridienne d'un jeu de renvoi infini des signes vers d'autres signes, contre ce qu'il appelle, dans la *Métaphore vive*, la "'déconstruction' sans bornes" de Jacques Derrida,⁴¹ Ricœur tente à tout prix de réintroduire un ancrage solide dans le monde qui puisse endiguer cette dérive infinie.

Dans l'idée que le texte littéraire constitue encore un monde, on retrouve le souci d'arrêter l'hémorragie référentielle et de s'assurer que, *in fine*, tout discours reste un discours bien à propos. Une fois de plus, ressurgit ce qui semble être comme un motif récurrent chez Ricœur: celui de l'interruption d'un déplacement sans fin dont il avait déjà dénoncé les effets dans le néokantisme et dans la phénoménologie génétique de Husserl. L'ethos herméneutique dont il se réclame est donc certes caractérisé par le motif d'un mouvement infini de la compréhension, mais celui-ci n'est opérant que parce qu'il fait face à l'injonction contraire, celui de l'*anangkē stēnai*, du point d'arrêt face à la régression infinie.

Nous soutiendrons qu'à ce souci de l'*anangkē stēnai*, Ricœur répond par l'introduction de deux notions précises qui vont assurer, dans l'économie de sa pensée de la référence, qu'on puisse indiquer des lieux ontologiques, éthiques et politiques qui résistent, un temps du moins, au travail de sape de la différence. Ces deux notions seront respectivement la notion de *témoignage* et la notion d'*attestation*. La seconde notion, celle d'attestation, est plus connue. Faisant œuvre de concept pivot dans *Soi-même comme un autre* (Ricœur dit que l'attestation est le "mot de passe de tout le livre"⁴²), elle vise à pouvoir penser un sujet capable de rendre compte de soi et de répondre de ses actes. D'un point de vue ontologique, mais encore éthique, politique et même juridique, tout discours sur l'individu serait impossible s'il n'y avait quelque chose qui demeurerait identique à soi à travers les expériences qu'il endure et les transformations qu'il encourt. En s'appuyant sur les théories de Strawson sur l'individu, Ricœur parle d'"ascription" comme ce qui permet d'attribuer quelque chose à une personne, bref, de dire quelque chose *de quelqu'un* et d'attribuer ainsi une action à un agent.⁴³

Ce thème de l'attestation a été amplement commenté par le passé au sein des études Ricœuriennes, depuis l'essai séminal de Jean Greisch, et fait aujourd'hui l'objet d'un certain consensus, si bien qu'il n'y a donc nul besoin d'ajouter une énième lecture.⁴⁴ On constatera toutefois que dans le binôme témoignage-attestation, c'est clairement l'attestation qui a été privilégiée, notamment dans le cadre d'une réflexion sur les possibilités d'une herméneutique du soi. Jean-Philippe Pierron considère par exemple que l'"attestation vient prolonger dans le champ de l'identité personnelle l'activité testimoniale,"⁴⁵ tandis que Jean-Luc Amalric est d'avis que la notion d'attestation, effectivement postérieure dans le développement de l'œuvre de Ricœur, constitue en quelque sorte à la fois une reprise et un dépassement de la notion de témoignage.⁴⁶ Même dans l'article de Greisch, qui insiste pourtant sur le fait que témoignage et attestation sont à penser comme une "ellipse à deux foyers," l'accent placé sur l'herméneutique du soi finit par faire infléchir l'analyse en direction de l'attestation, au détriment du témoignage.⁴⁷

Il est vrai que dans son œuvre, Ricœur s'est d'abord intéressé au témoignage comme ce qui renvoie à ce qu'un sujet ne peut vérifier par lui-même et, successivement, à l'attestation

comme ce qui permet à un sujet de s'assurer de soi. Toutefois, rien n'indique que le second terme soit appelé à résorber le premier ni qu'il s'agit de privilégier l'un au détriment de l'autre. Au contraire, en 1994, Ricœur précise bien qu'il faut articuler ensemble témoignage et attestation, évoquant une "dialectique spécifique: entre attestation 'intérieure' de l'esprit et témoignage 'extérieur' de la vie."⁴⁸ J'aimerais suggérer qu'avec la polarité de l'*attestation* et du *témoignage*, Ricœur tente de reformuler, de façon nouvelle, la question du sol husserlien, son point de touche en quelque sorte, sans retomber dans une quelconque forme de positivisme. Si l'attestation est ce qui permet l'*ascription*,⁴⁹ le témoignage est ce qui garantira la *description*, même quand il s'agit d'un objet qui n'est pas donné immédiatement à l'intuition.

V. Petite grammaire du témoignage

Le motif du témoignage traverse toute l'œuvre de Ricœur, depuis la communication sur *L'herméneutique du témoignage* de 1972, en passant par le texte sur *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*,⁵⁰ jusqu'à la préface à Jean Nabert⁵¹ et enfin le long développement dans *Histoire, mémoire, oubli*, sans oublier les réflexions autobiographiques dans *Vivant jusqu'à la mort*.⁵²

Dès son article "L'herméneutique du témoignage" de 1972, basé sur l'intervention au colloque sur le témoignage organisé à Rome par Enrico Castelli, Ricœur précise que le témoignage n'est pas un simple enjeu régional ou philologique; l'herméneutique tout entière repose sur le témoignage ("Le témoignage est l'*anagkē stēnai* de l'interprétation"⁵³). Sans témoignage, pas de point de départ ni de conclusion, l'interprétation serait "condamnée à la régression infinie, dans un perspectivisme sans commencement ni fin."⁵⁴ Le témoignage serait donc ce qui permettrait à l'herméneutique de sortir du mouvement infini de contextualisation – qui ne serait qu'une énième façon de s'éloigner de l'objet, au lieu de s'en approcher –, d'éviter à l'interprétation de n'être qu'une "interprétation d'interprétation."⁵⁵ Ou comme il le dira en 1998, en évoquant l'attitude à prendre face aux documents historiques du passé – les *vestigia* –: "il faut penser la trace depuis le témoignage et non l'inverse."⁵⁶

Si l'herméneutique naît avec la découverte d'un "conflit des interprétations," pour reprendre l'expression de Nietzsche, elle ne se contente pas du perspectivisme, dès lors qu'avec la parole du témoin, il y aurait une instance permettant de trancher dans ce conflit. Mais c'est là bien sûr un étrange retournement de situation: celui sur qui repose à présent la tâche d'ancrer le sens dans la référence d'un monde concret n'est plus, comme chez Husserl, l'*ego* transcendantal, avec l'apodicticité de son "présent vivant," mais bien le témoin. C'est ce dernier qui, désormais, opère comme "origine, comme *initium*, en deçà de quoi on ne peut remonter."⁵⁷ Après tant de détours, la phénoménologie herméneutique de Ricœur aurait donc enfin trouvé son immédiat, et, à partir de là, "l'interprétation sera l'interminable médiation de cette immédiateté."⁵⁸

Paradoxe, bien évidemment, puisque le témoin tire son autorité de ce qui n'est pas immédiatement donné, dès lors que, par définition, il ne fait entendre sa voix que par rapport à des événements passés (les *praeterita* des historiens), des événements non-présents parce que distants ou en tout cas inaccessibles de fait (on peut penser au procédé de la *teichoscopie* dans le théâtre grec où un acteur décrit des événements qui se passent au-delà des limites de la scène).

Sans entrer dans le détail des différents textes où Ricœur traite du problème du témoignage, nous nous bornerons à établir quelques traits morphologiques de ce qui pourrait

s'apparenter à une petite "grammaire du témoignage": la *présentification*, la *créance*, l'*assertion*, la *substituabilité* et l'*ipséité*.

- (1) La *présentification*: En suivant la distinction introduite par Husserl entre la "conscience présente" (*Gegenwärtigkeitsbewusstsein*) et la "conscience du non-présent" (*Nichtgegenwärtigkeitsbewusstsein*), ce que le témoin donne à voir n'est donc pas "présent" (*gegenwärtig*), mais plutôt "présentifié" (*vergegenwärtigt*).⁵⁹ Pour Husserl, la dimension de la présentification est dissociée de toute question de référence empirique, puisqu'une peinture, un roman ou un rêve peuvent présentifier quelque chose avec la même intensité, sans que pour autant ce qui est présentifié doive avoir un ancrage dans la réalité sensible. La conscience présentifiante donne à voir quelque chose qui n'est pas actuellement perçu par les sens, ce qui fait que cette modalité conscientielle inclut aussi bien la mémoire (ce qui n'est *plus* présent), l'anticipation (ce qui n'est *pas encore* présent) ou encore l'imagination (ce qui n'a *jamais été* présent). De ce fait, le témoignage constitue une "présentation" relevant à la fois de la mémoire et de l'imagination, dès lors que pour celui qui témoigne, il s'agit d'actualiser la mémoire d'un événement passé et d'y retourner comme s'il y était encore, tandis que pour celui qui écoute le témoignage, il se voit mis face à un événement qu'il n'a pas vécu et que pourtant il est censé voir "comme s'il y était." Le témoin, dit Ricœur, "raconte une histoire qui est une présentation vivante, et par conséquent, il déploie la faculté imaginative de nous faire voir des événements, comme si nous y étions."⁶⁰ Dans sa dimension imaginative, tout témoignage contient donc une part d'invérifiable qui engage inévitablement une dimension de croyance ou, selon l'expression de Ricœur, une dimension de "créance."
- (2) La *créance*: la dimension fiduciaire a toujours eu mauvaise presse en philosophie. Celle-ci ne se présentait-elle pas justement comme une critique de la croyance aveugle dans les idées reçues? Le fondement du savoir ne passe-t-il pas précisément par un rejet des opinions transmises? Vis-à-vis de cette tradition épistémique, Ricœur procède (une fois de plus dans le prolongement de Husserl) à une réhabilitation de la *doxa*, qui n'est plus considérée comme le contraire de l'*epistēmē*, mais comme son préalable. Dans le contexte du témoignage, il ne s'agit cependant pas tant d'une croyance doxique, qui aurait la forme *je crois que...*, mais plutôt une croyance fiduciaire qui prendrait la forme *je crois à* ou *je crois en...* Pour ce genre de croyance, Ricœur introduit le terme de "créance":⁶¹ faire crédit à la parole du témoin équivaudrait à faire confiance dans son bien-fondé, mais sans qu'on puisse en vérifier le fond. Car la parole du témoin n'est précisément invoquée que là où il y a de l'invérifiable, où l'on ne peut s'assurer soi-même des faits. Qu'une telle confiance puisse être accordée ne relève pas que du bon-vouloir de celui qui écoute le témoin: le témoin la réclame, dès lors qu'il demande à être cru.
- (3) L'*assertion*: Tout témoignage relève d'une affirmation: celle qui consiste à dire que ce dont on témoigne s'est réellement produit. Il implique, pour le dire avec Ricœur, "l'assertion factuelle de la réalité de l'événement rapporté."⁶² Tout témoignage a donc un contenu propositionnel, il affirme un certain état de fait. Toutefois, le témoignage n'est pas qu'une déclaration; il manifeste en outre une structure d'adresse. Le témoin ne saurait se borner à être *convaincu* par ce qu'il avance, il doit encore être *convaincant*: au-delà de sa valeur illocutoire (pour user ici des catégories introduites par Austin), il a aussi une valeur perlocutoire, qui est de vouloir convaincre l'interlocuteur et de faire en sorte de s'assurer

que celui-ci est bien “sûr” de ce qu’avance le témoin.⁶³ Dans la situation dialogique qu’instaure la déposition du témoignage, une dimension fiduciaire se met en place, car le témoin ne se borne pas à dire, “j’y étais,” il ajoute “croyez-moi” et enfin “si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu’un d’autre.”⁶⁴ Ce qui nous amène à un quatrième élément dans la grammaire du témoignage, la substituabilité.

- (4) La *substituabilité*: Tout témoignage est toujours un témoignage *pour autrui*; impossible de témoigner en faveur de sa propre cause, sous peine de soupçon de partialité. D’ailleurs, le témoin ne *plaide* pas, il n’est ni plaignant ni juge, il ne se constitue ni en procureur ni en partie. Pourtant, la neutralité que lui impose sa position de *tiers* a des limites: tout témoignage, explique Ricœur, s’auto-transcende vers autre chose ou vers autrui: “Le témoin témoigne pour quelque chose ou quelqu’un qui le dépasse; en ce sens, le témoignage procède de l’*Autre*.”⁶⁵ En dehors du fait que le témoin a vu de ses propres yeux ce dont il témoigne, son autorité n’est donc fondée sur aucun privilège; au contraire, toute particularité compromettrait son intégrité: il doit être *quelconque* et dire ce que tout un chacun aurait vu à sa place. En ce sens, le témoin doit être fondamentalement substituable.
- (5) L’*ipséité*: Dans la grammaire du témoignage, une autre caractéristique vient s’ajouter à celle de la substituabilité: si le témoin doit pouvoir être remplacé à tout moment (“si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu’un d’autre”), c’est pourtant bien lui (et personne d’autre) qui garantit, de sa personne, le bien-fondé de ses propos. Tout témoignage implique ainsi une double promesse: la promesse de dire toujours la *même* chose, de maintenir la même version des faits à travers tous les récits que l’on en fera (c’est le principe du *idem*), mais encore, s’engager à témoigner *en personne*, aussi longtemps que cela sera nécessaire (c’est le principe du *ipse*). Dans l’ipséité, il y a donc l’idée que le *pourquoi* disparaît derrière le *qui*: sans mobile ou motif particulier, le témoin s’engage à répondre *de sa personne* de ce qu’il affirme. Double assurance donc: celle qui consiste à maintenir un même récit à l’identique sur ce qui s’est passé (cela concerne bien sûr aussi le parjure, puisqu’à l’instar du témoin, le parjure s’engage à répéter la même version des faits à travers tous les – faux – témoignages qu’il donnera), mais aussi l’assurance qu’on réitérera *soi-même*, en personne, le même témoignage. L’exemple du martyr des premiers chrétiens illustre bien ce principe d’ipséité, puisqu’ici, le témoin (*martys* en grec) prouve qu’il est prêt à soutenir jusque dans la mort ce dont il croit avoir fait l’expérience. Bien qu’il ne confère aucune certitude, comme le souligne Ricœur, le fait de pâtir de sa personne donne pourtant une certaine “assurance” qui demeure “l’ultime recours contre tout soupçon.”⁶⁶ Ou pour le dire avec Pascal: “Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger.”⁶⁷

L’acte testimonial marque donc à la fois l’institution d’un événement et l’institution d’un soi, il fait simultanément advenir un fait et un sujet qui s’autodésigne en témoignant. La description ne peut prétendre à la vérité qu’en raison du fait qu’il y a ascription à un sujet qui s’en porte garant, tandis qu’en retour, ce sujet ne peut réclamer cette vérité qu’en raison d’un événement dont son témoignage est la description. En ce sens, on peut considérer que le témoignage et l’attestation constituent en effet les deux foyers de l’ellipse ricœurienne.

L'analyse pourrait s'arrêter là. Et pourtant, à cette limite extrême de l'entreprise ricœurienne, au point où une quasi-fondation semble atteinte, un nouveau problème apparaît, risquant de mettre à mal la possibilité même de l'interprétation et l'avènement de son sujet, le soi herméneutique.

VI. Ce qui résiste à l'herméneutique

Ce problème qui émerge résulte des prémisses du cheminement de Ricœur, que nous esquissions d'entrée de jeu : pour que le sujet soit capable d'interprétation, il faut que l'acte interprétatif soit précédé par un objet interprétable. Or, l'essai de 1972 le dit clairement: cet "interprétable," irréductiblement extérieur à l'interprétation et par conséquent "absolu," est fourni par le témoignage. Le témoignage "donne à l'interprétation un contenu à interpréter," en ce sens il "appelle une interprétation"⁶⁸ ("Donner et appeler" commente Derrida, en revenant des années plus tard sur ces phrases, "j'entrevois dans l'association de ces deux mots comme la signature, le geste idiomatique de Paul Ricœur"⁶⁹).

Le témoignage représenterait donc l'interprétable par excellence, ce qui non seulement est susceptible d'être interprété, mais qui en outre le demande. De même que d'après Nabert, la critique des faux absolus appelait une "critériologie" du divin, l'audition des témoins sollicitera une "critique du témoignage," de façon à départager les témoins dignes de foi des autres. En ce sens, le travail de l'historien, dit Paul Ricœur, consiste avant tout dans une "critique du témoignage," authentifiant tel ou tel document, autorisant telle ou telle parole. Ce qui revient à mettre la crédibilité des témoins à l'épreuve, pour ne garder que les témoins fiables, à l'instar des *palaioi martures*, de ces "témoins anciens" qu'invoque Aristote dans sa *Rhétorique*.⁷⁰ Mais cela suppose aussi de remonter plus loin que le témoignage, de le contextualiser, de voir de qui ou de quoi il s'autorise. Or à force de qualifier ainsi le témoin, on le disqualifie dans sa neutralité. La seule chose qui doit autoriser le témoin, c'est ce qu'il a vu, et non un quelconque garant extérieur qui compromettrait son intégrité.

Paul Celan le résumait parfaitement dans ce vers déjà cité, tiré du poème *Aschenglorie* ("Gloire de cendres"): "Nul ne témoigne pour le témoin." S'il doit avoir été présent au sens du *inter-esse*, de s'être trouvé engagé, le témoin ne doit poursuivre aucun intérêt personnel qui fausserait inévitablement sa perception. Situé, incarné, le témoin ne doit pourtant pas prendre parti, car c'est uniquement en vertu de son impartialité – le *testis* dérive de *ter-stis*, se tenir en "tiers"⁷¹ – qu'on pourra départager le dissensus des interprétations. En d'autres termes: on demande au témoin de ne pas interpréter ce qu'il restitue.

On touche ici au point-limite de l'herméneutique, à un "ininterprétable" au cœur de l'interprétation. À un ininterprétable qui acquiert un statut quasi-transcendental, serait-on tenté de dire, car il permet à l'interprétation de toucher à la chose dont elle traite et non à une autre interprétation. Mais surtout, l'ébauche d'une éthique s'y loge peut-être aussi. Celle-ci consisterait dans le fait ne pas traiter le témoignage comme une simple source, renvoyant à une positivité, mais comme une trace, relevant d'une expérience qui, en tant que telle, est irrépétable.

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur évoque la "crise du témoignage" suscitée par les témoignages des rescapés de la Shoah.⁷² L'importance des survivants pour l'écriture de l'histoire de la Shoah a bien sûr été capitale – en 1947 déjà, Merleau-Ponty constatait que la

nouvelle historiographie étant dans l'emprise d'un "vertige du 'témoignage'"⁷³ –, et pourtant, il semble que ce soit l'écart temporel de la fin du XX^e siècle (et par conséquent, la disparition des derniers témoins) qui aura fini par susciter la conscience d'une "crise du témoignage." Depuis un certain nombre d'années, les initiatives se multiplient pour documenter la parole des derniers rescapés, mais celles-ci ne font souvent qu'exacerber la "crise fiduciaire," dès lors que certains de ces témoignages semblent viscéralement réfractaires à leur transformation en archive ou en savoir positif. Ricœur résume la situation dans les termes suivants: "Ce qui finalement fait la crise du témoignage, c'est que son irruption jure avec la conquête inaugurée par Lorenzo Valla dans *La donation de Constantin*: il s'agissait alors de lutter contre la crédulité et l'imposture; il s'agit maintenant de lutter contre l'incrédulité et la volonté d'oublier."⁷⁴

Peut-être Ricœur pensait-il déjà au cas de cette ancienne détenue d'Auschwitz qui, dans le cadre des Archives vidéo de Yale pour l'Holocauste, raconte dans les moindres détails l'insurrection d'octobre 1944 dans le camp et le dynamitage par les membres du *Sonderkommando* des quatre cheminées des fours crématoires.⁷⁵ Lors d'un colloque d'historiens en 1983, ce témoignage a été discuté et des historiens ont fait valoir son inexactitude: de fait, une seule des quatre cheminées avait réellement explosé ce jour-là, le *Sonderkommando* n'étant pas parvenu à dynamiter les autres. La "critique du témoignage" se doit de distinguer les témoins fiables de ceux qui ne le sont pas, et une telle imprécision grossière a conduit les historiens à mettre en question la valeur du témoignage de la rescapée.⁷⁶

On comprend qu'une herméneutique critique, qui vise à dissocier les témoignages de la fiction, se devait d'écarter ce qui relevait manifestement d'un désir et non de la réalité. Mais peut-être ce témoignage, une fois défait de son contexte factuel, permettait-il de faire entendre une autre réalité: que la possibilité même de la résistance dans un lieu comme Auschwitz avait permis à une détenue de tenir jusqu'au bout. Si l'on accepte que Serena N. – c'est son nom – témoigne bien de quelque chose, et non de rien, ce sera en tout cas une façon de remettre en question l'ancien adage du droit romain *testis unus, testis nullus*: "un témoin, aucun témoin."

- ¹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 29.
- ² Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), 20.
- ³ Ricœur, "Les critères de l'originaire," *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 2004), 371.
- ⁴ Ricœur, *Du texte à l'action*, 31.
- ⁵ Ricœur, *Du texte à l'action*, 31.
- ⁶ Ricœur, *De l'interprétation*, 51.
- ⁷ Paul Ricœur, "Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1987), vol. 84, no2, 232-253, 246.
- ⁸ Ricœur, *De l'interprétation*, 44.
- ⁹ Je renvoie ici aux travaux essentiels de Wolfram Högrebe sur la mantique. Cf. notamment *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen (Système orphique de Iéna)* (Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 1992). Une synthèse de ses recherches sur la mantique est disponible en français: "Mantique et herméneutique," trad. Pierre Rusch, *Trivium. Revue franco-allemande des sciences humaines et sociales* [En ligne] 10 | 2012 (Numéro spécial "Lisibilité/Lesbarkeit," sous la dir. de Muriel Pic & Emmanuel Alloa). [trivium.revues.org/4159].
- ¹⁰ Nous discutons ces différences, et plus généralement la question d'une lecture pré-herméneutique et ses implications corporelles, dans l'article suivant "Getting in Touch. Aristotelian Diagnostics," in *Carnal Hermeneutics*, ed. Richard Kearney & Brian Treanor (New York: Fordham University Press, 2015), 57-72.
- ¹¹ Wilhelm Dilthey, "Die Entstehung der Hermeneutik" [1900], in *Gesammelte Schriften*, vol. 5. ed. G. Misch, (Leipzig, Berlin: Editions Teubner, 1924), 321 (trad. fr. "La naissance de l'herméneutique," in *Écrits d'esthétique* suivi de *La naissance de l'herméneutique*, Œuvres vol. 7, (Paris: Cerf, 1995)).
- ¹² G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois (Paris: Vrin, 2006), 133-134.
- ¹³ Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976), 90 (nous traduisons).
- ¹⁴ Paul Ricœur, "Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique," in Paul Ricœur, Henri Blocher, Roger Parmentier, *Herméneutique de la Bible. Prédication de la Bible. Actualisation de la Bible* (Paris: L'Harmattan, 2005), 15.
- ¹⁵ Ricœur, *Du texte à l'action*, 114.
- ¹⁶ Ricœur, *Du texte à l'action*, 126.
- ¹⁷ Ricœur, *De l'interprétation*, 34.
- ¹⁸ Ricœur, *Du texte à l'action*, 140.
- ¹⁹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 8.

- ²⁰ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (Paris: Gallimard, 1984).
- ²¹ Ricœur, *Du texte à l'action*, 130.
- ²² Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. III : *Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 229.
- ²³ Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Marianna Simon, avant-propos de Jean Starobinski (Genève: Labor&Fides, 1987), 170
- ²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. fr. Étienne Sacre (Paris: Seuil, 1976), 327.
- ²⁵ Ricœur, *Du texte à l'action*, 171.
- ²⁶ Ricœur, *Du texte à l'action*, 171.
- ²⁷ Bernhard Waldenfels, *Topographies de l'étranger. Etudes pour une phénoménologie de l'étranger* vol. 1 (Paris: Van Dieren Editeur, 2009), 98 et *passim*. Waldenfels, "L'autre et l'étranger," dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, éd. par Jean Greisch (Paris: Beauchesne, 1995), 331 (la version originale qui a été augmentée par rapport à la traduction française, est reprise dans *Deutsch-Französische Gedankengänge* (Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 1995), 284-301).
- ²⁸ Gadamer, *Vérité et méthode*, 152.
- ²⁹ Ricœur, *Du texte à l'action*, 178.
- ³⁰ Ricœur, *Du texte à l'action*, 161.
- ³¹ Ricœur, *Du texte à l'action*, 128.
- ³² Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. II : *La configuration du temps dans le récit de fiction* (Paris: Seuil, 1984), 151.
- ³³ Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. I : *L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil, 1983), *op. cit.*, 318.
- ³⁴ Ricœur, *Du texte à l'action*, 174.
- ³⁵ Ricœur, *Du texte à l'action*, 175.
- ³⁶ Ricœur, *Du texte à l'action*, 127.
- ³⁷ Ricœur, *Du texte à l'action*, 157.
- ³⁸ Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 100.
- ³⁹ Derrida, *De la grammatologie*, 157.
- ⁴⁰ Derrida, *De la grammatologie*, 157-158.
- ⁴¹ Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 362.

- ⁴² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 335.
- ⁴³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 52.
- ⁴⁴ Cf. notamment, parmi la vaste littérature dédiée à ce sujet: Jean Greisch, "Témoignage et attestation," *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 1995), 305-326. Jean-Philippe Pierron, "De la fondation à l'attestation en morale: Paul Ricœur et l'éthique du témoignage," *Recherches de Science Religieuse* 3/2003 (Tome 91), 435-459. Sebastian Kaufmann, *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricœur* (PhD Dissertation Marquette University, 2009). Jeff Lewis, "Attestation and Testimony: Paul Ricœur's Hermeneutics of the Self and Jean Nabert's Hermeneutics of Testimony," *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 3 n. 1 (2010), 20-28. Denis Thouard, "L'attestation de soi," in *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur: huit études sur Soi-même comme un autre*, sous la dir. de Patrice Canivez et Lambros Couloubaritsis (Villeneuve d'Ascq: Septentrion, 2013), 91-98. Aníbal Fornari, "Histoire, ipséité, vérité. Le pouvoir de l'attestation chez Paul Ricœur" (à paraître). La question du témoignage et de l'attestation est également abordée dans de nombreuses contributions contenues dans le volume *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, sous la dir. d'Olivier Abel, Enrico Castelli-Gattinara, Sabina Loriga et Isabelle Ullern-Weitè (Genève: Labor et Fides, 2006).
- ⁴⁵ Pierron, "De la fondation à l'attestation en morale," 436. Il faut préciser toutefois que de façon générale, les travaux de Jean-Philippe Pierron porte pourtant moins sur l'herméneutique du soi que sur la dimension morale du témoignage (cf. son ouvrage *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage* (Paris: Cerf, 2006)).
- ⁴⁶ Cf. Jean-Luc Amalric, "Affirmation originaire, attestation et reconnaissance: le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 1 (2011), 12-34, en particulier page 23: "la notion d'attestation développée dans *Soi-même comme un autre* a justement pour fonction de recueillir ces deux dimensions pratique [mettre un terme à la régression infinie] et éthique [l'exigence de véricité] du témoignage, de façon à les intégrer désormais à la construction identitaire du soi."
- ⁴⁷ Jean Greisch, "Témoignage et attestation," 305. Pour Jean Greisch, c'est dans l'herméneutique du soi religieux que la parenté entre témoignage et attestation est le plus immédiatement perceptible.
- ⁴⁸ Paul Ricœur, préface à Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale* (Paris, PUF: 1994), XXVI.
- ⁴⁹ Paul Ricœur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie," in Jean Greisch et Richard Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Paris: Cerf, 1991).
- ⁵⁰ Paul Ricœur, "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage," *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Seuil: Paris, 1994), 83-106.
- ⁵¹ Paul Ricœur, "L'arbre de la philosophie réflexive," préface à Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale* (Paris: PUF, 1994 [1924]), V-XXVI.

- ⁵² Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments* (Paris: Seuil, 2007).
- ⁵³ Ricœur, "L'herméneutique du témoignage," *Lectures 3*, [1972], 128.
- ⁵⁴ Ricœur, "L'herméneutique du témoignage," 130.
- ⁵⁵ Ricœur, "L'herméneutique du témoignage," 128.
- ⁵⁶ Paul Ricœur, "La marque du passé," in *Revue de Métaphysique et de Morale* janvier-mars 1998/1, 14.
- ⁵⁷ Ricœur, "La marque du passé," 14.
- ⁵⁸ Ricœur, "La marque du passé," 14.
- ⁵⁹ Ricœur, *Du texte à l'action*, 158.
- ⁶⁰ Paul Ricœur, "Imagination, Testimony and Truth. A dialogue with Paul Ricœur," in *Questioning Ethics*, sous la dir. de Mark Dooley et Richard Kearney (Londres: Routledge, 2004), 16 (nous traduisons)
- ⁶¹ Ricœur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie," 382.
- ⁶² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 204. Cf. également Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Stock, 2004), 193.
- ⁶³ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 192-193.
- ⁶⁴ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 206.
- ⁶⁵ Ricœur, "L'herméneutique du témoignage," *Lectures 3*, 130-31.
- ⁶⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 35.
- ⁶⁷ Pascal, *Pensées*, 822 (Lafuma), 593 (Brunschvicg).
- ⁶⁸ Ricœur, "L'herméneutique du témoignage," *Lectures 3*, 128.
- ⁶⁹ Jacques Derrida, "La parole: donner, nommer, appeler," in *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne* (Paris: L'Herne 2004), 29.
- ⁷⁰ Aristote, *Rhétorique I*, 15, 13.
- ⁷¹ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des langues indo-européennes I* (Paris: Minuit, 1969), 119-122 et 277.
- ⁷² Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 222.
- ⁷³ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (Paris: Gallimard, 1947), 44.
- ⁷⁴ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 223.
- ⁷⁵ Dori Laub, "Bearing Witness or the vicissitudes of listening," in *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, ed. Shoshana Felman & Dori Laub (New York: Routledge, 1992).

⁷⁶ En ce qui concerne ce cas, je me permets de renvoyer ici aux plus amples références dans l'introduction coécrite avec Stefan Kristensen de *Témoignage et survivance*, Actes du colloque 28 avril-1^{er} mai 2010, Musée International de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (Genève: MétisPresses, 2014).