

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies

ERRS

Paul Ricœur et Emmanuel Levinas: vulnérabilité, mémoire et narration

Peut-on raconter la vulnérabilité?

Sophie Galabru

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Résumé

Dans *Temps et récit* puis dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur propose une philosophie de l'identité personnelle et collective, à travers des recherches menées sur le temps et la narration. Le récit, selon ces ouvrages, permettrait de synthétiser et de réconcilier la discordance temporelle subie par un sujet. L'éclatement du sujet par l'altérité du temps pourrait alors définir sa vulnérabilité. Nous voudrions revenir sur cette triade temps-vulnérabilité-narration en la confrontant à la philosophie d'Emmanuel Levinas. Contrairement à Ricœur, Levinas critique sévèrement l'idée de la mémoire et du récit afin de respecter la vulnérabilité d'autrui. Pourtant, l'analyse ricœurienne de la responsabilité affirme la nécessité d'un Soi capable et non point dépossédé. De ce point de vue, Ricœur nous aide à questionner les limites posées par Levinas à la narration et nous pousse à nous demander si l'intrigue éthique pour la vulnérabilité d'autrui n'a pas besoin de la mémoire et du récit.

Mots-clés: vulnérabilité, narrativité, mémoire, Levinas, éthique.

Abstract

In *Time and narrative* then in *Oneself as another* Paul Ricœur proposes a philosophy of personal and collective identity, through research on time and narrative. According to these books, employment would synthesize and reconcile the temporal discordance, experienced by the selfhood. The subject's fragmentation by the otherness of time could then define vulnerability. Our aim is to question this triad time-vulnerability-narrative thanks to the opposite positions of Emmanuel Levinas. Unlike Ricœur, Levinas severely criticizes the idea of memory and narrative in order to respect the vulnerability of the other. Yet, the Ricœurian analysis of the responsibility affirms the need for a capable and not dispossessed Self. From this point of view, Ricœur helps us to question the limits set by Levinas to narrative and leads us to wonder if the ethical plot for the vulnerability of others does not need memory and narrative.

Keywords: Vulnerability, Narrativity, Memory, Levinas, Ethics.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 10, No 1 (2019), pp. 125-139

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2019.466

<http://ricoeur.pitt.edu>



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



This journal is published by the [University Library System](http://www.library.pitt.edu) of the [University of Pittsburgh](http://www.pitt.edu) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](http://www.dscribe.com), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](http://www.pitt.edu).

Paul Ricœur et Emmanuel Levinas: vulnérabilité, mémoire et narration

Peut-on raconter la vulnérabilité?

Sophie Galabru

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Par le concept d'identité narrative, Paul Ricœur a su réintroduire une temporalité souvent négligée dans la question de l'identité personnelle et collective. Dans la trilogie *Temps et récit*, il fait valoir un besoin de narrativité afin de reprendre et synthétiser une expérience temporelle dispersée, voire chaotique. La vulnérabilité humaine, conçue comme une exposition individuelle et collective à l'altérité – du monde, d'autrui et du temps – pourrait donc se raconter. Du fond des altérations subies, le sujet attend de se raconter ou d'être raconté. L'éthique ricœurienne est ainsi fondée sur la reconquête de l'ipséité du Soi, capable de rédimmer les moments divers et incompréhensibles de la vie, sous la forme de la mise en intrigue. Dès lors, trouver son identité à travers la mouvance temporelle ne consiste pas à résister à la rencontre de l'altérité en affirmant la mêmeité de son caractère par exemple. Au contraire, il s'agit d'accueillir l'événement, ou, plus vraisemblablement, de se laisser altérer par lui, de sorte à pouvoir, *a posteriori*, raconter ce qui ne fut pas réellement vécu ni compris, mais subi.

Emmanuel Levinas a suscité la lecture et le commentaire attentifs de Ricœur. Son éthique fut intégrée à la pensée ricœurienne du Soi et de sa responsabilité pour autrui. Pourtant, ces deux penseurs de la vulnérabilité ne se sont pas accordés sur un point: s'agissant de la mémoire, de la vulnérabilité et de notre capacité à se retrouver dans un récit, Levinas s'est opposé à Ricœur. La conception ricœurienne d'un soi, réflexif et mémoriel, cherchant à reconquérir son autonomie sur fond de vulnérabilité n'accepte pas l'archi-passivité du soi levinassien interpellé par autrui. La mobilisation de notions telles que la confiance et l'attestation¹ montre qu'en dépit de son interpellation, ou de sa mise en question, le sujet ricœurien ne cesse de conquérir ses capacités – dont l'acte de raconter fait partie. La question de la narrativité de la vulnérabilité nous intéresse car elle permet de reprendre cette différence entre ces deux penseurs et d'affronter le problème suivant: en dépit d'une priorité de l'injonction éthique, ne serait-il pas légitime – y compris d'un point de vue levinassien – de penser une quelconque reprise de son expérience – et de soi – par la narration? Cette question constitue un point de tension pour Levinas lui-même: s'il a pu souvent recourir à la narration littéraire au sein de sa philosophie, s'il a constitué son œuvre comme une "intrigue"² et a admis la nécessité du Dit, il n'a pas considéré que le récit puisse être garant de l'unicité du Soi, élu et responsable, ni de la transcendance de l'autre et de la vulnérabilité. Ce parti pris s'accompagne d'un autre: la mémoire et la conscience appartiennent à un ordre ontologique, qui est ordre de l'immanence, de l'identité et de la présence. Tout ce qui est vécu consciemment serait donc mis en présence du moi, identifié et représenté à l'aune d'une idée ou d'un sens produit par la conscience, cherchant la vérité de l'être. Or, pour le penseur de la transcendance radicale, l'altérité et l'événement de la rencontre avec la vulnérabilité ne sauraient se laisser informer par un

agencement narratif, au risque d'occulter l'essentiel: le commandement du visage de le secourir plutôt que de le représenter ou de le raconter. Ces positions ne sont pas celles de Ricœur qui défend l'idée que la vulnérabilité (du Soi et d'autrui) se prête pour des besoins psychologique, ontologique et pratique à la mise en intrigue, sans pour autant supprimer cette vulnérabilité.

Si la mise en intrigue, formalisée par Ricœur, peut susciter des critiques quant aux postulats qu'elles véhiculent – les événements supposant d'être compris et, pour l'être, ils supposent la mise en ordre d'une conscience –, elle peut interpeller tout sujet levinassien sur sa capacité à endurer l'accusation et la violence de l'événement: la narration n'est-elle pas à même de soutenir le Soi responsable et d'endurer la violence du temps et d'autrui, plutôt que d'en chercher sa synthèse? Comme l'aura remarqué Ricœur,³ le sort des vaincus et des vulnérables ne requiert-il pas une mémoire et un récit? La souffrance, si elle produit une déchirure entre l'être et le sens, le sujet et l'autre, ne suscite-t-elle pas la recherche de la suture – pour mieux répondre à autrui? Le désir de narration ne serait-il pas l'effet de cette intrusion de l'Autre dans le Même, la trace indélébile de cette altération?

Vulnérabilité et mise en intrigue ricœurienne

Dans la trilogie *Temps et récit*, Ricœur a su montrer que la recherche du sens ne vise plus la description objective ou causale mais plutôt l'agencement d'éléments dans une synthèse temporelle en vue d'une conclusion, apportant un éclairage transversal et rétroactif sur l'agencement. L'œuvre ricœurienne a, de manière générale, défendu la thèse selon laquelle les actions, initiées ou subies (passions), se racontent. Deux postulats importants sous-tendent cette affirmation: d'une part, le champ de l'expérience humaine est temporel et en attente d'un récit (ce que l'auteur a appelé "structure pré-narrative de l'expérience" ou "histoire potentielle"⁴), d'autre part, les individus ont besoin de raconter les événements parce qu'ils ont été plus subis que vécus. Cette souffrance, occasionnée par le surgissement impromptu des péripéties, écrasant toute structure subjective d'accueil, réclame une narration salvatrice, grâce à la *refiguration* (mise en intrigue) des événements autour d'un sens qui semble les éclairer. La "structure pré-narrative de l'expérience" signifie que l'existence sociale, si elle n'est pas d'emblée un récit, attend d'être mise en intrigue et que le monde de l'action est fait d'histoires qui n'ont pas encore été racontées.

Ricœur va donc s'attacher à comprendre ce qu'il nomme la mise en intrigue; une forme permettant de saisir ce qui résiste au concept (le devenir, l'action, la temporalité et la dispersion inhérente à cette temporalité). Cette compréhension s'accompagne d'une réappropriation de la philosophie d'Aristote et de son œuvre inachevée, *la Poétique* qui expose l'imitation (*mimesis*) de l'action propre à la tragédie. Ce que retient Ricœur de la poétique aristotélicienne, c'est l'expression d'une unité synthétique et dramatique par laquelle une vie et sa temporalité chaotique, souvent blessante, s'organisent et tendent à rejoindre une fin visée: "L'art de composer consiste à faire paraître concordante cette discordance: le 'l'un après l'autre.' C'est dans la vie que le discordant ruine la concordance, non dans l'art tragique."⁵ Ainsi, l'histoire racontée se trouverait en continuité avec l'enchevêtrement passif des sujets, dans des préfigurations d'histoires.

La vulnérabilité de l'individu, ou sa fragilité,⁶ peut donc trouver son sens originaire dans la temporalité elle-même: subissant une série de péripéties et de rencontres qu'il n'a pas nécessairement initiées, dont le sens lui échappe ou lui paraît dissonant, l'individu s'expose et se

trouve dépossédé de lui-même. S'il peut détenir un caractère substantiel (*mêmeté* ou *idem*) son ipséité ne peut résister à l'assaut temporel par le statisme et le substantialisme. Au contraire, c'est par sa capacité d'accueil de l'évènement que son ipséité se forge et se maintient. L'ipséité apparaît comme ce Soi qui a, en dépit de toute altération, répondu aux événements; il y va de sa vulnérabilité comme de son autonomie. En ce sens, et comme l'a relevé László Tengelyi, la vulnérabilité provient d'un écart entre des actes délibérés et des conséquences imprévues (liées à l'enchevêtrement des vies humaines) de sorte que le Soi est, selon le mot de Ricœur, "décentré."⁷

La vulnérabilité se racontant devient même le principe formalisateur de certains récits: "Être affecté par un cours d'événements racontés, voilà le principe organisateur de toute une série de rôles de patients."⁸ Mais pourquoi faudrait-il conter ces histoires réelles? Ne suffit-il pas qu'elles aient eu lieu? Dans *Temps et récit*, l'auteur nous renvoie à l'importance de trouver un sens à la souffrance dans la forme d'un récit, réorganisant les événements selon leur conclusion, selon le tissu lexical de l'action et de la passion, mais encore selon un jugement moral redonnant une visibilité aux décisions prises par le Soi. Raconter est une façon pour le sujet de devenir un sujet éthique, capable de juger, de choisir ses actes et de répondre des événements, de promettre en dépit des changements ou des revers de fortune. Ricœur perçoit donc un lien étroit entre l'unité narrative d'une vie et la conquête de l'attestation du Soi selon l'idée d'une "vie bonne" – "nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement."⁹

Selon "Autonomie et vulnérabilité," l'acte de raconter accompagne également la conquête d'une autonomie, sur fond d'une fragilité essentielle. Le cœur de cette fragilité se joue dans l'impuissance à pouvoir parler, imposée historiquement à certains individus, mais aussi par "un doute foncier concernant son propre pouvoir dire."¹⁰ L'enjeu de la narration converge donc avec une lutte – parfois politique – pour advenir à soi. Si le sens échappe à celui qui subit, il ne pourra émerger que pour celui qui le rejoue, le regarde, le pense. Le récit, et les événements qu'il agence, permettent de vivre comme pour la première fois ce qui a été vécu sans le comprendre. Ainsi, le sujet peut "rassembler sa propre vie dans un récit intelligible et acceptable."¹¹ Cette compréhension repose donc sur la connexion interne des événements et amorce une universalisation salutaire: "Composer l'intrigue c'est faire surgir de l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique."¹² Comprendre l'histoire, c'est comprendre le pourquoi de la succession et saisir comment l'enchaînement a pu produire une telle conclusion qui, loin de se déduire, émerge comme le lieu d'une intelligibilité des événements reconfigurés comme épisodes. Dans cette mesure, elle est à la fois imprévisible – au contraire d'un raisonnement logique – et satisfaisante.

Par-là, Ricœur semble délivrer les clés d'une compréhension dont la performativité serait thérapeutique: ce qui se comprend n'est plus subi, ce qui se raconte s'endure. Il y va d'un besoin pour le vaincu, le vulnérable ou le souffrant de raconter ce qui l'a dessaisi de sa conscience de sorte que "nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées."¹³ Si la souffrance de vivre peut consister à supporter une réalité que la rationalité révoque, le récit consiste à substituer à l'incohérence l'intelligibilité universelle d'un texte qui systématisé en une totalité signifiante notre existence. Par le récit, l'histoire se trouve polarisée par la recherche d'un sens qui sera formulé en conclusion. Ce sens survole l'ensemble des épisodes et les articule entre eux, alors même que l'histoire n'est pas terminée. Comment résoudre ce paradoxe? En affirmant que le sens est produit par le Soi en tant qu'il revient sur sa vie passée, à

l'aune de ses idéaux. Ce commentaire, infini et constant, de ces tranches de vie se réactualise dès qu'un nouvel événement survient et reconfigure la totalité temporelle qu'est un sujet.

Pourtant, Ricœur ne cache pas l'ambivalence de cette capacité narrative, toute entière traversée d'impuissance, voire d'échecs. Plusieurs raisons expliquent ces défaillances et la vulnérabilité du sujet se racontant. D'abord, le sujet se trouve face à sa préhistoire qui lui demeure insaisissable. Là se jouerait, sans doute, le sens le plus fort du vulnérable: l'immémorable. Autrement dit, la notion d'*amnésie infantile* signe une conception lacunaire de l'identité et doit nous faire admettre que notre expérience temporelle est marquée du sceau d'un vide ou d'une absence à soi. Si rien dans la vie n'a valeur de commencement narratif, si "la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance,"¹⁴ le sujet n'est-il pas toujours cerclé de cette vulnérabilité immémorable? Cette part d'*inéarrable* (sauf par le biais du témoignage ou de la fiction) n'est-elle pas la part blanche de notre vulnérabilité? Mais si la vulnérabilité se situe dans cette anhistoricité, en ce qu'elle nous excepte de notre conscience de Soi, peut-elle trouver les schèmes de la mise en intrigue? Peut-être faudrait-il affirmer que c'est précisément cette part d'insaisissable qui fait notre vulnérabilité, comme notre ouverture à l'altérité du dehors. Mais ici, il faut admettre que la narration sera toujours partielle et manquée.

Il ne faudrait pas oublier que l'autonomie ricœurienne ne se conquiert que depuis la vulnérabilité et que cette dernière n'a de sens qu'en vue d'une capacité, en puissance de s'actualiser ou d'être annulée. Dès lors, il n'est pas si étonnant de voir naître la narration sur fond d'une lacune mémorielle. Ricœur revendique précisément le besoin d'organiser et de mettre en forme ce qui échappe. Pour celui-ci, la littérature apprend à trouver des débuts comme des fins possibles; elle nous aiderait même à apprivoiser l'idée de la mort.¹⁵ Mais nous pourrions compléter ce dispositif argumentatif en affirmant que c'est bien l'impuissance à vivre, à parler, à raconter qui conditionne la béance par où le sujet désire déjà sa parole et son récit. Il y a tout à penser que l'immémorable et la souffrance de l'exposition au monde motivent le besoin de parler, plutôt que de considérer que le besoin de parler se trouve limité par l'immémorable ou le vulnérable. Quoi qu'il en soit, la fragilité de la maîtrise narrative est telle que Ricœur évoque la nécessité d'une éducation à la cohérence narrative; éducation non pas à l'édification d'une biographie substantielle et figée, mais à un apprentissage différentiel de la narration: raconter une même histoire autrement, accepter le récit de soi réalisé par d'autres.

Ricœur ne cessant de concevoir le Soi selon l'intrusion de l'altérité ne cesse, aussi, de concevoir la nécessité d'un Soi reprenant le dessus sur sa passivité, sa souffrance et son impuissance. Ainsi, l'altérité "fait précisément problème dans la mesure où elle fait fracture dans une relation réflexive de soi à soi-même qui a sa légitimité non seulement morale, mais psychologique au plan de l'instauration et de la structuration personnelle."¹⁶ Comme l'écrit Cyndie Sautereau, "si Ricœur reconnaît la force de l'appel lancé par l'autre vulnérable, il ne peut accepter la conception du soi, tout entier déterminé par cet appel, qu'implique l'éthique levinassienne."¹⁷ Réclamant la conquête d'une autonomie, en dépit de la vulnérabilité, Ricœur s'inspire autant de Levinas qu'il ne s'oppose à lui. Il nous semble donc intéressant de confronter ces auteurs pour deux raisons: d'abord parce que la vulnérabilité levinassienne n'est pas située du côté du sujet – toujours persévérant et puissant – mais d'autrui; c'est lui *le plus* vulnérable. Ensuite, parce que l'altération du soi – si elle peut être une forme de vulnérabilité – ne se prête aucunement à la conquête de son autonomie dans la narration, mais à l'archi-passivité de l'accusation et à l'injonction d'agir.

Levinas, critique de la narrativité

Chez Levinas, la vulnérabilité se comprend comme le fait d'une exposition du sujet au dehors de l'altérité (monde et autrui) et plus spécialement à la souffrance d'autrui. Communication des fragilités; le moi entend l'autre et souffre de le voir ainsi exposé. Dans la mystérieuse genèse de la sensibilité à l'altérité, Levinas décrit dans *Totalité et infini* une subjectivité jouissante et ajoute de manière décisive, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, que cette jouissance est aussitôt perforée de la souffrance d'être exposé au dehors *élémental*. Il y va ainsi d'une "aisance du jouir" suivie aussitôt de "l'énucléation du bonheur imparfait."¹⁸ Mais c'est dans cette exposition à l'altérité du monde et d'autrui, toujours déjà là, que le sujet se trouve affecté et pourra s'ouvrir à ce qui l'a entre-ouvert. Ainsi, il n'y a pas de vulnérabilité levinassienne qui ne soit marquée d'une possibilité de fissuration du sujet, en arrière de lui-même (à un niveau pré-réflexif et immémorial), sauvant la possibilité d'une ouverture à autrui (que *Totalité et infini* rendait difficile par la description d'un moi autarcique). Le pas de plus que franchit l'éthique levinassienne – et que ne franchit par Ricœur – consiste à dire que cette vulnérabilité serait plus dramatique quand il s'agit d'autrui et, qu'à cet égard, je peux toujours être un facteur aggravant de sa fragilité.

Mais la vulnérabilité n'est pas seulement ce constat de la souffrance de l'autre. Le sujet ne sort pas indemne de cette interpellation et se trouve altéré par une rencontre qui, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, va jusqu'à éclater l'identité et sa tendance identificatrice – par la récupération des éléments inconnus sous le prisme des intentions ou des catégories du moi pensant. En effet, Levinas constate combien le moi renforce son mouvement d'appropriation lorsqu'il se fait narrateur des événements: "Le Moi reste le Même en faisant des événements disparates et divers une histoire, c'est-à-dire mon histoire."¹⁹ En ce sens, Levinas rejoindrait Ricœur pour dire que la capacité de raconter est précisément une capacité, voire une persévérance de l'étant en lui-même, projetant sur l'inconnu ses procédés unificateurs pour se retrouver – et s'y retrouver. Malgré ce tacite accord, Levinas se distingue profondément de Ricœur dans la mesure où il estime qu'un sujet, pour demeurer une ipséité, ne doit pas se laisser raconter²⁰ ni raconter sa rencontre avec autrui.

L'auteur de *Totalité et infini* revendique, en effet, l'impossible intégration du moi au sein d'une narration, qu'il s'agisse du récit personnel ou de l'historiographie. Ceci découle du postulat suivant: un sujet ne peut se rapporter à autrui, de façon responsable, qu'à condition d'être séparé de lui. Postulat complété par l'idée qu'un sujet ne donne qu'à proportion qu'il s'évide de lui-même.²¹ Cette séparation se produit dans une résistance à l'être, au monde et à toute tendance totalisante. Être la partie d'un tout et ne devoir son sens d'être qu'à l'aune de ce tout, tel est le péril de l'étant-humain. Ce Tout peut se traduire comme l'équivalent de l'être pour Parménide – l'être se pense lui-même – ou de l'Esprit hégélien – prenant conscience de lui-même au cours de moments successifs. Dans ce dernier cas, remarquons que la temporalité et le grand récit de cette historicité n'y changent rien: les diverses figures de l'Esprit ne seront que les moments définis d'un processus téléologique, convergeant vers la prise de conscience de soi du Savoir absolu. Dès lors, le Tout de l'être est configuré selon une trame dialectique: il peut s'agir de concevoir ce Tout selon l'idée d'une

lutte des classes, par exemple. Les individus prennent place dans cette histoire – ou ce *topos* – selon leur rôle et l'idée de leur rôle.

L'histoire, comprise comme récit des événements collectifs, serait la résurgence d'une totalité cherchant à intégrer le temps propre de chacun dans la perspective de l'historien, du survivant, du témoin. Être intégré dans l'histoire, de son vivant, c'est rejoindre le temps commun. Or, l'intériorité levinassienne est précisément ce refus d'une intégration au sein d'un tout anonyme. Pour Levinas, l'intériorité ne saurait se résumer à l'intrigue se passant entre la naissance et la mort. Conduit jusqu'au bout, ce raisonnement conduit à affirmer que "chaque rencontre est donc un événement unique que rien ne peut raconter, qui ne peut s'accoler à d'autres présents pour former une histoire."²² Si Ricœur vise à dévoiler une identité narrative et dynamique, prenant en compte la temporalité tout en conquérant une unité par la parole, Levinas se situe aux antipodes d'une telle conception. Le refus de raconter, s'il est chez Ricœur le reliquat d'une impuissance (et des "formes dissimulées du souffrir"²³), correspond chez Levinas au geste d'une affirmation de soi. Par ce refus, le moi s'affirme comme incommensurable à la forme du récit. Nous voyons combien cette défense du temps propre et intotalisable conduit pourtant le discours levinassien à sous-estimer le besoin de la subjectivité (surtout quand elle souffre) à vouloir se communiquer plutôt qu'à se totaliser.

Dans un article daté de 1948, intitulé "La réalité et son ombre,"²⁴ Levinas va concéder que "la vie sollicite le romancier, quand elle lui apparaît comme si elle sortait déjà d'un livre. Un je ne sais quoi d'achevé surgit en elle, comme si tout une suite de faits s'immobilisaient et formaient série."²⁵ Cette analyse a de quoi inspirer celle de Ricœur, qui, dans *Temps et récit*, affirme sa thèse d'une structure pré-narrative de l'expérience – ou histoire potentielle – interpellant le sujet, et plus encore l'écrivain, en lui assurant qu'une histoire attend sa mise en intrigue ou sa narration. Pourtant dans cet article, Levinas valorise la vitalité du concept et minore celle de l'œuvre d'art, dont il dénonce la structure achevée et l'immobilisation du temps. Étrange valorisation du concept, étant donné sa fixité, son caractère définitionnel et formel par où le réel se trouve capté et réduit. Pourtant, c'est bien au motif d'une fixation de l'événementialité de la vie et de l'altérité du mystère que Levinas refuse la narrativité. Si c'est l'altérité d'autrui qui temporalise l'avenir, la nouveauté et la surprise, alors le récit ne saurait encoder cette altérité que dans les formes prescrites d'une intrigue à configurer. Pour Ricœur, au contraire, si "la poésie ne procède pas conceptuellement," c'est parce qu'à travers la succession des paroles lyriques de la tragédie "s'esquisse non point un enseignement au sens le plus didactique du terme, mais une conversion du regard, que l'éthique aura pour tâche de prolonger dans son discours propre."²⁶ Comment mieux dire que le poétique, par quoi se trouve racontée la vulnérabilité, pourra constituer le prélude d'une expérience refigurée de l'éthique? Plus loin encore, c'est dire que le poétique figurera de manière ambiguë et vivante ce que le discours philosophique formalisera, selon une inévitable rigidité qui n'est pas sans nourrir la violence de sa signification.

Nous pouvons nous étonner de la dévalorisation levinassienne de l'œuvre et notamment du récit qui aurait pu restituer la temporalité de l'existence et la difficulté de l'éthique. Nous pouvons nous en étonner, quand nous savons que Levinas tenta, par deux fois au moins, d'écrire un roman de l'éros²⁷ ou quand nous songeons au recours si fréquent de la philosophie levinassienne à des œuvres littéraires – comme en témoignent ses *Carnets de captivité*,²⁸ ses commentaires de l'œuvre de Proust²⁹ ou encore de Blanchot,³⁰ par exemple. En outre, est-il si évident d'affirmer que le roman fige la temporalisation quand il s'évertue à la figurer pour son

lecteur? Le roman propose le mouvement de personnages, au cœur d'une intrigue – organisée selon des revers de fortune ou des évolutions éthiques –, polarisée par une conclusion, tout en suscitant l'émotion du lecteur. Pour Levinas au contraire, la narration a pour condition de possibilité la fixité de l'être, réalisée selon deux étapes: un dédoublement de l'être avec lui-même, et la représentation de son ombre dévitalisée. Comme le sourire figé de la Joconde dont l'instant présent ne peut livrer d'instant à venir – tout en en donnant l'illusion – un récit *dure* mais n'avance pas.³¹ L'œuvre littéraire, comme le roman, se caractérise par une structure formelle d'achèvement, un agencement autonome et fermé; un mouvement de chute dans un destin. En ce sens, s'il y a bien de l'inénarrable, c'est en raison de l'écart incommensurable entre la rencontre de l'autre (dont toute narration tient sa matière) et la narration de ce drame.³²

Ricœur critique de Levinas: le devoir de mémoire contre l'immémorialité éthique

La narrativité se trouve donc récusée par Levinas dans la mesure où elle enferme la singularité du moi dans une temporalité commune et trahit la transcendance d'autrui. Il s'agit de dire que la rencontre avec la vulnérabilité se situe hors de toute synthèse parce qu'elle se joue hors d'un temps de la conscience et de la mémoire; d'un temps de la présence. Ce refus d'une intégration de l'altérité au sein de la conscience et de sa temporalité synchronisée, autour du Je racontant, fait partie d'une stratégie levinassienne anti-ontologique. Si l'ontologie est le régime de l'être, elle accompagne une égologie: l'être se manifeste à un entendement dévoué à sa mise en lumière et en ordre. Ce régime ontologique se trouve mimé par la conscience qui aspire à la maîtrise et à l'identification de l'inconnu sous ses catégories. Cette mise en ordre est temporellement marquée par le privilège de la mise en présence, dans la synthèse temporelle du donné.

Dans cette mesure, Levinas veut remonter en-deçà de la manifestation phénoménale de l'être, pour révéler l'au-delà de l'être et du moi: l'Autre. L'altérité d'autrui surgit sans prévenir. Sa vulnérabilité est si radicale qu'elle interpelle la conscience en esquivant ses visées. Paradoxalement, elle interpelle la conscience en provoquant une absence à soi du sujet. Cette façon de se présenter, en ayant à la fois devancé et déjà passé la conscience, convoque une temporalité bien précise: la *diachronie*. Si la rencontre d'autrui est diachronique, elle est également *immémoriale*: l'altérité d'autrui et sa vulnérabilité sont tout ce qui s'excepte du présent de la conscience, comme de sa mémoire. Ricœur relie l'immémorial et le refus du récit chez Levinas qui ne "reconnaît ni à la mémoire, ni à l'histoire, de diachronie irréductible, dans la mesure où la médiation linguistique du récit neutralise, selon lui, le passage du temps comme dissociation, comme diachronie."³³

Levinas ne nie pas la mémoire et l'histoire, mais il en fait les attributs d'un sujet conscient dont la fonction consiste toujours à synthétiser pour identifier et reconnaître l'inconnu. Comme le remarque Jeffrey Andrew Barash, "en voulant tout ramener aux représentations immanentes de l'être, l'histoire, tout comme la mémoire, écarte l'énigme d'une transcendance qui échappe à de telles représentations."³⁴ Bref, la vérité se voit conçue comme une retrouvaille: elle se forme dans le recouvrement du laps de temps par où l'être se donne, voire se disperse. En contrepoint de cette conscience synchronique, Levinas met au jour, dès *Le temps et l'autre*,³⁵ l'idée d'une diachronie pré-originale. Nous conduisant par-delà la mise en ordre génétique – du donné et de la conscience de soi – Levinas remonte au surgissement de l'altérité, comme à un événement par quoi la subjectivité

est affectée sans pouvoir le vivre consciemment. Mais si la rencontre est immémoriale, comment la raconter?

Comme le note Ricœur, “il n’est pas venu à l’esprit de Levinas que la mémoire puisse être interprétée comme reconnaissance de la distance temporelle, irrécupérable en représentation.”³⁶ Or, savoir que quelque chose est passé peut gager d’une reconnaissance par la conscience de sa défaite et de sa passivité à l’égard d’un temps irrécupérable. La mémoire pouvait être conçue comme l’événement de l’intrusion de l’autre dans le même, dans la mesure où elle ne répond pas facilement à la volonté et au pouvoir de la conscience. Si Ricœur affirme que Levinas n’en a pas eu l’idée, nous croyons que Levinas a tout simplement nié cette possibilité octroyée par Husserl à la mémoire.³⁷ Mais en un certain sens, l’obsession dont parle Levinas figure une intrusion du passé dans le présent, de l’Autre dans le Même, et pourrait bien redéfinir la mémoire non comme faculté cognitive ou présentifiante, ni comme réservoir de souvenirs, mais comme intrusion. Il s’agit, en effet, de cette forme “passé-dans-le-présent” qui n’est rien d’autre que la trace de notre exposition à l’autre, mémoire de la vulnérabilité. Le statut de la narrativité n’en est pas sauvé pour autant. Raconter cet événement traumatique par où autrui interpelle le sujet, au point de le déposséder de sa “présence d’esprit” condamne toute tentative de discours. Nous voyons à quel point la radicalité de la transcendance levinassienne menace le temps de la synchronisation et du récit. Nous mesurons l’écart avec Ricœur pour qui l’interpellation éthique ne dispense pas d’une réflexion puisque, comme l’écrit Laure Assayag, “il faut déjà être un soi pour être en mesure d’entendre l’appel de l’autre.”³⁸ Pour Levinas, la vulnérabilité ne se raconte pas, elle s’éprouve et questionne l’existence du sujet.

Si la stratégie conceptuelle de Levinas vise à déposséder l’identité du moi car “la transcendance se doit d’interrompre ses propres démonstration et mensuration: sa phénoménalité,”³⁹ l’immémorialité présuppose ce qu’elle défait et interpelle: la mémoire et la réflexivité. Levinas le sait, lui qui explique que le moi ne donne qu’à proportion de ce qu’il détient, qu’il n’est dépossédé qu’à proportion de sa maîtrise de soi. Il sait aussi que l’éthique n’est pas exempte de mémoire lui qui rappelait, en exergue d’*Autrement qu’être*, le souvenir des assassinés de la Shoah.⁴⁰ Dès lors, raconter sa blessure, souvent reliée à celle des autres – qui auraient vécu une expérience proche – n’est-ce pas faire acte d’une mémoire qui dénonce la violence et énonce sa solidarité avec les vaincus? N’est-il pas vrai que les blessures de la mémoire sont à la fois “solitaires et partagées”?⁴¹

Peut-on raconter l’événement éthique?

Chez Levinas, la rencontre avec autrui conteste sa narrativité pour trois raisons: la vulnérabilité d’autrui éclate sa mise en forme narrative. En outre, raconter serait délayer le temps, quand la vulnérabilité du visage me somme d’agir. Enfin, comment raconter ce qui ne fut pas vécu, c’est-à-dire accueilli par un sujet subissant l’interpellation éthique? La demande sature le présent d’accueil et de mémoire, le temps de la synchronisation et donc du récit. Si le visage interpelle par sa vulnérabilité, il ouvre à l’expressivité et à la signifiante pure (le Dire), irréductibles aux significations verbalisées (le Dit). Mais la vulnérabilité d’autrui, si elle provoque une mise en question du sujet et l’invite à répondre, n’est-elle pas aussi ce choc suscitant le désir de parler? La littérature ne consiste-t-elle pas en une recherche de l’expression (Dit) la plus conforme à

l'expressivité (Dire) ? Comme l'affirmait Tengelyi, "la littérature semble avoir précisément la tâche de dire ce qui peut être dit pour rendre perceptible, ou du moins palpable, ce qui ne peut être dit."⁴²

Il n'est pas certain que l'éthique levinassienne se trouve à une distance infranchissable de l'éthique réflexive et narrative ricœurienne. Nous le pensons pour trois raisons. Comme l'a expliqué Ricœur dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, l'altérité d'autrui est hautement intriquée à l'ipséité; intrication qu'il nomme affection. Cette affection par autrui a également lieu dans la fiction puisque celle-ci déploie un "milieu privilégié pour des expériences de pensée"⁴³ dans l'ordre de l'éthique et de l'injonction. Ainsi, *l'Antigone* de Sophocle – que Ricœur commente longuement dans *Soi-même comme un autre*⁴⁴ – scénarise l'affrontement de deux convictions qui s'affectent mutuellement et invite le spectateur à rejoindre, derrière l'apparente conflictualité, le dilemme éthique et le déchirement des sensibilités partiales, convaincues des valeurs dont elles sont les médiums. Le spectateur assiste au heurt de deux vulnérabilités: celle blessée par l'indignité des lois et celle effrayée par la tentation de la clémence pour le crime. L'intrigue éthique a bien lieu, suspensive de toute réponse définitive; elle se joue comme une interpellation sans fin des vulnérabilités. Cette co-affection aboutit au tragique de la mort qui ne signale pas le triomphe d'une conception mais la nécessaire finitude de l'action humaine. Le récit produit une *époque* éthique ; il suspend l'attitude quotidienne et socialisée comme il ressuscite la voix de l'injonction éthique.

En outre, il y a tout à penser que la sensibilité au monde et à autrui, comprise comme heurt, serait semblable à une fêlure engageant aussi bien une action-réponse (comme l'a montré Levinas), que la narration de cet événement par où un Soi se constitue comme puissance d'accueil, maître de justice, interprète du sens, généalogiste de la sensibilité. Si pour Levinas, il s'agit précisément d'éclater l'unité du moi égotique, si l'appel d'autrui offre au sujet une "identité qui n'a pas de nom,"⁴⁵ nous pouvons penser avec Ricœur que le Soi ne peut demeurer en capacité de répondre que s'il se retrouve, par-delà sa dévotion. Si l'injonction défait le moi pour élire un Soi, ce dernier n'a pas moins besoin d'être celui qui "fait face à la manière d'un répondant."⁴⁶ Faire face ne revient pas à retrouver ses catégories identifiantes et ses intérêts égoïstes, mais à se sauver de la dévotion jusqu'à l'oubli de soi. Cette capacité trouve son chemin dans "le langage qui apporte ses ressources de communication,"⁴⁷ et dans la narration qui porte témoignage de la réponse donnée à autrui. Le récit conditionne cette recomposition du Soi après dénucléation⁴⁸ sous deux aspects. D'une part, la fiction scénarise le souci d'autrui et la violence que coûte ce souci. D'autre part, ce récit conditionne le Soi dans sa capacité à ne pas seulement subir la violence de la supplication du visage,⁴⁹ mais à reprendre en soi l'injonction éthique. La narration peut se comprendre comme le désir de suturer ce qui sidère, de faire parler ce trauma par où la subjectivité est dépossédée de sa conscience et se trouve accusée.

Sans oublier que "le drame de la vie nous appelle à agir avant de nous donner à raconter,"⁵⁰ il faut songer à une narration irréductible à une opération d'unification. La théorie narrative ricœurienne ne peut pas pleinement convenir à une narrativité éthique et levinassienne, mais il peut, au moins, soutenir la légitimité d'une narration pour le Soi levinassien, après la violence de l'interpellation. Le propos levinassien nous offre, quant à lui, une intéressante critique de la théorie narrative et dégage son présupposé : un récit raconte, avant tout, une action, selon une structure définie. Action et passion préfigurent un récit virtuel pour Ricœur, alors que pour MacIntyre, l'action est déjà un récit vécu.⁵¹ Or, si l'urgence éthique impose d'agir, n'est-ce pas *l'expérience* ou *l'épreuve* subie qui imposent de raconter?⁵² Comme le remarque bien Jérôme Porée, "la souffrance

suspend(-elle) le sens préfiguré par une telle structure”⁵³ de l’action. Conformément à la primauté levinassienne de l’agir sur le raconter, il est possible d’affirmer que *l’expérience éthique* – plutôt que l’action éthique – attend sa narration.

Cette recherche d’une narrativité éthique est problématisée par la tentative levinassienne d’éclater toute totalité et son langage, le Dit – totalité où chaque terme ne prend sens que dans le réseau de termes dans lequel il se trouve, dans un contexte culturel donné. Or, la théorie ricœurienne revendique une unification des incidents au sein d’une composition totale présidée par un sens. Cette théorie ne convient donc pas à une narration du souci éthique, cherchant à révéler l’éclatement d’un moi pour lequel une totalité est souvent le gage d’une production sensée, à la mesure de son pouvoir. Une solution s’esquisse si nous songeons que Levinas reconnaît la nécessité du Dit⁵⁴ – au risque d’altérer sa source transcendante, le Dire. Cette difficile recherche du Dire éthique, jointe à cette concession de la nécessité du Dit, nous porte à concevoir une *narration discontinue*, qui admettrait ses lacunes et ses troubles, enquêtant sur ce qui ne se comprend pas, sans pour autant se totaliser dans un récit-roman. Reste à savoir si, comme l’affirmait Ricœur, un tel récit – “le moins configuré” – n’est pas en passe de rejoindre l’essai.⁵⁵ Pourtant, plus d’un livre prouve la nécessité d’une narrativité éthique et l’existence de récits lacunaires ou intotalisables.⁵⁶ Que l’on songe, par exemple, au récit autobiographique, *Fleurs de soleil*, de Simon Wisenthal,⁵⁷ au terme duquel aucune conclusion ne se trouve posée. Le narrateur raconte son étrange dialogue avec Karl, un S.S. agonisant auprès de qui il fut conduit pour écouter son histoire. Le lecteur découvre le récit d’un événement – celui d’une rencontre d’abord intolérable, puis éprouvante, suivie d’une demande de pardon. Ce récit ne connaît ni dénouement clair ni conclusion certaine et suscite l’espace éthique d’une réflexion sans fin sur ce que le narrateur aurait dû dire et faire. Par là, il dévoile une intrigue éthique qui excède largement les clôtures du récit. Si pour Levinas “le roman enferme les êtres dans un destin malgré leur liberté,”⁵⁸ l’événement de la rencontre peut donc susciter une intrigue narrative où l’éthique met en tension la liberté et les certitudes du moi. Le sujet, subissant l’exigence de la vulnérabilité d’autrui, se trouve en proie au désir de suturer cette plaie ouverte par sa passivité, son accusation, ses défaillances et ses tourments. Ainsi, il n’y a d’éthique que si un Soi agit en réponse à un autre, mais il n’y a d’intrigue éthique que si ce Soi rencontre des tensions;⁵⁹ tension entre la contingence de l’événement et la nécessité d’une réponse, la précession de sa réponse et le besoin de penser cette réponse qui l’a dépassé, cette réponse et bien d’autres qui auraient pu avoir lieu. Ces tensions éthiques génèrent non seulement un matériau narratif essentiel, mais elles se trouvent également en mesure d’inquiéter les formes usitées du récit.

Conclusion

Si nous incluons la violente rencontre du visage dans “les nuits de l’identité personnelle,”⁶⁰ si l’action du Soi dépend de cette effraction par autrui, sa capacité à endurer l’altérité et à lui répondre encore et à nouveau, dépend de la reprise de ses capacités – agir, dire et raconter. Car celui qui endure l’accusation jusqu’à la haine de soi, que peut-il encore donner à cet Autre qui exige infiniment de lui? Si le Soi s’atteste dans la réponse à l’injonction, il ne s’atteste pas moins dans sa capacité à raconter cette expérience. Cela suppose de penser que le récit de l’irruption d’autrui n’est pas le complice d’une philosophie du Même. Cela suppose aussi de ne jamais réduire le Dire à son Dit, mais de remonter depuis ce Dit raconté au trouble éthique par où un Soi demeure un autre

pour lui-même; déchiré par l'exigence d'autrui et sa tentative d'y répondre. Le récit parle depuis cet éclat du Soi, non pour retrouver entièrement le moi tel qu'il était mais pour articuler la dépossession du moi à la possession d'un Soi responsable qui peut s'associer aux événements, les vivre et les dire selon ses interrogations et, par-là, s'attester comme celui à qui la question du vivre-avec et pour autrui importe pour lui-même.

- ¹ Cf. Laure Assayag, "Penser la confiance avec Paul Ricoeur," in *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, (Vol 7, n°2, 2016), 164-86.
- ² Levinas écrit au début de *Totalité et infini* que ce livre "va raconter comment l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre." *Totalité et infini*, (Paris, Le livre de poche, 2010), 11.
- ³ Cf. Paul Ricoeur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (Paris, Presses universitaires de France, 1977), "Les essais du collège international de philosophie."
- ⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit, tome.1* (Paris, Seuil, 1983).
- ⁵ Ricoeur, *Temps et récit, tome.1*, 88.
- ⁶ Paul Ricoeur, "Autonomie et vulnérabilité," in *Le juste 2* (Paris, Éditions Esprit, 2001), 86.
- ⁷ Propos tirés d'une conférence de László Tengelyi, donnée en 2010, intitulée "The Theory of Narrative Identity Reconsidered" dans laquelle il affirme: "Consequently, it is entirely appropriate to speak, in terms of Paul Ricoeur, of a 'decentered self' (*Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, 357), which is strictly opposed to the entirely self-centered, self-controlled and self-assured ego of modern philosophy." Nous remercions Madame Inga Roemer et Madame Eva John de nous avoir donné l'accès à ce texte inédit et l'autorisation de le citer.
- ⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Éditions du Seuil, 1990), 172.
- ⁹ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 210.
- ¹⁰ Ricoeur, "Autonomie et vulnérabilité," 90.
- ¹¹ Ricoeur, "Autonomie et vulnérabilité," 88.
- ¹² Ricoeur, *Temps et récit, tome 1*, 85.
- ¹³ Ricoeur, *Temps et récit, tome 1*, 143.
- ¹⁴ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 190.
- ¹⁵ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 192.
- ¹⁶ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 94.
- ¹⁷ Cyndie Sautereau, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas," in *Études ricœurienne/Ricœur Studies* (Vol 4, n°2, 2013, 8-24), 9.
- ¹⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris, Le livre de poche, 2011), 215.
- ¹⁹ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, Vrin, 2010), 321.

- ²⁰ Dans "L'athéisme ou la volonté " (*Totalité et infini*, 45-54), Levinas insiste sur l'idée d'un temps propre à l'individu, in-intégrable par l'historiographe ou les survivants dans le temps commun, collectif, historique, calendaire.
- ²¹ Par exemple, Levinas écrit: "Mais pour cela il faut au préalable jouir de son pain, non pas pour avoir le mérite de le donner, mais pour y donner son cœur – pour se donner en donnant," *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 116.
- ²² Emmanuel Levinas, *Noms propres* (Paris, Fata Morgana, 1976), 43.
- ²³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 370.
- ²⁴ Repris dans Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire* (Paris, Le livre de poche, 2017).
- ²⁵ Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, 121.
- ²⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 286.
- ²⁷ Cf. Emmanuel Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, Œuvres 3 (Paris, Grasset/IMEC, 2013).
- ²⁸ Cf. Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, Œuvres 1 (Paris, Grasset/IMEC, 2009).
- ²⁹ Cf. Levinas, les *Carnets de captivité et autres inédits* mais également l'article "L'autre dans Proust" dans *Noms propres*.
- ³⁰ Cf. Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot* (Montpellier, Fata Morgana, 1976).
- ³¹ Cf. Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, 121.
- ³² "What in this dimension [dimension of the encounter] happens can be narrated; but it cannot be narrated how this dimension itself is constituted," Tengelyi, "The Theory of Narrative Identity Reconsidered," 15.
- ³³ Ricœur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, 14.
- ³⁴ Jeffrey Andrew Barash, "Mémoire et Immémorial chez Levinas," *Revista filosofica*, (n°12, 1997, 287-96), 294.
- ³⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris, Presses universitaires de France, "Quadrige," 2009).
- ³⁶ Ricœur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, 14.
- ³⁷ Cf. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, préface de Gérard Granel (Paris, Presses universitaires de France, "Epiméthée," 1964), § 16, 50-1. Le ressouvenir ou le souvenir représente (§ 17), et la mémoire est comprise comme une

quasi-perception. Mais la rétention du tout-juste passé apporte déjà l'intuition du passé comme tel (§ 17) quand la mémoire ou l'imagination répète la conscience de la succession (§ 18).

³⁸ Assayag, "Penser la confiance avec Paul Ricoeur," 168.

³⁹ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris, Vrin, 2004), 127.

⁴⁰ "À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme" peut-on lire en exergue d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

⁴¹ Cf. Paul Ricœur, "Le bon usage des blessures de la mémoire," *Les résistances sur le Plateau-Vivaraïs Lignon (1938-1945). Témoins, témoignages et lieux de mémoires. Les oubliés de l'histoire parlent* (Polignac, Éditions du Roure, 2005).

⁴² Tengelyi, "The Theory of Narrative Identity Reconsidered," 15.

⁴³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 381.

⁴⁴ Cf. Ricœur, "Le tragique de l'action," in *Soi-même comme un autre*, 281-90.

⁴⁵ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Paris, Le livre de poche, 2014), 13.

⁴⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 409.

⁴⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 391.

⁴⁸ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 51.

⁴⁹ "Toi, aime-moi" résonne dans le *Cantique des Cantiques*, comme le rappelle Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, 405.

⁵⁰ László Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage* (Grenoble, Jérôme Millon, 2005), 33.

⁵¹ Cf. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu* (Paris, Presses universitaires de France, 1997).

⁵² Nous pourrions estimer, avec László Tengelyi, que la narrativité éthique ne vise pas la mise en intrigue des actions, mais d'une expérience ou d'événements. Si "l'expérience doit être racontée; l'action doit être faite," Tengelyi, *L'histoire d'une vie vécue et sa région sauvage*, 83.

⁵³ Jérôme Porée, "Les limites du récit," in *Études ricœuriennes/Ricœur Studies* (Vol 4, N°2, 2013, 38-49), 43.

⁵⁴ Levinas écrit : "Ce Dire doit être le Dire d'un Dit." *Dieu, la mort et le temps*, (Paris, Le livre de poche, 2010), 218.

⁵⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 177.

⁵⁶ Michel Vanni considère, contre Levinas, que tout récit, en dépit de sa forme close, se trouve débordé par l'altérité et l'indicible inquiétude éthique. Cf. M. Vanni, "Le récit de fiction et la prospection du

champ de l'action chez Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas", *Vox poetica*, 2005, < <http://www.vox-poetica.org/t/pas/vanni.html> >.

⁵⁷ "En juin 1942, à Lemberg, dans d'étranges circonstances, un jeune S.S. à l'agonie m'a confessé ses crimes pour, m'a-t-il dit, mourir en paix après avoir obtenu d'un Juif le pardon. J'ai cru devoir lui refuser cette grâce. Obsédé par cette histoire, j'ai décidé de la raconter et à la fin de mon livre, je pose la question qui, aujourd'hui encore, en raison de sa portée politique, philosophique ou religieuse, mérite réponse: ai-je eu raison ou ai-je eu tort?" Simon Wiesenthal, *Les fleurs de soleil* (Paris, Albin Michel, 2004).

⁵⁸ Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, 121.

⁵⁹ Nous reprenons cette définition de l'intrigue à Raphaël Baroni dont la thèse, *La tension narrative, Suspens, curiosité et surprise* (Paris, Éditions du Seuil, 2007), affirme que l'intrigue ne peut naître que d'une tension narrative. Cette tension naît d'une recherche de sens que l'intrigue aiguise mais qu'elle peut heurter, surprendre ou décevoir. En même temps qu'elle donne un rythme, cette tension nous fait éprouver la profondeur temporelle entre, par exemple, un moment du temps et son avenir, dont le lien n'est pas prévisible mais suscite l'incertitude anticipatrice.

⁶⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 197.