

Paul Ricœur: entre attestation du mal et témoignage de l'espérance

Carla Canullo

ENGLISH TITLE Paul Ricœur: Between Attestation of Evil and Testimony of Hope

ABSTRACT The aim of this article is to show that the “attestation of evil and testimony of hope” are characterized by the genitive that accompanies them. This places them both, each no less than the other, in two different horizons: while the horizon of attestation is Heideggerian, the horizon of testimony is a legacy of Jean Nabert. Both of these horizons are present in the thought of Ricœur, and characterize the entire spectrum of his work. However, we are not dealing here with a syncretism resulting from the co-presence of a hermeneutic source and of the philosophy of reflection. On the contrary, I attempt to show that the co-presence of attestation and testimony results from the fact that Ricœur never stopped “walking on two legs,” given what he writes in a conversation published in the *Critique and Conviction*, and that this presence is rooted in Ricœur’s formation, which is at the same time philosophical, literary and biblical, as he never renounced either the former one, or the latter ones.

KEYWORDS attestation; capable human; double legacy; evil; hope; iconic augmentation; Nabert, Jean; Ricœur, Paul; testimony

We wish to express our gratitude to Fr Guilhem Causse SJ, of Centre Sèvres, for his assistance with preparing this text in French.

✉ Carla Canullo, Università di Macerata, Dipartimento di Studi Umanistici, Sezione Filosofia, via Garibaldi 20, 62100 Macerata, Italy
✉ carla.canullo@unimc.it

© FORUM PHILOSOPHICUM 22 (2017) no. 2, 161–174
ISSN 1426-1898 E-ISSN 2353-7043

SUBM. 1 October 2017 Acc. 19 May 2018
DOI:10.5840/forphil201722212

1. « MARCHER SUR DEUX JAMBES »

L'hypothèse qui est à l'origine de ces pages est que l'attestation « du mal » et le témoignage « de l'espérance » se caractérisent par le génitif qui les accompagne, ce qui les situe, aussi bien l'une que l'autre, dans deux horizons différents : tandis que l'horizon de l'attestation est heideggerien, l'horizon du témoignage est nabertien. Ces deux horizons sont présents tous les deux dans la pensée de Ricœur et ils caractérisent l'arc entier de sa production. Il ne s'agit pas d'un syncrétisme dû à la présence contemporaine de la source herméneutique et de la philosophie réflexive. Au contraire, notre avis est que la présence contemporaine d'attestation et de témoignage résulte du fait que Ricœur n'a jamais cessé de « marcher sur deux jambes »¹. L'expression, célèbre, qui revient dans le chapitre « Lectures et méditations bibliques » paru dans l'entretien *La critique et la conviction*, concerne la formation en même temps philosophique, littéraire et biblique de Ricœur, notre auteur n'ayant jamais renoncé ni à l'une, ni aux autres.

Or, attestation du mal et témoignage de l'espérance sont les motifs sur lesquels porte un texte prononcé au « Colloque Castelli » consacré à « La philosophie de la religion aujourd'hui » (1996), où notre auteur présentait la conférence « Le destinataire de la religion : l'homme capable »². C'est dans ces pages qu'il aborde la question qu'on traitera ici, à savoir attestation du mal et témoignage de l'espérance :

L'espérance [...] prend la relève de l'attestation de notre capacité d'agir, dont elle est séparée par l'abîme de l'inscrutabilité de l'origine du mal. Mais c'est bien de l'attestation qu'elle prend la relève [...]. Placer l'espérance dans le prolongement de l'attestation, ce n'est pas en affaiblir la spécificité : il ne serait pas déplacé de suggérer ici qu'il s'agirait moins d'attestation que de témoignage [...]. C'est ici que seraient bienvenues les pages admirables de Jean Nabert sur le témoignage dans le *Désir de Dieu*. On me permettra ici de ne pas poursuivre dans cette direction. (DR, 34)

Notre chemin commence là où celui de Ricœur s'arrête, au moment où une question est devenue de plus en plus centrale dans son parcours philosophique : l'homme capable.

1. Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Éditions Calmann-Lévy, 1995), 211.

2. Paul Ricœur, « Le destinataire de la religion : l'homme capable », *Archivio di filosofia* 64 (1996). Ci-dessous cité comme DR.

2. MEDITATIO DE HOMINE, LE DESTINATAIRE CAPABLE

Bien que la conférence de Rome traite de la religion dans le contexte kantien, en la plaçant entre le mal radical et l'espérance, notre avis est qu'elle se focalise sur ce que nous aimerons appeler « l'intentionnalité de la religion ». En effet, celle-ci se « destine à » et vise celui qu'elle atteint et change. Encore, il s'agit d'une religion se nourrissant des textes et non de théologie et de révélation, dont l'absence est expliquée dans les pages célèbres de la *Critique et la conviction*³ et dont *Penser la Bible* offre une excellente explication.

Dans cet ouvrage, notre auteur développe une herméneutique du commandement biblique « tu ne tueras pas », à savoir ce commandement interdisant « la violence publique, la vengeance, bref, la violence non permise »⁴. Dans les pages dont le titre est *Une obéissance aimante*, prolongeant la réflexion exégétique d'André LaCocque, il explique pourquoi le commandement « se destine » à ceux qui sont capables de l'accueillir. Ricœur opère ici une sorte d'*epochè* de Dieu, et cela lorsqu'il se demande comment il est possible qu'on parle du commandement « Tu ne tueras pas » comme d'un commandement divin « une fois qu'on a admis [...] que la référence à Dieu a été mise entre parenthèse, soit éliminée de façon radicale » (*PB*, 163). Rosenzweig donne à Ricœur l'appui pour transformer le commandement de la formule négative à celle positive, « Toi, aime moi ! », où ce qui oblige n'est pas l'impératif formel que Dieu prononce mais la « redécouverte de l'amour qui oblige » (*PB*, 169). Cette transformation, pourtant, n'est que la première modification du commandement, la seconde concernant la corrélation entre le premier commandement « 'Écoute, Israël, YHWH, notre Dieu est le seul YHWH' » et l'affirmation néotestamentaire de Jean 4 'Dieu est amour' » (*PB*, 165).

Or, en lisant ces pages, on s'aperçoit que ce dont il est question n'est pas Dieu, mais il s'agit de l'homme qui, après avoir été celui qui subit une injonction, en devient le destinataire. En effet, de l'« aime moi » vétérotestamentaire au « Dieu est amour » de Jean 4, un déplacement se produit, ce que seule la mobilité vivante de la métaphore vive rend possible. Ricœur le dit de façon très nette :

3. Ricœur explique les raisons de l'absence du mot « révélation » en disant que « elle introduit une interprétation psychologisante de l'autorité canonique » et qu'elle ne convient « qu'à la lecture kérygmatique et non à la lecture historico-critique » (Ricœur, *La critique et la conviction*, 225).

4. André LaCocque and Paul Ricœur, *Penser la Bible* (Paris : Seuil, 1998), 161. Ci-dessous cité comme *PB*.

Ce qu'on pensait de Dieu « avant » la métaphore est changé par l'attribution insolite, bizarre de l'amour. D'un côté Dieu « seul », selon la *shema* hébraïque, et en ce sens, Dieu « jaloux » [...]. D'un autre côté, l'amour se disant entre les humaines, et déployant à l'égard les uns des autres tout l'éventail des formes de la dilection, depuis le plan sexuel et érotique jusqu'à celui de la vénération et de la dévotion, cumulant ainsi les nuances de l'*eros*, de la *philia*, de l'*agapè*. Eh bien ! La métaphore propose de penser Dieu *comme* amour avec toutes les connotations de la dilection, et l'amour comme Dieu, selon la rigueur de l'exclusion des idoles. (PB, 166)

Ce qui attire notre attention, est le fait que ce texte commente Deutéronome 6 en le déployant et en l'enrichissant par une « augmentation iconique », car

la réponse attendue des humains est proportionnée à la richesse sémantique du nom de Dieu lui-même, ainsi « augmentée » par la métaphore de l'amour recueilli du fond de l'expérience humaine. Le sentiment de dépendance, que nous avons une première fois soustrait à l'étroitesse de la simple obéissance, revêt, corrélativement, la forme paradoxale d'une « obéissance aimante », où la soumission est « iconiquement » augmentée par la dilection. A la faveur de la qualification aimante, le sentiment initial de dépendance reçoit la marque de l'être aimé⁵.

Au prix de risquer de franchir un pas de trop, nous proposons d'interpréter ces passages comme un entrelacs étonnant de « destination » et « capacité » : l'homme est destinataire d'un amour auquel il est capable de répondre. Cet entrelacs singulier de destination et dépendance, de réponse libre à l'amour convoquant, est ce que nous désignerons volontiers par l'expression « action non agie », à savoir cette action que chacun accomplit parce qu'il est mis en condition de l'accomplir. Autrement dit, l'homme peut, et donc est capable de se reconnaître parce qu'il est mis dans la condition de donner cette réponse.

3. LE PARCOURS DU TÉMOIGNAGE

Et pourtant, à quoi bon conduire ce discours concernant la religion sur un plan « humain, trop humain », en le soustrayant, par le recours à la

5. PB, 166. Ricœur déclare que cette expression est empruntée à Paul Ramsey, « obedient love », dans *Basic Christian Ethics* (New York : Charles Scribner's Sons, 1950).

métaphore, au plan scriptural et religieux ? Si on choisit d'accomplir cette *metabasis eis allo genos*, c'est parce que, lorsque le destinataire de la religion est l'homme capable, ce qui est en question est ce que, par la religion, l'homme découvre vis-à-vis de soi-même. Or, c'est bien cette découverte que l'attestation occasionne. Le lien entre l'homme capable, la reconnaissance et l'attestation se donne, c'est ce que notre auteur explique dans *Parcours de la reconnaissance*⁶.

En effet, l'opération que Ricœur semble suggérer dans l'ouvrage de 2004, où il dessine le portrait de l'homme capable, n'est pas différente de celle qu'il achève lorsqu'il propose la « métaphorisation » dont on vient de dire ; certes, en abordant la question de « l'homme capable » il n'utilise pas les mots qu'il employait à propos de Dieu, et il ne s'agit pas vraiment d'une métaphore. Pourtant, rien n'empêche de concevoir le « je peux », c'est-à-dire l'expression par excellence des capacités de l'homme, « dans la variété de ses emplois » (*PR*, 139), et donc par cette sorte d'« augmentation iconique » que Ricœur met en acte vis-à-vis du soi après l'avoir mise en scène par la dénomination de Dieu. Or, cette augmentation du « je peux » (pouvoir dire, pouvoir faire, pouvoir raconter et se raconter, être le sujet l'imputation, être capable de mémoire et de promesse, être capable de s'engager en pratiques sociales), « constitue un légitime enrichissement de la notion de reconnaissance de soi » trouvant une « justification dans la parenté sémantique entre le mode épistémique propre à la sorte de certitude et de confiance qui s'attache à l'assertion propre au mode verbale 'je peux' sous toutes ses formes, et une des acceptions majeures du verbe 'reconnaître', [...] à savoir tenir pour vrai » (*PR*, 139–40), et donc le langage de la croyance. Ricœur remarque que ce langage avait été adopté dans *Soi-même comme autre*⁷, où la croyance était conjointe à la question de l'attestation. Cependant,

il reste un écart entre attester et reconnaître, tenant à leur appartenance à des familles différentes. « Attester » appartient à la même famille que le témoignage, se ramifiant celui-ci en plusieurs acceptions allant de l'usage du terme dans la conversation ordinaire, à son emploi en historiographie et à la barre du tribunal, et, au-delà, jusqu'à son emploi dans la sphère religieuse où la valeur de témoignage est attachée, selon Jean Nabert (*Le désir de Dieu*⁸), à ce signes contingents que l'absolu donne de lui-même dans l'histoire. (*PR*, 141)

6. Cf. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Stock, 2004). Ci-dessous cité comme *PR*.

7. Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990). Ci-dessus cité comme *SA*.

8. Jean Nabert, *Le désir de Dieu* (Paris : Aubier-Montaigne, 1966). Ci-dessus cité comme *DD*.

Or ces « parcours du témoignage » étaient le sujet que notre auteur abordait en 1972, lors de sa participation au « Colloque Castelli » consacré justement au témoignage. C'est à cette époque que remonte, en effet, son texte « L'herméneutique du témoignage »⁹, ce texte qui crée une sorte de pont idéal entre cette participation aux colloques romains et celle de 1996, où il prononçait sa conférence sur « L'homme capable en tant que destinataire de la religion ». Dès lors, à la question que nous posions, à savoir : « À quoi bon déplacer ce discours du plan scriptural à celui de l'homme ? », on répondra que sans doute Ricœur lui-même aurait autorisé ce déplacement, au moins si on songe aux deux textes que l'on vient de citer. Il reste, maintenant, à dire ce que l'« augmentation iconique » des capacités de l'homme nous permet d'envisager à propos de notre propre sujet, à savoir la tension entre attestation du mal et témoignage de l'espérance. Et, en déclarant d'abord notre avis, nous dirions que le mal et l'espérance représentent la voie de « l'augmentation iconique » de l'attestation ainsi que du témoignage. Autrement dit : si la métaphore de l'amour augmente iconiquement « Dieu », et si l'augmentation du « je peux » représente une augmentation de la reconnaissance de soi, aussi bien le mal que l'espérance « possibilisent », pour ainsi dire, l'« augmentation iconique » de la famille du témoignage. Pourtant, si la métaphore de l'amour permet de déceler des significations nouvelles vis-à-vis de l'amour des hommes et si l'augmentation iconique du « je peux » augmente la signification de la reconnaissance, qu'augment le mal et l'espérance ? Or, notre avis est qu'ils nous permettent d'aborder — afin de l'« augmenter » — une question que Ricœur côtoie, à savoir celle de la conscience et, notamment, de la conscience morale, du *Gewissen*.

4. LA CONSCIENCE DE L'ATTESTATION

On sait que Ricœur, dans le sillage de la traduction française proposée par Emmanuel Martineau, traduit *Gewissen* par « conscience » et non « conscience morale ». C'est pourquoi, lorsque dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il questionne ce mot heideggérien, il précise aussi que la traduction « conscience morale » est approximative¹⁰ car l'expression s'associe, chez Heidegger, à l'attestation (*Bezeugung*). Cette évocation d'Heidegger est maintenant décisive pour notre propos.

9. Publié dans *Archivio di filosofia* 1-2 (1972).

10. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000), 471. Ci-dessous cité comme *MHO*.

Si c'est bel et bien à l'attestation que Ricœur demande de dépasser le *cogito* cartésien, il faut avouer que le même geste philosophique est d'abord accompli par Heidegger. Selon le philosophe de Messkirch, l'attestation est attestation de la voix de la conscience (*Stimme des Gewissen*)¹¹ s'adressant au *Dasein* afin de le con-voquer « à son être-en-dette le plus propre » (SZ, 213 [269]). On connaît la reprise du *Gewissen* dans le chapitre final de *Soi-même comme un autre*, et cela au sujet de l'altérité au cœur du soi. Mais c'est justement sur ce point très connu que nous aussi, nous souhaiterons concentrer l'attention, en en soulignant un autre aspect : si l'altérité fait que le *cogito* désormais brisé soit un « qui » (Heidegger) « qui peut » (Ricœur), et si dans les deux cas le rôle que l'attestation (*Bezeugung*) joue est décisif, tout cela change l'attestation-même et fait qu'elle assume un trait spécifique la différenciant vis-à-vis de la sémantique du témoignage. Ce qui permet à Ricœur d'accomplir son pas au-delà de Heidegger.

En effet, selon Heidegger, la conscience « se manifeste comme une *attestation* appartenant à l'être du *Dasein*, où elle appelle celui-ci même devant son pouvoir-être le plus propre » (SZ, 226 [288]). La conscience, selon le philosophe allemand, atteste l'autre « de » la conscience, à savoir cette altérité de la voix de la conscience qui « vient *de moi* et pourtant [...] me *dépasse* » (SZ, 217 [275]). C'est à Ricœur d'avoir compris ce que cette attestation de l'altérité manque, car en se dé-moralisant et en perdant sciemment — même si elle est *Gewissen* — tout trait éthique, elle ne peut plus être ouverture à autre qu'elle-même, en se destinant ainsi à demeurer à jamais un appel et un éveil se donnant à l'intérieur de l'ipséité, étant donné que « *le Dasein est authentiquement lui-même* dans l'isolement originaire de cette résolution ré-ticente qui s'intime à elle-même l'angoisse » (SZ, 249 [322]). Or cette résolution est *ré-ticente* parce que la voix de la conscience ne dit rien, car « le mode de parler articulant qui appartient au vouloir-avoir-conscience est la *réticence* » (SZ, 231 [296]). Dès lors, l'attestation du *Gewissen* certifie et garantit mais en tant que *Gewissen* ayant désormais perdu tout trait moral¹².

11. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, 212 [268], http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, consulté le 17 septembre 2018. Ci-dessous cité comme SZ. Pages de l'édition typique *Sein und Zeit*, 11 éd. (Tübingen: Max Niemeyer, 1967) sont citées entre crochets.

12. Ailleurs nous avons proposé une analyse détaillée de la lecture ricœurienne du *Gewissen* heideggérien. A ce propos, nous nous permettons de renvoyer à Carla Canullo, « Le resistenze moderne: singolarità indicibile della coscienza ed estenuazione dell'autorità della cultura », dans *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, dir. Giuseppe Angelini et Sergio Ubbiali, *Quodlibet* 22 (Milano : Glossa, 2009), 75–105.

Pourtant, notre but n'est pas l'interprétation ricœurienne de Heidegger, car notre hypothèse est que le mal aussi bien que l'espérance représentent « l'augmentation iconique » de l'attestation ainsi que du témoignage. Le moment est venu de mieux exposer cette thèse en remarquant d'abord que si jusqu'à un certain moment attestation et témoignage se côtoient, lorsque Ricœur refuse la neutralité du *Gewissen* heideggérien, il aperçoit aussi les traits différenciant l'une de l'autre et cela à l'encontre de toute possible identification. En effet, la « réponse » à la dé-moralisation heideggérienne de la conscience est une conception de la conscience-même « qui associe étroitement le phénomène de l'injonction et celui de l'attestation » (SA, 404). Et l'injonction est originairement attestation « sous peine que l'injonction ne soit pas reçue et que le soi ne soit pas affecté sur le mode de l'être enjoint. L'unité profonde de l'attestation de soi et de l'injonction venue de l'autre justifie que soit reconnue dans sa spécificité irréductible la modalité d'altérité correspondant [...] à la passivité de la conscience au plan phénoménologique » (SA, 409). Voilà donc une déclaration attestant de façon incontestable le rôle central de l'attestation.

Or pour ce qui concerne le témoignage, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* Ricœur écrit que le témoignage implique un témoin oculaire ainsi que « l'autodésignation du sujet témoignant qui dit 'j'y étais' » (MHO, 204). Cette autodésignation « s'inscrit dans un échange instaurant une situation dialogale » (MHO, 205), car c'est devant quelqu'un que le témoin atteste la véracité de ce dont il témoigne, de même que c'est toujours devant quelqu'un d'autre que la possibilité qu'un soupçon s'avance (et donc la possibilité du témoin de dire : « Si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre », MHO, 206). En outre, le témoin doit être capable de rendre raison de ce dont il témoigne et son témoignage doit être stable et fiable, car il contribue « à la sûreté du lien sociale en tant qu'il repose sur la confiance dans la parole d'autrui » (MHO, 207), mais faire confiance dans la parole d'autrui est « une compétence de l'homme capable : le crédit accordé à la parole d'autrui fait du monde social un monde intersubjectivement partagé. [...] En conclusion, c'est de la fiabilité, donc de l'attestation biographique, de chaque témoin pris un à un que dépend en dernier ressort le niveau moyen de sécurité langagière d'une société » (MHO, 207–208).

Dans l'ouvrage du 2000, Ricœur sépare donc ce qui dans *Soi-même comme un autre* se côtoyait, car lorsqu'il abordait la question de l'Altérité chez Levinas (le faisant pour en prendre ses distances) il écrivait : « *Qui* témoigne, sinon le Soi, distingué désormais du moi, en vertu de l'idée d'assignation à responsabilité ? » (SA, 392). Et bien qu'il remarque tout de suite

que « Levinas ne parle jamais d'attestation *de soi*, tant l'expression serait soupçonnée de ramener à la 'certitude du moi' » (SA, *ibid.*), il demande : « Ce témoignage est-il si éloigné de ce que nous avons constamment dénommé attestation ? » (SA, *ibid.*).

Ce parcours peut finalement se résumer par cette formule : l'attestation témoigne de l'altérité de soi-même tandis que le témoignage « témoigne » de l'altérité du lien social, l'une et l'autre concernant l'altérité. Cependant, qu'en est-il du *Gewissen*? Et surtout, comment la religion peut-elle augmenter ce cadre dont les contours sont si nets et qu'est-ce que peut-elle y ajouter ?

5. L'AUGMENTATION DE LA RELIGION, OU CE QUE LA RELIGION « AUGMENTE »

Notre avis est que la religion y ajoute beaucoup, sans que, pourtant, elle nous fasse franchir ce pas vers une « théo-logie », ou une logique de Dieu, vis-à-vis de laquelle l'attitude de Ricœur est connue. Ce que la religion ajoute à ce cadre, est le fait qu'elle s'adresse à l'homme capable de la recevoir. Et pourtant, cette affirmation nous impose le détour par la question qu'on a annoncée tout au long de ces pages, à savoir la possibilité de se situer « entre » attestation du mal et témoignage de l'espérance, ce qui « augmente iconiquement » aussi bien l'une que l'autre en en décelant d'autres possibilités — possibilités pour l'homme aussi bien que « de » l'homme. Nous proposons cette augmentation afin de comprendre mieux pourquoi l'homme capable est le destinataire de la religion, étant donné qu'il est déjà le destinataire de la justice, de l'injonction, du bien-vivre. Encore une fois, le nœud de la question sera le *Gewissen* qui pourtant sera abordé d'un point de vue différent par rapport à celui qu'on a suivi jusqu'à ce moment. En effet, celui-ci ne sera pas conçu à l'instar d'une justice qui enjoint de « vivre-bien avec et pour les autres dans les institutions justes » (et cela au-delà d'Heidegger), mais encore comme le noyau vivant dont l'homme capable rend témoignage. Il s'agit de rien moins que ce que Nabert n'a jamais cessé d'apprendre à Ricœur.

Pour le faire, on reviendra au texte « Le destinataire de la religion : l'homme capable ». Dans ces pages, l'homme est capable parce qu'il est sujet d'imputabilité et non d'imputation, car « l'idée d'imputabilité est plus radicale : elle exprime la capacité d'un agent à tomber sous le jugement d'imputation » (DR, 20). Or, en s'interrogeant sur le sens que cette imputabilité assume, Ricœur propose l'équivalent de l'idée d'imputabilité dans la « capacité d'un sujet agissant à soumettre son action aux exigences d'un ordre symbolique » (DR, 21).

Dès lors, à la question qui demande quel est le statut épistémologique des pouvoirs et non pouvoirs de l'homme capable, après avoir fait recours à la formule « qui peut quoi? », Ricœur répond :

Cette formule réflexive [...] n'est pas en tant que telle une proposition morale [...]. « Je suis celui qui peut » a incontestablement une dimension cognitive, [...] à savoir la capacité de formuler d'énoncés correspondant à la réalité [...]. En effet, se désigner comme celui qui peut, c'est identifier la sorte d'être que je suis. [...] Une dimension ontologique est ainsi attachée à la prétention cognitive et véritative. (*DR*, 23)

Et pourtant, cela dit, on n'a pas encore mis au clair le statut de la notion de capacité, car « l'ambition véritative de l'autodésignation de soi comme celui qui peut n'est pas celle d'une proposition scientifique susceptible d'être confirmée ou infirmée par des faits observables. C'est une croyance » (*DR*, *ibid.*) à laquelle, écrit Ricœur, « j'ai donné le nom d'*attestation* [...]. J'atteste que je peux » (*DR*, *ibid.*). Rien de nouveau, car l'attestation est la modalité épistémologique de la conscience tout comme elle l'était aussi pour Heidegger. Pourtant, on a dit que c'est le *Gewissen* qui change tout, à savoir qui est censé « augmenter iconiquement » l'attestation ainsi que, on le verra ensuite, le témoignage. On le voit à propos de ce que Ricœur dit au sujet du mal kantien dans le texte qu'on est en train de commenter, car lorsque l'auteur aborde la question du mal, la question de l'attestation de la conscience attestant que l'homme est capable, change, se transforme.

C'est la transformation dont Ricœur parle dans le § II, « La parole que la religion adresse à l'homme capable », ce paragraphe qui s'ouvre par la question du mal radical chez Kant. Dans ce corps à corps avec le philosophe de Königsberg, notre auteur remarque que le penchant au mal se distingue fondamentalement de la disposition au bien en tant qu'il est « contracté par la faute de l'homme lui-même » (*DR*, 26). C'est pourquoi « l'énigme du mal — écrit Ricœur — consiste précisément en ceci que ce penchant, survenu on ne sait d'où ni comment, demeure une détermination du libre arbitre, consistant dans 'le fondement subjectif de la possibilité de s'écarter des maximes de la morale' » (*DR*, *ibid.*). Et c'est donc « encore et toujours dans la sémantique de la capacité qu'il se dit, et qu'à son tour s'hierarchise en trois moments : fragilité, impureté, méchanceté » (*DR*, *ibid.*). Rien ne saurait mettre en question le fait que le mal radical se relie à l'imputabilité et que ce mal est aussi bien contracté qu'imputable. Rien, sauf le fait que la radicalité du mal « situe la racine de celui-ci hors de la portée réflexive de l'origine de nos pouvoirs » (*DR*, 27).

D'un coup, et par le même geste, le mal consiste dans une crise de l'imputabilité (car il se situe hors de nos pouvoirs) ainsi que de l'attestation, car il est inscrutable et que « l'inscrutabilité pose une limite absolue à la réappropriation réflexive de imputabilité du mal, laquelle doit néanmoins être réaffirmée, si le mal radical doit pouvoir être assigné à l'usage du libre arbitre » (*DR*, *ibid.*). Cette inscrutabilité met en abîme l'attestation et implique le recours aux mythes, notamment à ceux de la captivité exprimant le paradoxe d'un arbitre qui est en même temps libre et serf, situation primitive mais non originaire, que la religion a la charge de restaurer, en se faisant ainsi — l'homme capable — destinataire de la religion.

L'inscrutabilité du mal marque, donc, la crise de l'attestation car elle affecte le non-pouvoir du pouvoir de l'imputabilité. Cette inscrutabilité donne à penser le paradoxe d'un « non pouvoir du pouvoir » et le fait qu'on la reconnaisse, c'est-à-dire le fait qu'on reconnaisse l'inscrutabilité du mal, « c'est avouer qu'elle échappe au témoignage de la conscience que nous avons appelé l'attestation. [...] L'attestation pouvait accompagner l'aveu du mal aussi longtemps que le penchant au mal demeurait homogène au cycle des dispositions, donc des capacités. Elle est prise en défaut dès lors que la question de l'origine arrache l'aveu de l'inscrutable » (*DR*, 32).

Dès lors, lorsqu'il ne s'agit plus de l'attestation d'un *Gewissen* neutre (car, au contraire, il est question du mal et de sa radicalité vis-à-vis de l'homme capable), même l'attestation découvre le paradoxe qui gît dans son intimité : à un moment donné, elle abandonne l'aveu de ce qu'elle peut parce que la racine des dispositions se soustrait à elle-même. Voilà ce que nous proposons de concevoir comme « l'augmentation iconique de l'attestation » : celle-ci se découvre en abîme lorsqu'elle atteste le mal. C'est pourquoi l'expression « attestation du mal » n'est aucunement l'acte d'une « conscience capable », mais elle représente en même temps l'acte d'un homme capable et incapable, à savoir d'un homme attestant que l'altérité la plus radicale n'est pas la voix qui appelle « en ne disant rien ». L'abîme de l'attestation est donc plus radical que la conscience morale vidée de toute moralité et c'est ainsi que le mal apprend à l'attestation son abîme, son non-pouvoir. Bref, il l'augmente en lui montrant son fonds véritable, sa dépossession.

Ce n'est que lorsque cet abîme a été creusé qu'un autre chemin de l'homme capable se découvre en sa possibilité, car « c'est l'inscrutabilité affectant le non pouvoir du pouvoir le plus fondamental de l'imputabilité, qui décide du destin épistémologique de toutes les énonciations portant sur la régénération et sur les chemins de la régénération au plan de la re-

présentation, à celui de la croyance et à celui de l'institution. Je suggère que c'est ici l'espérance qui prend la relève de l'attestation » (*DR*, *ibid.*). C'est pourquoi « l'espérance est la catégorie épistémique appropriée à la réplique du religieux à l'indisponibilité du serf arbitre et à l'inscrutabilité de l'origine de cette incapacité » (*DR*, 34). L'espérance en est la catégorie appropriée parce qu'elle dégage notre « disposition au bien », à savoir cette disposition originaire (ou cet originaire) qu'aucun mal ne peut effacer. Et en concluant sa conférence, lorsqu'il parle de cette disposition qui se régénère en régénérant les capacités de l'homme, Ricœur admet la possibilité qu'il s'agisse moins d'attestation que de témoignage. Et c'est à ce sujet qu'il cite Jean Nabert (*DR*, *ibid.*). Une fois que ce parcours est arrivé à son but, sommes-nous dans la nécessité d'avouer que notre auteur renonce à toute précaution vis-à-vis de la religion ?

Et bien non, et notre avis est qu'ici nous sommes face à une nouvelle « augmentation iconique », cette fois ne concernant pas l'attestation mais le témoignage. Cependant, si le mal augmente l'attestation en montrant son abîme, qu'est-ce que peut faire l'espérance vis-à-vis du témoignage ? C'est Nabert, cette fois, qui nous permettra d'envisager la régénération de la « disposition au bien » sans pourtant sortir de la conscience, et donc sans renoncer à tout acte humain.

7. LE TÉMOIGNAGE DU « BIEN »

« Qu'un témoignage soit capable de solliciter, d'appeler une conscience, une promotion de soi, un oui où elle s'engage absolument, y a-t-il une meilleure preuve que nous sommes bien en présence d'une manifestation, d'une expression absolue de l'Absolu ? » (*DD*, 286-87). Un témoignage n'est pas une attestation, moins encore une auto-attestation ou bien une introspection. Au contraire, il s'enracine dans la conscience dont l'être se découvre en son identité avec la tension absolue à l'absolu ou, en employant le langage kantien de l'espérance, avec la « disposition originaire au bien », à savoir la « certitude d'exister » malgré le mal fait ou subi. Et pourtant, comment et pourquoi sommes-nous capables d'une telle certitude, et cela sans sortir de nous-mêmes ? C'est là, à notre avis, la dette toujours à penser de Ricœur vis-à-vis de Nabert qui écrit :

L'absolu n'est pas seulement l'absolu d'un acte libre, mais l'absolu d'un acte dans lequel s'inscrit ce qui est absolument absolu, c'est-à-dire ce qui répond à l'idée d'une activité pure [...] où le singulier et l'universel s'allient et se confondent [...]. Cette égalité complète de son être et de la tendance abso-

lue à l'Absolu qu'aucune conscience humaine ne saurait affirmer de soi et pour soi, il n'est pas seulement permis de l'affirmer d'une autre conscience. Ne pas l'affirmer, ou demander des preuves objectives qui ne seront jamais suffisantes pour justifier pleinement la certitude, c'est refuser de donner satisfaction à cette tendance absolue à l'Absolu qui est comme la substance de chaque individu, [...] c'est manquer soi-même. [...] Une conscience obéit à soi-même et à son être, quand elle affirme qu'en une autre conscience s'effectue cette égalité à soi qui est l'expression absolue de l'Absolu (qui) ne fait qu'un avec l'opération où nous ne pouvons plus distinguer l'acte pur que nous affirmons de l'acte pur s'affirmant en nous. Car cette opération ne maintient ou ne conserve son autorité qu'à la condition d'appeler tout aussitôt une confirmation de soi. (*DD*, 294-95)

Pourtant, le témoignage n'est pas, comme l'attestation, un acte que la conscience adresse à soi-même mais c'est un acte que seule une autre conscience rend possible, car « il n'y a de conscience de soi qu'à la faveur d'une autre conscience » (*DD*, 131). Le pour-soi d'une conscience, écrit ailleurs Nabert, ne pourrait naître sans que le commerce avec une autre conscience se donne et le témoignage est véracé parce qu'être soi-même revient à « être en même temps soi-même et un autre ». Ce « autre », cependant, n'est pas attesté ou bien garanti par soi-même mais il nous est témoigné par « l'autre » grâce auquel nous appréhendons ce que nous sommes en train de vivre. L'exemple que Nabert donne est celui de la liberté : « Nous ne pourrions pas interpréter les témoignages où nous décelons par la compréhension une trace de liberté, si nous n'avions pas acquis par nous mêmes conscience de notre liberté » (*DD*, 307). Mais, réciproquement, « l'on doit se demander si cette conscience, dans sa plénitude et ses exigences, n'est pas subordonnée à la présence d'autres êtres libres, dont la liberté, plus assurée et plus totale, nous apparaît comme le reflet d'une liberté complètement affranchie [...] des limitations qui affectent l'être que nous sommes » (*DD*, *ibid.*). Par l'autre et grâce à ce que nous envisageons par lui, nous devenons capables de reconnaître ce que nous sommes, ainsi que les actes libres des autres nous témoignent notre propre liberté.

Je ne me comprends que face à l'autre qui parle mon même langage en me témoignant ainsi cet absolu qui, dans le langage de Ricœur, n'est rien d'autre que la « disposition au bien ». « Nous ne pouvons discerner l'absolu que par l'absolu qui est en nous », écrit Nabert. « La réponse ne peut être cherchée que dans la réponse que fait une conscience capable de se hausser à une affirmation de l'absolu qui est en elle sans être par elle » (*DD*, 276).

C'est bien donc à ce sens du témoignage que Ricœur songe lorsqu'il parle de l'espérance. Cependant, vis-à-vis du témoignage dont il parlait dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, à savoir le témoignage en tant qu'auto-désignation s'inscrivant « dans un échange instaurant une situation dialogale » (DD, 205), serions-nous autorisés à accomplir un pas en avant, perçant vers une autre augmentation du témoignage par l'espérance sans pourtant sortir de la conscience? Notre avis est que oui, et cela parce qu'on ne pourrait pas saisir la « disposition au bien » (et par conséquent on ne pourrait pas sortir de la neutralité du *Gewissen*) sans saisir cette même disposition dans l'autre; nous espérons parce que nous sommes capables de déceler l'espérance par l'autre qui nous en donne témoignage.

Dès lors, si l'attestation du mal est l'acte par lequel l'abîme de l'attestation se révèle, le témoignage révèle le surplus demeurant dans la conscience et dont nous décelons le témoignage par l'autre. Ce que l'augmentation iconique du témoignage nous apprend donc, est que si l'attestation du mal nous montre l'abîme de notre acte, l'espérance est un acte se comprenant face à l'autre qui nous donne témoignage de l'altérité demeurant en nous. Bref, on espère parce que le soi est autre. Dernière augmentation décelant que même notre acte ne se donne pas grâce à nous en se donnant, pourtant, *pour nous*.

BIBLIOGRAPHY

- Canullo, Carla. "Le resistenze moderne: singolarità indicibile della coscienza ed estenuazione dell'autorità della cultura. In *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, edited by Giuseppe Angelini and Sergio Ubbiali, 75–105. Quodlibet 22. Milano: Glossa, 2009.
- SZ Heidegger, Martin. *Être et temps*. Translated into French by Emmanuel Martineau. Non-commercial digital edition. http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf. Accessed 17 September 2018.
- . *Sein und Zeit*. 11th edition. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
- PB LaCocque, André, and Paul Ricœur. *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998.
- DD Nabert, Jean *Le désir de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1966.
- Ramsey, Paul. *Basic Christian Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.
- Ricœur, Paul. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- DR ———. "Le destinataire de la religion: l'homme capable." *Archivio di filosofia* 64 (1996): 19–34.
- . "L'herméneutique du témoignage." *Archivio di filosofia* 1–2 (1972): 35–61.
- MHO ———. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- PR ———. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.
- SA ———. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.