Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1996)

Heft: 3-4

Artikel: De l'attestation : une nuée de témoins

Autor: Bonzon, Sylvie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870278

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DE L'ATTESTATION, UNE NUÉE DE TÉMOINS

L'attestation constitue une « clé » de lecture d'un parcours du soi qui sera ici suggéré en prenant appui sur quelques textes littéraires et philosophiques. Entraînant avec elle tout le champ sémantique du « témoignage », cette notion ricœurienne nous donne à lire le fondement sur lequel s'appuient les acceptions multiples du verbe agir. La question centrale du « qui ? » de l'action trouve dans l'attestation la possibilité d'une réponse dont il faut rechercher l'origine dans la dialectique du soi et de l'autre inscrite au cœur de la réflexion de *Soi-même comme un autre*.

Dans une note à *Soi-même comme un autre*, Ricœur dit de l'attestation qu'elle est « le mot de passe de tout ce livre[1] ». Mon projet est ici de repérer quelques aspects de cette notion, quelques unes des raisons de sa convenance à l'œuvre de Ricœur, et de faire jouer cette « clef » pour entrevoir les chemins de pensée qu'elle ouvre au lecteur. Les occurrences du terme sont nombreuses, son usage est repris sur de multiples plans et je n'ai pas la prétention d'épuiser sa richesse ni d'élucider sa polysémie. Il s'agit plutôt pour moi de faire apparaître un peu du tissu produit au fil de ce mot et de ceux qu'il entraîne après lui, de donner un écho aux résonances qu'il suggère. Les mots-clefs d'un philosophe finissent toujours par constituer un réseau, produisent « un monde du texte » analogue à celui dont Ricœur dit que le romancier l'offre au lecteur pour qu'il s'y lise. C'est une région de ce monde que j'aimerais explorer autour de l'« attestation ».

Cette exploration se fera selon un parcours guidé par le titre même du dernier grand livre de Ricœur : *Soi-même comme un autre*. J'essayerai de montrer successivement la convenance entre l'« attestation » et chacune des trois intentions expressément signalées par ce titre (voir la Préface): convenance à un « soi » at-

---

1. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990, p. 335, n.1.

teint obliquement par les détours d'une réflexion médiatisée ; convenance à un « soi-même » pensé comme *ipse* plutôt que comme *idem* et convenance à un soi-même constitué, au sein de son identité, par l'altérité.

L'attestation. « Par ce terme je désigne la sorte de croyance et de confiance qui s'attache à l'affirmation du soi comme agissant (et souffrant)[2]. » Parmi un grand nombre de formulations[3], celle-ci peut nous servir de point de départ. Elle met en lumière le type d'assurance dont relève l'affirmation du « je suis ». Une assurance de l'ordre du « croire » et non du « savoir ». Non pas le croire de l'opinion, non pas la *doxa* pensée comme un degré inférieur dans la hiérarchie des connaissances, destinée à se muer en savoir quand on peut la vérifier ou à s'effacer comme illusion dans le cas contraire. La croyance dont il s'agit ici est celle du « croire en », du « croire à » et non celle du « croire que ». Elle dit une autre assurance que celle des savoirs vérifiés, non mesurable à l'aune qui est la leur, ni plus faible, ni plus forte : seulement autre. « Elle marque l'inscription de la vérité dans un autre registre que celui de la vérification[4]. » Elle se situe dans la ligne du « penser » et du « croire » opposés par Kant au connaître.

« L'attestation » entraîne avec elle tout le champ sémantique du « témoignage ». Nous y reviendrons. Disons seulement pour l'instant que, comme le témoignage, l'attestation est sans garantie. Elle ne peut s'appuyer sur rien qui ne soit à nouveau témoignage, attestation. Sans garantie, sans prétention à jouer le rôle d'un fondement dernier, l'attestation de soi est du même coup plurielle : c'est à travers « l'unité seulement analogique entre les acceptations multiples du verbe agir[5] » que Ricœur recueille en un parcours fragmenté les diverses réponses à la question « qui ? » à travers lesquelles le soi s'affirme « comme agissant et souffrant ».

Mais que le soi « s'atteste » ne nous informe pas seulement sur la modalité épistémique de l'affirmation du soi ; il ne s'agit pas seulement de qualifier la nature de la certitude avec laquelle je peux me dire « moi-même ». Que le soi « s'atteste » (et non « se

---

2. Paul RICŒUR, *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, Paris : Esprit, 1995, p. 99.

3. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 346 et Paul RICŒUR, « L'attestation entre phénoménologie et ontologie » in *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, éd. J. Greisch, R. Kearney, Paris : Cerf, 1991, p. 381-82.

4. P. Ricœur, *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 382.

5. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 31.

saisisse », « se décrive », « se vérifie », etc.) nous dit ce qu'il est, en vérité. L'attestation dit « l'être vrai du soi[6] », elle est à ce titre « le vecteur de la véhémence ontologique du langage[7] ». « L'affirmation du soi agissant et souffrant » se repère à travers des figures langagières, agir et langage y sont inextricablement liés. À la fois parce que « dire c'est faire » et parce que l'agir humain n'est proprement humain que dans l'univers de la parole échangée. S'attacher à la manière dont le soi « se dit » en s'attestant, ce n'est donc pas s'enfermer dans un monde de mots, de façons de parler sans portée réelle. L'attestation dit l'être du soi, parce que le langage lui-même dit l'être. Le langage sort déjà du langage...

1. L'attestation convient à une herméneutique du soi

Après avoir ainsi repris quelques formulations de Ricœur à propos de l'attestation, pour fournir au lecteur une première approche de cette notion, j'en viens à cette « convenance » que je voudrais faire apparaître entre l'attestation et ce qui en est du « sujet », tel que Ricœur nous propose de l'envisager : « soi-même comme un autre ».

Ni le sujet cartésien, posé comme fondement transparent à soi, ni le «*Cogito* brisé » de Nietzsche. L'herméneutique du soi oppose à l'immédiateté prêtée à la réflexion cartésienne les médiations patientes à travers l'analyse des multiples réponses à la question « qui ? ».

À deux titres, au moins, la notion d'attestation entre en résonance avec ce statut du « je » comme « soi » atteint au terme d'un retour à soi, du soi enjeu d'une herméneutique. D'abord, c'est à travers les signes qu'il donne de lui-même que le « je » à la fois se dit et se (re)trouve. Le sujet s'inscrit comme sujet de sa parole, comme auteur responsable de ses actes, comme membre d'une collectivité de dialogue et d'action. L'assurance qu'il a d'être soi n'a pas d'autre lieu que ces signes, que ces témoignages. Il s'atteste en eux, et c'est pourquoi son accès à soi n'est ni saisie immédiate ni maîtrise fondatrice, mais repérage indirect, interprétation accueillante.

Par ailleurs « l'attestation définit la sorte de certitude à laquelle peut prétendre l'herméneutique[8] ». Que le sujet ne soit jamais at-

---

6. *Ibid.*, p. 350.
7. P. Ricœur, *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 382.
8. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 33.

teint qu'au terme d'un trajet herméneutique, cela n'est pas sans conséquence sur la nature de l'assurance que nous avons d'être nous-mêmes ; non plus la certitude absolue et fondatrice du cogito cartésien mais cette croyance risquée et pourtant confiante que j'ai d'être qui je suis en faisant ce que je fais. Une telle assurance ne « tient » qu'à condition d'être toujours à nouveau remise en jeu — le trajet herméneutique n'a pas à proprement parler de terme... Mais du coup le soi qui s'y atteint s'en trouve enrichi, de plus en plus concret et unique dans sa fragilité.

Cette croyance assurée, d'un autre côté, répond au soupçon nietzschéen. Pour Nietzsche, placer un « sujet » sous le cogito, c'est une simple « habitude grammaticale[9] ». L'herméneutique du soi oppose le travail du parcours au jeu de la dissolution, la patience du détour à la violence du philosophe au marteau. Mais l'attestation porte la marque du soupçon : elle est en quelque sorte une certitude « fissurée ». L'attestation est confiance, et la confiance peut toujours être trompée. Le témoignage que le soi porte sur lui-même peut être un faux témoignage, faire illusion à celui-là même qui le porte. Or l'attestation n'est accomplie que si le témoignage est reçu... Pas d'attestation effective sans la confiance de l'autre devant qui le « je » témoigne... que cet autre soit autrui ou l'autre en moi. Mon assurance d'être qui je suis exige donc un double acte de confiance : la confiance en moi, d'une part, sans laquelle je ne m'engage ni dans ce que je dis ni dans ce que je fais, ce pari sans lequel je reste en suspens dans la méfiance ou dans l'angoisse ; et d'autre part la confiance par laquelle j'accueille un acte comme mien, c'est-à-dire aussi par laquelle j'accueille et reconnais ce moi si étranger, parfois, à ce que j'en attendais...

2. *L'attestation convient à l'ipséité*

Il faut maintenant préciser ce qu'est ce « soi-même » atteint à travers les détours de l'herméneutique. Intervient ici la distinction opérée par Ricœur entre l'identité comme « mêmeté » (« je suis le même aujourd'hui qu'hier ») et l'identité comme « ipséité » (« c'est moi qui ai fait cela »). « Ce qui est attesté à titre ultime, c'est l'ipséité, à la fois dans sa différence à l'égard de la mêmeté et dans son rapport dialectique à l'altérité[10]. » Le rapport à l'alté-

9. *Ibid.*, p. 27.
10. *Ibid.*, p. 351.

rité fera l'objet du troisième moment de cette étude. Qu'en est-il de la consonance entre l'attestation et l'ipséité ?

Ce « moi-même » dont mon agir témoigne n'est pas l'identité substantielle, voire chosifiée, d'un « caractère » durant à travers le temps et susceptible d'être « retrouvé » par le biais d'une répétition rassurante et mortifère à la fois. La « mêmeté » est observable, elle peut faire l'objet d'un portrait psychologique, je peux la vérifier ou l'infirmer. L'ipséité, elle, s'atteste et relève de « cet autre registre de la vérité » que nous avons évoqué plus haut.

L'attestation de l'ipséité appartient à la même « famille » que la « reprise » selon Kierkegaard. Non pas la répétition du même qui épuise Constantin et finit par le condamner à « arpenter le parquet à pas mesurés[11] ». mais la reprise véritable, celle que Job accueille au terme de son procès contre Dieu. Non pas l'identité affadie et fatiguée, « piteux viatique qui ne rassasie pas », mais « le pain quotidien, une bénédiction qui rassasie[12] »; comme la reprise, l'attestation de l'ipséité s'affirme dans l'instant présent; comme la reprise, l'attestation du moi est aussi et du même mouvement grâce reçue d'être moi.

De l'identité du même, celle du caractère, on peut mesurer la relative permanence; elle dure et continue sous les variations apparentes, elle demeure. Du côté de l'ipséité, on parlera plutôt de persévérance, de constance, de fidélité; le vocabulaire se fait moral; l'ipséité ne se mesure ni ne s'observe, elle résiste, se maintient, affronte le défi. C'est bien pourquoi la promesse en est la figure emblématique. En promettant, j'affirme que je « maintiendrai », même si tout change en moi, même si je ne suis plus le même... Rompre une promesse — avec pour excuse les transformations de l'identité (mes désirs, mon caractère, ont changé...) — c'est encore attester l'ipséité puisque si je romps, c'est que c'est moi qui ai promis...

L'attestation comme « assurance que chacun a d'exister comme un même au sens de l'ipséité[13] » maintient le moi malgré tous les changements et toutes les errances. Ce qui est attesté, c'est ce qui résiste à toute décomposition, à toute perte du « même ». Je ne suis plus le même, je ne me reconnais plus, je ne sais plus où j'en suis... et pourtant c'est moi, je me tiens là. Ici encore l'image de

---

11. Soeren KIERKEGAARD, *La Reprise*, tr. N. Viallaneix, Paris: Garnier-Flammarion, 1990, p. 121.
12. *Ibid.*, p.67.
13. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 346.

Job s'impose, figure du maintien de soi envers et contre tout discours explicatif, résistance et protestation d'un « soi-même » dépouillé et mis à nu : je ne suis plus rien mais c'est moi et je crie. Et Dieu répond... Sa réponse (« Où étais-tu quand je fondai la terre ? » *Job* 38, 4) réduit à néant toute prétention de Job à être « quelque chose » (cf. 40, 4 : « je ne fais pas le poids »), mais elle confirme aussi son assurance à dire « je », son « ipséité » : c'est à lui que Dieu s'adresse.

Même quand le « je » ne se dit plus qu'à travers des questions sans réponse, il atteste encore son ipséité : « qui suis-je ? » Tant que la question « qui ? » reste possible, l'ipséité résiste, dans sa nudité entêtée, creusant sa place dans les ruines de ce que « je » croyait être.

Les figures de l'attestation, en tant qu'attestation de l'*ipse*, sont des figures de résistance, de maintien de soi, de protestation. C'est que l'ipséité est en quelque sorte toujours en procès. Inconnaissable, indescriptible, il lui faut sans cesse témoigner d'elle-même ; sinon elle disparaît, recouverte par les discours des « experts », qui ramènent le sujet à son portrait psychologique, à la mesure de ses performances. L'ipséité, elle, est « ailleurs » ; comme l'âme de Socrate, son « je », à la fin du *Phédon* (cf. « à condition que je ne vous échappe pas [...] » (115c) ; « moi, je ne serai plus près de vous » (115d)). Tout le dialogue porte témoignage de cette « ipséité » de Socrate — et à sa mort ses amis sont invités à en témoigner encore devant Criton, qu'il n'aille pas confondre le corps qu'il va ensevelir avec « moi ce Socrate qui maintenant vous parle » (115c). Ne nous y trompons pas : si l'âme de Socrate, son « moi-même », peut se maintenir « ailleurs » que là où subsiste un peu de temps son cadavre, c'est qu'elle a toujours été « ailleurs », absente en quelque sorte, insaisissable, indésignable... D'où l'attestation, le témoignage, seuls aptes à rendre présent ce qui échappe à la présence.

Les langages de l'attestation sont multiples ; l'*ipse* se dit selon des registres innombrables, du défi à l'aveu, de la plainte à l'offrande de soi, de la protestation à l'accueil de l'autre. Je m'arrêterai encore sur deux exemples, fort éloignés l'un de l'autre quant à leur « tonalité » mais qui tous les deux mettent bien en évidence ce lien entre attestation et ipséité : l'ipséité ne se décrit ni ne se prouve mais s'atteste, et l'attestation est ce pouvoir de témoigner de ce moi qui échappe à tout discours sur moi.

D'abord, non sans quelque provocation peut-être, Descartes. La page qui conduit au « je suis, j'existe » de la deuxième *Méditation*

(AT, IX, 19) met en scène un débat, en Descartes lui-même, entre le désir d'une certitude échappant au doute (« Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose ? », « N'y a-t-il point quelque Dieu [...] ? »,« Moi donc à tout le moins [...] ? ») et la voix porteuse de la volonté de douter jusqu'au bout (« Cela n'est pas nécessaire [...] », « Mais j'ai déjà nié [...] », « Mais je me suis persuadé [...] »). Puis le renversement du doute à la certitude s'accomplit dans l'affrontement entre le « je » et le « je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé ». Nous retrouvons dans ces lignes bien connues les marques mêmes de l'attestation : la protestation qui arrête l'errance des questions et des hypothèses (« Non certes [...] »); le défi au trompeur malveillant (« Qu'il me trompe tant qu'il voudra [...] »); la « nudité » aussi de l'ipséité enfin affirmée en toute assurance : « je suis, j'existe »... c'est tout ; et cela ne tient que dans l'instant répétable de l'attestation (« toutes les fois que je la prononce [...] »).

Commentant le *Cogito*, Valéry le compare à « un juron, un cri de guerre [...][14] ». À ce titre le « je suis » est bien, comme nous l'avons vu de l'attestation, acte de confiance, porté par la confiance et apportant la confiance... On pense à Luther, tapant du poing sur sa table au plus profond de ses désarrois, en s'exclamant : « je suis baptisé ! »

Par ailleurs, nous avons bien ici, comme dans toute attestation, un « dire vrai » qui s'oppose au mentir, à la ruse, au soupçon, non pas au faux ou à l'erreur. Et notons que ce mouvement se clôt, dans le texte latin, sur le mot *verum* qui sonne comme une proclamation arrachée à tout débat.

C'est ensuite seulement que le « qui suis-je ? » va peu à peu se voir évincé par le « que suis-je ? » et l'attestation de l'*ipse* par la connaissance de l'identité substantielle. Le texte français passe d'emblée à un « mais je ne connais pas assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis » là où le latin utilise d'abord un « quisnam sim ego, qui jam necessario sum » (AT, VII, 25), mais quelques lignes plus bas on trouvera « quidam [...] ». Et quand la question est relancée au présent, après le rappel de « ce que je croyais être ci-devant », le français dit : « Mais moi, qui suis-je maintenant [...] ? » (AT, IX, 21) là où le latin écrit « quid autem [...] ? » (AT, VII, 26). Ces hésitations ou ces flottements (?)

---

14. Paul VALÉRY, *Variété*, dans *Œuvres I*, Paris : Gallimard (Pléiade), 1957, p. 825.

pronominaux montrent en tout cas que nous sommes alors tout proches encore de la véritable question de l'*ipse*, de l'attestation dans sa pureté et dans sa nudité. L'*ipse* attesté s'efface ensuite sous le moi-même comme substance ; il le faut bien si l'on veut en dire plus... La saisie immédiate, la réflexion sans détours nous donne un « je » si dépouillé qu'il est menacé d'abstraction, voire finalement dépourvu de sens comme disait Valéry[15].

Mais soulignons encore, avant de quitter ces pages, que ce moment d'attestation advient sous la menace du « grand trompeur ». La reprise du « mais moi, qui suis-je maintenant [...] ? » correspond même à la dernière occurrence du « quelqu'un malicieux et rusé ». Quand l'attestation aura fait place à la certitude d'être une « chose qui pense », le défi au trompeur fera place à l'appui sur la « garantie divine ». Mais il est à noter que si Dieu est dit vérace, c'est en raison de la perfection de son être ; la tromperie, alors, n'est plus que le signe d'un manque, elle qui fut ruse et force. Le changement de registre est net : non tant la véracité de qui dit vrai, et qu'il faut prendre le risque de croire en dépit des ruses du menteur, que la vérité de l'être parfait, fondement de toutes les vérités et en particulier de la connaissance vraie que j'ai de moi-même.

Nous n'en trouvons pas moins, dans la constellation cartésienne du « je suis », du grand menteur et du Dieu vérace, fût-elle fugitive et bientôt recouverte par le discours sur la substance, une figure de l'attestation et une mise en scène des acteurs du drame qui s'y joue. Qu'elle soit fugitive ne fait d'ailleurs que confirmer sa fragilité, son assurance incertaine et sans garantie. Comment alors s'y tenir et s'y maintenir, en effet ?

Pour clore cette réflexion sur la convenance réciproque entre l'*ipse*, qui n'est pas l'*idem*, et l'attestation, qui n'est pas un savoir certain, je m'arrêterai à une autre figure : celle de l'attestation-accueil, de l'attestation-obéissance, que je placerais volontiers au plus loin, dans ce champ polysémique, de l'attestation-défi que je crois avoir lue chez Descartes. Elle se dit au mieux dans la formule chère à Ricœur comme à Lévinas du « me voici ».

Je noterai d'abord que si personne ne dit jamais « je suis, j'existe[16] », les occurrences, dans la vie quotidienne, du « me voici » ne sont guères plus fréquentes. À l'appel, nous répondons bien plus

---

15. *Ibid.*
16. *Ibid.*

habituellement par un « oui, je viens », « je suis là », « attends un peu »... formulations éminemment plus défensives en ce que le « je », même obéissant à l'appel, s'y pose en sujet, reprend l'initiative de son acte.

Le « me voici », avec ce « je » en position d'accusatif, dit le sujet offert, à la disposition de qui l'a appelé. C'est la forme la plus « ouverte » de l'attestation de soi-même : elle pose en donnant, elle marque l'absence de maîtrise qui caractérise l'attestation de l'*ipse* et la distingue des modalités du savoir et de la possession par lesquelles j'ai prise sur moi-même comme *idem*.

Cette expression est typique des récits bibliques de vocation[17]. Une étude fouillée de ce thème exigerait des compétences en hébreu qui me font défaut ; de plus, la littérature existant sur ce chapitre m'est mal connue. Ma lecture n'a donc qu'une intention exploratoire... Selon *Exode*, 3, (j'utilise le texte de la TOB), Moïse, qui a « fait un détour » pour voir le buisson ardent, répond à l'appel qu'il entend : « Moïse, Moïse ! » par ces mots : « me voici » (v. 3-4). Le « détour » fait par Moïse, hors de l'itinéraire normal où il conduisait son troupeau, peut déjà nous suggérer un « écart », une mise à distance de l'identité du même, un mouvement en direction de l'*ipse*. Mais le « me voici » ne sera effectif, n'attestera un « je » prêt à accomplir la mission reçue, qu'au terme d'un long dialogue. « L'assurance d'exister comme un *ipse* » n'est pas une assurance tranquille, acquise d'emblée ; elle est risquée et Moïse commence par la récuser : « qui suis-je pour [...] » (v. 11). Le « je suis capable » implicite à l'attestation de l'*ipse* est d'abord dénié. Et c'est l'identité du même (le « caractère », ici la faiblesse, l'incompétence) qui sert de refuge et d'excuse : « j'ai la bouche lourde et la langue lourde » (4, 10).

Moïse soulève encore une autre objection : « Mais voilà ! Ils ne me croiront pas, ils n'entendront pas ma voix. Ils diront : le Seigneur ne t'est pas apparu ! » (4, 1). Le « me voici » exige en effet une confiance double : confiance de pouvoir être cet *ipse* auquel une mission est confiée, mais aussi confiance dans l'accueil que l'autre va réserver à ce « moi-même ». Et, il faut le souligner, c'est l'événement même de la vocation qui risque d'être objet de soupçon, du moins est-ce là ce que Moïse... soupçonne. Va-t-on vraiment croire qu'il est celui à qui cela est arrivé, à qui le

---

17. Paul RICŒUR, « Le Sujet convoqué, à l'école des récits de vocation prophétique », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 28 (1988).

Seigneur est apparu ? Va-t-il d'ailleurs y croire lui-même quand il sera retourné chez lui, ne va-t-il pas se soupçonner victime de quelque hallucination ? L'attestation du « je » dans son ipséité, la réponse à la question « qui suis-je ? » (Moïse ici n'est que celui « à qui le Seigneur est apparu »), parce qu'elle est confiance, est côtoyée, voire minée, par une défiance toujours possible.

De plus, c'est en attestant son « je suis » que Dieu répond aux hésitations de Moïse : le « je suis » comme « nom propre » de Dieu (« Je suis qui je serai [...] Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Je suis m'a envoyé » (3, 14)); puis le « je suis » de l'alliance avec Abraham (3, 15), le « je suis » de la promesse de la sortie d'Égypte (3, 17) et encore le « je suis avec ta bouche » car « qui a donné une bouche à l'homme ? » (4, 11-12). Le « me voici » finalement accompli, rendu réel et vrai par Moïse dans l'effectuation de sa mission, n'a d'autre garantie qu'une attestation, encore, qu'il lui faut croire, en dépit de sa méfiance à son propre égard et de celle qu'il soupçonne chez les autres. Comme il lui faut croire aussi — s'il veut être soi-même, ce « Moïse » appelé par son nom — que les signes donnés (le bâton qui devient serpent, la main qui devient lépreuse) seront crus, interprétés comme signes de Dieu.

Le « me voici » met en lumière le caractère second de l'attestation — et partant de l'ipséité. Le « soi-même » s'y atteste en réponse à... Dans le récit de la vocation de Samuel (I Sam. 3), la formule trois fois répétée : « me voici puisque tu m'as appelé » semble le souligner. Le « puisque » (ou le « car » dans d'autres traductions) insiste sur la dépendance, sur la secondarité du « me voici ». C'est l'appel qui constitue ce soi-même attesté en réponse...

L'attestation en forme de « me voici » nous conduit au dernier motif de cette étude : l'attestation convient à un soi-même « comme un autre ». Cette figure de l'attestation est en effet ouverte, à la fois vers l'autre et par l'autre ; ce qui rend ce cas profondément différent de l'attestation cartésienne. Si, dans le cas du cogito, l'ipséité attestée est finalement occultée par la connaissance du moi substance, l'absence d'une ouverture sur l'autre en est peut-être bien la cause. Certes, l'idée de Dieu, qui déborde le cogito, opère une ouverture. Mais, à ce moment là du texte, ce Dieu «être parfait» ne nous ouvre guère un chemin hors de la substance, vers cet « ailleurs » de l'*ipse* qu'il m'a semblé entrevoir à la fin du *Phédon*.

3. L'attestation convient au soi-même « comme un autre »

Du « je suis » cartésien, en forme de défi, au « me voici » de l'obéissance et de l'accueil, les figures de l'attestation sont nombreuses. Mais toujours l'altérité les hante, les fissure ou les nourrit. Si « l'assurance que j'ai d'exister comme *ipse* » est « attestation », si elle relève du témoignage et non de la certitude vérifiée, c'est précisément parce que ce « je suis » dont elle témoigne est toujours quelque peu un autre.

Pas de transparence à soi du « je », pas de maîtrise sur un sujet qui serait « mien » de part en part, pas d'initiative absolue de la conscience dans son accès à elle-même. Cette altérité au sein même de l'ipséité attestée, cette étrangeté du « soi » au « je », le sujet la vit comme « passivité ». Ricœur analyse « trois grandes expériences de passivité, celle du corps propre, celle d'autrui, celle de la conscience (au sens de *Gewissen*)[18] ». Mon corps est mien sans être moi et sans lui pourtant je ne serais pas moi ; cet autrui à qui je réponds, grâce à qui je puis dire « je » à mon tour, me reste étranger dans sa plus vraie proximité ; la « voix de ma conscience » que j'écoute ou récuse inscrit l'altérité au plus profond de moi-même puisque l'injonction qu'elle m'adresse m'advient d'une source indésignable, de moi-même peut-être, certes, mais sans moi...

Lorsque j'entreprends de me « connaître », « de faire le point », je rêve d'une identité dont je pourrais une bonne fois pour toutes dire ce qu'elle est, en quoi elle « consiste », mais l'*ipse* qui s'atteste à travers cet effort tourne bientôt l'entreprise en dérision... ou plutôt la sauve du cauchemar que serait sa réussite, la saisie d'un « moi-même » enclos sur et par lui-même. L'attestation de soi manifeste ici en clair la tension, l'ambivalence de ce rapport à soi qu'elle instaure. Ouverture, issue à l'enfermement dans l'identité du même, respiration... mais aussi fragilité, inquiétude d'une intégrité menacée, souffrance de l'écart à soi source de tout tragique.

Même l'attestation-défi du « je » cartésien n'est pas à l'abri de cet autre qu'elle tient à distance sous la figure du Malin Génie. Déjà, au cours de la démarche du doute, le « fou » récusé (« Mais quoi, ce sont des fous [...][19] ») a fait surgir dans son sillage l'in-

---

18. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 410.
19. René DESCARTES, *Méditation I*, AT, IX, 14, dans *Œuvres*, éd. Ch. Adam, P. Tannery (AT), Paris : rééd. CNRS-Vrin, 1964-1974.

quiétante expérience du rêve, ébranlant toute certitude quant au corps propre. Mais plus gravement et significativement encore, dans le moment même où il va proclamer le « je suis », Descartes écrit : « N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même[20] » En d'autres termes, pas besoin du Malin Génie, une force mienne et pourtant inconnue de moi, étrangère, moi-même « comme un autre » pourrait bien suffire à produire en moi des idées, fantaisistes ou vraies... Ce motif surgit à nouveau quand Descartes s'efforce de prouver la certitude de l'existence des corps à partir de la passivité du sentir. Puis-je assurer que les idées sensibles viennent des choses hors de moi alors « que peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue) qui en soit la cause et qui les produise ?[21] » Il faut en fait toute la puissance fondatrice du Dieu vérace — donc, encore, un autre que moi-même — pour chasser tout à fait ce soupçon, fugitif et si peu « cartésien », d'un moi en moi sans moi.

Quant à Moïse, même si son *ipse* nous est apparu tout constitué de sa réponse à un Autre, même s'il va désormais « parler en Son nom », il reste pourtant en charge de l'attestation. Son ipséité n'a pas disparu dans la fulgurance de la vocation, l'Autre n'a pas pris sa place, ne le remplace pas dans son office de dire « je ». L'*ipse* ne peut pas ne pas « embarquer » avec lui cet autre qui le constitue comme soi-même et fait de soi-même un autre que soi... Qu'il le tienne au plus loin de soi ou qu'il s'efface devant lui, il ne peut pourtant ni le chasser tout à fait, ni s'évader lui-même en lui cédant la place.

Cette présence de l'altérité au sein même de l'identité, cette absence du soi à lui-même, c'est ce qui fait du rapport à soi une « attestation ». L'*ipse*, fissuré et constitué à la fois par l'altérité, n'a accès à lui-même qu'à travers le témoignage qu'il se rend d'être pourtant et en dépit de tout celui qui dit « je ». À ce titre, l'attestation est corrélative d'un moi allégé, ouvert, libéré mais aussi fragilisé par son étrangeté à soi. L'ipséité qu'elle assure ne peut jouer le rôle, à la fois pesant et rassurant, d'une identité substantielle, vérifiable, connaissable en droit sinon en fait.

C'est pourquoi l'attestation ne se confond nullement — même si Ricœur montre qu'elle relève d'un « agir » — avec une « réali-

---

20. R. Descartes, *Méditation II*, AT, IX, 19.
21. R. Descartes, *Méditation VI*, AT, IX, 61.

sation » de soi au sens de l'effectuation de ce que je suis. En agissant, en m'affirmant comme « celui qui a fait cela », en assumant d'être, au-delà de toute identité connue et assurée, celui qui maintenant promet ou obéit, je ne rends pas « réelle », en quelque sorte objectivement, hors de moi et aux yeux de tous, une identité déjà présente, définie au fond de moi et que je saurais mienne. L'attestation du soi-même comme *ipse* me libère du souci de « me réaliser »; elle arrache le moi à la sécurité d'une identité « certifiée authentique » mais l'ouvre à l'espérance d'être toujours qui il est. Elle ne lui accorde pas de se reposer sur lui-même, mais ne lui demande pas non plus de s'user à prouver ce qu'il est.

Le cas de la promesse est ici encore exemplaire : je ne sais pas, en promettant, si je tiendrai ma promesse, elle ne porte pas sur un acte que je puisse déduire de la connaissance que j'ai de moi-même. Si c'était le cas, il serait bien superflu de promettre ! Mais prétendre ne jamais rien promettre parce que je ne sais pas si je pourrai tenir ma promesse ; ou considérer comme nulle une promesse (ce qui n'équivaut pas à la rompre, en assumant de la rompre) parce que je l'ai faite sans me connaître vraiment, c'est échapper au soupçon qui hante la promesse, certes, mais au prix de la chance qu'elle offre à l'attestation du soi.

Qui veut échapper au soupçon retombe dans l'identité du même, celle des choses qui ne peuvent mentir parce qu'elles ne parlent pas et ne sauraient non plus dire vrai. Rêver d'un témoignage inaccessible au soupçon, c'est s'exclure de la parole humaine, donnée et reçue, se murer dans le silence et la surdité des pierres. « Celui qui veut toujours constater et ne jamais croire, et que confiance lui soit donnée sans qu'il n'ait jamais, par sa confiance, à la recevoir, est prisonnier d'une fausseté plus profonde que celle qu'il entendait détruire[22]. »

J'aimerais conclure ce parcours en évoquant une dernière figure de l'attestation. Le lecteur du *Journal* d'Amiel[23] s'étonne du pouvoir qu'exerce sur lui ce discours répétitif, sempiternellement plaignant, indéfiniment accusateur et destructeur de soi. Presque à chaque page, le diariste retrace avec désolation son propre portrait, se lamente sur lui-même, s'observe dans sa nullité, se condamne de laisser inexploitées ses qualités.

---

22. Jean-Louis CHRÉTIEN, *La Voix nue : phénoménologie de la promesse*, Paris : Minuit, 1990, p. 184.

23. Henri-Frédéric AMIEL, *Journal intime*, 12 t., Lausanne : L'Âge d'homme, 1976.

Qu'est-ce qui retient le lecteur, le pousse à poursuivre de page en page, comme suspendu au fil d'une écriture dont il sait pourtant bien n'avoir rien à attendre, toute péripétie étant comme par avance annulée, réduite à une morne répétition du même.

Certes, le « psychologue » peut s'intéresser à ce « type » d'homme et l'amateur d'anti-héros romanesques et ratés peut à coup sûr rêver sur ce destin... mais deux cent pages suffiraient amplement à cette double curiosité. Ces aspects du *Journal*, même si on y ajoute l'intérêt sociologique et historique qu'il présente aussi, ne suffisent pas expliquer l'emprise de ce texte sur son lecteur.

Il me semble qu'à lire Amiel, on est comme « aspiré » par l'opération même de l'attestation, dans sa nudité ou — si l'on peut dire — à son degré zéro. Tout ce qui fait l'identité « substantielle » du diariste est dénié, rejeté, condamné, annulé... « Je suis dissous, sinon dissolu, moins que mauvais, car je ne suis pas » (t. IV, 21.12.1860). Bien souvent ce discours destructeur est en deuxième personne : « tu es [...], tu n'es pas [...], tu devrais [...] » Le locuteur, celui qui dit « je » et qui ne dit jamais — ou peu s'en faut — que sa propre nullité, « atteste » par là qu'il est bien « ailleurs », qu'il ne se confond pas avec l'identité qu'il décrit et condamne, et qui est pourtant bien la sienne. Dissous et lamentable, il est aussi ce « je » qui résiste par la plume au néant qui le ronge et qui l'aspire, un « je » qui proteste, se tient là, se maintient par sa seule écriture ; décidément « autre » que soi, irréductible à tout ce qu'il pourra jamais dire de lui. Comme s'il ne proclamait finalement rien qu'un « et pourtant je suis là » entêté et sans réplique.

Le *Journal*, on le sait, prend de plus en plus de place dans la vie d'Amiel, prend la place de la vie d'Amiel. C'est qu'il est non seulement le lieu du témoignage, le document qui en garde la trace, mais bien d'avantage : le confident, celui devant qui le diariste témoigne : « J'ai soupé solitaire et me voici » (t. IV, 23.12.1860).

Le lecteur, certes, ne s'identifie pas au « personnage » d'Amiel, à son caractère — du moins une telle identification n'est-elle nullement nécessaire pour qu'il se sente « rivé » à sa lecture. Mais il répète de son côté ce mouvement de dépouillement, de désappropriation ; et c'est au moment où il prend conscience que cette lecture ne lui « apporte » rien, qu'il n'en retient rien, n'y apprend rien, n'y gagne rien... qu'il éprouve peut-être avec le plus d'intensité, à son tour, cette « assurance d'être soi-même comme *ipse* », qu'il s'atteste dans sa lecture, « je lisant » et rien de plus... Ce qui tient et retient le lecteur, c'est cette attestation inébran-

lable de soi, cette résistance à se maintenir, à se fortifier, au travers des décombres du moi.

Mais Amiel est averti des ruses de l'identité qui toujours revient et recouvre l'*ipse* fragilement tenu dans le suspens de l'écriture. « Il [le *Journal*] tend à me dispenser de vivre, à me remplacer la vie. Il est ma consolation, mon cordial, mon libérateur ; mais peut-être aussi mon narcotique. [...] Il est peut-être ma principale idole, la chose à laquelle je tiens le plus » (t. IV, 21.12.1860). Si le *Journal* en vient à remplacer l'identité qu'il est tout occupé à défaire, l'ipséité se perdra, s'endormira dans la fausse sécurité d'un moi-même aboli, pétrifié en idole ; « enfermé dans la seule conscience de l'être, dans la béate, quiète et inerte contemplation de la nature agissant en moi sans moi » (*Ibid.*). La seule manière d'éviter cette perversion du Journal, cette mort de l'*ipse* dans l'identité contemplée, c'est de continuer à l'écrire...

Mais on peut rêver à un Amiel, champion absurde et tragique de l'attestation la plus nue, qui laisserait au fil des jours se disperser derrière lui les feuillets du *Journal.*

Sylvie BONZON
Université de Lausanne