

L'inoubliable et l'inespéré


*desclée
de
brouwer*

Philosophie

Jean-Louis Chrétien

L'inoubliable et l'inespéré

Du même auteur

- Lueur du secret*, Éditions de l'Herne, 1985.
L'effroi du beau, Éditions du Cerf, 1987, 1997, 2008.
Traversées de l'imminence, Éditions de l'Herne, 1989.
L'antiphonaire de la nuit, Éditions de l'Herne, 1989.
La voix nue. Phénoménologie de la promesse, Éditions de Minuit, 1990.
Loin des premiers fleuves, Éditions de la Différence, 1990.
L'appel et la réponse, Éditions de Minuit, 1992.
Parmi les eaux violentes, Mercure de France, 1993.
Effractions brèves, Obsidiane, 1995.
De la fatigue, Éditions de Minuit, 1996.
Corps à corps. À l'écoute de l'œuvre d'art, Éditions de Minuit, 1997.
Entre flèche et cri, Obsidiane, 1998.
L'arche de la parole, PUF, 1998, 1999.
Le regard de l'amour, Desclée de Brouwer, 2000.
Joies escarpées, Obsidiane, 2001 ; 2003.
Saint Augustin et les actes de parole, PUF, 2002.
L'Intelligence du feu, Bayard, 2003.
Promesses furtives, Éditions de Minuit, 2004.
La joie spacieuse: essai sur la dilatation, Éditions de Minuit, 2007.
Répondre: figures de la réponse et de la responsabilité, PUF, 2007.
Sous le regard de la Bible, Bayard, 2008.
Pour reprendre et perdre haleine: dix brèves méditations, Bayard, 2009.
Reconnaisances philosophiques, Cerf, 2010.
Symbolique du corps, PUF, 2011.
Conscience et roman, deux volumes, Éditions de Minuit, 2009 et 2011.
L'espace intérieur, Éditions de Minuit, 2014.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ressouvenir, mais s'il y a eu un premier savoir, celui-là même que nous retrouvons et nous remémorons, il ne peut avoir été un ressouvenir. Ce premier savoir contredirait la thèse même sur l'essence du savoir qu'il sert à fonder. A ce paradoxe, Platon lui-même semble prêter appui dans la page du *Phédon* où il évoque, pour l'exclure, ce que l'on appellera par la suite l'innéisme : il emploie en effet le terme apprendre à propos de l'acquisition du premier savoir, celui qui précède notre naissance et que celle-ci nous fait oublier. « On se ressouvient donc de ce que l'on a appris (*emathon*) à un moment donné ? - Nécessairement ¹⁸. » De cette phrase, Jacob Klein, dans son commentaire du *Ménon*, écrit donc : « En dépit de la thèse de la réminiscence, Pâme elle-même est ainsi comprise comme étant capable d'*apprendre*, et comme ayant été à une certaine période de temps effectivement en train d'apprendre ¹⁹ » - sans que cet apprendre ait été un ressouvenir. Dans ses *Nouveaux essais...*, Leibniz montrait avec force que la thèse de la préexistence des âmes repousse seulement le problème du savoir, et qu'à moins de s'engager dans une régression à l'infini, l'innéisme seul, qui échappe à l'aporie de la première fois, est cohérent. « Il est aisé de juger, écrit-il, que Pâme devait déjà avoir des connaissances innées dans l'état précédent (si la préexistence avait lieu), quelque reculé qu'il pourrait être, tout comme ici. » Qu'on pose toujours un état antérieur n'empêche pas qu'« il est manifeste que certaines vérités évidentes devraient avoir été de tous ces états ²⁰ ». Le mythe de la préexistence des âmes aboutirait donc à une contradiction inéluctable, en se soustrayant à la pensée du savoir qu'il prétend appuyer. Et il n'est rien, selon toute apparence, de ce que cette pensée contient de rationnel qui ne soit mieux fondé par l'innéisme ou par une pensée de l'*a priori*, laquelle éviterait d'emblée des constructions fabuleuses, et au fond aussi

superflues que contradictoires. A quoi bon thématiser, dans ce que je sais toujours déjà, le *déjà*, et assigner un temps au par avance de ce que je sais d'avance, *a priori* ? N'appartient-il pas à l'économie même de la pensée rationnelle de se contenter que je le sache toujours, même virtuellement ou obscurément ? Pourquoi, par le mythe, donner figure à l'infigurable de l'immémorial ?

Les définitions mêmes de Platon où les néokantiens voyaient la confirmation de leur interprétation soulignent au contraire la différence essentielle : « L'acte de ressaisir soi-même en soi-même la science, n'est-ce pas précisément se ressouvenir ? » dit le *Ménon*. Et le *Phédon* : « Ce que nous nommons apprendre ne consisterait-il pas à ressaisir une science qui nous est propre²¹ ? » Insister sur la propriété de cette science, et sur le soi qui s'en ressouvient, en tant que la réminiscence s'oppose à toute introduction dans l'âme d'un savoir extérieur, est certes juste, mais laisse tout à fait dans l'ombre ce qu'il en est de cette propriété et le sens d'être de ce soi. Le *re-* du ressaisir, l'*ana-* d'*ana-lambanein*, est le cœur même de la pensée de la réminiscence, dans son interprétation temporelle. Que le *soi* se ressaisisse de la science signifie aussi que le soi est ce qui se *ressaisit* de la science. Si « toujours la vérité pour nous des étants est dans l'âme²² », la compréhension de ce *toujours* et de ce que signifie au juste être *dans l'âme* est aussi ce qui décide de cette vérité même, et de son éventuelle identification à l'*a priori* de l'idéalisme. Le poids du *ressaisir* est précisément ce que les figurations mythiques mettent en évidence. L'oubli de l'oubli, dans les interprétations modernes, va de pair avec la méconnaissance de ce qu'ici le soi ne va pas de soi. Il ne s'agit pas d'une thèse sur le savoir qui présupposerait la parfaite clarté de l'être soi, mais d'une interrogation qui met en cause et en jeu

ce qu'il en est, et donc aussi ce qu'il en coûte, d'être soi. Loin d'être une explication arbitraire par des constructions gratuites, le mythe forme ici ce qui ébranle les fausses évidences régnant sur le soi.

Car la science propre, *oikeia epistèmè*, que nous ressaisissons dans le ressouvenir ne saurait être quelque chose qui s'ajoute au soi et dont la possession ou la perte le laissent intact et inaltéré dans son être. Si cette science propre est ce qui d'abord et d'emblée en cette vie nous est, à raison de l'oubli, inaccessible, cet oubli forme aussi un oubli de soi. L'oubli de soi nécessairement altère le soi en quelque façon. Il ne saurait être une simple expression métaphorique de la virtualité d'un *a priori* non encore rendu conscient. Car cet oubli renvoie, non seulement à un passé, mais à *un autre passé*, à un passé autre que tout passé où je sois déjà homme, à un passé autre que tout passé de cette vie incarnée. Or cet autre passé, absolu, non empirique, toujours déjà oublié, est pourtant celui qui m'ouvre à la vérité de l'être, et donc seulement cela qui peut faire de moi qui je suis et ce que je suis en tant qu'homme. L'être homme devient, par rapport au soi, problématique, car je ne peux penser qui je suis, comme lieu du savoir, ouvert à la vérité, qu'en référence au temps où je n'étais pas, pas encore un homme. Platon y revient souvent. Le *Phédon* évoque l'âme, la nôtre, ou celle qui nous est en partage, « avant qu'elle naisse dans cette forme humaine ²³ ». L'expression est reprise par la suite, sous divers modes. Le *Ménon* lui aussi évoque le temps où l'un des interlocuteurs « n'était pas homme ²⁴ ». L'autre passé est ce temps-là. L'institution de l'homme fait donc corps avec l'institution de l'oubli. Ce qui fait de l'homme ce qu'il est est d'avoir toujours déjà oublié l'être, de telle sorte pourtant que cet oubli n'abolisse ni n'efface son rapport à l'être, mais en forme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

toujours intact, inaltéré, inaltérable, et que nous oublions sans le perdre. Il y va donc bien d'un retour à l'origine, à une origine qui ne fut jamais proprement quittée, et non pas de ressaisir ici, sans retour, la vérité donnée et retirée dans l'oubli.

Est-ce à dire pour autant que la pensée de l'oubli en devienne moins centrale et moins forte ? Plus que de l'oubli des idées, il s'agit désormais directement pour Plotin de l'oubli de soi. L'oubli de l'origine est immédiatement oubli de soi, et la volonté d'être à soi-même aboutit, en nous séparant de l'origine, à la plus totale méconnaissance de soi. Un traité majeur de Plotin commence par cette question : « Qu'est-ce donc qui a fait que les âmes ont oublié Dieu leur père et que, parties venues de là-haut et lui appartenant complètement, elles ignorent et elles-mêmes et lui-même ⁵⁶ ? » L'oubli est le comble de l'éloignement et de l'« apostasie » des âmes : un éloignement qui se supprime lui-même comme éloignement, qui ne sait plus qu'il s'éloigne et renonce, qui ne se rapporte plus à l'origine perdue, même et surtout comme perdue. Cet oubli de soi et de l'origine forme une méconnaissance active et positive, qui devient le principe de tout ce que fait l'âme. En oubliant leur lignée, les âmes se frappent elles-mêmes d'indignité et se méprisent sans le savoir. « Elles estiment tout le reste, et il n'est rien qu'elles n'admirent plus qu'elles-mêmes. » Tout devient sujet d'étonnement à l'âme qui ne s'étonne plus elle-même. Cette indignité de l'âme, en effet, ne se marque pas par des pensées expresses d'abaissement, mais par son abandon au monde. C'est tout un de dire que l'âme s'abaisse et qu'elle élève les choses du monde qui suscitent son désir. « Poursuivre et admirer une chose, c'est, pour l'être qui l'admire et la poursuit, se reconnaître inférieur à elle. » Plotin met en lumière la compréhension de soi qui est à l'œuvre dans le désir mondain. Nommer oubli l'ignorance dans laquelle l'âme se

trouve d'abord ici, c'est penser cette ignorance autrement que comme une simple absence de savoir : forme positive de l'être au monde et à soi-même, elle est ce avec quoi il faut rompre pour accéder à la philosophie. « Enseigner et rappeler à l'âme en quelque sorte sa lignée et sa dignité », telle est pour Plotin la première tâche. Toute recherche doit d'abord découvrir, tirer de l'oubli celui-là même qui cherche et cherchera. Pour chercher quoi que ce soit en vérité, il faut d'abord s'être retrouvé soi-même. La connaissance de soi vient d'un rappel à soi et d'un ressouvenir de soi. Comme Platon, Plotin envisage la réminiscence en tant que condition de la recherche, et lui ouvrant seulement son espace propre. Mais en faisant du soi l'objet premier de ce ressouvenir, il en transforme le sens.

La pensée plotinienne du beau confirme cette inflexion nouvelle. Le *Phèdre* de Platon, suivant la voie érotique de la réminiscence, accordait à la beauté une force unique pour nous faire surmonter l'oubli des idées. Plotin maintient cette faveur du beau, mais, conformément à sa reconsidération de l'anamnèse, nous invite à découvrir la beauté de notre âme. C'est en devenant beaux nous-mêmes que nous voyons vraiment la beauté. L'intériorité de la beauté ne se donne vraiment à voir qu'en nous-mêmes, et la réminiscence pour Plotin est bien ce que dira Hegel, *Er-Innerung*, *Insichgehen*. Se ressouvenir du beau, c'est devenir beau soi-même, devenir sa propre vision du beau et ce qu'elle voit. Comment voir la beauté de l'âme ? « Reviens en toi-même et vois ⁵⁷. » Celui qui cherche la beauté sans avoir découvert la sienne cherche la beauté avec la laideur et dans la laideur : il ne saurait la trouver ainsi. « C'est pourquoi, dit le traité sur la beauté intelligible, les discours sur de telles questions ne s'adressent pas à tous. Si toi aussi tu t'es vu toi-même beau, ressouviens-toi ⁵⁸. » Le ressouvenir n'est pas

une forme de mémoire qui s'opposerait à l'oubli d'un quelconque passé. Il est la redécouverte de l'être soi dans son intégrité, le déchirement d'un voile de méconnaissance et de méprise. Premier est l'oubli, mais il ne se réduit pas à un événement premier comme celui de notre naissance. Il se reconduit en chaque circonstance où nous nous méconnaissions nous-mêmes et nous égarons en poursuivant ce qui est moindre que nous-mêmes, en le posant, par notre désir, comme ce qui seul peut nous combler et nous satisfaire, donc comme supérieur à nous.

De prime abord, il semble que cette pensée de la réminiscence ne laisse pas de place à une méditation de l'immémorial comme tel. Plotin l'évoque pourtant avec une singulière intensité dans une page où il distingue notre rapport au Bien et notre rapport au Beau. Les modalités de notre désir de l'un et de l'autre seraient radicalement différentes, et cette différence mettrait en lumière ce qu'il en est de l'immémorial. L'oubli par lequel tout commence n'est plus l'oubli des idées. « Il faut penser, écrit Plotin, que les hommes sont dans l'oubli de ce que depuis le commencement jusqu'à maintenant ils désirent et à quoi ils aspirent. Toutes choses en effet sont tendues vers lui et aspirent à lui par une nécessité de nature, comme pressentant que sans lui elles ne sont pas capables d'être⁵⁹. » Les lignes suivantes montrent qu'il y va du Bien ici, opposé au Beau quant à sa manifestation. L'oubli comme toujours déjà accompli, l'oubli parfait ou au parfait de ce que nous désirons n'est pas pour autant l'oubli du désir, sa perte ou son abolition. L'évocation de l'extension temporelle du désir⁶⁰ le signifie clairement : nous ne cessons jamais de désirer ce que toujours déjà nous avons oublié. Nous le désirons sans voir ni savoir que c'est lui que nous désirons. Cela qui manque au désir

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

déjà là, et a occupé le lieu de l'inconditionnalité, si tôt que nous puissions venir⁹¹ », tout comme il a pensé un premier passé, un passé absolu. Mais le projet platonicien est plus déterminant en ce qu'il coïncide avec la fondation de la métaphysique, et déjà peut-être l'excède. De même que les interprétations modernes de Platon oublient l'oubli, de même les théories de l'oubli en constituent la perpétuelle négation. La mémoire est-elle le mémorial de ce qui nous excède, fondée sur un oubli premier qui nous envoie, ou le lieu d'une parousie sans faille ?

-
1. Cf. *Vorträge und Aufsätze*, pfullingen, 1978, p. 256–257, trad. Préau, *Essais et conférence*, paris, 1958, p. 320.
 2. *Ménon*, 81 A-B-C, et 82 B sqq.
 3. *Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, V, 46.
 4. *Leçons sur Platon*, éd. et trad. Vieillard-Baron, Paris, 1976, p. 78–79. Cf. *l'Encyclopédie*, § 453. Pour la graphie *Er-Innerung*, cf. *Phäno-menologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, Hambourg, 1952, p. 524 et p. 564.
 5. Cf. Theodor Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin, 1974, p. 85 : « Le premier à avoir interprété la réminiscence comme une théorie de l'*a priori* logique pur est Leibniz. » Proclus annonce toutefois à bien des égards une telle interprétation. Mais le paradoxe est que Leibniz est aussi le seul à avoir fondé, dans sa philosophie, ce qui dans le *Ménon* est au centre du mythe, à savoir que ce que l'on appelle naître, et « ce que l'on appelle mourir » (*Ménon*, 81 B) ne sont pas du tout l'origine et la fin pour lesquelles on les prend. Je préexiste à ma naissance, même si ce n'est jamais, pour Leibniz, sous la forme d'une âme séparée, cf. *Monadologie*, §§ 72, 73, 76, 77.
 6. *Discours de métaphysique*, XXVI, éd. Gerhardt, IV, 451–452.
 7. Cet ouvrage parut en 1909, dans une collection dirigée par H.

- Cohen et P. Natorp, rééd. Berlin, 1965, p. 180–181. Il est le premier, à notre connaissance, à traduire le grec *alèthéia*, vérité, par *Unverborgenheit*, être à découvert, comme le fera Heidegger.
8. Berlin, 1921 (1^{re} éd. 1902). Le sous-titre, conséquent, est : *Eine Einführung in den Idealismus*, une introduction à l'idéalisme.
 9. Respectivement, p. 37, 42, 34, 29.
 10. P. 36, cf. p. 70.
 11. P. 143, 145.
 12. P. 396. Sur la hauteur proprement stupéfiante avec laquelle Natorp, comme en France le fera Léon Brunschvicg, traite Aristote, cf. p. 147.
 13. P. 101.
 14. L'identification de la *psukhè*, de l'âme platonicienne avec la conscience et la conscience de soi de la métaphysique moderne est la présupposition constante et intenable de l'ouvrage de Natorp. *A cet égard, cf. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe, XX, p. 100–101.*
 15. *platos Ideenhere*, p. 145
 16. P. 178–179.
 17. *Op. cit.*, p. 86.
 18. *Phédon*, 76 C, sur l'« innéisme », cf. 76 A.
 19. *A commentary on Plato's Meno*, Chicago, 1989, p. 131 (1^{re} éd. 1965). Cf. p. 166 : « Là où apprendre est identifié avec se ressouvenir... le problème de l'apprendre *initial* est tenu en suspens. » Toute la question est de penser philosophiquement ce suspens.
 20. Ed. Gerhardt, V, 25.
 21. *Ménon*, 85 D ; *Phédon*, 75 E.
 22. *Ménon*, 86 B.
 23. *Phédon*, 72 E, 73 A. Cf. 76 C.

24. *Ménon*, 86 A.
25. *Phèdre*, 249 E.
26. *Ménon*, 81 D. Nous citons le plus souvent la trad. L. Robin.
27. C'est le défaut de celle de Jacob Klein, par ailleurs si remarquable, cf. *op. cit.*, p. 168 sqq.
28. Cf. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, t. I, p. 103–105.
29. Tout cela est très bien analysé par Jacob Klein ainsi que par Rémi Brague, *Le restant*, Paris, 1978
30. *Ménon*, 71 C-D ; *Hippias mineur*, 368 D ; *Protagoras*, 334 C-D et 336 D.
31. *Ménon*, 84 A, trad. L. Robin. Les traductions explicitent en « voie » ou en « route » le *badizôn* du grec.
32. *Ménon*, 84 B-C.
33. *Miettes philosophiques*, trad. Tisseau, *Œuvres complètes*, VII, 91, Paris, 1973. Cet ouvrage constitue *a contrario* une des plus fortes méditations modernes sur la réminiscence platonicienne.
34. Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, éd. et trad. Segonds, Paris, 1986, t. II, p. 251.
35. *phèdon*, 76 D-77 A.
36. *Phèdre*, 256 B.
37. *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*, trad. Guil lermi, Paris, 1968, p. 92 ; *Akademie Textausgabe*, VIII, 392.
38. *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wölff*, trad. Guillermit, Paris, 1968, p. 88–89.
39. *D'un ton grand seigneur...*, trad. p. 91–92, texte, p. 391–392.
40. § 62, trad. Philonenko, Paris, 1968, p. 185, *Akademie*, V, 365.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

latents. La totalité du passé indestructible y demeure, totalité omniprésente à elle-même bien qu'elle ne le soit pas à ma conscience actuelle. « Oui, je crois, affirme Bergson, que notre vie passée est là, conservée jusque dans ses moindres détails, et que nous n'oublions rien, et que tout ce que nous avons perçu, pensé, voulu depuis le premier éveil de notre conscience, persiste indéfiniment¹⁷. »

Une telle conservation pérenne et intégrale soulève bien des questions. Ce passé indestructible et inaltérable, ce passé toujours vivant en lui-même, lié à une mémoire « absolument indépendante de la matière » dans l'intériorité pure¹⁸, est pourtant un passé « sans intérieur et sans vie¹⁹ ». La conférence de Bergson sur le rêve prête à ces souvenirs adamantins une prétention à l'existence comparable à celle des possibles de Leibniz, sans que le fondement en soit clair toutefois. Présentés comme des forces agissantes, ils se pressent dans une lutte souterraine vers le « sang » et la « chair » de la sensation présente²⁰. Ce passé « définitif » et qui se maintient en lui-même a pourtant un horizon d'avenir qui semble être le sien propre, et non pas mon projet. Les souvenirs veulent passer à l'acte, vivre de nouveau. « Il ne faut pas croire que les souvenirs logés au fond de la mémoire y restent inertes et indifférents. Ils sont dans l'attente, ils sont presque attentifs²¹. » L'inaltérable mémoire pure veut un supplément, il manque du présent et de la présence à ce passé auquel rien en son ordre ne fait défaut. La transformation des souvenirs en substances autonomes, douées de désir et de volonté, est une construction sans fondement phénoménologique. Mais la soif de matière qui leur est attribuée²² renforce la difficulté si par ailleurs, comme le dit Bergson à la suite de Ravaisson, c'est la matière qui produit l'oubli. Il n'y a de mémoire pure qu'indépendamment du corps,

c'est seulement dans l'incorporel qu'il peut y avoir conservation intégrale, et pourtant cet incorporel veut s'incarner. Si les souvenirs veulent se remplir et se lester, c'est qu'ils sont vides et sans poids, mais alors comment peuvent-ils être le passé dans son inaltérable plénitude ? Telle est la première aporie : quand tout est conservé, sans défaut, quelque chose manque pourtant. Que rien ne soit perdu aboutit à la description d'une tragique déshérence.

Une seconde aporie tient à la fondation de l'inoubliable dans l'oubli. Le « premier éveil de notre conscience » est pour Bergson le commencement de l'inoubliable, puisque à partir de lui tout se conserve, indéfiniment et sans perte aucune, de ce que nous vivons. L'inoubliable n'est pas la propriété de certains souvenirs exceptionnels, il appartient à l'essence de tout souvenir. Mais qu'en est-il de ce premier éveil lui-même ? Y a-t-il un premier présent sans passé, et un premier souvenir comme conservation d'une première perception ? De quoi s'éveille cet éveil ? Se souvient-on de s'être réveillé pour la première fois ? Toute inauguration a quelque retard, et même une conscience initiale a déjà un passé. Je fus avant que de dire je, et vécus bien des mois avant que de naître. Nous venons à la conscience et nous venons au jour chargés déjà d'un passé. Ce passé n'est pas remémorable, il ne saurait se conserver dans une mémoire pure. Il est radicalement oublié, primordialement oublié. L'impossibilité proclamée de l'oubli et de la perte s'adosse à cet oubli radical, à cette perte irréparable dont elle vit secrètement. Le « passé originel », le « passé qui n'a jamais été présent » que tente de penser Merleau-Ponty²³, solidaire de la chair elle-même, est l'oublié de la mémoire pure, de la mémoire qui n'oublie rien.

La troisième aporie concerne la possibilité de la présence

totale de notre passé. Ouvertement ou secrètement, l'orient de toute conservation intégrale est une réactivation intégrale. Cette dernière est pour Bergson impossible dans les conditions de notre vie incarnée, même si, comme tant d'autres, il s'est préoccupé des récits où un homme ayant frôlé la mort prétend « avoir vu défiler devant lui, en peu de temps, tous les événements oubliés de son histoire, avec leurs plus infimes circonstances et dans l'ordre même où ils s'étaient produits ²⁴ ». C'est ce qui arriverait selon Bergson à « un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre », et qui à tout instant aurait en vue « la multitude infinie des détails de son histoire passée²⁵ », mais il s'agit d'une hypothèse d'école. Bergson compare « notre vie intérieure tout entière » à « une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points ²⁶ ». La question se pose nécessairement si l'on peut « embrasser le sens de la phrase ». Tout tend vers une remémoration totale qui serait acte de présence totale de moi à moi-même, dans l'unité d'un sens embrassé en une fois. Peu importe en l'occurrence que cette remémoration totale soit posée comme pouvant être effectivement accomplie par l'homme en tel ou tel état de sa vie, ou seulement comme une idée téléologique donnant à la mémoire son horizon de sens. Aucun des deux cas ne dispense de s'interroger sur sa signification. Cette remémoration totale, qui me donnerait à moi-même tout entier et me ferait pleinement me saisir de moi-même, mémoire du sens absolument rendu présent et présence parfaitement actualisée de la mémoire, serait en vérité l'oubli parfait. Oubli parfait, en effet, car elle abolirait totalement le passé comme tel et le rapport au passé. Dans la transparence d'une actualité pure, tout se résoudrait en présence.

Les pensées de la conservation intégrale du passé tendent à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

est-il l'oubli ? Pourquoi cette vie sans perte ni manque ? Est-elle tendue vers une parousie future, ou n'est-elle pas déjà en son fond parousie, où je suis mon propre sauveur, c'est-à-dire une idole ?

L'enjeu de cet oubli de l'oubli, de cette négation de la perte en sa possibilité même est la négation de la mort. La parousie de la mémoire ne la traverse pas, ne la franchit pas, elle l'ignore. En recueillant ce qui passe dans l'inaltérable, le moindre souvenir est dans ces pensées déjà gage d'immortalité. C'est pourquoi l'opposition fondamentale pour elles ne se tient pas entre oubli et mémoire, mais entre l'oubli de quelque chose du monde et l'oubli de soi. L'oubli n'a rien de grave, surtout s'il n'est que l'autre face de la mémoire, quand je ne puis jamais m'oublier ni me manquer. Peu importe que je perde, si cette perte n'est jamais perte de moi-même, ni effusion de ce sang que tout vient enrichir.

Suffit-il toutefois de nier cette parousie, d'affirmer un oubli insurmontable et de poser en principe l'excès du passé sur ma mémoire pour reconnaître ce que les pensées du *rien n'est perdu* vivent d'oublier ? Dans son étude phénoménologique sur *Représentation et image*, Eugen Fink demande s'il est possible que la totalité du passé de l'ego transcendantal soit dévoilée par des actes de mémoire. « Est-il *a priori* possible que tout "point" du passé soit, pour ainsi dire, convertible par ressouvenir ⁵⁴ ? » A cette question, Fink répond avec force par la négative. Aucun sujet de connaissance ? et Fink le dit même de Dieu entendu comme concept limite ? ne peut ressaisir par le souvenir la totalité de son passé. En remontant toujours plus loin, la chaîne des souvenirs « s'interrompt en se perdant dans une impénétrable obscurité », et cette « obscurité précédant tout ressouvenir possible » n'a rien d'accidentel ni de contingent,

elle possède une nécessité essentielle. « Le monde est donc *toujours déjà* constitué », et l'ego transcendantal qui le constitue et le rend possible comme monde ne saurait par le ressouvenir se rendre contemporain de sa constitution première. La rétrospection de la genèse ne saurait atteindre la transparence. Il y a donc, pour reprendre une expression de Husserl dans ses études sur la synthèse passive, une « nuit de l'oubli » (*Nacht der Vergessenheit*), et sur cette nuit, aucun jour ne pourra jamais se lever qui la dissipe et l'éclaire totalement ⁵⁵. La phrase à laquelle Bergson comparait notre vie n'a pas de commencement, elle est toujours déjà en cours. La phénoménologie découvre donc un oubli qui ne se réduit pas à une latence provisoire et en droit surmontable : il n'y a pas pour elle de parousie du passé.

Toutefois, ce que l'impossibilité de cette parousie révèle, c'est un *toujours déjà*, un « inconscient qui n'est rien moins qu'un néant phénoménologique mais qui est lui-même un mode limite de la conscience ⁵⁶ ». Cet horizon indéfini de passé que la mémoire ne peut jamais tout entier réveiller, ressaisir et rendre présent conduit en fin de compte à la saisie de sa propre éternité. « La vie transcendantale et le Je transcendantal ne peuvent être nés, c'est seulement l'homme dans le monde qui peut être né. Moi, comme moi transcendantal, je fus éternellement (*Ich war ewig*) ; je suis maintenant, et à ce maintenant appartient un horizon de passé qui peut être déplié à l'infini. Et cela même signifie : je fus éternellement ⁵⁷. » A ce passé sans fin correspond un avenir sans fin. L'oubli de soi n'est qu'un obscurcissement, condition de ma présence. Positive est cette obscurité où s'abrite mon éternité. Là encore, l'oubli forme la réserve de la mémoire, réserve inépuisable, attestation de ce qui ne commence pas et n'a pas commencé, et qui ne finira pas non

plus.

Ne peut-on jamais dénouer ce lien qui fait de tout éloge de l'oubli un éloge de la mémoire, et transforme la perte même en gage de parousie ? Il semble, dans un tout autre espace de pensée, que Plotin y échappe. Lorsqu'il affirme que l'âme bonne est oublieuse, il ne s'agit pas d'un oubli conditionnel, d'un oubli au service de la mémoire, mais d'un véritable effacement et d'une véritable perte de ce qui fut notre vie terrestre. Quand, à sa mort, Hercule revient au monde intelligible, peut-il et doit-il garder mémoire de ces travaux et de ces exploits qui font pour nous le sens même de son nom ? Ou ne faut-il pas faire preuve d'une vigueur et d'une force plus grandes que celles d'Hercule lui-même en ses travaux pour les joutes où luttent les sages ⁵⁸ ? Ces joutes sont des joutes d'oubli. Quel prix peut avoir dans l'intelligible d'avoir égorgé ou étranglé des monstres ? Plotin élimine la mémoire de la présence de l'âme à l'intelligible pur. L'âme « ne saurait garder la mémoire des événements qui lui sont advenus ici-bas à un moment quelconque » quand elle a rejoint l'intelligible. « Il est impossible qu'il y ait là-bas le moindre souvenir, non seulement des choses terrestres, mais même de n'importe quoi ⁵⁹. » Cet abandon de la mémoire comme abandon de tout ce dont la mémoire est solidaire va jusqu'à l'oubli de soi. Le philosophe même, en atteignant ce qu'il cherchait durant toute sa vie terrestre, oublie l'avoir même cherché : il ne se souvient pas qu'il fut ici philosophe. Et quand il contempera l'être actuellement, « il n'aura pas la mémoire de lui-même, ni que c'est lui, par exemple Socrate, qui contemple ⁶⁰ ». Tout à sa contemplation, il ne sait plus qui il est, ni ce qu'il est, âme ou esprit. L'affirmation de l'oubli, et d'un oubli définitif, ne semble pas pouvoir être menée plus loin. Parousie il y a bien, mais cette parousie n'est pas de mémoire, elle ne rend

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

20. *Ibidem*. Cf. p. 95–96 : quand je m’endors, « ces souvenirs immobiles, sentant que je viens d’écarter l’obstacle, de soulever la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience, se mettent en mouvement. Ils se lèvent, ils s’agitent, ils exécutent, dans la nuit de l’inconscient, une immense danse macabre », etc.
21. *L’énergie spirituelle*, p. 99.
22. Cf. *op. cit.*, p. 97 : « Le souvenir voudrait bien obtenir une matière pour se remplir, se lester, s’actualiser enfin. »
23. *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1969, p. 280.
24. *Matière et mémoire*, p. 172.
25. *Ibidem*. Il faut noter l’insistance sur le fait que pas un « détail », pas une « infime circonstance » ne se perdent. La mémoire pure est pareille au journal intime d’Amiel. Mais n’est-ce pas la plus profonde perte spirituelle que de vouloir tout garder ? Vieux rubans, fleurs séchées, inanes bibelots...
26. *L’énergie spirituelle*, p. 56–57.
27. *La philosophie en France au XIX^e siècle*, XXII, éd. Millot, Paris, 1984, p. 220.
28. Plotin, *Ennéades*, IV, 4, 7.
29. *La cité de Dieu*, XX, XIV, trad. Combès, Paris, 1960, p. 259.
30. *Nouveaux essais...*, II, 27, éd. Gerhardt, V, p. 226.
31. III, § 27.
32. *A la recherche du temps perdu*, éd. Tadié, Paris, 1988, t. II, p. 4.
33. Cf. les remarques de Ludwig Binswanger sur cette phrase, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Munich, 1973, p. 474.
34. *L’entretien infini*, Paris, 1969, p. 460.
35. Franz Kafka, *Œuvres complètes*, éd. David, Paris, 1980, t. II, p. 586, trad. M. Robert.

36. *Cahiers*, t. I, p. 1219.
37. *Le monde d'hier, Souvenirs d'un Européen*, trad. Zimmermann, Paris, 1982, p. 15.
38. *Journal intime*, Lausanne, 1976, t. I, p. 1094.
39. *Considérations intempestives*, II, trad. G. Bianquis, Paris, 1964, p. 207 (*Werke*, éd. citée, I, 251).
40. *Clio*, p. 195.
41. *Clio*, p. 193.
42. *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1883, p.45–46.
43. *De l'âme humaine*, Paris, 1951, p. 345.
44. *La généalogie de la morale*, trad. Hildenbrand et Gratien, Paris, 1971, p. 251, *Werke*, V, 291. La traduction paraphrase *Einverseelung* et *Einverleibung*.
45. *Considérations intempestives*, trad. Bianquis modifiée, p. 207, *Werke*, I, 251.
46. *Ibidem*, p. 207–209. Sur la négation de l'oubli comme perte, cf. *Fragments posthumes*, 1884–1885, trad. Haar et de Launay, Paris, 1982.
47. *Iliade*, V, 340.
48. I.H. Fichte, *Psychologie*, Leipzig, 1864, § 193, p. 413–414.
49. *De l'âme humaine*, p. 346, comme la citation suivante.
50. *De l'âme humaine*, p. 358.
51. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, Paris, 1966, p. 828 sqq. (*Werke*, éd. Grisebach, II, 162 sqq.). Cf. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 45.
52. *Le monde...*, trad. p. 1243, *Werke*, II, 582–583.
53. *A la recherche du temps perdu*, éd. citée, t. II, p. 387.
54. *Re-présentation et image*, § 16, in *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, 1974, p. 52.
55. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, éd. Fleischer, Hus-serliana XI, La Haye, 1966, Beilage VIII, p. 377.

56. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, 1984, p. 412.
57. *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 379. Cf. p. 378 : « Le rien avant le commencement présuppose déjà quelque chose. »
58. *Ennéades*, IV, III, 32.
59. *Ennéades*, IV, IV, 1. Trad. Bréhier.
60. *Ennéades*, IV, IV, 2.
61. *Second Faust*, Acte V : *Es kann die Spur von meinen Erdetagen / Nicht in ?onen untergehn.*
62. *Ennéades*, V, 8, 4. Cf. VI, 7, 13.
63. *Ennéades*, V, 8, 7.
64. *Summa theologiae*, la P., qu. 79, art. 6.
65. Wou Tch'eng Ngen, *Si Yeou Ki, Le voyage en Occident*, trad. L. Avenol, Paris, 1968, chap. XXII, p. 203.
66. *Les palmiers sauvages*, trad. M.E. Coindreau, Paris, 1977, p. 323, cf. p. 332.
67. Cela n'exclut pas que le terme de *mémoire* ne puisse prendre un sens beaucoup plus large, comme dans la pensée augustinienne. Mais il vaut mieux conserver l'usage qui lie le *souvenir* au passé, même si l'on admet une mémoire du présent ou de l'éternel.
68. *De la psychothérapie*, dans *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. Verdeaux et Kuhn, Paris, 1971, p. 144 = *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Berne, 1947, t. I, p. 155.
69. Husserl parle de *Selbswergessenes Erinnem*, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 306–309.
70. *Les fleurs du mal*, LXII, *Moesta et errabunda*. Merleau-Ponty cite lui aussi ce vers dans ses réflexions sur le passé architectonique évoquées plus bas.
71. *Wordsworth's Poems*, éd. Wayne, t. I, p. 240–246, Londres, 1965.
72. Cf. la note en prose que l'auteur a jointe au poème, et la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

transpercés par sa lumière, et non pas que nous en souffrions toujours de la même façon. Que pourrait-on tenter de recouvrir et de voiler, sinon une telle lumière ? Que pourrait-on chercher à fuir, sinon une telle rencontre ? Que pourrait-on essayer de combler par tous les moyens, sinon une telle faille ? Et que pourrait-on désirer oublier, sinon l'inoubliable ? Il est ce qui ne peut être totalement perdu ni abandonné, jusque dans notre fuite et dans notre refus. De l'âme, saint Augustin dit : « On peut la faire se ressouvenir du Seigneur pour se tourner vers lui, comme vers la lumière qui la touchait en quelque manière, lors même qu'elle se détournait de lui ²². » Il ne suffit pas de clore nos paupières pour instaurer le règne des ténèbres.

Du fait même qu'on puisse chercher à oublier l'inoubliable, on a aussi à s'en souvenir. Il n'est d'aucune façon ce qui nous dispenserait de la fidélité ou la rendrait superflue. C'est lui qui proprement la requiert et, en la requérant, la rend possible. On ne peut avoir en vérité à se souvenir toujours que de ce qui par son être même appelle un tel souvenir, exige cette constance et cette fidélité. Avoir sans cesse présent à l'esprit tel détail empirique serait perdre l'esprit, et non pas l'accomplir ou le vivifier. Ce qui appelle l'incessante mémoire doit s'être lui-même manifesté comme incessant, avoir donné quelque chose de sa plénitude pour pouvoir la promettre comme notre fin. Le vœu de toujours faire mémoire ne crée pas l'inoubliable, il est ce qui lui répond. Il répond par l'avenir à ce qui ne cesse de venir. L'incessant veut une fidélité toujours nouvelle, et lui seul peut la requérir. L'inoubliable n'est pas adéquat à notre mémoire, mais d'emblée l'excède, et en l'excédant la destine.

Comment penser que l'inoubliable soit l'excessif ? N'est-il pas par définition ce à quoi je suis toujours présent, ce que toujours je regarde sans pouvoir même le perdre de vue ? N'y a-

t-il pas en cela une parfaite appropriation dans la présence centrale ? Ce qui dépasse mes possibilités de vision et de saisie n'est-il pas par là même ce qui m'échappe, ce que j'oublie ? La présence inoubliable de Dieu à la mémoire peut être pensée dans sa singularité grâce à la parole de saint Augustin : « Mais toi, tu étais plus intérieur que ma propre intimité et plus élevé que mon propre faîte » (*interior intimo meo et superior summo meo* ²³). Loin d'être un objet central, fût-il éminemment rayonnant, pour notre mémoire, pour ce qui nous rend présents à nous-mêmes ²⁴, Dieu ne nous est présent qu'en nous comprenant et qu'en nous excédant de toute part. Sa présence est au sens strict du terme eschatologique, une présence aux extrêmes et à l'extrême, une présence qui d'emblée ne se donne que dans l'excès et le surcroît (*interior, superior*). L'inoubliable n'est pas ce que nous saisissons perpétuellement et ce qui ne peut se dérober à la mémoire, mais ce qui ne cesse de nous saisir et ce à quoi nous ne pouvons nous dérober. Qu'il soit indissociable de notre être à l'image de Dieu manifeste que ce qui nous donne notre propre *nous* reste inappropriable et indisponible. Car l'image, en tant qu'image de l'infini, montre toujours l'excessif, que nous devons aimer et respecter, mais dont nous ne pouvons nullement disposer.

Même cet inoubliable veut un prix d'oubli pour manifestation de la fidélité que nous lui portons, car il n'y a pas d'abandon à l'excès sans perte ni sacrifice. Si la mémoire de Dieu doit être chrétienne, elle ne saurait se soustraire à la mort et à la résurrection. Et elle ne peut être aux extrêmes sans réclamer de notre part quelque extrémité. Tel est le sens de la parole de saint Jean de la Croix : *Olvido de lo criado, memoria del Criador*, oubli du créé, mémoire du Créateur ²⁵. L'oubli du créé ne peut en rien produire ni susciter la mémoire du Créateur,

car ce serait les mettre sur le même plan et poser entre eux une commensurabilité. Même l'oubli du fini ne peut par lui-même faire surgir la mémoire de l'infini. Il faut donc que cette mémoire soit première, selon laquelle Dieu même vient à notre esprit. Mais notre fidélité à ce don est de vouloir recevoir davantage encore, de tendre vers ce qu'il promet, et d'acquitter le prix d'oubli qui répond, et peut seulement répondre, à l'inoubliable.

Dans *l'Épître aux Philippiens*, qui par ailleurs fonde l'expression même de kénose, saint Paul écrit : « Je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été moi-même saisi par le Christ Jésus. Non, frères, je ne me flatte point d'avoir déjà saisi ; je dis seulement ceci : oubliant ce qui est en arrière (*tamen opisô epilanthanomenos*), je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus ²⁶. » L'existence selon la foi est indissociablement de mémoire et d'oubli, en tant qu'elle est d'espérance. L'oubli lui-même est don, il appartient à la fidélité de la réponse. L'avoir été saisi par Dieu précède et déborde tout saisir : à cette antériorité nous répondons par l'oubli. Cet oubli ne se réduit pas ici à l'oubli du vieil homme que nous fûmes, à l'oubli des péchés dans le souvenir du pardon. Il fait partie du mouvement vers celui qui rend toutes choses nouvelles, et qui ne cesse de les rendre nouvelles. Même ce qu'en moi il a déjà rendu nouveau doit être oublié, car je ne suis pas le lieu où je dois le contempler. Regarder la nouveauté en moi finirait par la rendre caduque, et me donnerait l'illusion de la pouvoir saisir, alors que c'est elle qui me saisit. Avec ce qui en moi a été rendu neuf, je dois poursuivre la course. Commentant cette phrase de saint Paul, Guillaume de Saint-Thierry donne sens à l'expression

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'Alceste serait bien la tragédie de l'inattendu, mais non de l'inespéré.

A la fin de la pièce, Héraclès, qui a été l'hôte d'Admète, lui ramène Alceste, par lui soustraite aux enfers et aux divinités souterraines. Celle qui était perdue, à jamais perdue, est retrouvée, et Admète reçoit en partage plus de joie qu'Orphée. Il y va bien de l'inespéré au sens le plus fort, car il n'est plus susceptible de se renverser en son contraire. Revoyant Alceste vivante, et ayant peine à en croire ses yeux, Admète prononce deux fois le mot : « O dieux ! que dire ? Miracle inespéré (*thaum anelpiston tode*). Est-ce bien ma femme que mes yeux contem-plent ? » s'exclame-t-il, avant de s'adresser à elle : « Ma femme bien-aimée, ton visage et ton corps sont à moi de nouveau, de façon inespérée (*aelptôs*)⁸. » L'adverbe est le même que dans la conclusion, et il n'a rien d'équivoque. Ne posséderait-on que cette tragédie d'Euripide que la conclusion citée plus haut sur l'action divine devrait être interprétée comme un hymne d'espérance dans les dieux qui donnent l'inespéré.

A cela pourtant une première objection se présente, tirée d'*Alceste* même. L'inespéré n'y advient pas selon l'espérance, il n'en est pas la pointe incandescente, enflammée par le divin en qui nous aurions eu confiance. Si Alceste revient des ténèbres, c'est parce qu'Héraclès l'a arrachée de haute lutte aux dieux des enfers, pour remercier Admète de son amitié et de son hospitalité, et non parce qu'Admète aurait, en dépit de tout, contre tout espoir, continué d'espérer. Ce qui arrive n'entretient aucun rapport avec l'espoir ou le désespoir d'Admète, sinon de le surprendre. On n'en saurait donc dégager la leçon qu'il faille en toute circonstance inconditionnellement espérer dans la puissance divine. Par ailleurs, les mêmes paroles terminent *Médée*, et la fin de cette tragédie tout entière de violence et de

démésure est d'une horreur profonde. La vision de Médée triomphant d'avoir accompli sa sanglante vengeance et jubilant devant le cadavre de ses enfants qu'elle vient d'assassiner ne met certes pas en jeu l'inespéré. Aussi est-il juste de traduire *aelptôs*, en ce lieu, par de façon inattendue. Le terme ne nomme pas le comble d'une espérance favorisée au-delà de ce qu'elle pouvait espérer, mais le caractère imprévisible et déconcertant de l'action divine en général, que celle-ci ait des conséquences heureuses ou désastreuses pour nous. Il y va d'une forme vide, qui peut être remplie par le bien comme par le mal. L'homme rempli d'espérance la voit s'effriter dans d'imprévisibles horreurs, et l'homme découragé voit venir à lui des joies que rien n'aurait pu faire attendre. Cet inattendu divin brille donc d'une lumière équivoque, et il est normal que ce soit le moins religieux des tragiques grecs qui ait répété avec prédilection à la fin de ses pièces de tels mots. Plus que vers la confiance dans les dieux, ils font signe vers l'incertitude de la vie et de la connaissance humaines.

Que ce qui à vue humaine apparaît impossible ait lieu sur l'initiative des dieux manifeste que toute situation, même la mieux calculée, est susceptible de renversement, mais cela ne signifie pas que nous puissions ou devions espérer l'impossible, car notre attente ou notre espoir sont toujours déterminés par nos pensées humaines, trop humaines. Aussi l'expression « espérer l'inespéré » est-elle devenue en Grèce une locution habituelle pour évoquer une attitude déraisonnable et lourde d'illusions, comme nous disons en français « demander l'impossible⁹ ». L'inespéré est non seulement ce que l'on ne *peut* pas, mais aussi ce que l'on ne *doit* pas espérer, à moins de sombrer dans l'égarement et la puérité. De cette expression et de cette opinion communes, Héraclite prend le contrepied, dans

un des seuls lieux de la philosophie grecque où l'inespéré, *to anelpiston*, soit nommé absolument parlant. « Si tu n'espères pas l'inespéré, tu ne le trouveras pas. Il est dur à trouver et inaccessible¹⁰. » Dès lors que prend sens la possibilité d'espérer l'inespéré¹¹, il ne saurait être un objet parmi d'autres de l'espoir, caractérisant telle situation empirique, par exemple critique ou menaçante. Il devient ce qui définit le plus haut espoir, un espoir rendant tous les autres vains, en tant qu'il fraie un chemin là où nul chemin n'était d'avance tracé et comme en attente de nos pas. L'espoir se dissocie de tout calcul. Il est l'accès du sans accès, la voie vers l'*aporon* comme tel. De ce fait même, il nous détourne des autres voies, de toutes les voies déjà frayées comme de ce à quoi elles peuvent conduire : si l'on peut et doit espérer l'inespéré, y a-t-il quelque chose d'autre que lui à espérer ?

De même que l'inoubliable requiert un prix d'oubli, et que sa lumière ne luit pas pour nous sans que nous ayons à écarter ce qui lui fait écran, de même l'inespéré, donné au faîte de l'espérance, veut que nous cessions de nous disperser dans mille espoirs de toute sorte¹². L'espoir unique de l'unique veut qu'on n'espère plus multiplement dans le multiple. Au demeurant, comme le montre une autre parole d'Héraclite, obtenir tout ce que nous espérons, quand cet espoir est multiple, pourrait produire un résultat tout autre que ce que nous pensions : « Qu'aux hommes il arrive tout ce qu'ils veulent, ne serait pas mieux¹³. » Espérer l'inespéré est si peu un acte désespéré, ou participant d'une situation désespérée, que c'est l'attitude ordinaire, où l'on n'espère que, et où l'on en espère beaucoup, qui se révèle malheureuse et funeste. Elle suit bien des voies, mais ces voies ne mènent pas là où elle croit. Rien n'établit mieux le désespoir que de faux espoirs, car ils portent toujours

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Philippe ⁵³. En tant qu'elle espère, la foi est envoyée et jetée aux extrémités du temps par les promesses de Dieu qu'elle a charge de n'oublier pas. La promesse de Dieu réunit l'immémorial, l'inoubliable et l'inespéré. Immémoriale est la genèse, car nous n'étions pas là quand Dieu fonda la terre, et toujours déjà l'origine est pour nous un passé, oublié sans retour. Cet immémorial devient par la parole de Dieu inoubliable, car l'histoire sainte dont nous devons toujours faire mémoire commence par la création même. Cette remémoration à l'impossible est anticipation, cette mémoire est espérance, car dans la Bible la louange du Dieu créateur ne se sépare pas de la louange du Dieu sauveur⁵⁴. Rappeler l'origine appartient en propre à l'espérance tendue vers la fin. Mais cette espérance en Dieu n'anticipe pas à vide, car c'est en se souvenant de l'inespéré à nos pères et à nous-mêmes donné dans la grâce, en se souvenant de ce qui excède le cœur et la vision de l'homme, qu'elle espère encore et toujours. Réunissant souvenir et espérance, le *Deutéronome* dit la terre promise, avec ses villes que l'on n'a pas construites, ses maisons que l'on n'a pas remplies, ses puits que l'on n'a pas creusés, ses vignes et ses oliviers que l'on n'a pas plantés⁵⁵. Il y va de l'inespéré, et dans ces paroles Philon d'Alexandrie voyait la signature même des dons divins, au-delà de toute attente et de tout effort de l'homme. Dans la vigne il entend le symbole de la joie, et celui de la lumière dans l'olivier⁵⁶. Car son huile ne nourrit pas seulement, elle éclaire aussi, comme la parole. Dans la noirceur patiente des olives mûrissent invisibles de futures clartés. Un tel arbre, comment aurions-nous pu le planter ? Et comment se souvenir d'autre chose que de cette promesse, laquelle doit nous faire tout oublier ? Dans les nuits silencieuses, il y a toujours déjà, toujours encore, pour qui espère en se souvenant, se

souvent en espérant, pour qui veille, à entendre au loin, et nous blessant pourtant jusque dans la plus secrète intimité, le souple et léger bruissement du vent qui passe et l'effleurant bénit l'olivier.

1. *Alceste*, 1159–1163, trad. Marie Delcourt-Curvers, Paris, 1962, p. 123, modifiée pour le second vers (*Tragiques grecs, Euripide*, La Pléiade). Nous suivons le texte de G. Murray (*Euripidis Fabulae*, Oxford, 1966). Les autres tragédies qui se terminent par ces vers sont : *Hélène* (1688 sqq.), *Les Bacchantes* (1388 sqq.), *Médée* (1415 sqq.), *Andromaque* (1284 sqq.). Cf. Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, 1982, p. 405.

2. *Alceste*, 135, p. 71.

3. *Alceste*, 146–147, p. 71–72.

4. *Alceste*, 218–220, p. 75.

5. *Alceste*, 455–459, p. 85.

6. Cf. 445–454, p. 85.

7. Respectivement, 972 sqq., 962 sqq., 982, p. 113.

8. Respectivement, 1123–1124, p. 121 et 1133–1134, p. 122.

9. Cf. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Francfort, 1977, p. 63, après Gomperz.

10. Diels-Kranz B 18, trad. Dumont (*Les présocratiques*, Paris, 1988, La Pléiade), p. 150. Diels et d'autres ponctuent différemment, ce qui donne : « Si tu n'espères pas, tu ne trouveras pas l'inespéré. » Mais Gomperz a tranché la question, cf. Reinhardt, *op. cit.*, p. 63, et Marcel Conche (Héraclite, *Fragments*, Paris, 1986), p. 245.

11. M. Conche traduit par « inespérable », p. 246, ce qui est plus littéral, mais sans nécessité.

12. M. Conche le dit fort bien, p. 246 : « Ce qui fait le

philosophe est un espoir tout autre que les espoirs multiples et mondains du commun des mortels (...). Le philosophe renonce aux conquêtes mondaines. A cet égard, il n'espère rien, ou plus rien : aux espoirs des non-philosophes s'oppose l'*inespoir* du philosophe. »

13. B 110, Dumont, p. 171.

14. B 49, Dumont, p. 157.

15. Diels, 6^e éd., p. 155.

16. Cf. Reinhardt, *op. cit.*, p. 62 : « *Nicht Mysterienhoffnung, sondern Erkenntnistheorie* » (même si cette dernière expression appelle bien des réserves) ; Klaus Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin, 1980, p. 332 ; M. Conche, *op. cit.*, p. 246–247.

17. *The Beast in the Jungle*, 1903, cf. trad. M. Chadourne, *L'élève et autres nouvelles*, Paris, 1983.

18. Trad. citée, p. 137–138.

19. Cf. nos analyses dans *La voix nue, Phénoménologie de la promesse*, Paris, 1990, p. 334–336, et « L'analogie selon Plotin », *Les études philosophiques*, 3–4, 1989, p. 318.

20. Héraclite, B 50, Dumont, p. 157.

21. Cf. B 72 et Klaus Held, *op. cit.*, p. 332.

22. *Hos par'elpida ep'elpidi episteusen, qui contra spem in spem credi-dit*, Rom., IV, 18. Nous citons la trad. de la Bible de Jérusalem.

23. Genèse, XVII, 17.

24. *De mutaione nominum*, § 155, trad. Arnaldez, Paris, 1964, p. 105.

25. *De Abrahamo*, § 254, trad. Gorez, Paris, 1966, p. 125.

26. Lequel se trouve une fois, sous la forme *exapina*, dans l'Évangile, *Marc*, IX, 8, à la fin du récit de la Transfiguration.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

MALDINEY (H.), p. 171, 176, 182.

MALEBRANCHE (N.), p. 125, 160.

MERLAN (P.), p. 43.

MERLEAU-PONTY (M.), p. 79, 105, 107.

NATORP (P.), p. 21–23.

NIETZSCHE (F.), p. 69–71, 89, 91, 93, 176.

PASCAL (B.), p. 124, 161.

PÉGUY (C.), p. 73, 89.

PHILON D’ALEXANDRIE, p. 63, 137, 154–160, 162, 167.

PLATON, p. 17–22, 24–26, 28–29, 34, 36–41, 43, 46, 52,
57–58, 62, 64, 120, 126, 153, 172.

PLOTIN, p. 40, 43–53, 57, 81, 99–101, 153.

PROCLUS, p. 19, 34, 41, 44, 56–57, 59–61.

PROUST (M.), p. 84–86, 96, 110.

RAVAISSON (F.), p. 78, 80–81.

RIBOT (T.), p. 91.

SCHELLING (F.W.), p. 63, 112.

SCHOPENHAUER (A.), p. 95.

SIMONDON (M.), p. 117.

SOPHOCLE, p. 117.

SUPERVIELLE (J.), p. 71, 85.

THOMAS D’AQUIN (Saint), p. 102, 121.

VALÉRY (P.), p. 70–72, 87, 172.

WOOLF (V.), p. 179.

WORDSWORTH (W.), p. 105.

WOUTCH’ENG NGEN, p. 102.

ZWEIG (S.), p. 88, 89.

Table

Préface à la seconde édition

I L'immémorial et la réminiscence

II La réserve de l'oubli

III L'inoubliable

IV Le soudain et l'inespéré

Rétrospection

Index

Achévé d'imprimer le 10 mars 2014
sur les presses de
La Manufacture - *Imprimeur* – 52200 Langres
Tél. : (33) 325 845 892

N° imprimeur : 140145 - Dépôt légal: mars 2014
Imprimé en France