

Affirmation originaire, attestation, reconnaissance

Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne

Jean-Luc Amalric

Jean-Luc Amalric enseigne à Montpellier, professeur agrégé et docteur en philosophie, il est membre du groupe de recherches C.R.I.S.E.S de l'Université Montpellier III.

Abstract

Through an analysis of the concepts of originary affirmation, attestation and recognition, this article aims at redefining the meaning and motivations of the reflexive progress that leads Ricœur from *Faillible Man* to *Oneself as Another* and to *The Course of Recognition*. To that purpose, the article first tries to show the profound continuity of the Ricœurian anthropological project, both in its problematics and in method; it then tries to elucidate the central difficulties inherent in the idea of a poetic constitution of the self that lead Ricœur to elaborate anew the key concepts of his hermeneutics of the self. In light of Ricœur's constant dialogue with Nabert's philosophy, it finally attempts to show how the concepts of attestation and recognition essentially originate in a closer examination of the notion of originary affirmation, itself extended by a reflection on testimony.

Keywords: *Originary affirmation, Attestation, Recognition, Testimony, Nabert*

Résumé

A travers une analyse des concepts d'affirmation originaire, d'attestation et de reconnaissance, cet article tente de reconstituer le sens et les motivations du cheminement réflexif qui conduit Ricœur de *L'Homme faillible* à *Soi-même comme un autre* et à *Parcours de la reconnaissance*. Pour ce faire, il s'efforce d'abord de montrer ce qui fait la continuité profonde, de problématique et de méthode, du projet anthropologique ricœurien; afin de dégager ensuite les difficultés centrales liées à l'idée d'une constitution poétique du soi, qui conduisent Ricœur à réélaborer les concepts directeurs de son herméneutique du soi. A la lumière du dialogue constant de Ricœur avec la philosophie de Nabert, il tente enfin de montrer comment les concepts d'attestation et de reconnaissance trouvent, pour l'essentiel, leur genèse dans un approfondissement de la notion d'affirmation originaire, lui-même prolongé par une réflexion sur le témoignage.

Mots-clés: *Affirmation originaire, Attestation, Reconnaissance, Témoignage, Nabert*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 1 (2011), pp. 12-34

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.58

<http://ricœur.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](#).

Affirmation originaire, attestation, reconnaissance

Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne

Jean-Luc Amalric
Université Montpellier III

"À vrai dire, on en aura jamais fini avec la question de l'identité et du soi"¹

Lorsqu'on considère le massif immense que constitue l'œuvre de Ricœur, il ne paraît pas contestable qu'il existe au moins trois états ou trois étapes distinctes de son anthropologie philosophique. La première étape, représentée par *L'Homme faillible* – ouvrage publié en 1960 et correspondant au premier volet du tome II de la *Philosophie de la volonté* – prend d'abord la forme d'une anthropologie réflexive de la faillibilité, et elle trouve son principal fil conducteur dans la notion d'*affirmation originaire*, héritée de Nabert. La seconde étape, représentée par *Soi-même comme un autre* - œuvre publiée en 1990, c'est-à-dire trente ans plus tard – renouvelle le projet anthropologique de Ricœur en déployant une phénoménologie herméneutique du soi désormais centrée sur le concept fondamental d'*attestation*. Enfin, la troisième étape, représentée par la publication en 2004 de *Parcours de la reconnaissance*, trouve dans l'exploration méthodique de la polysémie réglée du concept de *reconnaissance* le fil directeur de ce dernier "parcours" anthropologique ricœurien.²

Dans le repérage des grandes étapes de l'élaboration de cette philosophie réflexive du soi, on pourrait être tout d'abord tenté de souligner la continuité existant entre *Soi-même comme un autre* et *Parcours de la reconnaissance*, tout en marquant l'écart qui sépare ces deux œuvres tardives de *L'Homme faillible*. Dans la mesure, en effet, où la seconde partie de *Parcours de la reconnaissance* élabore un concept synthétique de "reconnaissance-attestation" qui constitue à la fois une reprise et un approfondissement du sens du concept d'attestation exposé dans *Soi-même comme un autre*, il semble que ces deux ouvrages s'inscrivent dans l'horizon commun d'une pensée des capacités humaines. À l'inverse, l'anthropologie de *L'Homme faillible* serait, quant à elle, entièrement centrée sur la question de la faillibilité, puisque sa situation charnière entre la phénoménologie de l'agir individuel développée dans *Le Volontaire et l'Involontaire* et l'herméneutique des mythes et des symboles du mal développée dans *La Symbolique du mal*, consisterait justement à mettre au jour la fragilité spécifique de la constitution affective de la subjectivité humaine susceptible de rendre compte de la possibilité du mal, en deçà de l'événement absurde et contingent de la faute. On serait passé, en ce sens, d'une anthropologie centrée à l'origine sur l'expérience du mal et sur la nécessité d'établir une distinction entre finitude et culpabilité, à une anthropologie centrée sur les différentes modalités de l'expérience du "Je peux".

Or, ce que nous aimerions précisément montrer ici, c'est que ce passage de l'homme faillible à l'homme capable,³ pour n'être pas contestable, risque cependant de masquer certaines continuités décisives dans le projet anthropologique ricœurien - continuités sans lesquelles le *sens* et les *motivations* du remplacement progressif de la notion initiale d'affirmation originaire par les concepts successifs et complémentaires d'attestation et de reconnaissance ne seraient pas

intelligibles. Selon nous, il existe en effet une *continuité fondamentale* dans le projet anthropologique de Ricœur qui s'explique avant tout par le fait que c'est l'inspiration de la philosophie réflexive de Nabert et de son concept d'affirmation originaire qui ont initialement donné à la philosophie anthropologique développée dans la *Philosophie de la volonté*, à la fois son *assise réflexive*, sa *méthode* et son *concept directeur*.⁴ Si les apports de la phénoménologie, de l'herméneutique et de la philosophie analytique impliqueront à l'évidence une certaine prise de distance avec Nabert dans les œuvres ultérieures du philosophe, il n'en reste pas moins que, du début à la fin, l'herméneutique ricœurienne du soi continuera de trouver son fondement et sa méthode dans la *philosophie réflexive*.

Dans cette perspective, nous essaierons donc de montrer tout d'abord ce qui fait la continuité profonde, *de problématique et de méthode*, du projet anthropologique ricœurien; puis nous tenterons de mettre en relief les difficultés centrales liées à l'idée d'une *constitution poétique du soi* qui ont conduit le philosophe à réélaborer les concepts directeurs de son herméneutique du soi; enfin, à la lumière du dialogue constant de Ricœur avec Nabert, nous nous efforcerons de montrer comment les concepts d'*attestation* et de *reconnaissance* trouvent pour l'essentiel leur genèse dans un approfondissement croissant de la notion d'*affirmation originaire*, lui-même prolongé par une réflexion sur la question du *témoignage*. Si une analyse détaillée et complète des concepts d'affirmation originaire, d'attestation et de reconnaissance excède le cadre limité de cet article, c'est, à tout le moins, le sens, l'orientation et la dynamique de ces trois étapes du développement progressif de l'anthropologie ricœurienne que nous aimerions restituer ici.

La continuité du projet anthropologique ricœurien: cogito brisé, médiation imaginative et méthode réflexive

Il nous semble qu'on peut interpréter l'ensemble de la progression de la *Philosophie de la volonté*, depuis *Le Volontaire et l'Involontaire* jusqu'à *La Symbolique du mal* en passant par *L'Homme faillible*, comme l'approfondissement et la radicalisation croissante d'une même réflexion sur le caractère brisé de l'expérience humaine. Comme l'affirme Ricœur dans L' "Introduction générale" de l'ouvrage, en utilisant une formule qu'il ne cessera de reprendre et d'explicitier ultérieurement: "Le *cogito* est intérieurement brisé."⁵ Si les deux premières œuvres de la *Philosophie de la volonté*, à savoir: *Le Volontaire et l'Involontaire* et *L'Homme faillible*, s'efforcent d'abord de montrer en quoi cette déchirure de notre expérience s'enracine dans notre finitude, la troisième étape, représentée par *La Symbolique du mal*, consiste ensuite à opérer un passage de la finitude à la culpabilité dans le but de nous donner à comprendre l'expérience du mal comme une radicalisation tragique de cette même brisure du *cogito*. Dans cette progression, l'anthropologie philosophique de *L'Homme faillible* représente une étape charnière car, d'un côté, elle récapitule et prolonge les principaux acquis d'une description phénoménologique des relations entre volontaire et involontaire qui s'est faite sous "l'époché de la faute et de la Transcendance," et de l'autre, elle prépare et annonce une herméneutique des symboles et des mythes du mal, seule à même de nous donner accès à une certaine compréhension de la volonté mauvaise dans son caractère à la fois contingent, absurde et tragique. En amont de cette synthèse anthropologique, ce que montre tout d'abord la phénoménologie de l'expérience volontaire développée dans *Le Volontaire et l'Involontaire*, c'est que notre expérience est intérieurement brisée parce que le *cogito* est toujours aux prises avec une *altérité irréductible* qui est celle du *corps propre*, du *désir* et de la *vie*. S'il est vrai que le *cogito* se pose et s'appréhende d'abord dans une position de soi par soi par laquelle il s'arrache à l'attitude

naturelle, la découverte de la dépendance du volontaire à l'égard d'un involontaire qui le précède et le dynamise conduit à la mise au jour d'une *relation primordiale* au corps propre qui vient mettre en échec la prétention du *cogito* à l'autoposition pure ou à l'autonomie radicale. Comme l'écrit Ricœur: "L'extension du *cogito* au corps propre exige en réalité plus qu'un changement de méthode : le moi plus radicalement doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'autoposition, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même."⁶ Parce qu'elle reçoit du corps propre ses motifs, ses pouvoirs ainsi que la nécessité de sa condition, la volonté reste tributaire d'une passivité et d'une altérité fondamentales et elle ne cesse de vivre cette dépendance sous la forme d'un conflit blessant.

Partant de ce constat phénoménologique de la déchirure de l'expérience humaine, tout l'effort de l'esquisse d'anthropologie philosophique développée dans *L'Homme faillible* consiste dès lors à rendre compte réflexivement de cette brisure du *cogito* à partir de l'idée directrice d'une *disproportion* constitutive de l'homme. En parcourant ces trois étapes principales que sont: la "synthèse transcendantale," la "synthèse pratique" et la "fragilité affective," le but de Ricœur est en effet de montrer que si l'expérience humaine est brisée, c'est parce qu'elle est l'expérience d'une *tension vivante* entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude: *médiation fragile*, l'homme est à la fois infinitude du discours et perspective finie, infinitude du bonheur et finitude du caractère, ouverture du sentiment à la totalité et fermeture de l'être affecté. Ce qui fait alors tout l'originalité de la conclusion de *L'Homme faillible*, c'est qu'elle propose une exégèse réflexive de ce *sentiment de non-coïncidence de soi à soi* qui constitue la traduction affective de notre condition brisée. Pour Ricœur, qui s'inspire ici directement des *Eléments pour une éthique* de Jean Nabert, le sentiment fondamental de *discord originaire* qui caractérise le soi humain n'est pas d'abord à porter au compte de la démesure passionnelle de l'homme, mais il est au contraire ce qui témoigne en l'homme de la présence d'un acte d'exister, d'une affirmation originaire qui dépasse toute expérience. L'intérêt de la notion nabertienne d'*affirmation originaire* que Ricœur reprend donc à son compte pour la placer au cœur de son anthropologie, c'est qu'elle permet par là même de mettre au jour une *seconde forme d'altérité* au sein de l'expérience humaine: cette altérité n'est plus celle du corps propre, du désir ou de la vie, mais elle correspond à l'altérité de notre *acte d'exister* à l'égard des *signes* et des *œuvres* dans lesquels il s'objective. Comme le montre en effet cette nouvelle lecture du sens de la disproportion humaine, si l'existence humaine se découvre avant tout comme une existence brisée, c'est parce qu'elle est constituée par une *double relation*: entre une affirmation originaire qui l'institue et passe sa conscience et un défaut d'être qui s'atteste aussi bien dans les expériences de l'involontaire absolu que dans l'expérience négative de la faute. L'expérience humaine peut ainsi être interprétée comme la différence sans cesse renaissante entre un acte originaire qui nous constitue et les signes, les valeurs et les œuvres dans lesquels cet acte s'investit. L'affirmation originaire est cette puissance d'affirmation qui dynamise notre savoir, notre agir et notre sentir en nous ouvrant à l'infini : même si elle n'est jamais accessible directement et si elle ne se donne jamais dans une intuition intellectuelle, elle fournit néanmoins à l'homme l'horizon d'une possible *unification* de son expérience. Au-delà de la brisure du *cogito*, ce qui anime en ce sens l'ensemble de la *Philosophie de la volonté*, c'est une tentative pour ressaisir *l'expérience vive de l'unité de l'homme* à travers la reconquête de l'affirmation originaire de la subjectivité incarnée; en d'autres termes, c'est la quête d'un "*cogito intégral*" par delà la brisure du volontaire et de l'involontaire, de l'acte et de l'être, mais aussi par delà la déchirure blessante de l'expérience du mal.

Dans cette première esquisse d'anthropologie philosophique centrée sur l'idée d'une affirmation originare constitutive de l'être-homme, il nous semble dès lors que l'on peut dégager au moins trois acquis essentiels qui ne seront pas remis en question dans *Soi-même comme un autre* et dans *Parcours de la reconnaissance*.

1) Le premier de ces acquis, c'est que, en raison même de la déchirure et de la disproportion qui le constituent, l'homme est un être dont tout l'être consiste à *faire médiation*. Que ce soit sur le plan théorique de la connaissance d'objet, sur le plan pratique de l'action ou sur le plan affectif, l'homme est ce désir d'être qui ne parvient jamais à s'égaliser à l'effort d'exister qui le constitue, car il est la médiation sans cesse renouvelée entre la finitude de son état d'exister et l'infinitude de son acte d'exister. Le soi concret qui se trouve ainsi mis au jour dans les analyses de *L'Homme faillible* est donc un *soi relationnel*⁷ qui doit être radicalement distingué de tout moi substantiel comme de tout ego dont l'autoposition absolue serait érigée en instance fondatrice du vrai. Pour le dire plus précisément: le soi est cette relation tensionnelle entre "bios" et "logos" dont le devenir perpétuel implique une *dialectique incessante entre l'être et l'acte*.

2) Ce qui constitue alors le deuxième acquis tout à fait décisif de cette première esquisse de l'anthropologie philosophique ricœurienne, c'est qu'elle ne se contente pas de définir l'homme comme un *être de médiation*: elle montre en outre que cette médiation toujours imparfaite et toujours inachevée en quoi consiste l'existence humaine est fondamentalement portée par une certaine *activité de l'imagination*. À ce titre, l'apport essentiel des analyses de *L'Homme faillible*, c'est qu'en décrivant réflexivement la genèse de l'être-homme comme *mixte de fini et d'infini*, elles mettent au jour – à la fois au plan du connaître, de l'agir et du sentir – une certaine productivité de l'imagination capable de porter et de dynamiser tous les procès de médiation par lesquels advient une subjectivité concrète. Si au plan théorique et pratique cette imagination n'a pas de "pour soi" et s'absorbe tout entière dans le vis-à-vis de l'objet et de l'idéal de la personne humaine qu'elle permet à la fois de poser et de penser, elle s'intériorise et vient en quelque sorte se réfracter dans ce lieu affectif indéfini que constitue le *cœur* ou le "thumos", à mi-chemin entre le désir vital et l'amour intellectuel. Dès *L'Homme faillible* et sa théorisation du "cœur" et des sentiments "thymiques" de l'homme, Ricœur met ainsi en relief l'existence d'un "noyau mythico-poétique"⁸ de la subjectivité humaine, en dévoilant la présence d'une sorte de *réflexion originare du soi sur ses actes* qui se meut dans l'élément de l'imaginaire symbolique et mythique et opère déjà à la façon d'une interprétation spontanée de soi.

3) Dans cette perspective, le troisième et dernier acquis fondamental de l'anthropologie de *L'Homme faillible*, c'est de montrer enfin que l'envers de cette puissance imaginative de médiation constitutive de la subjectivité humaine, c'est sa *fragilité* même. Si l'homme peut être qualifié de *faillible*, c'est précisément parce qu'il est une *médiation fragile*: la puissance imaginative qui œuvre à médiatiser la formation du soi concret est indissociablement une faille imaginative dans laquelle se lit la possibilité de la faute et de l'illusion.

Le *cogito* est brisé; la subjectivité humaine n'advient qu'à travers la médiatisation de cette disproportion du fini et de l'infini qu'exprime son discord originare; cette médiatisation elle-même est tout entière portée par la puissance productive de l'imagination qui, si elle est seule à même de conférer une certaine unité à la subjectivité humaine fait cependant la fragilité et la faillibilité du soi: on peut considérer que cet enchaînement de thèses qui structure la première esquisse anthropologique de Ricœur ne sera pas fondamentalement remis en question dans *Soi-même comme un autre* et dans *Parcours de la reconnaissance*.

Dans la mesure où elle prétend caractériser le positionnement stable et définitif de Ricœur à l'égard de la question du sujet, on peut en effet estimer que non seulement la "Préface" de *Soi-même comme un autre* s'inscrit sans ambiguïté dans la continuité de *L'Homme faillible*, mais qu'elle définit en outre un certain cadre anthropologique qui sera encore celui de *Parcours de la reconnaissance*.⁹ En situant son herméneutique du soi à mi-chemin entre l'apologie d'un *cogito* autopsé et la destitution d'un *cogito* brisé, Ricœur adopte en effet une position synthétique qui fait à la fois référence à ce qui a constitué le point de départ de sa réflexion – à savoir : l'expérience de la brisure du *cogito* – et à ce qui a caractérisé le mouvement même de déploiement de son anthropologie depuis *L'Homme faillible* jusqu'à *Temps et récit* et *Du Texte à l'action* – à savoir: la tentative de penser les conditions de possibilité d'une certaine unité et d'une certaine identité du soi humain, à même cette brisure. Tout en inscrivant son projet anthropologique dans la tradition philosophique, c'est-à-dire en situant sa démarche dans l'entre-deux de ces deux figures extrêmes du *cogito* et de l'*anti-cogito* que représentent Descartes et Nietzsche, Ricœur annonce en même temps une nouvelle séquence dans le développement de son œuvre philosophique marquée par le dépassement de la querelle du *cogito* et le congé donné aux philosophies du sujet entendues comme philosophies centrées sur l'idée d'un sujet formulé en première personne (que cet ego *cogito* se définisse comme moi empirique ou comme sujet transcendantal). Tandis qu'une partie des œuvres antérieures de Ricœur – en particulier *De l'Interprétation* et *Le Conflit des interprétations* – était effectivement consacrée à une discussion avec les différentes déconstructions des illusions du sujet, que celles-ci émanent de la psychanalyse, du structuralisme ou de la déconstruction heideggérienne de la métaphysique, on peut donc considérer que *Soi-même comme un autre* et *Parcours de la reconnaissance* s'inscrivent dans une nouvelle phase de la réflexion philosophique ricœurienne qui est précisément une phase constructive de *remembrement de la philosophie du soi*.

Mais au-delà de cette continuité de *thèse* et de *problématique*, ce qui nous frappe tout autant, c'est la *continuité de la méthode ricœurienne*. Si Ricœur a souvent caractérisé sa propre philosophie comme une pensée située à la confluence de la phénoménologie, de l'herméneutique et de la philosophie réflexive française, il n'est pas exagéré de dire que c'est cette même *philosophie réflexive* qui, sous l'influence de Nabert, a donné sa véritable *assise* à l'anthropologie philosophique ricœurienne. Ce qui confère en effet à cette entreprise anthropologique son caractère spécifiquement *réflexif* – de *L'Homme faillible* à *Soi-même comme un autre* et *Parcours de la reconnaissance* –, c'est qu'elle se définit, dans sa tâche principale, comme un travail de *réappropriation réflexive de notre effort d'exister*. Dans la mesure cependant où Ricœur, comme Nabert, récuse l'idée d'une intuition intellectuelle de l'agir originaire qui nous constitue, il ne conçoit jamais cette réappropriation réflexive comme un procès intuitif. La leçon fondamentale que Ricœur reçoit au contraire de la philosophie nabertienne, c'est que la réflexion philosophique n'est pas intuition mais *interprétation*. Si l'anthropologie ricœurienne prend donc dès le départ une forme à la fois réflexive et herméneutique, c'est précisément parce que la tâche qu'elle s'assigne – à savoir, celle d'une réappropriation de notre acte d'exister – requiert à titre primordial une interprétation des signes, des symboles et des actions dans lesquels cet acte d'exister s'est objectivé. On peut dire en ce sens que tous les développements de l'anthropologie philosophique ricœurienne découlent de cette conception fondamentale des rapports entre *l'acte et les signes* dans lesquels il s'investit, et qu'ils obéissent pour cette raison à une même *méthode réflexive*.¹⁰ Dans *L'Homme faillible*, *Soi-même comme un autre* et *Parcours de la reconnaissance*, c'est une même méthode de détour par l'objectivation que pratique Ricœur, afin de garantir une distinction irréductible entre le *moi immédiat* et le *soi réflexif*. À l'inverse de la revendication

d'immédiateté du *cogito*, l'anthropologie ricœurienne revendique depuis ses débuts un "style indirect,"¹¹ un détour de la réflexion par l'objectivation et l'analyse, qui est "le prix à payer pour une herméneutique caractérisée par le statut indirect de la position du soi."¹² Si *L'Homme faillible* partait d'une analyse réflexive de style transcendantal à partir de la chose devant moi, pour passer ensuite à une analyse de la personne conçue comme idéal du moi et aboutir enfin à une exploration de la fragilité affective dans laquelle se donne à lire la subjectivité concrète; de même, dans *Soi-même comme un autre*, la question centrale de l'herméneutique ricœurienne du soi – à savoir, la question: qui suis-je? – n'est pas abordée directement, mais elle requiert elle-même un long détour par la philosophie analytique (qu'il s'agisse de la sémantique, de la pragmatique ou encore de la philosophie de l'action). Ce n'est qu'à partir de la cinquième étude que la question de l'identité personnelle et narrative se trouve abordée et qu'il devient alors possible de déployer les implications éthiques, morales et ontologiques d'une réappropriation philosophique du soi. Dans *Parcours de la reconnaissance*, enfin, c'est sans conteste ce même mouvement du plus abstrait au plus concret qui gouverne la méthode ricœurienne, puisqu'on passe de la reconnaissance-identification à la reconnaissance de soi et de la reconnaissance de soi à la reconnaissance mutuelle. Si dans ce dernier ouvrage, Ricœur reconnaît explicitement sa dette à l'égard de Nabert,¹³ il est toutefois remarquable que le style réflexif de l'ouvrage prenne un tour nettement moins systématique que dans les œuvres précédentes. Alors que la "Préface" de *Soi-même comme un autre*, à la différence de la démarche plus synthétique de *L'Homme faillible*, reconnaissait déjà le caractère fragmentaire de l'herméneutique du soi et prétendait se situer à mi-distance de la simplicité réflexive et du "vertige de la dissociation du soi poursuivie avec acharnement par la déconstruction nietzschéenne,"¹⁴ *Parcours de la reconnaissance* ira encore plus loin dans l'acceptation de la contingence du questionnement philosophique, en prenant comme point de départ une analyse de la polysémie réglée de la reconnaissance au plan lexical pour déployer ensuite un "parcours" réflexif susceptible de déployer une polysémie réglée des principales occurrences du terme "reconnaissance" dans le discours philosophique.

Les limites de la médiation imaginative: vers une constitution poético-pratique du soi

C'est dans le cadre de cette *continuité forte*, de problématique *et* de méthode, que nous aimerions maintenant tenter de penser ce qui fait la nouveauté et l'apport spécifique des concepts d'attestation et de reconnaissance par rapport à l'idée d'affirmation originare qui structure initialement l'anthropologie philosophique ricœurienne. Dans la mesure où les concepts d'attestation et de reconnaissance témoignent en effet de deux réformes successives de cette herméneutique du soi, il nous faut donc tout d'abord essayer de comprendre quelles sont les difficultés auxquelles s'est heurté le projet anthropologique ricœurien et qui ont motivé la refonte de ses concepts directeurs.

Dans cette perspective, il nous semble que la difficulté centrale sur laquelle vient buter l'anthropologie réflexive de *L'Homme faillible*, c'est qu'elle débouche comme on l'a vu sur une *théorie du cœur humain* en tant que médiation affective de la disproportion humaine, qui découvre dans un même geste: le lieu affectif de la *faillibilité humaine* – c'est-à-dire, la possibilité de l'aliénation passionnelle et du mal – *et* le lieu affectif d'une *constitution mythico-poétique de la subjectivité humaine*. Pour le dire autrement, le prix à payer du renoncement philosophique ricœurien à l'idée d'une autoposition absolue du moi et de la mise au jour corrélatrice d'un soi relationnel et médiateur, c'est la découverte d'une puissance productive de l'imagination dont le

statut est fondamentalement ambigu car elle est capable de construire le soi comme de le déconstruire. Pour Ricœur, en effet, si la subjectivité humaine ne peut se poser et se saisir dans une intuition intellectuelle de l'agir originaire qui la constitue, cela signifie que la constitution du soi n'est jamais une réalité donnée, mais qu'elle est une *tâche* toujours exposée au péril de la dissémination dans le multiple et au risque de l'illusion fictionnelle. Comme l'atteste avec force la déconstruction nietzschéenne du *cogito* évoquée dans la "Préface" de *Soi-même comme un autre*, la mise au jour d'une puissance imaginative œuvrant toujours déjà en deçà de la subjectivité humaine fait peser un doute redoutable sur la possibilité même de la constitution de cette soi-disant subjectivité. Il nous semble, en ce sens, que c'est précisément la prise de conscience de cette difficulté centrale qui conduit Ricœur – à partir de *L'Essai sur Freud* et du *Conflit des interprétations* – à substituer progressivement une problématique de l'*illusion* à la problématique de la *culpabilité* qui gouvernait l'ensemble de la *Philosophie de la volonté*. D'un soi menacé d'un déchirement sans recours en raison de l'expérience tragique de la faute, on est ainsi passé à un soi constamment exposé au soupçon et menacé de dissolution, en raison des différentes illusions dont il est victime.

À travers cette grille de lecture, on peut dès lors interpréter la période intermédiaire entre *L'Homme faillible* et *Soi-même comme un autre* comme une période durant laquelle Ricœur ne cesse de mettre son projet d'anthropologie philosophique à l'épreuve de la déconstruction des illusions du sujet,¹⁵ tout en explorant conjointement – d'abord dans *La Symbolique du mal*, puis dans ces deux œuvres jumelles que sont *La Métaphore vive* et *Temps et récit* – les potentialités créatrices de l'imagination langagière¹⁶ susceptibles d'être ensuite réintégrées dans le cadre anthropologique d'une herméneutique du soi. Comme le souligne le philosophe dans une formule qui résume admirablement le *double front* de ses recherches durant cette période: "La déconstruction des illusions du sujet est seulement l'aspect négatif de ce qu'il faut bien appeler l'imagination."¹⁷ Or, il nous semble précisément que la mise au jour de cette corrélation décisive entre *déconstruction des illusions du sujet* et *imagination* projette un éclairage nouveau sur les deux étapes ultimes de l'anthropologie ricœurienne. Si *Soi-même comme un autre* hérite de la problématique du *soupçon* et si cette problématique se prolonge et se transforme dans la question de la *méconnaissance* qui accompagne chaque étape de *Parcours de la reconnaissance*, on peut en effet tenter de lire les concepts d'attestation et de reconnaissance comme les deux *répliques* élaborées par Ricœur pour relever les défis du soupçon et de la méconnaissance qui menacent la possibilité même de la constitution d'une certaine identité du soi. Dans cette perspective, ce qui fait alors la nouveauté des concepts d'attestation et de reconnaissance, c'est que, tout en légitimant l'idée d'une constitution poétique du soi, ils viennent en même temps poser une *limite* proprement *pratique* à cette constitution poétique afin de lui conférer une forme de *vérité pratique*. Pour le dire en un mot, les concepts d'attestation et de reconnaissance représentent selon nous deux efforts successifs de Ricœur pour articuler une *philosophie de l'imagination*¹⁸ déjà largement esquissée dans les ouvrages précédents avec une *philosophie du témoignage* inspirée de Nabert et capable de poser la question de la *vérité* d'une herméneutique du soi. On peut considérer en ce sens les deux dernières étapes du projet anthropologique ricœurien comme une tentative pour penser une *articulation du poétique et du pratique* susceptible de nous conduire à l'idée d'une *constitution poético-pratique du soi dans l'horizon d'une ontologie de l'acte et de la puissance*.

À nos yeux, c'est précisément la conquête progressive de cette idée d'une *affirmation poético-pratique du soi* qui explique un certain tournant de l'anthropologie ricœurienne à partir de *Soi-même comme un autre* et de *Parcours de la reconnaissance*. Ce tournant, c'est d'une part celui de

la question de *l'identité*, qui vient se substituer à la question de l'unité de la subjectivité humaine au-delà de la brisure du *cogito*, et c'est, d'autre part, le "tournant de l'intersubjectivité,"¹⁹ marqué par la décision ricœurienne d'accorder une place croissante à la relation à autrui au sein de son anthropologie philosophique.

Affirmation originaire, attestation, reconnaissance: à la croisée du dialogue avec Nabert et de la question du témoignage

Si ces deux tournants liés à la mise au jour de la constitution poético-pratique d'un soi agissant et souffrant ne nous paraissent pas remettre en cause la continuité de *problématique* et de *méthode* de l'anthropologie ricœurienne, nous voudrions maintenant, pour parachever notre réflexion, esquisser les grandes lignes d'une *genèse* des concepts d'attestation et de reconnaissance dans leur relation au concept plus ancien d'affirmation originaire et à la lumière du dialogue constant de Ricœur avec la philosophie de Nabert.

Le problème de l'affirmation originaire

Dans cette perspective, il est d'abord frappant de noter que c'est seulement dans la "Conclusion" de *L'Homme faillible* – c'est-à-dire dans une sorte de déduction transcendantale des catégories philosophiques susceptibles de rendre compte de la limitation humaine et du statut de médiation fragile de l'être-homme – qu'apparaît la notion pourtant centrale d'*affirmation originaire*. Qu'il s'agisse du verbe infini, de l'idée de bonheur en tant que totalité pratique ou du bonheur "sensible au cœur" (c'est-à-dire de cet infini de notre aspiration spirituelle bien exprimé par l'Eros platonicien), l'affirmation originaire caractérise, selon Ricœur, ce *pôle d'infinitude* à partir duquel une subjectivité humaine est susceptible d'advenir. Cette polarité originaire qui nous ouvre à l'infini ne devient cependant une subjectivité concrète qu'à travers une "négation existentielle" qui prend, dans l'ordre théorique, le nom de perspective, dans l'ordre pratique, le nom de caractère et dans l'ordre affectif, celui de sentiment vital. Pour Ricœur, c'est seulement à partir de ce mixte de finitude et d'infinitude que peut se comprendre le sentiment fondamental de non-coïncidence de soi à soi qui caractérise en propre la subjectivité humaine.

Au vu de ce qui précède, si on peut dès lors considérer que le concept d'affirmation originaire confère indiscutablement à la déduction finale de *L'Homme faillible* sa cohérence, son pôle d'unification des différentes fonctions de la subjectivité, ainsi que son *assise réflexive*, le problème est que la conclusion de l'ouvrage ne donne aucune précision sur le *statut* de ce concept et sur les *conditions réflexives* de sa mise au jour. Si, en accord avec Nabert, Ricœur considère que l'affirmation originaire ne peut être conçue comme un principe métaphysique distinct du moi et susceptible d'être connu spéculativement avant d'être mis en relation avec la conscience, en revanche, il ne nous montre pas explicitement comment la réflexion philosophique peut, dans une démarche éthique de réappropriation de notre effort d'exister, accéder à cette affirmation originaire. Dans la mesure où *L'Homme faillible* est une œuvre qui est directement dédiée à Nabert et dans la mesure aussi où l'"Avant propos" de l'ouvrage fait état de la dette de Ricœur à l'égard de la notion d'affirmation originaire élaborée dans les *Eléments pour une éthique*, puis reprise et approfondie dans *l'Essai sur le mal*, il ne fait pas de doute ici que Ricœur s'est bien proposé une certaine réappropriation du concept nabertien. Mais alors que, dans les *Eléments pour une éthique*, c'est à partir d'une analyse réflexive sur les expériences négatives de l'échec, de la solitude et de

la faute que Nabert était conduit à mettre au jour, au cœur même de ces expériences de non-être, une affirmation originaire et absolue, au principe même de notre subjectivité; dans *L'Homme faillible*, tout se passe comme si Ricœur considérait la conquête réflexive de la notion d'affirmation originaire comme un acquis susceptible d'être repris dans le cadre de sa propre anthropologie et qu'il se contentait, pour cette raison, d'insérer directement ce concept d'affirmation originaire dans la déduction synthétique qui conclut son ouvrage.²⁰

Quelles que soient les difficultés qui entourent l'interprétation de cette dette de Ricœur à l'égard de Nabert, il reste que sa première esquisse d'anthropologie philosophique trouve incontestablement son centre de gravité dans un concept d'affirmation originaire directement inspiré de Nabert. Or, il est inexact de considérer que la notion d'affirmation originaire fonctionnerait en quelque sorte comme une solution par rapport aux problèmes soulevés par l'anthropologie de la disproportion développée dans *L'Homme faillible*. En héritant de ce concept d'affirmation originaire, il semble au contraire que Ricœur ait hérité d'un problème double. Le premier problème concerne d'abord les limites du pouvoir d'unification de l'affirmation originaire : si cette dernière paraît en effet en mesure d'unifier les trois fonctions principales de la subjectivité humaine – à savoir, le connaître, l'agir et le sentir – elle ne rend pourtant possible qu'une unité encore abstraite²¹ car le plan du "thumos" ou de la subjectivité concrète reste encore livré à la multiplicité et à la dissémination. En ce sens, c'est précisément parce que, dans *L'Homme faillible*, la notion d'affirmation originaire ne permet pas de penser jusqu'au bout l'unité concrète du soi humain, qu'elle appelle un questionnement sur *l'identité du soi* qui deviendra justement le problème central de l'anthropologie ricœurienne à partir de *Soi-même comme un autre*. A ce titre, ni le concept d'attestation ni le concept de reconnaissance ne sont intelligibles si l'on ne se réfère pas à cet axe fondamental des deux dernières étapes de l'anthropologie ricœurienne que constitue la question de l'identité du soi.

Mais au-delà de ce problème de l'identité, la notion d'affirmation originaire soulève également un second problème que Ricœur hérite directement de Nabert. S'il ne fait pas de doute, en effet, que l'auteur des *Éléments pour une éthique* cherche à surmonter une certaine *dualité de la réflexion et de l'expérience* dans l'unité du concept d'affirmation originaire, il n'est toutefois pas certain que l'affirmation originaire échappe au final à toute forme de dualité. En d'autres termes, il se pourrait bien qu'elle laisse subsister à son tour une sorte de dédoublement entre la certitude "à la fois irréaliste et absolue" qu'elle constitue et l'action dans laquelle elle est censée s'objectiver.²² Comme le souligne Nabert lui-même dans un passage décisif des *Éléments pour une éthique*,²³ la notion d'affirmation originaire se présente indissociablement comme une *certitude* suprême conquise par la réflexion *et* comme un *appel* à vérifier dans le monde et par l'action la puissance de ce *jugement théorique* qui la constitue. Parce que l'affirmation originaire ne saurait en effet se réduire à une pure certitude intérieure, elle ne peut elle-même se maintenir que si elle s'efforce constamment de s'éprouver ou de se "vérifier" dans l'action. Il apparaît en ce sens que la notion d'affirmation originaire soulève à la fois un problème d'*expression* et un problème de *vérification*; et on peut considérer que ce sont précisément ces deux problèmes que Ricœur ne cessera d'approfondir tout au long de sa réflexion philosophique, quitte à abandonner finalement le concept d'affirmation originaire. Pour le dire autrement, il nous semble donc que les concepts d'*attestation* et de *reconnaissance* sont directement nés d'un questionnement sur ces difficultés inhérentes au concept nabertien d'affirmation originaire. Si, dans le chapitre des *Éléments pour une éthique* qu'il consacrait à "La promotion des valeurs"²⁴, Nabert insistait déjà sur la fonction décisive de l'imagination dans ce passage incessant de *l'acte* au *signe* que représente la

“symbolisation” de l’affirmation originare qui nous constitue, il est clair que toute la philosophie de l’imagination de Ricœur, en tant qu’elle s’efforce de penser une *constitution poétique du soi*, s’inscrit très précisément dans le cadre de cette “philosophie de l’expression.” Mais, en accordant une place croissante à cette constitution mythico-poétique du soi, Ricœur ne fera en fait qu’accentuer et dramatiser davantage le problème, déjà soulevé par Nabert, de la possibilité constante d’une *occultation de l’acte dans le signe*. Du même coup, c’est la problématique de la *vérification* qui s’est ainsi trouvée placée au cœur de l’anthropologie ricœurienne. On peut en effet considérer que l’idée nabertienne d’une “vérification” de l’affirmation originare préfigure à l’évidence les concepts d’attestation et de reconnaissance, car elle pointe déjà la nécessité de dépasser une simple interprétation des signes dans lesquels s’objective notre acte d’exister, à travers l’exigence éthique d’un dépassement de l’interprétation dans l’action.

Les raisons de l’abandon du concept d’affirmation originare

Comment expliquer dès lors que Ricœur ait finalement choisi d’abandonner le concept d’affirmation originare pour forger ses propres concepts d’attestation et de reconnaissance, alors que son projet anthropologique hérite pourtant d’une difficulté directement liée au statut *épistémologique* et *ontologique* de l’affirmation originare? Selon nous, c’est avant tout le positionnement de Ricœur à l’égard de *l’Essai sur le mal* de Nabert ainsi que ses réticences à conserver un concept de “conscience pure” ou de “moi pur” que la philosophie nabertienne a toujours associé à son analyse réflexive de la notion d’affirmation originare, qui expliquent son abandon progressif du concept d’affirmation originare. Comme il s’en est expliqué clairement dans un article de 1959 consacré à *l’Essai sur le mal*, Ricœur a toujours refusé cette conséquence ultime de la réflexion nabertienne sur le mal qui conduit finalement le philosophe à mettre *l’altérité* et *l’individuation des consciences* au compte du mal. Parce que Nabert interprète avant tout le “commerce des consciences” comme une certaine expérience de l’Un ou de la vie unitive des consciences, il est en effet amené à exclure l’idée d’une pluralité numérique du moi pur et, par voie de conséquence, à identifier la finitude de la pluralité des consciences au mal lui-même. Dès le début de son œuvre philosophique et sous l’influence de Jaspers, Ricœur défend au contraire l’idée d’un caractère indépassable de *la pluralité des consciences*; et c’est pourquoi, contre Nabert, il tiendra toujours à bien distinguer “la pluralité originare des vocations personnelles et la jalousie qui oppose et isole les consciences.”²⁵ Si cette affirmation d’une *bonté originare de la pluralité des consciences*, solidaire d’une distinction irréductible entre finitude et mal, n’avait pas encore été vraiment thématisée et approfondie dans l’anthropologie de *L’Homme faillible*, c’est qu’à l’époque de la *Philosophie de la volonté*, Ricœur considère cette anthropologie comme une simple “esquisse” destinée à être complétée par une “*empirique de la volonté servée*” - censée décrire la volonté captive de la faute dans l’histoire en s’appuyant sur un dialogue avec les sciences humaines, le droit et la philosophie politique – et par une “*poétique de la volonté*”, dont la visée centrale aurait été le déchiffrement poétique des expériences de libération et de régénération de notre volonté. C’est donc principalement dans le cadre de cette “poétique” que Ricœur aurait dû aborder la question de la pluralité humaine et de l’intersubjectivité, puisqu’il prévoyait initialement d’achever la *Philosophie de la volonté* par une réflexion poétique sur l’amour et la relation à autrui comme sources fondamentales de l’inspiration de notre vouloir. Or, si on peut estimer que les réflexions de Ricœur sur la psychanalyse et sur le droit remplissent une partie du programme initial de l’“*empirique de la volonté servée*,” en revanche, Ricœur n’écrira jamais la “poétique de la volonté” telle qu’elle avait été projetée dans l’“Introduction générale” de la *Philosophie de la volonté*. Dans la

mesure où cette "poétique" en quête d'un vouloir régénéré se serait nourrie d'une certaine réappropriation de l'expérience religieuse, on peut considérer que c'est la décision prise par Ricœur - au sortir de la *Philosophie de la volonté* - de s'en tenir finalement au suspens agnostique d'une "philosophie sans l'absolu" qui l'a progressivement conduit à renoncer à cette "poétique" inspirée de la métaphysique jaspersienne des chiffres de Transcendance. En ce sens, nous pensons qu'il faut donc interpréter le renouvellement de l'anthropologie ricœurienne à la lumière de cette *suspension de la question de l'absolu* : il nous semble en effet que c'est dans un même geste que Ricœur opère une suspension de l'absolu d'abord entendue comme suspension de l'Un, qu'il abandonne la notion nabertienne de *moi pur* - trop liée à ses yeux à la fois au problème de l'Un et au concept de conscience -, et que se découvre à lui la tâche de penser à nouveau frais une herméneutique du soi susceptible de poser conjointement la question de la constitution du soi, dans sa prétention à la *vérité*, et la question de la *relation à autrui* comme condition de possibilité de cette formation identitaire du soi.

Du témoignage à l'attestation

Le paradoxe ici, c'est que le dialogue de Ricœur avec la philosophie de Nabert n'est jamais rompu: nous pensons en effet que c'est grâce à une méditation approfondie sur la question du *témoignage*,²⁶ directement inspirée de l'herméneutique du témoignage esquissée dans *Le Désir de Dieu* (c'est-à-dire dans la dernière œuvre inachevée de Nabert), que Ricœur mettra en œuvre un travail conceptuel préparatoire qui lui servira en quelque sorte de laboratoire, pour l'élaboration de ses concepts d'attestation et de reconnaissance. Or, si, dans son article consacré à "L'Herméneutique du témoignage", Ricœur examine effectivement les conditions de possibilité d'une herméneutique du témoignage conçue comme herméneutique de l'absolu - puisque, comme l'atteste l'idée d'un "témoignage absolu de l'absolu", le projet de Nabert est bien de joindre une *expérience* de l'absolu à cette *idée* de l'absolu que constitue la notion d'affirmation originale - il reste que les analyses de *Soi-même comme un autre* et de *Parcours de la reconnaissance* s'en tiendront à un plan intersubjectif situé en deçà de cette problématique de l'absolu, de l'Un et du divin qui gouverne la dernière philosophie de Nabert.

Quels sont donc les principaux éléments d'une philosophie du témoignage que Ricœur reprend à son compte? Pour être bref, on pourrait dire que la notion de témoignage ajoute à l'idée d'une *constitution imaginaire et poétique du soi*, l'idée d'un *engagement à la fois pratique et éthique*. Non seulement le témoignage suppose un *engagement pratique* qui renvoie de l'interprétation à l'action et de la pluralité des actions à l'histoire du soi, mais il implique en outre un *engagement éthique*, car c'est toujours devant les autres que je témoigne et que je suis prêt à répondre moralement de mes actes. Or, il nous semble précisément que l'on doit chercher dans ce double engagement du témoignage une *double réplique*: d'une part, à ce qui constitue le mauvais infini de l'interprétation poétique de soi, et d'autre part, au risque d'illusion indéfectiblement lié à l'idée d'une constitution imaginative de la subjectivité humaine.²⁷ À nos yeux, sans jamais s'identifier totalement avec l'idée de témoignage,²⁸ la notion d'*attestation* développée dans *Soi-même comme un autre* a justement pour fonction de recueillir ces deux dimensions pratique et éthique du témoignage, de façon à les intégrer désormais à la construction identitaire du soi. D'un côté, l'attestation hérite bien de la dimension pratique du témoignage puisque, comme le témoignage, elle donne un "coup d'arrêt" au mauvais infini de l'interprétation et de la constitution mythico-poétique du soi.²⁹ Mais d'un autre côté, ce coup d'arrêt ne peut jamais faire l'objet d'une certitude

théorique ou d'une connaissance spéculative et c'est pourquoi, en tant qu'il émane d'une affirmation pratique du soi, il implique, dans son *exigence de véricité*, un engagement moral à l'égard d'autrui. En d'autres termes, si l'attestation, comme le témoignage, prétend nous donner un accès à *l'expérience vive*, ce n'est pas parce qu'elle pourrait faire l'objet d'une vérification empirique ou d'une réappropriation spéculative, mais c'est qu'elle constitue la seule réplique possible au soupçon concernant la possibilité même d'une constitution poétique du soi.³⁰ On retrouve en ce sens le double statut, *épistémique* et *ontologique*, du concept d'attestation. Si, d'un point de vue épistémique, l'attestation n'est pas une opinion qui correspondrait à un degré inférieur du savoir mais une croyance non-doxique, une confiance dans nos pouvoirs (pouvoirs de dire, de faire, de se reconnaître personnage de récit et de répondre de nos actes) qui s'apparente donc à une *certitude pratique*; d'un point de vue ontologique, elle est en même temps animée d'une visée ontologique ou d'une "véhémence ontologique" qui traverse le phénomène du soi. En d'autres termes, elle est la certitude pratique que chacun a d'exister sur le mode de l'ipséité, c'est-à-dire selon un *mode d'être* susceptible de trouver son expression adéquate dans une ontologie de l'acte et de la puissance.

On peut considérer, à ce titre, que la question de *l'identité narrative* concentre tous les enjeux anthropologiques de la nouveauté de ce concept ricœurien d'attestation. Le concept d'identité narrative, esquissé pour la première fois dans *Temps et récit* et pleinement élaboré dans *Soi-même comme un autre*, correspond en effet à une reprise et à un approfondissement de la problématique du "cœur" sur laquelle s'achevait *L'Homme faillible*. Si le principal acquis de *Temps et récit* avait consisté à mettre au jour la fonction essentielle du *pouvoir fictionnel* du récit dans la constitution d'une identité narrative du soi, l'apport de la réélaboration conceptuelle du concept d'identité narrative dans *Soi-même comme un autre* - à la lumière de la double dialectique de *l'idem* et de *l'ipse* et de *l'ipse* et de *l'altérité* - consiste justement à *rattacher désormais le caractère fictionnel du récit de soi à l'attestation*, de façon à conférer à l'identité narrative une véritable ancrage pratique et ontologique. Pour évoquer d'abord la première dialectique de *l'idem* et de *l'ipse*, l'identité narrative se présente dans un premier temps comme la médiation privilégiée de ces modes de permanence dans le temps constitutives du soi que sont, d'une part, la "persistance-mêmeté" du caractère et, d'autre part, la "persévérance-ipséité" du maintien de soi dans la promesse. Pour Ricœur, si cette médiation dialectique de l'identité-mêmeté du caractère et de l'identité-ipséité de la promesse a bien pour visée l'unité narrative de la vie du soi, elle n'est pourtant capable de produire qu'un "mixte instable de fabulation et d'expérience vive."³¹ En ce sens, même si la fiction apporte sa contribution irremplaçable à la *mise en forme* du maintien de soi de la promesse, elle ne suffit pas pour autant à rendre compte de la *capacité* du soi à promettre. Selon Ricœur, en effet, cette capacité excède doublement le pouvoir fictionnel que le soi est susceptible de mettre en œuvre: non seulement elle trouve son origine dans la pluralité humaine et non dans le soi isolé mais en outre, elle repose fondamentalement sur l'exigence morale de répondre de nos actes devant autrui. Aussi bien, ce qui confère en dernière instance sa portée ontologique à la notion d'identité narrative, c'est notre capacité à *témoigner* devant les autres de notre ipséité, à travers la promesse tenue.

Dans cette perspective, ce qui fait donc l'originalité de notre pouvoir de nous raconter, c'est qu'il n'implique pas seulement une dialectique de l'être et de l'acte qui est au fond une dialectique de *l'auto-affection*, mais renvoie également à une *dialectique de l'être, de l'acte et de l'autre* qui est une *dialectique d'affection et d'auto-affection*. En d'autres termes, l'identité narrative, parce qu'elle se situe à la charnière entre description et prescription, comporte une dimension *éthique* et

intersubjective absolument capitale et implique, outre la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*, une dialectique complémentaire de l'*ipse* et de l'*altérité*. Non seulement, en effet, toute histoire de vie est enchevêtrée dans d'autres histoires de vie, mais la thèse de Ricœur est que, pour au moins deux raisons, une attestation de soi isolée ne saurait se maintenir et se renouveler sans le secours d'autrui. La première raison de cette dépendance à l'égard d'autrui, c'est que seule la relation à l'autre permet au soi d'*actualiser ses pouvoirs*, c'est-à-dire de passer de la *capacité auto-assertée* à l'*exercice effectif* de cette capacité. La seconde, c'est que seule la *responsabilité éthique à l'égard des autres* est finalement susceptible de conférer à l'ipséité sa consistance et sa cohésion. En ce sens, il ne fait pas de doute que la référence à l'éthique de Levinas joue un rôle tout à fait décisif dans l'anthropologie philosophique de *Soi-même comme un autre*: elle confère en effet à l'attestation cette dimension éthique et intersubjective sans laquelle la véhémence ontologique de l'auto-assertion de soi risquerait de se perdre dans les méandres de l'imaginaire. Sans cette *injonction éthique* de l'autre et sans ce pouvoir qu'a le soi de répondre à l'accusation par l'accusatif: me voici! – selon une expression chère à Levinas - l'imagination narrative, à elle seule, ne saurait jamais échapper aux risques d'une dissolution du soi. En d'autres termes, c'est parce que le soi est rendu responsable par l'attente de l'autre, qu'il est capable d'un engagement pratique et moral qui représente comme un "coup d'arrêt" par rapport au *mauvais infini de l'errance des variations imaginatives sur le soi*. On peut dire en ce sens que ce qui fait la nouveauté incontestable du concept d'attestation par rapport au concept antérieur d'affirmation originaire, c'est cette dialectique de l'être, de l'acte et de l'autre qu'il enveloppe dans ses plis. Parce que, de façon désormais explicite, l'acte n'est plus identifié à l'Un, il apparaît dès lors que ces trois figures de l'*altérité* que distingue la "Dixième Etude" de *Soi-même comme un autre* – à savoir: le corps propre, autrui et la conscience, entendue au sens de *Gewissen* – correspondent en fait à trois modalisations possibles de l'acte. Pour être plus précis, le corps propre, autrui et la conscience se présentent désormais comme *trois foyers irréductibles de l'acte* dont l'unité ne saurait être fondée dans un Acte pur mais peut seulement être appréhendée à travers l'idée d'une "*unité analogique de l'agir humain*."³² Si l'attestation est bien le type de certitude qui correspond à un *cogito* brisé et si elle fait signe vers une ontologie de l'acte et de la puissance, il nous faut donc en même temps ajouter qu'elle est une "*attestation elle-même brisée*," dans la mesure où l'*altérité* jointe à l'*ipséité* ne s'atteste elle-même que dans des expériences disparates.

De l'attestation à la reconnaissance

Il nous semble dès lors que la transition entre *attestation* et *reconnaissance* nous est donnée par le concept de *capacité* qui est certes déjà présent dans *Soi-même comme un autre*, mais qui s'impose surtout dans la reprise réflexive que fait Ricœur – dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* mais aussi plus largement dans différents articles³³ publiés entre 1990 et 2004 - des principaux acquis de l'anthropologie de l'attestation développée dans cet ouvrage. Ce qui fait, en effet, tout l'intérêt du concept de capacité, c'est qu'il présente un caractère synthétique qui transcende aussi bien une opposition rigide entre *puissance et acte* qu'une opposition massive entre *éthique et ontologie*. Pour Ricœur, parler d'une phénoménologie herméneutique de l'homme capable, c'est parler d'une anthropologie philosophique centrée sur l'expérience du *Je peux*, dans sa dimension à la fois *virtuelle et effective*. Le concept de capacité doit donc bien être interprété comme un concept *mixte*: non seulement parce qu'il désigne à la fois un pouvoir *et* l'expérience effective de ce pouvoir, mais aussi parce qu'il exprime à la fois un pouvoir *et* une exigence morale liée à l'exercice de ce pouvoir. Si on peut considérer qu'il s'agit d'un concept qui implique, comme on

l'a vu, une certaine dialectique de l'être, de l'acte et de l'autre, il ne fait pas de doute, en même temps qu'il fait signe vers une certaine expérience de *l'être comme acte* qui a toujours précédé la prise de conscience de nos pouvoirs.

Au-delà de l'abandon du concept d'affirmation originare, il nous semble par là même que, dans cette dernière phase de sa réflexion anthropologique qui conduit à *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur poursuit en fait, à sa manière, une exégèse toujours plus approfondie de la notion nabertienne. Si, comme en témoigne clairement son article de 1989 consacré à "Levinas, penseur du témoignage", il tente désormais, sur les pas de l'herméneutique nabertienne du témoignage, de se frayer une voie médiane, entre *l'ontologie sans éthique* de Heidegger et *l'éthique sans ontologie* de Levinas, on peut également considérer que la mise au jour d'un *primat de l'être comme acte sur nos pouvoirs et nos capacités* le conduit directement à la racine même de l'idée de reconnaissance. Car, à titre primordial, il semble que la spécificité même du concept de reconnaissance soit de caractériser avant tout un certain *rapport à ce qui nous précède ou nous dépasse*. Or, il est frappant de noter que Nabert caractérisait déjà la prise de conscience de l'affirmation originare qui nous constitue en des termes très voisins de celui de reconnaissance. Comme il le soulignait nettement dans les *Eléments pour une éthique*: "Bien loin, en effet, que le 'Je suis' soit position autonome d'un sujet, il n'est rien de plus que l'affirmation absolue s'affirmant par l'acte d'une conscience qui devient conscience de soi, dans le moment où elle découvre qu'elle n'est pas par soi."³⁴ En ce sens, on pourrait dire que le concept de reconnaissance, à la différence du concept d'attestation qui équivaut à une sorte de *position pratique du soi*, met davantage l'accent sur l'expérience de la *passivité* et de *l'altérité* au cœur du soi: elle est la marque de la passivité d'un soi qui, dans le moment même où il s'affirme, découvre qu'il n'est pas *par soi*.

A ce titre, ce qui fait l'apport principal du concept de *reconnaissance-attestation* qui caractérise la reconnaissance de soi dans *Parcours de la reconnaissance*, c'est qu'il enracine l'attestation dans une *expérience plus originare* de la reconnaissance implicite de nos pouvoirs et de notre responsabilité et qu'il nous donne par là même à comprendre l'attestation comme la *reprise réflexive* d'une précompréhension plus originare du *Je peux*. En même temps, la liste des capacités humaines s'allonge, puisque, aux pouvoirs déjà évoqués dans l'anthropologie de *Soi-même comme un autre*, viennent s'ajouter, d'une part, le pouvoir de promettre et le pouvoir de se souvenir – tous deux liés à la constitution temporelle du soi –, et d'autre part, les capacités sociales ou "capabilités" qui font la transition entre la reconnaissance de soi et la reconnaissance mutuelle. Si jusqu'à *Soi-même comme un autre*, l'essentiel des analyses anthropologiques de Ricœur avait été consacré aux *synthèses émergentes*, que celles-ci soient d'ordre théorique, pratique ou langagier (comme c'est le cas des synthèses imaginatives de la métaphore ou du récit), il semble que l'approfondissement croissant de la question diltheynienne de la "*connexion de la vie*" (*Zusammenhang des Lebens*) en liaison avec la question de l'ipséité ait conduit progressivement Ricœur – surtout à partir de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* – à mettre au jour une certaine philosophie de *l'être-au-monde* et des "*synthèses passives*," dans le but de dévoiler le *soubassement antéprédicatif de la constitution poético-pratique du soi*. C'est ainsi qu'au terme de l'itinéraire philosophique ricœurien la problématique de la reconnaissance recroise en partie la problématique du *consentement* à l'involontaire absolu et à la vie qui avait occupé la dernière partie du *Volontaire et l'Involontaire*. Si le mouvement d'ensemble de *Parcours de la reconnaissance* consiste à passer de la reconnaissance active de quelque chose et de soi-même à la demande d'être reconnu par les autres – c'est-à-dire de l'usage du verbe "reconnaître" à la voix active à son usage à la voix passive – le déploiement interne de chacune des trois parties de l'ouvrage est lui-

même animé d'un mouvement de *décentrement de la subjectivité* en direction des "choses mêmes" qui tombent sous la reconnaissance. Parce que l'ouvrage tout entier revendique la possibilité de répliquer à la première révolution copernicienne centrée sur la subjectivité par une "seconde révolution copernicienne"³⁵ qui *réinsère le cogito dans l'être* et décentre la réflexion en direction des "choses mêmes" et des personnes avec lesquelles le soi est en relation, on peut considérer en ce sens que *Parcours de la reconnaissance* renoue également, au moins de façon partielle, avec le projet d'une "poétique de la volonté" initialement formulé dans la *Philosophie de la volonté*.

Dans cette perspective, ce qui fait, à nos yeux, la grande nouveauté du concept ricœurien de reconnaissance par rapport au concept d'attestation, c'est qu'il revendique la possibilité d'un *accès direct à l'expérience vive* qui va au-delà d'un simple engagement pratique porté par une véhémence ontologique. Comme en témoigne le chapitre III de la Première partie de *Parcours de la reconnaissance* intitulé: "Les ruines de la représentation", Ricœur prend acte du congé donné aux philosophies du sujet ainsi que de la sortie corrélatrice du "cercle magique de la représentation"³⁶ pour s'en référer désormais à des expériences qui dépassent fondamentalement les activités constitutives de la conscience et opèrent de façon décisive à un plan antépédicatif.³⁷ Or, ce qui est nouveau, dans ces expériences que Ricœur met dorénavant au centre de son anthropologie, c'est que, si, d'un côté elles procèdent bien de nos capacités, d'un autre côté, elles nous affectent en même temps comme des *événements* qui paraissent dépasser ces capacités elles-mêmes. C'est, par excellence, le cas de la reconnaissance mémorielle, car elle fonctionne précisément comme une expérience dans laquelle une certaine discrimination de l'antérieur et de l'irréel se manifeste. Dans ce que Ricœur appelle significativement "*le petit miracle*" de la reconnaissance mémorielle se dévoile ainsi une capacité à distinguer *fiction* et *souvenir*, c'est-à-dire une capacité inouïe de départage entre *l'imagination* et la *mémoire*, qui fait signe vers la possibilité d'un accès pratique au *réel*, au-delà même de la constitution poétique du soi.

Il nous semble, pour conclure, que c'est ce même rapprochement entre *reconnaissance* et *expérience* que présuppose – au chapitre V de la Troisième partie de *Parcours de la reconnaissance* intitulé: "La lutte pour la reconnaissance et les états de paix" - la référence que fait Ricœur à ces *expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle*, capables selon lui de répliquer à l'idée hégélienne d'une nécessaire conflictualité de la quête de reconnaissance. Ce qui est très frappant, c'est que l'expérience d'une reconnaissance symbolique dans la mutualité du don paraît jouer ici, à l'égard du *mauvais infini du désir de reconnaissance*, le rôle que jouait le témoignage à l'égard du *mauvais infini des variations imaginatives et des interprétations conflictuelles du soi*. On pourrait dire, en ce sens, que la dernière étape de l'anthropologie philosophique ricœurienne nous conduit par là même à une certaine conception de la reconnaissance mutuelle comme *témoignage mutuel*. De même que Jaspers parlait d'un "*rapport d'existence à existence*," de même que Nabert parlait d'un "*rapport d'acte à acte*," le dernier Ricœur tente de penser une communication des témoignages capable de porter l'attestation de soi. Si, à l'évidence, la reconnaissance mutuelle apparaît désormais comme une condition de possibilité de la reconnaissance-attestation de soi, l'intersubjectivité n'est pas pour autant placée en position de fondement absolu. Il faudrait dire plutôt que, dans ses réflexions toujours en route et jamais achevées sur la question de l'identité et de la médiation humaine, Ricœur est en quête d'un certain équilibre tensionnel entre ces deux figures de l'altérité que sont, d'une part, la "*Hauteur*" de la conscience et d'autre part, l'"*Extériorité*" d'autrui.

Jusqu'au bout, le soi ricœurien reste donc un *soi relationnel*: mais à la relation verticale du soi à son principe animée par une dialectique de l'être et de l'acte est venue progressivement

s'ajouter une relation du soi à l'autre, elle-même gouvernée par une dialectique de la dissymétrie et de la réciprocité constitutive de toute reconnaissance humaine authentique. Si l'anthropologie ricœurienne, en raison de son caractère *réflexif*, demeure bien dans l'orbe d'une *philosophie du jugement*, et si l'attestation représente en ce sens l'instance du jugement qui fait face au soupçon, sa progression au cours du temps témoigne en revanche d'un effort constant pour libérer ce *jugement pratico-éthique* de l'emprise de toute théorie de la connaissance afin de nous donner accès à la signification profonde de notre expérience morale. Loin que la reconnaissance vienne donc se substituer à l'attestation, elle est plutôt ce qui la complète et l'enrichit, en enracinant toujours plus bas – dans le désir, dans l'intersubjectivité et dans la vie – *l'affirmation poético-pratique* d'un soi en quête de vérité.

- ¹ Paul Ricœur, "Emmanuel Levinas, penseur du témoignage," *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 103.
- ² Lorsque nous distinguons ainsi trois étapes dans l'anthropologie ricœurienne, nous entendons simplement souligner le fait que, dans l'œuvre entière du philosophe, seuls les trois ouvrages que nous citons exposent de manière synthétique une véritable anthropologie philosophique. Il va de soi que, au-delà de ces exposés de caractère plus ou moins systématique, on peut considérer que toute l'œuvre de Ricœur reste par ailleurs centrée sur la question de l'homme agissant et souffrant.
- ³ Cette idée d'un passage de "l'homme faillible" à "l'homme capable" a donné son titre à l'ouvrage collectif dirigé par Gaëlle Fiasse et précisément intitulé: *Paul Ricœur: de l'homme faillible à l'homme capable* (Paris: P.U.F, 2008). Si, dans son introduction, Gaëlle Fiasse souligne effectivement ce passage d'une philosophie du mal et de la faillibilité à une philosophie davantage axée sur la thématique du bonheur et de la capacité, il faut en outre signaler qu'un tel mouvement avait déjà été mis en relief dans l'ouvrage de Michaël Fœssel et Olivier Mongin intitulé: *Paul Ricœur, de l'homme coupable à l'homme capable* (ADPF Editions, 2005).
- ⁴ Dans la mesure où notre intention est de montrer ici l'importance de l'influence de l'œuvre de Nabert sur l'anthropologie philosophique de Ricœur tout au long des quarante-quatre années qui séparent *L'Homme faillible* de *Parcours de la reconnaissance*, nous ne pouvons que prendre nos distances avec l'interprétation d'inspiration heideggérienne de l'œuvre de Ricœur que propose Bernard Stevens dans son ouvrage intitulé: *L'Apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricœur* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991). Aussi riche et intéressante soit-elle, il nous semble en effet que la lecture de Bernard Stevens surestime l'influence de Heidegger sur Ricœur, de la même façon qu'elle sous-estime l'influence de Nabert et de la philosophie réflexive française sur l'anthropologie ricœurienne. Or, selon nous, seule cette dernière influence permet de bien comprendre le statut et la portée de la métaphysique de l'acte et de la puissance qui sous-tend l'herméneutique ricœurienne du soi.
- ⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris: Aubier, 1950), 17.
- ⁶ Ricœur, *Philosophie de la volonté I*, 17.
- ⁷ Nous souscrivons, en ce sens, à la thèse de Marc Antoine Vallée en ce qui concerne la nature relationnelle du soi ricœurien, mais à nos yeux, ce caractère relationnel du soi est déjà fortement affirmé dans l'anthropologie de *L'Homme faillible*, dans une perspective qui est précisément celle de la philosophie réflexive française. Le soi relationnel que décrit Ricœur tout au long de sa première esquisse anthropologique se trouve en effet sous la double influence du concept nabertien d'affirmation originaire et de la conception biranienne de la subjectivité comme effort et relation originaire de l'égoïté et du terme résistant. cf. Vallée Marc Antoine, "Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi," *Etudes ricœuriennes/Ricœur Studies* 1:1 (2010): 34-44.
- ⁸ Nous reprenons ici une expression que Ricœur utilise dans un entretien au journal *La Croix* en 1971: "Je crois, en effet, écrit Ricœur, que le cœur de l'existence humaine n'est ni la raison ni plus exactement le désir, mais ce que j'ai appelé très souvent le noyau mythico-poétique. C'est là que l'homme se fait

et se crée." Paul Ricœur, Entretien avec Paul Ricœur: "J'essaye d'être un médiateur", Propos recueillis par Yves de Gentil-Baichis, *La Croix* (17 novembre 1971): 2. A notre connaissance, c'est principalement dans *Histoire et vérité*, œuvre contemporaine de la *Philosophie de la volonté*, que Ricœur utilise cette expression à propos des cultures humaines. Pour être exact, c'est alors d'un "noyau éthico-mythique" (296) dont parle le philosophe, lorsqu'il évoque l'idée d'un noyau imaginaire éthique et mythique qui serait le "noyau créateur" des civilisations.

- ⁹ Nous rejoignons ici pleinement la thèse soutenue par Yasuhiko Sugimura dans son article intitulé: "L'Homme, médiation imparfaite. De *L'Homme faillible* à l'herméneutique du soi" publié en 1995 dans l'ouvrage collectif: Paul Ricœur, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 1995) 195-217. Non seulement, en effet, Sugimura y défend déjà l'idée d'une continuité entre l'anthropologie de *L'Homme faillible* et celle de *Soi-même comme un autre*, mais il insiste également sur le caractère central de la notion de médiation chez Ricœur. Même si cet article ne fait pas directement référence à Nabert, nous pensons enfin que Sugimura fait partie des interprètes de Ricœur qui sont toujours restés très sensibles à l'influence de la philosophie réflexive française sur l'œuvre du philosophe.
- ¹⁰ Si l'herméneutique ricœurienne hérite dans sa structure réflexive de la philosophie de Nabert, encore faut-il préciser qu'elle s'inscrit par là même dans une tradition réflexive plus spinoziste et fichtéenne que proprement cartésienne. Elle est spinoziste dans son insistance sur le désir d'être de l'homme et sur la tâche éthique d'une réappropriation de notre effort d'exister, comme elle est fichtéenne dans l'importance qu'elle accorde au jugement théorique et à la philosophie de l'acte qui l'accompagne.
- ¹¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 29.
- ¹² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 28.
- ¹³ "A cet égard, écrit Ricœur, je suis redevable à Jean Nabert pour cette attention portée au détour par le côté "objectal" des expériences considérées du point de vue des capacités mises en œuvre. Le détour par le "quoi" et le "comment", avant le retour au "qui", me paraît explicitement requis par le caractère réflexif même du soi, qui, dans le moment d'auto-désignation, se reconnaît soi-même." Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004), 142.
- ¹⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 30.
- ¹⁵ Il nous semble que c'est Domenico Jervolino qui a le mieux cerné le sens de cette mise à l'épreuve de la question de la subjectivité, lorsqu'il caractérise la démarche de Ricœur comme "un extraordinaire exercice ascétique, dans la ligne de l'époché phénoménologique. Autrement dit, une réduction de la subjectivité plutôt qu'une réduction à la subjectivité, dans laquelle jaillit le pouvoir fini de dire et d'agir qui peut encore relever du *cogito*." Jervolino Domenico, *Ricœur: Herméneutique et traduction* (Paris: Ellipses, 2007), 49.
- ¹⁶ La philosophie de l'imagination de Ricœur est pourtant loin de se résumer à ces dernières œuvres. Selon nous, en effet, non seulement la phénoménologie du *Volontaire et l'Involontaire* contient déjà une théorisation au moins partielle de la fonction de l'imagination dans l'agir humain, mais Ricœur développera en outre dans *L'Idéologie et l'utopie* une analyse tout à fait décisive de l'imaginaire social

qui viendra prolonger et approfondir ses réflexions antérieures sur les fonctions pratique et poétique de l'imagination. Signalons enfin que le philosophe nous livre lui-même un exposé synthétique des grandes articulations de sa philosophie de l'imagination dans un article capital de 1976 intitulé: "L'imagination dans le discours et dans l'action: pour une théorie générale de l'imagination" et publié dans *Du Texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 213-236.

- ¹⁷ Paul Ricœur, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique," *Du Texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 132.
- ¹⁸ Parmi les interprètes de Ricœur, il est à noter que Richard Kearney est l'un des premiers à avoir beaucoup insisté sur l'importance de la question de l'imagination dans la philosophie ricœurienne. C'est le cas de son ouvrage intitulé *Poétique du possible: Phénoménologie herméneutique de la figuration* (Paris: Beauchesne, 1984) qui développe un constant dialogue avec la philosophie de l'imagination de Ricœur, mais aussi de plusieurs articles consacrés à cette question. Voir en particulier: "L'imagination narrative, entre l'éthique et le poétique" publié dans Paul Ricœur, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, (Paris: Beauchesne, 1995), 283-304. Alain Thomasset, dans son interprétation d'ensemble de l'œuvre de Ricœur, a lui aussi mis en relief la fonction centrale de l'activité imaginative dans l'anthropologie ricœurienne: *Paul Ricœur, une poétique de la morale* (Louvain: Leuven University Press, 1996); voir également à ce sujet un article synthétique du même auteur intitulé: "L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, fonction poétique du langage et transformation du sujet," *Etudes théologiques et religieuses* 80 (2005): 525-541. Nous ajouterons en outre que, dans la dernière partie de notre ouvrage consacré à la question de la métaphore chez Ricœur et Derrida, nous avons, pour notre part, esquissé la thèse selon laquelle l'ensemble de la philosophie ricœurienne paraissait pouvoir se rassembler autour d'une théorie générale de l'imagination capable de penser la puissance créatrice du langage tout en inventant une articulation inédite entre le poétique et le pratique: Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida: L'enjeu de la métaphore* (Paris: P.U.F, 2006), voir en particulier les pages 137 à 152. Signalons enfin que dans l'introduction de l'anthologie qu'il consacre, avec Fabien Lamouche, aux textes de Ricœur, Michaël Fœssel suggère lui aussi de considérer l'imagination comme ce qui confère son unité thématique à la philosophie de Ricœur, dans la mesure où elle lui semble précisément constituer le foyer même vers où convergent les différentes questions qui traversent l'œuvre du philosophe: *Paul Ricœur: Anthologie*, textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche (Paris: Seuil, 2007), 7-22.
- ¹⁹ Nous reprenons ici une expression de Johann Michel qui, dans son ouvrage sur la philosophie ricœurienne de l'agir, consacre un chapitre entier à ce "tournant de l'intersubjectivité." Johann Michel, *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain* (Paris: Cerf, 2006), 73-119. Dans la mesure où nous nous efforcerons de montrer dans la suite de cet article que les notions d'attestation et de reconnaissance impliqueront la substitution progressive d'une dialectique de l'être, de l'acte et de l'autre à la dialectique de l'être et de l'acte qui caractérisait la notion d'affirmation originaire, au cœur de l'anthropologie de *L'Homme faillible*, nous ne pouvons que souscrire à la thèse de Johann Michel selon laquelle *Soi-même comme un autre* marque un tournant décisif dans la réflexion anthropologique et épistémologique de Ricœur. Désormais, ce sont bien les enjeux à la fois pratiques

et éthiques de la relation à l'autre qui vont passer au premier plan dans l'anthropologie philosophique ricœurienne.

- ²⁰ Dans la mesure où une note de la "Conclusion" de *L'Homme faillible* dans - Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L'Homme faillible* (Paris: Aubier, 1960), 152 - nous renvoie directement à un article intitulé "Négativité et affirmation originaire" et publié dans *Histoire et vérité* - Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1964), 336-360 - on peut néanmoins supposer que Ricœur considère justement cet article décisif comme l'exposé de sa propre conquête réflexive de la notion d'affirmation originaire.
- ²¹ A ce titre, il faut signaler en outre que, chez Nabert, la réappropriation de l'affirmation originaire s'accompagne d'un acte de dépouillement aussi bien éthique que spéculatif qui ne cessera de se radicaliser, et qui, de *L'Essai sur le mal* au *Désir de Dieu*, conduit finalement à l'idée d'un certain effacement ou d'une certaine dépossession de soi.
- ²² C'est là, en tout cas l'interprétation qu'en fait Ricœur, dès 1962, dans la "Préface" qu'il consacre aux *Éléments pour une éthique*. Paul Ricœur, *Lectures 2: La contrée des philosophes* (Paris, Seuil, 1992), 225-236.
- ²³ "L'affirmation absolue qui s'affirme au travers de mon affirmation, écrit Nabert, produit donc tout ensemble une certitude et un appel. L'appel est lancé au moi pour que, dans le monde et dans la durée, par le devoir et, s'il le faut, par le sacrifice, il vérifie le je suis et en fasse une réalité. La certitude, c'est l'actualité d'un rapport que n'affectent ni les défaillances, ni l'oubli, parce qu'il est immanence au je suis d'une affirmation qui passe toute multiplicité autant qu'elle efface toute séparation entre sujets." Jean Nabert, *Éléments pour une éthique* (Paris: Aubier, 1962), 69-70.
- ²⁴ Nabert, *Éléments pour une éthique*, 77-102.
- ²⁵ Ricœur, "L'Essai sur le mal," dans *Lectures 2: La contrée des philosophes*, 248.
- ²⁶ Nous nous référons ici à deux articles tout à fait essentiels de Ricœur. Le premier, datant de 1972, est intitulé: "L'Herméneutique du témoignage", et il est largement consacré à une analyse du Livre III du *Désir de Dieu* ("Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu"); le second, datant de 1989, est intitulé "Emmanuel Levinas, penseur du témoignage" et il propose une confrontation entre trois approches philosophiques de la question du témoignage, chez Heidegger, Nabert et Levinas. Voir Ricœur, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994): "Emmanuel Levinas, penseur du témoignage," 83-105; "L'Herméneutique du témoignage," 107-139.
- ²⁷ Même si le présent article est centré sur l'évolution de l'anthropologie ricœurienne et de ses concepts directeurs, il nous semble important de souligner le fait qu'à nos yeux, une enquête parallèle sur l'évolution de l'épistémologie ricœurienne conduirait à mettre au jour une étroite corrélation entre ces deux évolutions. Pour être plus précis, la limitation progressive de la fonction poétique assignée à l'imagination dans l'herméneutique ricœurienne du soi et l'importance croissante conférée à la fonction pratico-éthique du témoignage ont eu selon nous pour conséquence la transformation conjointe de l'anthropologie et de l'épistémologie ricœurienne. A nos yeux, c'est ce dont témoigne exemplairement l'évolution de Ricœur dans l'interprétation du concept de représentation censé

exprimer selon lui le rapport spécifique de la connaissance historique au passé. De *Temps et récit* à *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, on est en effet passé d'une représentance essentiellement portée par les ressources imaginatives de l'analogie à une représentance désormais soutenue au premier chef par la puissance pratico-éthique du témoignage; ou, pour le dire autrement, on est passé du "comme" de la métaphore à "l'attestation/protestation" du "comme" du témoignage. (Sur cette question, voir en particulier l'article essentiel de Ricœur intitulé: "La marque du passé" et publié dans *la Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1998 – n°1, "Mémoire, histoire," 7-31; ainsi que les pages 201-208, 302-369 de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*).

- ²⁸ Nous pensons que la distance entre les deux termes s'explique encore ici par le suspens agnostique de la question de l'absolu, de l'Un et du divin qui marque la philosophie de Ricœur au sortir de la *Philosophie de la volonté*; car c'est dans l'expérience religieuse que le sens du concept d'attestation semble recouper le plus complètement le sens du concept de témoignage. Or, comme en témoigne la référence de Ricœur au concept heideggérien d'attestation dans *Etre et Temps* (référence que l'on retrouve aussi bien dans son article de 1989 consacré au témoignage chez Levinas que dans *Soi-même comme un autre*), il semble que le philosophe ait justement cherché un concept plus neutre et plus originaire afin de servir de soubassement à son herméneutique du soi.
- ²⁹ "Le témoignage, écrit Ricœur, est *l'anankhê stênai* de l'interprétation. Une herméneutique sans témoignage est condamnée à la régression infinie, dans un perspectivisme sans commencement ni fin". Ricœur, "L'Herméneutique du témoignage," dans *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, 130.
- ³⁰ Comme l'écrit Ricœur: "On atteste là où on conteste", Ricœur, "L'Herméneutique du témoignage," dans *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, 132.
- ³¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 191.
- ³² Dans la mesure où la "Dixième Etude" de *Soi-même comme un autre*, se réfère en outre pour la première fois à l'idée d'un "fond d'être à la fois puissant et effectif"(357) sur lequel se détache précisément l'agir humain, la question est cependant ouverte de savoir si ce "fond d'être à la fois puissant et effectif" pourrait être considéré, dans une perspective d'inspiration spinoziste, comme une figure de l'Un ou bien, s'il n'exprime au contraire – dans une perspective qui nous semble plus fidèle aux visées profondes de l'herméneutique ricœurienne – que la transcendance du monde, en deçà de la transcendance radicale de l'Un.
- ³³ C'est le cas notamment d'un article décisif de 1994 publié initialement dans la *Revue de métaphysique et de morale*, puis repris en 1995 dans *Réflexion faite*. Ricœur, "De la métaphysique à la morale," dans *Réflexion faite* (Paris: Esprit, 1995), 83-115.
- ³⁴ Nabert, *Éléments pour une éthique*, 70.
- ³⁵ Ricœur emploie cette expression de "seconde révolution copernicienne" dans la Première Etude de *Parcours de la reconnaissance* (49), mais elle avait déjà été utilisée à plusieurs reprises dans la *Philosophie de la volonté* pour caractériser la nécessaire réforme de la philosophie réflexive requise par une "poétique de la volonté."

³⁶ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 90.

³⁷ Ce sont alors les voies d'une nouvelle philosophie de l'imagination, impliquée dans l'explicitation de notre être-au-monde et dans la constitution originaire du temps qui sont esquissées par Ricœur.