



**HAL**  
open science

## L'objet du témoignage

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. L'objet du témoignage. Philosophie, 2005, Le témoignage, 1 (88), pp.145-158. 10.3917/philo.088.0145 . hal-01878462

**HAL Id: hal-01878462**

**<https://hal.science/hal-01878462>**

Submitted on 21 Sep 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## L'objet du témoignage

Emmanuel Housset  
Professeur à l'Université de Caen Normandie

### *Le témoin compris à partir de son objet*

Le témoignage est une possibilité fondamentale de l'existence humaine dont une phénoménologie de l'humain se doit de saisir le sens de façon à étudier le témoignage non pas comme simple fait, mais, philosophiquement, dans sa possibilité. Il est possible de témoigner de faits, d'événements auxquels on assiste comme une naissance, un baptême, une conversion, une renaissance, un pardon, une paix ou comme une mort, une déchéance, un renoncement, une lâcheté, une misère, une violence individuelle ou collective, mais en tout état de cause la question est de savoir si celui qui témoigne peut comprendre pleinement ce dont il témoigne, s'il peut élucider vraiment le sens de ce qui a lieu ou si l'acte même de témoigner ne suppose pas que l'objet du témoignage ne peut avoir la transparence des objets purs et simples de la science. On ne témoigne pas des propriétés du triangle et pourtant le témoignage ne peut pas se laisser réduire au statut d'une parole obscure et confuse, subjective et singulière, dans la mesure où il consiste à porter ou à dire des vérités, des vérités pour lesquelles il est parfois possible de donner sa vie. On voit par là qu'une eidétique du témoignage porte en elle une interrogation sur le sens de notre humanité, sur la finitude et la fragilité de notre existence et sur ce qui nous donne d'agir et de parler. Cette question du témoignage ne peut donc être abordée à la légère, comme une simple occasion de curiosité universitaire vagabondant d'une forme du langage à une autre forme du langage, non seulement parce que la question du témoignage est indissociable de la tradition philosophique, qu'elle accompagne dans la plupart de ses époques, mais surtout parce qu'il est impossible de parler abstraitement ou distraitement du témoignage sans faire injure à tous ceux qui se sont exposés pour dire la vérité, jusqu'à parfois le payer de leur vie, que ce soit pour témoigner des atrocités d'une guerre ou que ce soit pour porter leur foi en la vérité ou en Dieu. Ici plus qu'ailleurs la philosophie se dénature en ne racontant que des histoires sur le témoignage car en laissant de côté la dimension de combat du témoignage, ce qu'il coûte vis-à-vis de soi et vis-à-vis des autres, en considérant cet aspect comme secondaire, on ne peut que perdre l'essence du témoignage et on ne peut que le diluer en le considérant comme une simple péripétie de la parole. De même qu'on ne parle bien de l'amour que dans l'amour et qu'on ne dit bien ce qu'est un phénomène que dans la description des phénomènes, seule une parole témoignante peut parler correctement du témoignage. En effet, une pensée de l'argumentation, en expliquant le témoignage de l'extérieur, manquerait son essence en manquant son objet propre : le témoignage n'est pas un rapport distancé, plus ou moins interprétatif, à ce qui arrive, mais il est la parole brûlée du martyr qui se donne tout entier à la vérité qu'il porte. Celui qui demeure aveugle à cet acte de parole ne peut que se dire indéfiniment lui-même à la faveur des objets qu'il produit ou qu'il rencontre, ne peut avoir d'autre but que de consolider inlassablement sa forteresse intérieure contre toute altérité qui viendrait troubler la quiétude de son être auprès de lui-même.

Plus précisément le témoignage qu'il ait lieu dans la force ou dans la faiblesse, dans la joie ou dans la peine, dans le succès ou dans l'échec, ne se laisse pas diviser en témoignage portant sur des faits et en témoignage portant sur la vérité et surtout il implique toujours le respect de ce vers quoi on est tourné, respect des hommes dans leur misère ou leur souffrance, ou respect de

l'espérance d'une paix possible. Autrement dit, le point de départ nécessaire d'une étude du témoignage est cette priorité de l'objet du témoignage sur le témoin lui-même, témoin qui ne peut absolument pas prétendre produire ce dont il témoigne dans une parole originelle : le témoin ne témoigne pas de son propre chef, mais il reçoit sa légitimité de ce qui le touche et le requiert, de ce qui le contraint à la parole. En conséquence, le témoin ne peut pas être compris comme un sujet accédant absolument à lui-même par la grâce d'un je pur et c'est pourquoi la pensée contemporaine a pu redécouvrir le caractère irréductible du témoignage à une production de la vérité par un sujet instaurant spontanément et absolument son rapport à l'objet et prédéterminant ainsi son objet. Notamment Kierkegaard<sup>1</sup> en élucidant le témoignage comme une communication directe-indirecte qui consiste à dire la vérité tout en l'existant, ou plus récemment Jean Nabert<sup>2</sup> avec le témoignage de l'absolu, Emmanuel Lévinas<sup>3</sup> avec le témoignage de l'infini, ou encore bien sûr Paul Ricœur<sup>4</sup> avec le *cogito* blessé, Jean-Luc Marion avec le phénomène saturé et Jean-Louis Chrétien avec la présence furtive, conduisent à prendre congé, selon des voies très différentes, d'une pensée de la subjectivité close sur elle-même, se posant absolument elle-même, et en quelque sorte toute puissante dans la création d'elle-même, pour retrouver l'idée d'une subjectivité blessée, finie, passive et qui conduit à une éthique du moi fragile et humble qui, dans sa faiblesse, reçoit sa force de plus loin que lui-même et peut exister dans une proximité du lointain comprise comme fidélité à l'origine. Ainsi, en brisant l'idée d'un sujet absolu qui n'aurait à parler que de lui-même et pour lui-même, la réflexion actuelle sur le témoignage peut retrouver cette figure très ancienne de l'ipséité selon laquelle on n'est soi-même qu'à donner sa vie pour plus que soi-même et autre chose que soi-même, ce qui ne veut pas dire renoncer à s'aimer.

L'idéalisme allemand, la philosophie réflexive française<sup>5</sup> et la phénoménologie ont réactivé le sens fort du témoignage en l'arrachant au statut d'un simple mode déficient de la connaissance et cela en privilégiant l'interrogation sur l'objet du témoignage. Dès lors, le témoin ne peut plus être l'autre nom du sujet épistémologique pour être maintenant compris comme la personne exposée à la présence nue d'autrui, au surgissement de l'événement heureux ou dramatique, à la beauté du monde ou à la violence injustifiable : il est cet être qui à la fois résiste à la tentation de la fuite, intérieure ou extérieure, et renonce à la maîtrise du sens de ce qui lui tombe dessus. En conséquence, sauf à perdre le concept de témoignage, il ne peut pas y avoir témoignage de tout et il est impératif d'élucider les caractères fondamentaux de « l'objet » du témoignage si l'on veut éviter à ce terme l'obscurité et la confusion d'un mot fourre-tout pour lui redonner précisément la dignité d'un concept.

### *Un objet inobjectivable*

Pour élucider quel est l'objet propre du témoignage, il est possible de partir de la façon dont la phénoménologie de Husserl prend l'objet comme guide de l'analyse intentionnelle afin de résoudre l'énigme de la transcendance du monde. En effet, cela devrait permettre de dégager au moins par contraste quel est le type d'objet qui peut servir de guide pour accéder à l'essence du témoignage comme acte. Il est clair que pour l'idéalisme transcendantal et égologique de Husserl, à l'époque des *Idées directrices pour une phénoménologie*, tout étant est l'index d'un système subjectif de vécus et donc est relatif aux actes objectivants d'une subjectivité pure. Plus précisément, depuis 1907 et *L'idée de la phénoménologie*, Husserl a modifié le sens de la transcendance qui n'est plus une

<sup>1</sup> Voir notre article « Témoignage et intériorité selon Kierkegaard », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, avril-juin 2002, tome 86, p.205-228.

<sup>2</sup> Voir Stéphane Robillard, « Désir de Dieu et témoignage : l'herméneutique infinie », dans *Jean Nabert et la question du divin*, Philippe Cappelle éd., Cerf, Paris, 2003.

<sup>3</sup> Voir Catherine Chalié, *La trace de l'infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris, 2002.

<sup>4</sup> Voir Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinéraire du sens*, chapitre XII *Témoignage et attestation*, Millon, Grenoble, 2001.

<sup>5</sup> Voir Bernard Quelquejeu, « Jean Nabert et les philosophies de la réflexion », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Tome 84, 2000, p.413-419.

transcendance réelle, mais une transcendance intentionnelle : l'objet transcendant est intentionnellement contenu dans la conscience, c'est-à-dire donné de façon non absolue. Même si la phénoménologie n'est pas une méthode constructiviste en ce qu'elle part d'un objet constitué pour remonter aux actes subjectifs qui le constituent, il n'en demeure pas moins que tout étant en vertu de son sens a un être purement intentionnel, c'est-à-dire relatif, d'un être pour une conscience : « c'est un être que la conscience pose dans ses propres expériences et qui par principe n'est accessible à l'intuition et n'est déterminable que comme ce qui demeure identique dans le divers motivé des apparences, - un être qui au-delà de cette identité est un Rien<sup>6</sup> ». Le noème est pour Husserl le sens donné par la noèse même si cette donation ne possède aucune signification productive puisque c'est bien le sens même des choses qui se donne à voir dans l'activité intentionnelle. La distinction entre le perçu comme tel, c'est-à-dire l'apparence noématique, puis le noème comme sens idéalement identique, et enfin le noème comme unité identique idéale, c'est-à-dire l'X porteur de sens, ne fait que confirmer qu'il ne peut y avoir de relation à l'objet que dans le sens noématique : sans le sens noématique dans sa triple forme, il n'y aurait à proprement parler rien de perçu. Husserl peut écrire : « L'objet' est partout pour nous un titre appliqué à des connexions eidétiques de la conscience<sup>7</sup> » et cela signifie que seul le noème, comme objet phénoménologiquement réduit, peut être le guide de l'analyse intentionnelle. Sans pouvoir développer dans le cadre de cette recherche sur l'objet du témoignage toute la richesse de ces célèbres analyses, ce bref rappel était nécessaire pour indiquer que jamais avant Husserl une philosophie de la subjectivité n'avait été aussi attentive à la diversité des objets, c'est-à-dire à la diversité des modes de donnée, et cette attention ouvre à la phénoménologie des champs infinis de recherche dont on est loin d'avoir encore épuisé les possibilités. Néanmoins, on est aussi contraint de reconnaître que le primat accordé par Husserl à l'activité noétique rend impensable la possibilité même du témoignage dans la mesure où l'objet du témoignage, dans son mode de donnée, n'est pas réductible à un objet intentionnel transcendant dans l'immanence, sans être pour autant un rien, une non donnée phénoménologique. Tout le paradoxe de la situation historique de l'idéalisme husserlien est qu'il est loin de s'en tenir à un sujet abstrait auquel correspondrait la « pure et simple chose » comme objet théoriquement modifié et que, de ce point de vue, il pourrait permettre de dénoncer l'abstraction dangereuse d'une épistémologie du témoignage qui se chargerait de déterminer *a priori* les conditions de possibilité du témoignage, quel que soit l'objet dont on témoigne. Le propre de l'égologie transcendantale husserlienne est de montrer que l'objet est la norme de sa connaissance et qu'une eidétique du témoignage qui serait indifférente à l'objet au point de pouvoir s'appliquer aussi bien au temps qu'il fait aujourd'hui qu'au récit du mal absolu ne serait qu'une abstraction dangereuse productrice du nihilisme. Cependant, d'un autre côté, cet idéalisme transcendantal et égologique, en reconnaissant un accès absolu à soi par la pure réflexivité, n'a pas pleinement les moyens de montrer que le témoin n'est pas l'autre nom du sujet épistémologique et que tout n'est pas un objet de témoignage. Il faut même reconnaître que le je transcendantal toujours à l'abri de sa transcendance n'a rien d'un témoin et c'est pourquoi l'élucidation de l'objet du témoignage commande de s'affranchir et de l'épistémologie constructiviste du témoignage et de l'égologie transcendantale.

Le témoin n'étant pas celui qui énonce le témoignage, mais celui qui s'y engage, jamais un spectateur, fut-il théorétique et impartial, ne sera un témoin. En effet, le témoin ne peut établir un rapport distancié avec ce dont il témoigne, mais il est avec lui dans un rapport de proximité et d'éloignement qui fait qu'il est pris, saisi, par ce dont il fait l'épreuve et qu'en même temps il ne se comprend pas comme la mesure de l'événement. Le rescapé d'un massacre peut tenter de dire ce qu'il a vécu, de comprendre ce qui a eu lieu, de se comprendre dans cet événement, mais sa parole est témoignante dans la mesure où il est débordé par ce qu'il doit dire et dans la mesure où il ne peut pas instaurer un rapport de sujet à objet avec ce dont il témoigne, rapport qui lui

<sup>6</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie*, livre I, §49, trad. franç. P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, p.164.

<sup>7</sup> *Ibid.*, §145, p.487.

permettrait de faire la part entre ce qui relève de l'événement lui-même et ce qui relève de sa subjectivité. En effet, il y a dans l'expérience de la violence quelque chose qui n'est pas interprétable comme une expérience scientifique ou philosophique : il y a là une réalité qui n'est accessible que par la voie du témoignage et c'est pourquoi le témoignage peut dire quelque chose de la réalité qui demeurera toujours inaccessible à toute reconstruction épistémologique. Dans un tout autre ordre, l'expérience religieuse est aussi une expérience pour laquelle la parole du témoignage est irremplaçable puisque le témoignage demeure la voie d'accès possible à l'absolu qui se donne dans cette expérience et pourtant l'objet du témoignage ne peut avoir ici la clarté et la distinction du triangle puisque là encore le témoin ne peut tracer une ligne de partage précise entre lui et ce dont il témoigne et il ne peut même pas dire que son témoignage est le récit de « son » expérience. Ainsi, dans ce rapport non distancié qui ne fait pas du monde un en-face, un vis-à-vis, il est impossible de tracer une ligne de partage claire entre le témoignage de soi et le témoignage de l'événement. Le véritable « objet » du témoignage n'est donc pas l'étant qui se laisse objectiver et qui rend possible une attitude d'observateur distancié et idéalement neutre, mais c'est au contraire l'étant qui dans son excès résiste à notre pouvoir d'identification, qui nous interdit toute position supérieure vis-à-vis de lui et qui fait de nous des messagers et non des propriétaires, des producteurs ou même des conservateurs d'une expérience. On ne témoigne au sens propre du terme que d'une expérience qui en elle-même paralyse notre activité habituelle, scientifique ou philosophique de constitution de l'objectivité et qui donc destitue le je de son antériorité à tel point que dans le témoignage le témoin parle bien à travers sa singularité et sa finitude, mais sans que ce soit véritablement le je qui parle.

Il faut alors reconnaître que « l'objet » du témoignage ne peut être qu'une présence irréductible aux actes d'objectivation de la subjectivité, une présence qui déborde nos capacités *a priori* de pâtir et de comprendre, une présence qui peut sembler vague ou obscure parce que sa lumière ne vient pas de l'activité d'un sujet. Tel est du moins le domaine propre du témoignage en dehors duquel il perd toute signification précise. Cette passivité propre au témoignage qui fait que c'est « l'objet » lui-même qui m'appelle à témoigner n'est pas pour autant exclusive de toute activité, mais permet justement de montrer que demeurer dans le monde ne peut consister simplement à persister dans son être afin de constituer une objectivité stable. En effet, témoigner c'est agir au sens d'abord de s'exposer, de se donner, de se risquer sans souci de son ipséité, sans souci d'une maîtrise de soi à travers la maîtrise du monde. Comme l'écrit Jacques Derrida : « L'essence du témoignage ne se réduit pas nécessairement à la narration, c'est-à-dire aux rapports descriptifs, informatifs, au savoir ou au récit ; c'est d'abord un acte présent. La martyr, quand il témoigne, ne raconte pas d'histoire, il s'offre<sup>8</sup> ». Le témoignage n'est donc pas une narration objectivante dont il serait possible de déterminer *a priori* les conditions de possibilité. Certes, le témoignage peut sembler supposer méthode et compétence, mais il est possible de soutenir à l'inverse qu'un témoin inculte risque moins de diminuer la valeur du témoignage et cela montre bien que toutes ces conditions soit disant *a priori* demeurent secondaires et finalement ne touchent pas à l'essence du témoignage<sup>9</sup>. La conséquence est alors que tout nouvel objet de témoignage ne pouvant être prédéterminé, il force le témoin à réinventer chaque fois la forme du témoignage. Ce n'est donc pas d'abord la singularité du sujet qui interdit toute détermination *a*

---

<sup>8</sup> « Demeure : filiation et témoignage », dans *Passions de la littérature : avec Jacques Derrida*, Lisse Michel éd., Galilée, 1996, p.29.

<sup>9</sup> Montaigne soutient même qu'un témoin inculte est préférable pour sauvegarder la valeur du témoignage : « Cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre véritable tesmoignage ; car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent ; et, pour faire valoir leur interprétation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire ; ils ne vous représentent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils ont veu ; et, pour donner crédit à leur jugement et vous y attirer, prestent volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient. Ou il faut un homme très-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas de quoi bastir et donner de la vray-semblance à des inventions fauces, et qui n'ait rien espousé », *Essais*, livre I, chapitre XXXI, (Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p.202.

*priori*, mais le caractère unique de ce qui requiert mon engagement et cette première approche de l'objet du témoignage montre que le témoignage ne saurait être compris comme une capacité *a priori* du sujet et que c'est un pouvoir qui vient d'au-delà de soi, c'est-à-dire d'autrui, du monde ou de Dieu. Cela ne veut pas dire pour autant que l'initiative du témoignage appartienne à son objet, mais cela signifie seulement qu'on ne peut décider *a priori* de témoigner et de la façon de témoigner et que le témoignage est un acte de la personne toute entière exposée à ce qui n'est pas elle et non du sujet. Par son type d'objet le témoignage excède l'horizon *a priori* des possibles et c'est pourquoi il est unique et insubstituable.

#### *L'unicité du témoignage.*

Il est impossible pour l'idéalisme transcendantal développé par Husserl de poser la question du témoignage dans la mesure où son souci constant est celui de la constitution de l'objectivité. L'objet du témoignage est antérieur à cette constitution et il commande de s'interroger sur l'énigme de la transcendance, mais en considérant cette fois ces objets qui résistent à nos prises sur le monde et nous arrachent au confort d'un spectateur désintéressé pour nous demander de nous engager dans le monde. L'unicité est bien alors un caractère eidétique du témoignage : « un témoin et un témoignage doivent être toujours exemplaires. Ils doivent être d'abord singuliers, d'où la nécessité de l'instant : je suis seul à avoir vu cette chose unique, à avoir entendu, ou à avoir été mis en présence de ceci ou de cela, à un instant déterminé, indivisible ; et il faut me croire parce qu'il faut me croire – c'est la différence, essentielle au témoignage, entre la croyance et la preuve -, et il faut me croire parce que je suis irremplaçable<sup>10</sup> ». Si je suis substituable à un autre dans la preuve où il s'agit de parler universellement de l'universel, il n'en va pas de même dans le témoignage car ici ce que j'ai à dire ou faire, je suis le seul à pouvoir le dire où le faire, non parce que je possède quelque qualité exceptionnelle me distinguant des autres hommes, mais tout simplement parce que c'est moi qui me trouve là, appelé par autrui, le monde ou Dieu sans que je les sollicite. Du même coup, cette unicité fait, comme le montre saint Augustin dans les *Confessions*, que le témoignage de la vérité impose une rupture de la temporalité : l'objet du témoignage fait qu'il y a un avant et un après du témoignage qui nécessairement fait époque dans la vie du sujet dans la mesure où celui qui s'engage ne peut en ressortir indemne comme si rien ne s'était passé.

Il faut ici reconnaître une temporalisation passive qui n'est pas une temporalisation dans laquelle le je ne serait pas encore entré en scène, mais qui est plutôt une temporalisation forcée par le traumatisme de l'événement qui en faisant irruption brise la tranquille constitution de soi par soi et impose au sujet une véritable mutation. Certes, face à ce qui est requis de moi, je peux toujours fuir, faire un faux témoignage, mais celui qui protège ainsi sa vie par le mensonge s'enferme dans un abîme dont il ne sortira pas et fait ainsi de sa vie une mort. Au contraire, celui qui consent à témoigner en vérité, c'est-à-dire non pas à informer mais à faire la vérité, fait l'expérience de son unicité, de son caractère irremplaçable en faisant l'expérience de son pouvoir mourir au sens d'un pouvoir donner sa vie. En conséquence, si pour la plupart des faits pénibles de la vie quotidienne l'alternative est de se briser ou de se blinder, dès que l'on a à témoigner d'autrui, de l'œuvre d'art, etc., on s'arrache à ce rapport distancié, dont la neutralité n'est que l'une des formes, et du même coup on se trouve arraché au rapport d'un sujet avec son objet par la force d'un « objet » qui ne s'insère pas dans notre façon habituelle de se rapporter au monde, d'avoir prise sur lui. En effet, l'objet du témoignage me saisit avant que je ne le saisisse parce que c'est dans un instant qui n'est pas dans des circonstances que je suis mis en demeure de témoigner, c'est-à-dire d'abord de parler en première personne et c'est pourquoi le témoignage possède une force d'individuation de la personne qui surpasse toute constitution de soi d'un sujet par exemple dans le souvenir. Il faut reconnaître que cette totalisation continue de ma vie passée dans le souvenir sans être inutile ne dit pas pour autant qui je suis car elle ne donne qu'un moi

<sup>10</sup> Jacques Derrida, « Demeure : filiation et témoignage », p.30.

passé, alors que la réponse que je donne à l'appel d'autrui, à la souffrance des hommes, à la parole des choses, à ma vocation, décide fondamentalement de qui je suis.

Toute parole n'est donc pas témoignage comme tout phénomène n'est pas événement et ne pas respecter cette pluralité des phénomènes et des paroles conduit à vider le témoignage de tout sens propre. Témoigner ce n'est pas se promener dans le monde dans un vagabondage curieux de tout pour raconter ensuite inlassablement sa vie dans laquelle toute chose est assimilée et transformée en un élément de sa propre gloire. Non seulement cette désinvolture généreuse et cultivée n'est que de la curiosité et non un amour de la vérité, mais en outre elle n'est pas respectueuse de l'événement et de sa singularité absolue. En effet, l'événement qui constitue le témoignage, qu'il soit individuel comme une naissance, une rencontre, un deuil, ou collectif comme la Saint-Barthélemy ou la Révolution française, ne sont pas d'abord de simples faits historiques constituables et appropriables dans l'unité d'une histoire, mais ils sont ce qui vient briser cette continuité et la douce tranquillité de la certitude d'être soi-même pour faire de soi une question en reconduisant à sa propre incompréhensibilité. Une eidétique du témoignage peut alors dégager trois invariants : la singularité absolue de ce qui advient, la rupture temporelle qui impose une discontinuité et la rupture de l'intelligibilité habituelle qui fait que l'événement au moment où il se donne et tel qu'il se donne ne manifeste pas d'emblée un sens, mais est dans son pur présent sans avant ni après en appel de sens. En effet, on a vu que le propre de l'objet du témoignage est de me surprendre, et non d'être une identité qui se confirme dans une série continue d'actes, et de ce point de vue le témoignage n'entre pas dans un projet déjà là, il n'est pas un acte issu d'un pur se vouloir soi-même. Notamment témoigner de l'injustifiable n'est pas un projet à partir duquel il serait possible de construire sa vie et il faut même reconnaître qu'un tel souci pour le mal ne manquerait pas d'être suspect. La singularité du témoignage tient donc ici non pas à une simple finitude subjective, mais au fait que l'injustifiable est précisément ce qui se donne comme injuste avant toute confrontation à des normes morales. Mais là encore l'événement résiste pas nature à sa constitution en objet, il n'est pas la simple transmission d'un sens déjà constitué, mais en attestant de ce qui a eu lieu « le témoignage donne quelque chose à interpréter<sup>11</sup> » sans pouvoir nécessairement totalement réduire ce qu'il y a d'incompréhensible. La distinction entre le témoignage acte et le témoignage récit n'introduit ici aucune différence eidétique dans la mesure où dans les deux situations il ne s'agit pas de recevoir un sens déjà là, mais de répondre à cet appel de sens que le témoin ne fait que transmettre en se portant garant par son action de la vérité et de la réalité de l'événement. Ainsi, la singularité de l'objet du témoignage fait qu'en témoignant je ne révèle pas directement une vérité à un autre, mais je ne fais que lui donner la possibilité de se trouver dans l'épreuve de cette vérité. Autrement dit, le témoin n'enseigne pas, il transmet une épreuve et il permet aux autres de se laisser aussi enseigner par cette épreuve. Il est donc possible de dire que le témoin résulte d'une réduction gnoséologique et éthique imposée par l'objet lui-même : il n'est pas la mesure de ce dont il témoigne et il ne juge pas. Comme le dit fortement Aharon Appelfeld : « Durant la guerre, j'ai vu la vie dans sa nudité, sans fard. Le bien et le mal, le beau et le laid se sont révélés à moi mêlés. Cela ne m'a pas transformé, grâce au ciel, en moraliste<sup>12</sup> ».

La singularité du témoignage n'est donc pas ce qui le rend incommunicable dans la mesure où en lui le singulier est universalisable en n'enfermant pas dans un récit particulier qui interdirait l'accès à l'événement lui-même, et en ouvrant au contraire à l'épreuve de cet événement : le martyr témoigne en ouvrant à Dieu et non pas à son idée de Dieu comme l'artiste témoigne en ouvrant au monde et non à sa représentation du monde. Ecrire les *Confessions* pour saint Augustin, ce n'est pas enfermer le lecteur dans les contingences de sa propre vie et ce n'est pas non plus se poser en modèle de conversion, mais c'est seulement témoigner de l'amour de Dieu dans sa vie pour que d'autres hommes puissent aussi laisser Dieu se révéler en eux : ce n'est pas le moindre paradoxe de la parole testimoniale d'être à la fois la plus singulière et la plus

<sup>11</sup> Paul Ricœur, *Lectures 3*, Seuil, Paris, 1994, p.130.

<sup>12</sup> *Histoire d'une vie*, trad. franç. Valérie Zenatti, Editions de l'Olivier, 2004, p.128.

universalisable. Ainsi, parce que la force du témoignage lui vient tout entière de son objet, le singulier devient ici le mode de donnée de l'universel.

*L'engagement du témoin.*

On témoigne par sa vie d'une cause, on s'y engage tout entier, sans pour autant vouloir mourir, mais en prenant le risque de s'exposer à la violence. Cependant cela ne signifie pas témoigner de soi puisque le témoignage n'a pas le sens d'une prise de conscience de soi, d'un acte de maîtrise ou d'une volonté de s'assurer de soi. Il s'agit, en effet, d'éviter de comprendre le témoignage à partir de l'attestation de soi, à partir de l'assurance d'exister sur le mode de l'ipséité, dans la mesure où il s'agit d'attester d'une vérité qui ne nous appartient pas. Partir de l'attestation de soi ce serait encore faire du témoignage une production de soi et ce serait demeurer aveugle au fait que le témoin résulte d'abord d'une présence de ce qui se donne en excès et c'est à cette condition qu'il ne raconte pas d'histoires. Certes, ce que je suis est indissociable de mon témoignage, mais cela ne signifie pas pour autant que c'est de soi dont on témoigne : on témoigne par soi de l'événement et c'est cette extase du témoignage qui fait qu'en lui je deviens autre que ce que je pensais pouvoir être. En un sens celui qui parlerait de lui à l'occasion de ce qu'il croise dans le monde n'est qu'un faux témoin qui parle à partir de son propre fond au lieu de parler à partir de ce qu'il rencontre. L'identité propre du témoin telle qu'il la construit à partir de sa réflexion n'est pas un objet de témoignage et là encore, témoigner ce n'est pas raconter des histoires, ce n'est pas construire une identité narrative cherchant à unifier dans le présent l'ensemble de sa vie passée. Pourtant un poète, un mystique, un philosophe peuvent bien témoigner de leur vocation, mais dans ce cas il ne s'agit pas de témoigner d'eux, pas même de la façon dont ils s'appellent depuis le plus lointain d'eux-mêmes, mais de témoigner d'un appel à la fois proche et infiniment lointain qui dans son excès me confère la nécessité d'avoir à être là où je ne suis pas encore. Ainsi, la réflexion sur l'objet du témoignage montre en retour qu'il ne suffit pas de distinguer l'identité comme *idem* et l'identité comme *ipse* pour élucider l'acte de témoigner puisque le témoin n'a certes pas l'identité fixe d'une chose, mais il n'a pas non plus l'identité toujours reconstruite d'un sujet dans une temporalité continue : son identité ne vient ni de la constance d'un état, ni de la constance d'un je pur, de l'acte pur de réflexion, mais de son objet et c'est pourquoi en témoignant le témoin se découvre comme existant au-delà de ses possibilités, au-dessus en quelque sorte de ses propres moyens, c'est-à-dire « à partir » d'autrui, du monde et de Dieu et c'est en ce sens là qu'il donne sa vie. Comme le note le poète Yves Bonnefoy dans *L'Arrière-pays*, « en vérité, il suffit que quelque chose me touche – et cela peut être la plus humble, une cuillère d'étain, une boîte de fer rouillée dans ses images d'un autre siècle, un jardin aperçu à travers une haie, un râteau posé contre un mur, un chant de servante dans l'autre salle – pour que l'être se clive, et sa lumière, et que je sois en exil<sup>13</sup> ». Cette identité d'exil souligne que le témoignage est l'acte de celui qui par sa vie tout entière a la volonté de montrer son origine, de faire signe vers ce qui le fait être. Se faire signe, telle est la plus haute possibilité de l'homme, cependant cette possibilité vient de la compassion que nous pouvons avoir pour les choses et pour les autres hommes. L'objet du témoignage n'est donc pas cette production d'un sujet épistémologique en ce qu'il requiert que l'on quitte sa position de spectateur pour parler à partir de ce qui nous met en exil et dans cette mesure le témoignage est bien un acte qui nous engage dans le monde puisqu'en lui on ne peut voir sans être vu, sans se rendre soi-même visible. Le monde historique, et non la simple nature construite par l'homme de science, est ce dont il est possible de témoigner, mais il n'est pas possible de témoigner de la vie dans sa facticité sans payer de sa personne, sans s'exposer soi-même à la lumière de ce que l'on rend visible.

L'essence du témoignage est donc d'être autre chose qu'une simple transmission persuasive d'un récit puisqu'elle correspond à l'acte de laisser s'attester en soi ce qui nous est

<sup>13</sup> Poésie/Gallimard, 2003, p.24.



présent avant de nous être donné comme un objet. Cet être-exposé du témoin dans le témoignage semble ici être l'invariant qui réunit les différentes formes du témoignage en une essence commune et dans cette exposition même il y a bien ce retournement du primat de l'activité puisque c'est la présence dont on témoigne qui fait le témoin et non l'inverse. Ainsi, cet engagement du témoin dans le témoignage permet de dénoncer l'idée destructrice d'un sujet qui pourrait tout transformer en événement au gré de son désir. Loin d'une telle errance, le chrétien témoigne de la bonté divine par ses actes, par sa vie et dans cette existence transitive d'un messager il s'expose et se découvre en se donnant lui-même comme réponse. Dans cette perspective, « donner sa vie » n'est pas l'une des possibilités du témoin, mais c'est ce qui constitue son être et notamment son être pour autrui dans la mesure où il est un acte constant d'attestation. Que resterait-il de notre être de personne s'il était possible de négliger d'attester de la vérité aux autres personnes, qui certes doivent se ressaisir elles-mêmes de cette vérité, mais qui ont besoin que je la leur rappelle ? Cesser d'être un témoin, c'est en un sens ne plus s'exposer pour abandonner l'autre à lui-même, pour cesser de vouloir le libérer pour la liberté d'aimer la vérité. Le pur spectateur du monde est un homme seul, sans prochain, ni frère, qui ne parle qu'à partir de lui-même et que pour lui-même. En cela c'est bien ce dont on témoigne qui fait le témoignage : parler à partir de son propre fonds c'est mentir et parler devant autrui d'une vérité qu'on ne possède pas c'est témoigner. Le mensonge et le témoignage sont donc la possibilité d'une existence impropre et celle d'une existence propre : dans le mensonge je me perds moi-même en m'enfermant en moi, dans le témoignage je me veux moi-même dans mon être en existant à partir d'autre chose que moi. Ce n'est donc pas à partir de la seule capacité du sujet à se constituer lui-même qu'il est possible de répondre à la question « qui ? » et on a pu montrer que seul le témoignage sort radicalement de l'anonymat dans la mesure où c'est ce qui me requiert qui me pose la question « qui es-tu ? » en me plaçant devant l'alternative soit de parler à partir de moi, soit de parler à partir de ce qui me touche, c'est-à-dire soit de protéger ma vie, soit de la donner. Le vrai témoin est alors celui qui en s'attestant atteste aussi de la vérité de telle façon qu'on ne peut pas le rencontrer sans la rencontrer également.

*Témoigner de l'infini à partir de sa finitude.*

Il y a une essentielle finitude du témoignage qui ne reçoit sa plénitude que de l'infini, de l'absolu dont il témoigne, et cette limitation là encore ne peut tenir seulement à l'imperfection de celui qui témoigne car elle n'est pas, même idéalement, dépassable. En effet, le témoignage ne peut jamais se substituer à ce vers quoi il fait signe et c'est pourquoi il ne fait que reconduire à l'événement lui-même en le laissant se manifester de lui-même. On répond du monde ou d'autrui à partir de sa finitude et cette finitude signifie ici le respect de l'excès de ce qui se manifeste : l'infini se manifeste et se donne comme incompréhensible, comme inconstituable en objet, et ce mode de donnée n'est pas accidentel mais essentiel. Comme a pu le montrer Jean Nabert dans *Le désir de Dieu*, c'est dans le témoignage absolu de l'absolu qui passe radicalement ce dont le sujet est capable que le témoignage trouve sa vérité : « Ce témoignage passe l'homme, et cependant, nous l'affirmons<sup>14</sup> ». On retrouve ici, sous une autre forme, une des idées fortes de la philosophie contemporaine du témoignage, à savoir que le témoignage est im-possible, non au sens où il ne pourrait avoir lieu, mais au sens où on ne témoigne que de l'intémoignable, au sens où témoigner nous contraint à aller au-delà de nos possibilités. Le témoignage est im-possible si l'on comprend bien qu'être capable du monde, capable d'autrui et capable de Dieu n'est pas une capacité qui soit en mon pouvoir, qui relève de mon « je veux », mais est une capacité reçue de la présence. Le témoignage peut alors être considéré comme la *via humilitatis* de l'existence, puisque la force du témoin ne lui vient pas de lui-même, d'une capacité propre qu'il aurait toujours déjà en lui, mais de ce dont il témoigne et qui lui donne un avenir. Le témoin n'est pas la mesure de ce dont il

<sup>14</sup> *Le désir de Dieu*, Aubier Montaigne, 1966, p.302.

témoigne et c'est pourquoi le témoignage est cette parole finie sur l'infini qui ne fixe aucune condition *a priori* et qui laisse ce qui est infini être dans son infinité en s'en faisant seulement le signe. La liberté finie du témoin s'oppose ainsi radicalement à la liberté infinie du sujet en ce qu'elle est une liberté qui reçoit sa fin de l'événement du monde. Seule une subjectivité blessée témoigne de l'infini, mais elle en témoigne à partir de sa faiblesse, tel le coupable qui parle du pardon ou tel l'homme pris dans le malheur qui parle d'espérance. C'est donc la faiblesse, la fragilité et la finitude du témoin qui offrent à l'infini qui le touche un espace de révélation : c'est depuis notre obscurité et notre fausseté que nous pouvons témoigner de la lumière de la vérité, c'est-à-dire non pas la prouver, mais l'éprouver et inviter à l'éprouver. En retour, cette épreuve de l'infini me révèle mon essentielle finitude et cela confirme bien que le témoignage ne peut être réduit à la transmission d'une information puisqu'il est plus fondamentalement un corps à corps avec l'infini qui nous touche. Il n'est pas possible ici de chercher à hiérarchiser l'infini du monde, l'infini d'autrui et l'infini de Dieu, mais il s'agit seulement de marquer que cet infini qualitatif se caractérise par l'impossibilité de son objectivation et par le fait qu'il me constitue comme un être en dette infinie en m'élisant comme celui qui doit répondre à son appel.

Le témoin n'est donc pas celui qui commence par thématiser en objet l'événement, mais celui qui, dans sa parole de réponse, demeure lié au moment apparitionnel du « il y a », à l'épreuve de l'être-là où le réel le saisit. Par ce pâtir qui déborde toute capacité *a priori* et qui fait être là où l'on n'imaginait pas pouvoir être, le témoignage marque, pour reprendre une catégorie d'Henri Maldiney, la transpassibilité de notre existence et cette pourquoi cette parole est antérieure au dialogue et la condition du dialogue. En témoignant ainsi de l'infini depuis la finitude, l'homme reçoit son visage et devient une personne, c'est-à-dire un être qui répond librement à des injonctions qui ne viennent pas de lui. En conséquence, ce n'est pas l'objet du témoignage qui se trouve constitué « dans » le témoin, mais c'est le témoin qui est tout entier « dans » l'événement dont il parle. Le témoin n'est donc ni un observateur, ni un sujet qui argumente, ni celui qui transmet une information, mais il est celui qui tente de porter une parole à la hauteur de ce qu'il doit dire et qui parle en sachant qu'aucune parole humaine ne peut être adéquate à la grandeur du bien comme à la profondeur de la misère. Le témoin ne « thématise pas », pour parler avec Emmanuel Lévinas, mais il parle à partir de la fragilité de son existence et constitue une ipséité exposée et en devenir qui n'est pas la permanence d'un substrat, parce qu'elle ne résulte pas d'abord du « faire » du je, mais dépend de l'objet du témoignage qui me transforme que je le veuille ou non en témoin de l'infini : c'est à partir de la volonté à demeurer « dans » la parole du monde, la parole du prochain et la Parole de Dieu que la personne humaine trouve une constance qui n'est pas celle d'une chose. Cela ne veut pas dire que tout homme accepte de témoigner, et l'expérience enseigne que nous fuyons souvent face à l'injonction de témoigner, mais justement c'est à partir de l'expérience de notre lâcheté que nous savons ce qu'il en coûte de témoigner, c'est-à-dire de consentir à son être-exposé et à l'impossibilité de se suffire à soi-même : seul celui qui accepte son essentielle finitude peut se trouver en témoignant de l'infini.

Toute cette analyse a pu montrer que le propre du témoignage comme être au monde est qu'en lui c'est l'objet lui-même qui fixe les règles de son approche, qui fixe au témoin les conditions de sa parole et de son engagement. C'est pourquoi il y a une gravité du témoignage qui trouve son poids dans ce qui l'entraîne et qui ainsi renverse notre tendance naturelle à tout vouloir nous approprier, à tout vouloir manipuler, y compris la parole d'autrui, de façon à être véritablement présent à ce qui s'annonce, ce qui établit les conditions d'une interprétation<sup>15</sup>. Il est alors possible de synthétiser ainsi les acquis d'une eidétique du témoignage : premièrement l'objet

---

<sup>15</sup> Dans le même sens, mais dans un autre domaine, voir Denis Vasse, *La dérision ou la joie*, Seuil, Paris, 1999, p.235 : « Être témoin véridique de la parole entre nous et en nous, ne pas la confisquer ou la faire mentir dans la manipulation de la séduction par la ruse ou par la force, revient à établir les conditions d'un discernement entre le vrai et le faux ».

du témoignage en nous saisissant avant qu'on ne le saisisse, en nous conduisant à témoigner à partir de ce qui s'impose à nous hors de toute attente, nous libère pour la liberté concrète dans le monde. Deuxièmement, l'objet du témoignage portant en lui une injonction irréductible aux actes d'objectivation, il rend le témoignage insubstituable et fait époque dans la vie de la personne. Troisièmement, l'événement dont on témoigne ne manifeste pas d'emblée un sens et en imposant une rupture de l'intelligibilité quotidienne, il sollicite le témoin qui accepte de se laisser enseigner par l'expérience dans une attitude qui n'est pas de neutralité mais de retrait. Quatrièmement, l'objet du témoignage m'arrache à moi-même et me confie une identité d'exil et en cela le témoignage est un mode d'existence propre où la personne s'individue absolument. Enfin, cinquièmement, l'infini qui s'impose en nous comme une injonction converti notre finitude en espace de révélation de l'absolu et notre fragilité en force de parole.